دروس حوزه

پایه هشتم

بسم الله الرحمن الرحیم

دروس حوزه

نویسنده:

واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر چاپی:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

دروس حوزه – پایه هشتم

مشخصات کتاب

سرشناسه:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان،۱۳۸۹

عنوان و نام پدیدآور:دروس حوزه (پایه هشتم)/ واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

مشخصات نشر:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع : حوزه و دانشگاه.

موضوع : حوزه های علمیه-- ایران.

موضوع : دانشگاه ها و مدارس عالی-- ایران.

شناسه افزوده : مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

فرائد الاصول

اشاره

الجزء الأول

بسم اللّه الرحمن الرحیم و به نستعین الحمد للّه الذی هدانا إلی شرائع الإسلام بتمهید قواعد الأحکام، و أرشدنا إلی غایه المرام باتّباع مسالک الأفهام، و وفّقنا لتحصیل فصول الأصول بإتقان ضوابط شریعه خیر الأنام، و بلّغنا إلی نهایه المسئول بإحکام قوانین الأحکام.

و الصلاه و السلام علی المبعوث لإعلاء دعائم الإسلام و إعلان معالم الحلال و الحرام، و آله و أصحابه البرره، مفاتیح الرحمه و مصابیح الظلام.

أمّا بعد، فیقول أقلّ خدّام الشریعه، أحوج الوری، عبد الحسین بن محمّد رضا التستریّ عفی اللّه تعالی عنهما: إنّ هذا تصنیف شریف، و تألیف منیف، من جمله تصانیف المولی القمقام، و قدوه الأنام، فحل الأعلام، و فرید الأیّام، الخائض فی أسرار المدارک، و الغائص فی بحار المسالک، ممهّد القواعد، و جامع المقاصد، کاشف رموز الدلائل، نخبه الأواخر و الأوائل، مقیاس مناهج غایه المرام، و مشکاه مسالک إرشاد العوامّ، مهذّب القوانین المحکمه، و محرّر الإشارات المبهمه، منبع الفضل، و عین العدل، فاتح صحیفه السداد و الرشاد، و خاتم رقیمه الفضل و الفقاهه و الاجتهاد، رئیس المحققین و المدققین من الأوّلین و

الآخرين، شمس الفقهاء و المجتهدين، مرتضى المصطفى، و مصطفى المرتضى، كهف الحاج، شيخنا و أستاذنا، علم التقى، الحاج شيخ مرتضى الأنصاريّ

التسترىّ مدّ اللّه تعالى أطناب ظلاله على مفارق الأنام، و عمّر اللّه بوجوده الشريف دوارس شرع الإسلام، ما دامت الفروع مترتبه على الأصول، و الشمس لها الطلوع و الأفول.

ثم إنّه دام ظلّه العالى لمّا أودع فيه نقود الحقائق و فرائد درر الدقائق، و أدرج فيه من مهمّات مسائل الأصول ما لم يذكر فى أبواب و لا فصول، و أجاد ما أفاد فيه من المطالب الأبكار ما لم تصل إليها نتائج الأفكار، كثر رغبه المشتغلين إلى إدراكها، و اشتدّ ميل المحصّلين إلى فهمها.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲

و

لمّا كان بعضهم ما اهتدوا بنور التوفيق إلى ما فيه من التدقيق و التحقيق، سألونى أن أعلّق عليه و أضيف إليه ما استفدته حين قراءتى عليه دام ظلّه العالى بيانا للكتاب و تقريبا للمدّعى إلى الحقّ و الصواب، و كان مع اختصاره و سهوله استنساخه و اكتثاره فى غايه العزّه و الندره، و لا يكاد أيدى الكتّاب تكفى لكفايته، مع ما بهم من السعى فى تكثير كتابته، و كان انطباعه موجبا للشياع و باعثا على مزيد الانتفاع، فبادر بعض من ساعده التوفيق بعد اطّلاعه إلى إكثاره باطباعه و لامتياز ما فيه من المطالب وجوده ما احتوى من العجائب سمّى ب «فرائد الأصول» فى تمييز المزيّف عن المقبول.

رزقنا اللّه و إيّاه حسن المآب، إنّه هو الكريم الوهّاب، بحقّ محمّد و آله الأطياب.

قال بسم الله الرحمن الرحيم فاعلم أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعى فإما أن يحصل له الشك فيه أو القطع أو الظن فإن حصل له الشك فالمرجع فيه هى القواعد الشرعيه الثابته للشاك فى مقام العمل و تسمى بالأصول العمليه و هى منحصره فى

أربعه لأـن الشـک إمـا أن یلاحـظ فیه الحـاله السابقه أم لا و علی الثانی فإما أن یمکن الاحتیاط أم لا و علی الأول فإما أن یکون الشـک فی التکلیف أو فی المکلف به فالأـول مجری الاستصـحاب و الثـانی مجری التخییر و الثالث مجری أصاله البراءه و الرابع مجری قاعده الاحتیاط.

[فالأول مجری الاستصـحاب و الثانی مجری أصاله البراءه و الثالث مجری قاعده الاحتیاط و الرابع مجری قاعده التخییر] [و بعباره أخری الشـک إما أن یلاحظ فیه الحاله السابقه أو لا فالأول مجری الاستصـحاب و الثانی إما أن یکون الشک فیه فی التکلیف أو لاـ فالأـول مجری أصـاله البراءه و الثـانی إمـا أن یمکن الاحتیـاط فیه أو لاـ فالأول مجری قاعـده الاحتیاط و الثانی مجری قاعـده التخییر] و ما ذکرنا هو المختار فی مجاری الأصول الأربعه و قـد وقع الخلاف فیها و تمام الکلام فی کل واحد موکول إلی محله فالکلاـم یقع فی مقاصـد ثلاـثه الأـول فی القطع و الثـانی فی الظن و الثـالث فی الأصول العملیه المـذکوره التی هی المرجع عند الشک

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳

المقصد الأول فی القطع

اشاره

المقصد الأول فی القطع

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۴

ف

نقـول لاـ إشـکال فی وجوب متـابعه القطع و العمـل علیه مـا دام موجودا لأـنه بنفسه طریق إلی الواقع و لیس طریقیته قـابله لجعل الشارع إثباتا أو نفیا.

و من هنـا یعلم أن إطلاـق الحجه علیه لیس کإطلاـق الحجه علی الأمـارات المعتبره شـرعا لأن الحجه عباره عن الوسط الـذی به یحتج علی ثبوت الأکبر للأصغر و یصیر واسطه للقطع بثبوته له کالتغیر لإثبات حدوث العالم.

فقولنا الظن حجه أو البینه حجه أو فتوی المفتی حجه یراد به کون هذه الأمور أوساطا

لإثبات أحكام متعلقاتها فيقال هـذا مظنون الخمريه و كل مظنون الخمريه يجب الاجتناب عنه و كذلك قولنا هذا الفعل مما أفتى المفتى بتحريمه أو قامت البينه على كونه محرما و كل ما كان كذلك فهو حرام.

و هذا بخلاف القطع لأنه إذا قطع بوجوب شى ء فيقال هذا واجب و كل واجب يحرم ضده أو يجب مقدمته.

و كـذلك العلم بالموضوعـات فـإذا قطع بخمريه شـى ء فيقال هـذا خمر و كل خمر يجب الاجتناب عنه و لا يقال إن هـذا معلوم الخمريه و كل معلوم الخمريه حكمه كذا لأن أحكام الخمر إنما تثبت للخمر لا لما علم أنه خمر.

و الحاصل أن كون القطع حجه غير معقول لأن الحجه ما يوجب القطع بالمطلوب فلا يطلق على نفس القطع.

هـذا كله بالنسبه إلى حكم متعلق القطع و هو الأـمر المقطوع به و أمـا بالنسـبه إلى حكم آخر فيجوز أن يكون القطع مـأخوذا فى موضوعه فيقال إن الشى ء المعلوم بوصف كونه معلوما حكمه كذا و حينئذ فالعلم يكون وسطا لثبوت ذلك الحكم لمتعلقه و إن لم يطلق عليه الحجه إذ المراد

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۵

ب

الحجه فى بـاب الأـدله مـا كان وسـطا لثبوت أحكام متعلقه شـرعا لا لحكم آخر كما إذا رتب الشارع الحرمه على الخمر المعلوم كونها خمرا لا على نفس الخمر و كترتب وجوب الإطاعه عقلا على معلوم الوجوب لا الواجب الواقعى.

و بالجمله فالقطع قد يكون طريقا للحكم و قد يكون مأخوذا فى موضوع الحكم.

ثم مـا كـان منه طريقـا لاـ يفرق فيه بين خصوصـياته من حيث القـاطع و المقطوع به و أسـباب القطع و أزمانه إذ المفروض كونه طريقا إلى متعلقه فيترتب عليه أحكام متعلقه

و لا يجوز للشارع أن ينهى عن العمل به لأنه مستلزم للتناقض.

فإذا قطع كون مائع بولا من أى سبب كان فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه لأن المفروض أنه بمجرد القطع يحصل له صغرى و كبرى أعنى قوله هذا بول و كل بول يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه فحكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له إلا إذا فرض عدم كون النجاسه و وجوب الاجتناب من أحكام نفس البول بل من أحكام ما علم بوليته على وجه خاص من حيث السبب أو الشخص أو غيرهما فخرج العلم حينئذ عن كونه طريقا و يكون مأخوذا فى الموضوع و حكمه أنه يتبع فى اعتباره مطلقا أو على وجه خاص دليل ذلك الحكم الثابت الذى أخذ العلم فى موضوعه.

فقد يدل على ثبوت الحكم لشى ء بشرط العلم به بمعنى انكشافه للمكلف من غير خصوصيه للانكشاف.

كما فى حكم العقل بحسن إتيان ما قطع العبد بكونه مطلوبا لمولاه و قبح ما يقطع بكونه مبغوضا فإن مدخليه القطع بالمطلوبيه أو المبغوضيه فى صيروره الفعل حسنا أو قبيحا عند العقل لا يختص ببعض أفراده.

و كما فى حكم الشرع بحرمه ما علم أنه خمر أو نجاسه بقول مطلق بناء على أن الحرمه و النجاسه الواقعيتين إنما تعرضان مواردهما بشرط العلم لا فى نفس الأمر كما هو قول بعض.

و قد يدل دليل ذلك الحكم على ثبوته لشى ء بشرط حصول القطع به من سبب خاص أو شخص خاص مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريين من عدم جواز العمل فى الشرعيات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب و السنه كما سيجى ء و ما ذهب

إليه بعض من منع عمل القاضى بعلمه فى حقوق الله تعالى.

و أمثله ذلك بالنسبه إلى حكم غير القاطع كثيره كحكم الشارع على المقلد بوجوب الرجوع إلى

لغير فى الحكم الشرعى إذا علم به من الطرق الاجتهاديه المعهوده لا- من مثل الرمل و الجفر فإن القطع الحاصل من هذه و إن وجب على القاطع الأخذ به فى عمل نفسه إلا أنه لا يجوز للغير تقليده فى ذلك و كذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق أو غير الإمامى من الطرق الاجتهاديه المتعارفه فإنه لا- يجوز للغير العمل بها و كحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحس لا من الحدس إلى غير ذلك.

ثم من خواص القطع الذى هو طريق إلى الواقع قيام الأمارات الشرعيه و الأصول العمليه مقامه فى العمل بخلاف المأخوذ فى الحكم على وجه الموضوعيه فإنه تابع لدليل ذلك الحكم.

فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقيه للموضوع كالأمثله المتقدمه قامت الأمارات و الأصول مقامه.

و إن ظهر منه اعتبار القطع فى الموضوع من حيث كونها صفه خاصه قائمه بالشخص لم يقم مقامه غيره كما إذا فرضنا أن الشارع اعتبر صفه القطع على هذا الوجه فى حفظ عدد الركعات الثنائيه و الثلاثيه و الأوليين من الرباعيه فإن غيره كالظن بأحد الطرفين أو أصاله عدم الزائد لا يقوم مقامه إلا بدليل خاص خارجى غير أدله حجيه مطلق الظن فى الصلاه و أصاله عدم الأكثر.

و من هذا الباب عدم جواز أداء الشهاده استنادا إلى البينه أو اليد على قول و إن جاز تعويل الشاهد فى عمل نفسه بهما إجماعا لأن العلم بالمشهود به

مأخوذ فی مقام العمل علی وجه الطریقیه بخلاف مقام أداء الشـهاده إلا أن یثبت من الخارج أن کل ما یجوز العمل به من الطرق الشرعیه یجوز الاستناد إلیه فی الشهاده کما یظهر من روایه حفص الوارده فی جواز الاستناد إلی الید.

و مما ذکرنا یظهر أنه لو نذر أحد أن یتصدق کل یوم بدرهم ما دام متیقنا بحیاه ولده فإنه لا یجب التصدق عند الشک فی الحیاه لأجل استصحاب الحیاه بخلاف ما لو علق النذر بنفس الحیاه فإنه یکفی فی الوجوب الاستصحاب.

ثم إن هـذا الـذی ذکرنـا من کون القطع مأخوذا تاره علی وجه الطریقیه و أخری علی وجه الموضوعیه جار فی الظن أیضا فإنه و إن فـارق العلم فی کیفیه الطریقیه حیث إن العلم طریـق بنفسه و الظن المعتـبر طریـق بجعـل الشـارع بمعنی کونه وسـطا فی ترتب أحکام متعلقه کما أشرنا إلیه سابقا لکن الظن قد یؤخذ طریقا مجعولا إلی متعلقه و قد یؤخذ موضوعا للحکم سواء کان موضوعا علی

و

جه الطریقیه لحکم متعلقه أو لحکم آخر یقوم مقامه سائر الطرق الشـرعیه فیقال حینئذ إنه حجه و قد یؤخذ موضوعا لا علی وجه الطریقیه لحکم متعلقه أو لحکم آخر و لاـ یطلق علیه الحجه ح فلاـ بـد من ملاـحظه دلیـل ذلـک ثم الحکم بقیام غیره من الطرق المعتبره مقامه لکن الغالب فیه

و ینبغی التنبیه علی أمور

الأول هل القطع حجه سواء صادف الواقع أم لم یصادف

الأول هل القطع حجه سواء صادف الواقع أم لم یصادف

إنه قـد عرفت أن القاطع لا یحتاج فی العمل بقطعه إلی أزیـد من الأدله المثبته لأحکام مقطوعه فیجعل ذلک کبری لصـغری قطع بها فیقطع بالنتیجه فإذا قطع بکون شی ء خمرا و قام الدلیل

على كون حكم الخمر فى نفسها هى الحرمه فيقطع بحرمه ذلك الشى ء.

لكن الكلام فى أن قطعه هذا هل هو حجه عليه من الشارع و إن كان مخالفا للواقع فى علم الله فيعاقب على مخالفته أو أنه حجه عليه إذا صادف الواقع بمعنى أنه لو شرب الخمر الواقعى عالما عوقب عليه فى مقابل من شربها جاهلا لا أنه يعاقب على شرب ما قطع بكونه خمرا و إن لم يكن خمرا فى الواقع.

ظاهر كلماتهم فى بعض المقامات الاتفاق على الأول كما يظهر من دعوى جماعه الإجماع على أن ظان ضيق الوقت إذا أخر الصلاه عصى و إن انكشف بقاء الوقت فإن تعبيرهم بظن الضيق لبيان أدنى فردى الرجحان فيشمل القطع بالضيق.

نعم حكى عن النهايه و شيخنا البهائى التوقف فى العصيان (بل فى التذكره لو ظن ضيق الوقت عصى لو أخر إن استمر الظن و إن انكشف خلافه فالوجه عدم العصيان) انتهى.

و استقرب العدم سيد مشايخنا فى المفاتيح.

و كذا لا خلاف بينهم ظاهرا فى أن سلوك الطريق المظنون الخطر أو مقطوعه معصيه يجب إتمام الصلاه فيه و لو بعد انكشاف عدم الضرر فيه فتأمل و يؤيده بناء العقلاء على الاستحقاق و حكم العقل بقبح التجرى.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۹

و

قد يقرر دلاله العقل على ذلك بأنا إذا فرضنا شخصين قاطعين بأن قطع أحدهما بكون مائع معين خمرا و قطع الآخر بكون مائع آخر خمرا فشرباهما فاتفق مصادفه أحدهما للواقع و مخالفه الآخر فإما أن يستحقا العقاب أو لا يستحقه أحدهما أو يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الآخر أو العكس لا سبيل إلى الثانى و الرابع و الثالث مستلزم لإناطه استحقاق العقاب

بما هو خارج عن الاختيار و هو مناف لما يقتضيه العدل فتعين الأول.

و يمكن الخدشه فى الكل.

أما الإجماع فالمحصل منه غير حاصل و المسأله عقليه خصوصا مع مخالفه غير واحد كما عرفت من النهايه و ستعرف من قواعد الشهيد قدس سره و المنقول منه ليس حجه فى المقام.

و أما بناء العقلاء فلو سلم فإنما هو على مذمه الشخص من حيث إن هذا الفعل يكشف عن وجود صفه الشقاوه فيه لا على نفس فعله كمن انكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله فإن المذمه على المنكشف لا الكاشف.

و من هنا يظهر الجواب عن قبح التجرى فإنه لكشف ما تجرى به عن خبث الفاعل لكونه جريئا عازما على العصيان و التمرد لا عن كون الفعل مبغوضا للمولى.

و الحاصل أن الكلام فى كون هذا الفعل الغير المنهى عنه واقعا مبغوضا للمولى من حيث تعلق اعتقاد المكلف بكونه مبغوضا لا فى أن هذا الفعل المنهى عنه باعتقاده ينبئ عن سوء سريره العبد مع سيده و كونه جريئا فى مقام الطغيان و المعصيه و عازما عليه فإن هذا غير منكر فى هذا المقام كما سيجى ء و لكن لا يجدى فى كون الفعل محرما شرعيا لأن استحقاق المذمه على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل و من المعلوم أن الحكم العقلى باستحقاق الذم إنما يلازم استحقاق العقاب شرعا إذا تعلق بالفعل لا بالفاعل.

و أما ما ذكر من الدليل العقلى فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع لأنه عصى اختيارا دون من لم يصادف.

قولك إن التفاوت بالاستحقاق و العدم لا يحسن أن يناط بما هو خارج عن

الاختيار ممنوع فإن العقاب بما لا يرجع بالأخره إلى الاختيار قبيح إلا أن عدم العقاب لأمر لا يرجع إلى الاختيار قبحه غير معلوم.

كما يشهد به الأخبار الوارده فى أن (: من سن سنه حسنه كان له مثل أجر من عمل بها و من سن سنه سيئه كان له مثل وزر من عمل بها).

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۰

فإذا فرضنا أن شخصين سنا سنه حسنه أو سيئه و اتفق كثره العامل بإحداهما و قله العامل بما سنه الآخر فإن مقتضى الروايات كون ثواب الأول أو عقابه أعظم و قد اشتهر أن للمصيب أجرين و للمخطئ أجرا واحدا.

و الأخبار فى أمثال ذلك فى طرفى الثواب و العقاب بحد التواتر فالظاهر أن العقل إنما يحكم بتساويهما فى استحقاق المذمه من حيث شقاوه الفاعل و خبث سريرته مع المولى لا فى استحقاق المذمه على الفعل المقطوع بكونه معصيه.

و ربما يؤيد ذلك أنا نجد من أنفسنا الفرق فى مرتبه العقاب بين من صادف فعله الواقع و بين من لم يصادف إلا أن يقال إن ذلك إنما هو فى المبغوضات العقلائيه من حيث إن زياده العقاب من المولى و تأكد الذم من العقلاء بالنسبه إلى من صادف اعتقاده الواقع لأجل التشفى المستحيل فى حق الحكيم تعالى فتأمل هذا.

(و قد يظهر من بعض المعاصرين التفصيل فى صوره القطع بتحريم شى ء غير محرم واقعا فرجح استحقاق العقاب بفعله إلا أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربه فإنه لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقا أو فى بعض الموارد نظرا إلى معارضه الجهه الواقعيه للجهه الظاهريه فإن قبح التجرى عندنا ليس ذاتيا بل يختلف بالوجوه و الاعتبارات.

فمن اشتبه

علیه مؤمن ورع بکافر واجب القتل فحسب أنه ذلک الکافر و تجری فلم یقتله فإنه لا یستحق الذم علی هذا الفعل عقلا عند من انکشف له الواقع و إن کان معذورا لو فعل.

و أظهر من ذلک ما لو جزم بوجوب قتل نبی أو وصی فتجری و لم یقتله.

أ لا تری أن المولی الحکیم إذا أمر عبده بقتل عدو له فصادف العبد ابنه و زعمه ذلک العدو فتجری و لم یقتله أن المولی إذا اطلع علی حاله لا یذمه علی هذا التجری بل یرضی به و إن کان معذورا لو فعل.

و کذا لو نصب له طریقا غیر القطع إلی معرفه عدوه فأدی الطریق إلی تعیین ابنه فتجری و لم یفعل و هذا الاحتمال حیث یتحقق عند المتجری لا یجدیه إن لم یصادف الواقع و لذا یلزمه العقل بالعمل بالطریق المنصوب لما فیه من القطع بالسلامه من العقاب بخلاف ما لو ترک العمل به فإن المظنون فیه عدمها.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۱

و من هنا یظهر أن التجری علی الحرام فی المکروهات الواقعیه أشد منه فی مباحاتها و هو فیها أشد منه فی مندوباتها و یختلف باختلافها ضعفا و شده کالمکروهات و یمکن أن یراعی فی الواجبات الواقعیه ما هو الأقوی من جهاته و جهات التجری انتهی کلامه رفع مقامه.)

أقول یرد علیه أولا ـ منع ما ذکره من عدم کون قبح التجری ذاتیا لأن التجری علی المولی قبیح ذاتا سواء کان لنفس الفعل أو لکشفه عن کونه جریئا کالظلم بل هو قسم من الظلم فیمتنع عروض الصفه المحسنه له و فی مقابله الانقیاد لله سبحانه فإنه یمتنع أن یعرض له جهه مقبحه.

و ثانیا

أنه لو سلم أنه لا امتناع فى أن يعرض له جهه محسنه لكنه باق على قبحه ما لم يعرض له تلك الجهه و ليس مما لا يعرض له فى نفسه حسن و لا قبح إلا بملاحظه ما يتحقق فى ضمنه و بعباره أخرى لو سلمنا عدم كونه عله تامه للقبح كالظلم فلا شك فى كونه مقتضيا له كالكذب و ليس من قبيل الأفعال التى لا يدرك العقل بملاحظتها فى أنفسها حسنها و لا قبحها و حينئذ فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهه يتدارك بها قبحه كالكذب المتضمن لإنجاء نبى.

و من المعلوم أن ترك قتل المؤمن بوصف أنه مؤمن فى المثال الذى ذكره كفعله ليس من الأمور التى تتصف بحسن أو قبح للجهل بكونه قتل مؤمن و لذا اعترف فى كلامه بأنه لو قتله كان معذورا.

فإذا لم يكن هذا الفعل الذى تحقق التجرى فى ضمنه مما يتصف بحسن أو قبح لم يؤثر فى اقتضاء ما يقتضى القبح كما لا يؤثر فى اقتضاء ما يقتضى الحسن لو فرض أمره بقتل كافر فقتل مؤمنا معتقدا كفره فإنه لا إشكال فى مدحه من حيث الانقياد و عدم مزاحمه حسنه بكونه فى الواقع قتل مؤمن.

و دعوى أن الفعل الذى يتحقق به التجرى و إن لم يتصف فى نفسه بحسن و لا قبح لكونه مجهول العنوان لكنه لا يمتنع أن يؤثر فى قبح ما يقتضى القبح بأن يرفعه إلا أن نقول بعدم مدخليه الأمور الخارجيه عن القدره فى استحقاق المدح و الذم و هو محل نظر بل منع و عليه يمكن ابتناء منع الدليل العقلى السابق فى قبح التجرى مدفوعه مضافا إلى الفرق بين ما نحن فيه و

بین ما تقدم

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۲

من الدلیل العقلی کما لا یخفی علی المتأمل بأن العقل مستقل بقبح التجری فی المثال المذکور و مجرد تحقق ترک قتل المؤمن فی ضمنه مع الاعتراف بأن ترک القتل لا یتصف بحسن و لا قبح لا یرفع قبحه و لذا یحکم العقل بقبح الکذب و ضرب الیتیم إذا انضم إلیهما ما یصرفهما إلی المصلحه إذا جهل الفاعل بذلک.

(ثم إنه ذکر هذا القائل فی بعض کلماته أن التجری إذا صادف المعصیه الواقعیه تداخل عقابهما.)

و لم یعلم معنی محصل لهذا الکلام إذ مع کون التجری عنوانا مستقلا فی استحقاق العقاب لا وجه للتداخل إن أرید به وحده العقاب فإنه ترجیح بلا مرجح و سیجی ء فی الروایه أن علی الراضی إثما و علی الداخل إثمین و إن أرید به عقاب زائد علی عقاب محض التجری فهذا لیس تداخلا لأن کل فعل اجتمع فیه عنوانان من القبح یزید عقابه علی ما کان فیه أحدهما.

و التحقیق أنه لا فرق فی قبح التجری بین موارده و أن المتجری لا إشکال فی استحقاقه الذم من جهه انکشاف خبث باطنه و سوء سریرته بذلک و أما استحقاقه للذم من حیث الفعل المتجری فی ضمنه ففیه إشکال کما اعترف به الشهید قدس سره فیما یأتی من کلامه.

نعم لو کان التجری علی المعصیه بالقصد إلی المعصیه فالمصرح به فی الأخبار الکثیره العفو عنه و إن کان یظهر من أخبار أخر العقاب علی القصد أیضا مثل (قوله صلی اللّٰه علیه و آله: نیه الکافر شر من عمله) (و قوله: إنما یحشر الناس علی نیاتهم).

و ما ورد من تعلیل خلود أهل النار فی النار و

خلود أهل الجنه فى الجنه بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصيه و الطاعه لو خلدوا فى الدنيا.

و ما ورد (: من أنه إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل و المقتول فى النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لأنه أراد قتل صاحبه) و ما ورد فى العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر و الماشى

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۳

لسعايه مؤمن.

و فحوى ما دل على أن الرضا بفعل كالفعل مثل (قوله عليه السلام: الراضى بفعل قوم كالداخل فيه معهم و على الداخل إثمان إثم الرضا و إثم الدخول) و يؤيده قوله تعالى إن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله.

و ما ورد من أن (: من رضى بفعل فقد لزمه و إن لم يفعل).

و ما ورد فى تفسير قوله تعالى فلم قتلتموهم إن كنتم صادقين من أن نسبه القتل إلى المخاطبين مع تأخرهم عن القائلين بكثير لرضاهم بفعلهم و يؤيده قوله تعالى تلك الدار الآخره نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الأرض و لا فسادا و العاقبه للمتقين و قوله تعالى إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشه فى الذين ءامنوا لهم عذاب أليم.

و يمكن حمل الأخبار الأول على من ارتدع عن قصده بنفسه و حمل الأخبار الأخيره على من بقى على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره أو يحمل الأول على من اكتفى بمجرد القصد و الثانيه على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات كما يشهد له حرمه الإعانه على المحرم حيث عممه بعض الأساطين لإعانه نفسه على الحرام و لعله لتنقيح المناط لا للدلاله

اللفظيه.

و قد علم مما ذكرنا أن التجرى على أقسام يجمعها عدم المبالاه بالمعصيه أو قلتها أحدها مجرد القصد إلى المعصيه و الثانى القصد مع الاشتغال بمقدماته و الثالث القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصيه و الرابع التلبس بما يحتمل كونه معصيه رجاء لتحقق المعصيه به و الخامس التلبس به لعدم المبالاه بمصادفه الحرام و السادس التلبس به رجاء أن لا يكون معصيه و خوف أن يكون معصيه.

و يشترط فى صدق التجرى فى الثلاث الأخيره عدم كون الجهل عذرا عقليا أو شرعيا كما فى الشبهه المحصوره الوجوبيه أو التحريميه و إلا لم يتحقق احتمال المعصيه و إن تحقق احتمال المخالفه للحكم الواقعى كما فى موارد أصاله البراءه و استصحابها.

ثم إن الأقسام السته كلها مشتركه فى استحقاق الفاعل للمذمه من حيث خبث ذاته و جرأته

و سوء سريرته و إنما الكلام فى تحقق العصيان بالفعل المتحقق فى ضمنه التجرى و عليك بالتأمل فى كل من الأقسام.

(قال الشهيد رحمه الله فى القواعد لا يؤثر نيه المعصيه عقابا و لا ذما ما لم يتلبس بها و هو مما ثبت فى الأخبار العفو عنه و لو نوى المعصيه و تلبس بما يراه معصيه فظهر خلافها ففى تأثير هذه النيه نظر من أنها لما لم تصادف المعصيه صارت كنيه مجرده و هى غير مؤاخذ بها و من دلالتها على انتهاك الحرمه و جرأته على المعاصى.

و قد ذكر بعض الأصحاب أنه لو شرب المباح تشبها بشرب المسكر فعل حراما و لعله ليس لمجرد النيه بل بانضمام فعل الجوارح.

و يتصور محل النظر فى صور منها ما لو وجد امرأه فى منزل غيره

فظنها أجنبيه فأصابها فبان أنها زوجته أو أمته و منها ما لو وطئ زوجته بظن أنها حائض فبانت طاهره و منها لو هجم على طعام بيد غيره فأكله فتبين أنه ملكه.

و منها لو ذبح شاه بظنها للغير بقصد العدوان فظهرت ملكه و منها ما إذا قتل نفسا بظن أنها معصومه فبانت مهدوره و قد قال بعض العامه نحكم بفسق المتعاطى ذلک لدلالته على عدم المبالاه بالمعاصى و يعاقب فى الآخره ما لم يتب عقابا متوسطا بين الصغيره و الكبيره و كلاهما تحكم و تخرص على الغيب انتهى.)

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۵

الثانى [هل القطع الحاصل من المقدمات العقليه حجه]

الثانى [هل القطع الحاصل من المقدمات العقليه حجه]

إنک قد عرفت أنه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفا محضا بين أسباب العلم و ينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقليه القطعيه الغير الضروريه لكثره وقوع الاشتباه و الغلط فيها فلا يمكن الركون إلى شى ء منها.

فإن أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع فلا يعقل ذلک فى مقام اعتبار العلم من حيث الكشف و لو أمكن الحكم بعدم اعتباره لجرى مثله فى القطع الحاصل من المقدمات الشرعيه طابق النعل بالنعل.

و إن أرادوا عدم جواز الخوض فى المطالب العقليه لتحصيل المطالب الشرعيه لكثره وقوع الغلط و الاشتباه فيها فلو سلم ذلک و أغمض عن المعارضه لكثره ما يحصل من الخطإ فى فهم المطالب من الأدله الشرعيه فله وجه و حينئذ فلو خاض فيها و حصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعى لم يعذر فى ذلک لتقصيره فى مقدمات التحصيل إلا أن الشأن فى ثبوت كثره الخطإ أزيد مما يقع فى فهم المطالب من

الأدله الشرعيه.

و قـد عثرت بعـد ما ذكرت هـذا على كلام يحكى عن المحـدث الأسترآبادى فى فوائـده المدنيه قال فى عداد ما اسـتدل به على انحصار الـدليل فى غير الضـروريات الـدينيه فى السـماع عن الصادقين عليهما السـلام قال (الـدليل التاسع مبنى على مقدمه دقيقه شريفه تفطنت بتوفيق الله تعالى و هى أن العلوم النظريه قسـمان قسم ينتهى إلى ماده هى قريبه من الإحساس و من هذا القسم علم الهنـدسه و الحسـاب و أكثر أبواب المنطق و هـذا القسم لاـ يقع فيه الخلاـف بين العلمـاء و الخطأ فى نتائـج الأفكار و السـبب فى ذلك أن الخطأ فى الفكر

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۶

إمـا من جهه الصوره أو من جهه المـاده و الخطأ من جهه الصوره لاـ يقع من العلماء لأن معرفه الصوره من الأمور الواضـحه عند الأذهـان المسـتقيمه و الخطأ من جهه الماده لا يتصور فى هـذه العلوم لقرب المواد فيها إلى الإحساس و قسم ينتهى إلى ماده هى بعيـده عن الإحسـاس و من هـذا القسم الحكمه الإـلهيه و الطـبيعيه و علم الكلاـم و علم أصول الفقه و المسائـل النظريه الفقهيه و بعض القواعـد المـذكوره فى كتب المنطق و من ثم وقع الاختلافات و المشاجرات بين الفلاسـفه فى الحكمه الإلهيه و الطبيعيه و بين علماء الإسلام فى أصول الفقه و مسائل الفقه و علم الكلام و غير ذلك.

و السـبب فى ذلك أن القواعـد المنطقيه إنما هى عاصـمه عن الخطإ من جهه الصوره لا من جهه الماده إذ أقصـى ما يسـتفاد من المنطق فى باب مواد الأقيسه تقسـيم المواد على وجه كلى إلى أقسام و ليست فى المنطق قاعـده بها يعلم أن كل ماده مخصوصـه داخله

فى أى قسم من الأقسام و من المعلوم عند أولى الألباب امتناع وضع قاعده تكفل بذلك.)

ثم استظهر ببعض الوجوه تأييدا لما ذكره و قال بعد ذلك (فإن قلت لا فرق فى ذلك بين العقليات و الشرعيات و الشاهد على ذلك ما نشاهده من كثره الاختلافات الواقعه بين أهل الشرع فى أصول الدين و فى الفروع الفقهيه.

قلت إنما نشأ ذلك من ضم مقدمه عقليه باطله بالمقدمه النقليه الظنيه أو القطعيه.

و من الموضحات لما ذكرناه من أنه ليس فى المنطق قانون يعصم عن الخطإ فى ماده الفكر أن المشائيين ادعوا البداهه فى أن تفريق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه و إحداث لشخصين آخرين و على هذه المقدمه بنوا إثبات الهيولى و الإشراقيين ادعوا البداهه فى أنه ليس إعداما للشخص الأول و إنما انعدمت صفه من صفاته و هو الاتصال ثم قال إذا عرفت ما مهدناه من المقدمه الدقيقه الشريفه فنقول إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطإ و إن تمسكنا بغيرهم

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۷

لم نعصم منه انتهى كلامه.)

و المستفاد من كلامه عدم حجيه إدراكات العقل فى غير المحسوسات و ما تكون مباديه قريبه من الإحساس إذا لم يتوافق عليه العقول.

و قد استحسن ما ذكره غير واحد ممن تأخر عنه منهم السيد المحدث الجزائرى قدس سره فى أوائل شرح التهذيب على ما حكى عنه قال بعد ذكر كلام المحدث المتقدم بطوله (و تحقيق المقام يقتضى ما ذهب إليه فإن قلت قد عزلت العقل عن الحكم فى الأصول و الفروع فهل يبقى له حكم فى مسأله من المسائل قلت أما البديهيات فهى له وحده و هو الحاكم فيها و

أما النظريات فإن وافقه النقل و حكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده و أما لو تعارض هو و النقلى فلا شك عندنا فى ترجيح النقل و عدم الالتفات إلى ما حكم به العقل قال و هذا أصل يبتنى عليه مسائل كثيره ثم ذكر جمله من المسائل المتفرعه.)

أقول لا يحضرنى شرح التهذيب حتى ألاحظ ما فرع على ذلك فليت شعرى إذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشى ء كيف يجوز حصول القطع أو الظن من الدليل النقلى على خلافه و كذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقلى كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع و ممن وافقهما على ذلك فى الجمله المحدث البحرانى فى مقدمات الحدائق حيث نقل كلاما للسيد المتقدم فى هذا المقام و استحسنه إلا أنه صرح بحجيه العقل الفطرى الصحيح و حكم بمطابقته للشرع و مطابقه الشرع له.

ثم قال (لا مدخل للعقل فى شى ء من الأحكام الفقهيه من عبادات و غيرها و لا سبيل إليها إلا السماع عن المعصوم عليه السلام لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها.)

ثم قال (نعم يبقى الكلام بالنسبه إلى ما يتوقف على التوقيف فنقول إن كان الدليل العقلى المتعلق بذلك بديهيا ظاهر البداهه مثل الواحد نصف الاثنين فلا ريب فى صحه العمل به و إلا فإن لم يعارضه دليل عقلى و لا نقلى فكذلك و إن عارضه دليل عقلى آخر فإن تأيد أحدهما بنقلى كان الترجيح

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٨

للمتأيد بالدليل النقلى و إلا فإشكال و إن عارضه دليل نقلى فإن تأيد ذلك العقلى بدليل نقلى كان الترجيح للعقلى إلا أن هذا فى الحقيقه تعارض فى النقليات و إلا فالترجيح للنقلى وفاقا

للسيد المحدث المتقدم ذكره و خلافا للأكثر هذا بالنسبه إلى العقلى بقول مطلق أما لو أريد به المعنى الأخص و هو الفطرى الخالى عن شوائب الأوهام الذى هو حجه من حجج الملك العلام و إن شذ وجوده فى الأنام ففى ترجيح النقلى عليه إشكال انتهى.)

و لا أدرى كيف جعل الدليل النقلى فى الأحكام النظريه مقدما على ما هو فى البداهه من قبيل الواحد نصف الاثنين مع أن ضروريات الدين و المذهب لم يزد فى البداهه على ذلك.

و العجب مما ذكره فى الترجيح عند تعارض العقل و النقل كيف يتصور الترجيح فى القطعيين و أى دليل على الترجيح المذكور.

و أعجب من ذلك الاستشكال فى تعارض العقليين من دون ترجيح مع أنه لا إشكال فى تساقطهما و فى تقديم العقلى الفطرى الخالى عن شوائب الأوهام على الدليل النقلى مع أن العلم بوجود الصانع إما أن يحصل من هذا العقل الفطرى أو مما دونه من العقليات البديهيه بل النظريات المنتهيه إلى البداهه.

و الذى يقتضيه النظر وفاقا لأكثر أهل النظر أنه كلما حصل القطع من دليل عقلى فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلى و إن وجد ما ظاهره المعارضه فلا بد من تأويله إن لم يمكن طرحه و كلما حصل القطع من دليل نقلى مثل القطع الحاصل من إجماع جميع الشرائع على حدوث العالم زمانا فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلى مثل استحاله تخلف الأثر عن المؤثر و لو حصل منه صوره برهان كانت شبهه فى مقابله البديهه لكن هذا لا يتأتى فى العقل البديهى من قبيل الواحد نصف الاثنين و لا فى الفطرى الخالى عن شوائب الأوهام فلا بد فى

مواردهما من التزام عدم حصول القطع من النقل على خلافه لأن الأدله القطعيه النظريه فى النقليات مضبوطه محصوره ليس فيها شى ء يصادم العقل البديهى أو الفطرى.

فإن قلت لعل نظر هؤلاء فى ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار مثل (قولهم عليهم السلام: حرام عليكم أن تقولوا بشى ء ما لم تسمعوه منا) و (قولهم عليهم السلام: و لو أن رجلا قام ليله و صام

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۹

نهاره و حج دهره و تصدق بجميع ماله و لم يعرف ولايه ولى الله فيكون أعماله بدلالته فيواليه ما كان له على الله ثواب) و (قولهم عليهم السلام: من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا و كذا) إلى غير ذلك من أن الواجب علينا هو امتثال أحكام الله تعالى التى بلغها حججه عليه السلام.

فكل حكم لم يكن الحجه واسطه فى تبليغه لم يجب امتثاله بل يكون من قبيل اسكتوا عما سكت الله عنه فإن معنى سكوته عنه عدم أمر أوليائه بتبليغه حينئذ فالحكم المنكشف بغير واسطه الحجه ملغى فى نظر الشارع و إن كان مطابقا للواقع كما يشهد به تصريح الإمام عليه السلام بنفى الثواب على التصدق بجمع المال مع القطع بكونه محبوبا و مرضيا عند الله.

و وجه الاستشكال فى تقديم الدليل النقلى على العقلى الفطرى السليم ما ورد من النقل المتواتر على حجيه العقل و أنه حجه باطنه و أنه مما يعبد به الرحمن و يكتسب به الجنان و نحوها مما يستفاد منه كون العقل السليم أيضا حجه من الحجج فالحكم المنكشف به حكم بلغه الرسول الباطنى الذى هو شرع من داخل كما أن الشرع عقل من خارج.

و مما يشير إلى ما

ذکرنا من قبل هؤلاء ما ذکره السید الصدر رحمه الله فی شرح الوافیه فی جمله کلام له فی حکم ما یستقل به العقل ما لفظه (أن المعلوم هو أنه یجب فعل شی ء أو ترکه أو لا- یجب إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمته أو غیرهما من جهه نقل قول المعصوم علیه السلام أو فعله أو تقریره لا- أنه یجب فعله أو ترکه أو لا- یجب مع حصولهما من أی طریق کان) انتهی موضع الحاجه.

قلت أولا نمنع مدخلیه توسط تبلیغ الحجه فی وجوب إطاعه حکم الله سبحانه کیف و العقل بعد ما عرف أن الله تعالی لا یرضی بترک الشی ء الفلانی و علم بوجوب إطاعه الله لم یحتج ذلک إلی توسط مبلغ.

و دعوی استفاده ذلک من الأخبار ممنوعه فإن المقصود من أمثال الخبر المذکور عدم جواز الاستبداد بالأحکام الشرعیه بالعقول الناقصه الظنیه علی ما کان متعارفا فی ذلک الزمان من العمل بالأقیسه و الاستحسانات من غیر مراجعه حجج الله بل فی مقابلهم علیهم السلام و إلا فإدراک العقل القطعی للحکم المخالف للدلیل النقلی علی وجه لا یمکن الجمع بینهما فی غایه

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۰

الندره بل لا- نعرف وجوده فلا- ینبغی الاهتمام به فی هذه الأخبار الکثیره مع أن ظاهرها ینفی حکومه العقل و لو مع عدم المعارض و علی ما ذکرنا یحمل ما ورد من (: أن دین الله لا یصاب بالعقول).

و أما نفی الثواب علی التصدق مع عدم کون العمل به بدلاله ولی الله فلو أبقی علی ظاهره دل علی عدم الاعتبار بالعقل الفطری الخالی عن شوائب الأوهام مع اعترافه بأنه حجه من حجج الملک العلام فلا بد

من حمله على التصدقات الغير المقبوله مثل التصدق على المخالفين لأجل تدينهم بذلك الدين الفاسد كما هو الغالب فى تصدق المخالف على المخالف كما فى تصدقنا على فقراء الشيعه لأجل محبتهم لأمير المؤمنين عليه السلام و بغضهم لأعدائه أو على أن المراد حبط ثواب التصدق من أجل عدم المعرفه لولى الله تعالى أو على غير ذلك.

و ثانيا سلمنا مدخليه تبليغ الحجه فى وجوب الإطاعه لكنا إذا علمنا إجمالا بأن حكم الواقعه الفلانيه لعموم الابتلاء بها قد صدر يقينا من الحجه مضافا إلى (ما ورد من قوله صلى اللّٰه عليه و آله فى خطبه حجه الوداع: معاشر الناس ما من شى ء يقربكم إلى الجنه و يباعدكم عن النار إلا أمرتكم به و ما من شى ء يقربكم إلى النار و يباعدكم عن الجنه إلا و قد نهيتكم عنه) ثم أدركنا ذلك الحكم إما بالعقل المستقل و إما بواسطه مقدمه عقليه نجزم من ذلك بأن ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجه صلوات الله عليه فيكون الإطاعه بواسطه الحجه.

إلا أن يدعى أن الأخبار المتقدمه و أدله وجوب الرجوع إلى الأئمه صلوات عليهم تدل على مدخليه تبليغ الحجه و بيانه فى طريق الحكم و أن كل حكم لم يعلم من طريق السماع عنهم عليهم السلام و لو بالواسطه فهو غير واجب الإطاعه و حينئذ فلا يجدى مطابقه الحكم المدرك لما صدر عن الحجه عليه السلام.

لكن قد عرفت عدم دلاله الأخبار و مع تسليم ظهورها فهو أيضا من باب تعارض النقل الظنى مع العقل القطعى و لذلك لا فائده مهمه فى هذه المسأله إذ بعد ما قطع العقل بحكم و قطع بعدم رضاء الله جل ذكره بمخالفته فلا

یعقل ترک العمل بذلک ما دام هذا القطع باقیا فکل ما دل علی خلاف ذلک فمؤول أو مطروح.

نعم الإنصاف أن الرکون إلی العقل فیما یتعلق بإدراک مناطات الأحکام لینتقل منها إلی

إدراک نفس الأحکام موجب للوقوع فی الخطإ کثیرا فی نفس الأمر و إن لم یحتمل ذلک عند المدرک کما یدل علیه الأخبار الکثیره الوارده بمضمون أن دین الله لا یصاب بالعقول و (: أنه لا شی ء أبعد عن دین الله من عقول الناس).

و أوضح من ذلک کله (روایه أبان بن تغلب عن الصادق علیه السلام:

قال قلت له رجل قطع إصبعا من أصابع المرأه کم فیها من الدیه قال عشر من الإبل قال قلت قطع إصبعین قال عشرون قلت قطع ثلاثا قال ثلاثون قلت قطع أربعا قال عشرون قلت سبحان الله یقطع ثلاثا فیکون علیه ثلاثون و یقطع أربعا فیکون علیه عشرون کان یبلغنا هذا و نحن بالعراق فقلنا إن الذی جاء به شیطان قال علیه السلام مهلا یا أبان هذا حکم رسول الله صلی اللّٰه علیه و آله إن المرأه تعاقل الرجل إلی ثلث الدیه فإذا بلغ الثلث رجع إلی النصف یا أبان إنک أخذتنی بالقیاس و السنه إذا قیست محق الدین) و هی و إن کانت ظاهره فی توبیخ أبان علی رد الروایه الظنیه التی سمعها فی العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه أو علی تعجبه مما حکم به الإمام علیه السلام من جهه مخالفته لمقتضی القیاس إلا أن مرجع الکل إلی التوبیخ علی مراجعه العقل فی استنباط الأحکام فهو توبیخ علی المقدمات المفضیه إلی مخالفه الواقع.

و قد أشرنا هنا و فی أول المسأله إلی عدم

جواز الخوض لاستكشاف الأحكام الدينيه فى المطالب العقليه و الاستعانه بها فى تحصيل مناط الحكم و الانتقال منه إليه على طريق اللم لأن أنس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل إليه من الأحكام التوقيفيه فقد يصير منشأ لطرح الأمارات النقليه الظنيه لعدم حصول الظن له منها بالحكم.

و أوجب من ذلك ترك الخوض فى المطالب العقليه النظريه لإدراك ما يتعلق بأصول الدين فإنه تعريض للهلاك الدائم و العذاب الخالد و قد أشير إلى ذلك عند النهى عن الخوض فى مسأله القضاء و القدر و عند نهى بعض أصحابهم عليهم السلام عن المجادله فى المسائل الكلاميه لكن الظاهر من بعض تلك الأخبار أن الوجه فى النهى عن الأخير عدم الاطمئنان بمهاره الشخص المنهى فى المجادله فيصير مفحما عند المخالفين و يوجب ذلك وهن المطالب الحقه فى نظر أهل الخلاف.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۲

الثالث قد اشتهر فى السنه المعاصرين أن قطع القطاع لا اعتبار به

الثالث قد اشتهر فى السنه المعاصرين أن قطع القطاع لا اعتبار به

و لعل الأصل فى ذلك ما صرح به كاشف الغطاء قدس سره بعد الحكم بأن كثير الشك لا اعتبار بشكه قال (و كذا من خرج عن العاده فى قطعه أو فى ظنه فيلغو اعتبارهما فى حقه انتهى) أقول أما عدم اعتبار ظن من خرج عن العاده فى ظنه فلأن أدله اعتبار الظن فى مقام يعتبر فيه مختصه بالظن الحاصل من الأسباب التى يتعارف حصول الظن منها لمتعارف الناس لو وجدت تلك الأسباب عندهم على النحو الذى وجد عند هذا الشخص فالحاصل من غيرها يساوى الشك فى الحكم.

و أما قطع من خرج قطعه عن العاده فإن أريد بعدم اعتباره عدم اعتباره فى الأحكام التى يكون القطع موضوعا لها

كقبول شهادته و فتواه و نحو ذلك فهو حق لأن أدله اعتبار العلم فى هذه المقامات لا تشمل هذا قطعا لكن ظاهر كلام من ذكره فى سياق كثير الشك إراده غير هذا القسم.

و إن أريد به عدم اعتباره فى مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفيه و الطريقيه إلى الواقع فإن أريد بذلك أنه حين قطعه كالشاك فلا شك فى أن أحكام الشاك و غير العالم لا تجرى فى حقه و كيف يحكم على القاطع بالتكليف بالرجوع إلى ما دل على عدم الوجوب عند عدم العلم و القاطع بأنه صلى ثلاثا بالبناء على أنه صلى أربعا و نحو ذلك.

و إن أريد بذلك وجوب ردعه عن قطعه و تنزيله إلى الشك أو تنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه و لو بأن يقال له إن الله سبحانه لا يريد منك الواقع لو فرض عدم تفطنه لقطعه بأن الله يريد

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۳

الواقع منه و من كل أحد فهو حق لكنه يدخل فى باب الإرشاد و لا يختص بالقطاع بل بكل من قطع بما يقطع بخطائه فيه من الأحكام الشرعيه و الموضوعات الخارجيه المتعلقه بحفظ النفوس و الأعراض بل الأموال فى الجمله و أما فى ما عدا ذلك مما يتعلق بحقوق الله سبحانه فلا دليل على وجوب الردع فى القطاع كما لا دليل عليه فى غيره و لو بنى على وجوب ذلك فى حقوق الله سبحانه من باب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر كما هو ظاهر بعض النصوص و الفتاوى لم يفرق أيضا بين القطاع و و إن أريد بذلك أنه بعد انكشاف الواقع لا يجزى ما أتى به على طبق قطعه فهو أيضا

حق فی الجمله لأن المکلف إن کان تکلیفه حین العمل مجرد الواقع من دون مدخلیه للاعتقاد فالمأتی به المخالف للواقع لا یجزی عن الواقع سواء القطاع و غیره و إن کان للاعتقاد مدخل فیه کما فی أمر الشارع بالصلاه إلی ما یعتقد کونها قبله فإن قضیه هذا کفایه القطع المتعارف لا قطع القطاع فیجب علیه الإعاده و إن لم تجب علی غیره.

ثم إن بعض المعاصرین وجه الحکم بعدم اعتبار قطع القطاع بعد تقییده بما إذا علم القطاع أو احتمل أن یکون حجیه قطعه مشروطه بعدم کونه قطاعا بأنه یشترط فی حجیه القطع عدم منع الشارع عنه و إن کان العقل أیضا قد یقطع بعدم المنع إلا أنه إذا احتمل المنع یحکم بحجیه القطع ظاهرا ما لم یثبت المنع.

و أنت خبیر بأنه یکفی فی فساد ذلک عدم تصور القطع بشی ء و عدم ترتیب آثار ذلک الشی ء علیه مع فرض کونه الآثار آثارا له.

و العجب أن المعاصر مثل لذلک بما إذا قال المولی لعبده لا تعتمد فی معرفه أوامری علی ما تقطع به من قبل عقلک أو یؤدی إلیه حدسک بل اقتصر علی ما یصل إلیک منی بطریق المشافهه و المراسله و فساده یظهر مما سبق من أول المسأله إلی هنا.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۴

الرابع أن المعلوم إجمالا هل هو کالمعلوم بالتفصیل فی الاعتبار أم لا

اشاره

الرابع أن المعلوم إجمالا هل هو کالمعلوم بالتفصیل فی الاعتبار أم لا

و الکلام فیه یقع تاره فی اعتباره من حیث إثبات التکلیف به و أن الحکم المعلوم بالإجمال هل هو کالمعلوم بالتفصیل فی التنجز علی المکلف أم هو کالمجهول رأسا و أخری فی أنه بعد ما ثبت التکلیف بالعلم التفصیلی أو الإجمالی المعتبر فهل یکتفی فی امتثاله

بالموافقه الإجماليه و لو مع تيسر العلم التفصيلى أم لا يكتفى به إلا مع تعذر العلم التفصيلى فلا يجوز إكرام شخصين أحدهما زيد مع التمكن من معرفه زيد بالتفصيل و لا فعل الصلاتين فى ثوبين مشتبهين مع إمكان الصلاه فى ثوب طاهر.

و الكلام من الجهه الأولى يقع من جهتين لأن اعتبار العلم الإجمالى له مرتبتان الأولى حرمه المخالفه القطعيه و الثانيه وجوب الموافقه القطعيه و المتكفل للتكلم فى المرتبه الثانيه هى مسأله البراءه و الاشتغال عند الشك فى المكلف به فالمقصود فى المقام الأول التكلم فى المرتبه الأولى.

و لنقدم الكلام فى

المقام الثانى [المقدم] و هو كفايه العلم الإجمالى فى الامتثال

المقام الثانى و هو كفايه العلم الإجمالى فى الامتثال

فنقول مقتضى القاعده جواز الاقتصار فى الامتثال بالعلم الإجمالى بإتيان المكلف به أما فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الإطاعه ففى غايه الوضوح و أما فيما يحتاج إلى قصد الإطاعه فالظاهر أيضا تحقق الإطاعه إذا قصد الإتيان بشيئين يقطع بكون أحدهما المأمور به.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۵

و دعوى أن العلم بكون المأتى به مقربا معتبر حين الإتيان به و لا يكفى العلم بعده بإتيانه ممنوعه إذ لا شاهد لها بعد تحقق الإطاعه بغير ذلك أيضا فيجوز لمن تمكن من تحصيل العلم التفصيلى بأداء العبادات العمل بالاحتياط و ترك تحصيل العلم التفصيلى.

لكن الظاهر كما هو المحكى عن بعض ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقف على تكرار العباده بل ظاهر المحكى عن الحلى فى مسأله الصلاه فى الثوبين عدم جواز التكرار للاحتياط حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلى و إن كان ما ذكره من التعميم ممنوعا.

و حينئذ فلا يجوز لمن تمكن من تحصيل العلم بالماء

المطلق أو بجهه القبله أو فى ثوب طاهر أن يتوضأ وضوءين يقطع بوقوع أحدها بالماء المطلق أو يصلى إلى جهتين يقطع بكون أحدهما القبله أو فى ثوبين يقطع بطهاره أحدهما.

لكن الظاهر من صاحب المدارك قدس سره التأمل بل ترجيح الجواز فى المسأله الأخيره و لعله متأمل فى الكل إذ لا خصوصيه للمسأله الأخيره.

و أما إذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار كما إذا أتى بالصلاه مع جميع ما يحتمل أن يكون جزء فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع و وجوب تحصيل اليقين التفصيلى لكن لا يبعد ذهاب المشهور إلى ذلك بل ظاهر كلام السيد الرضى رحمه الله فى مسأله الجاهل بوجوب القصر و ظاهر تقرير أخيه السيد المرتضى رحمه الله له ثبوت الإجماع على بطلان صلاه من لا يعلم أحكامها هذا كله فى تقديم العلم التفصيلى على الإجمالى.

و هل يلحق بالعلم التفصيلى الظن التفصيلى المعتبر فيقدم على العلم الإجمالى أم لا.

التحقيق أن يقال إن الظن المذكور إن كان مما لم يثبت اعتباره إلا من جهه دليل الانسداد المعروف بين المتأخرين لإثبات حجيه الظن المطلق فلا إشكال فى جواز ترك تحصيله و الأخذ بالاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار.

و العجب ممن يعمل بالأمارات من باب الظن المطلق ثم يذهب إلى عدم صحه عباده تارك طريقى الاجتهاد و التقليد و الآخذ بالاحتياط و لعل الشبهه من جهه اعتبار قصد الوجه و لإبطال هذه الشبهه و إثبات صحه عباده المحتاط محل و أما لو توقف الاحتياط على التكرار ففى جواز الأخذ به و ترك تحصيل الظن بتعيين المكلف به أو عدم الجواز وجهان.

من أن العمل بالظن المطلق لم يثبت إلا جوازه و عدم

وجوب تقديم الاحتياط عليه أما تقديمه

على الاحتياط فلم يدل عليه دليل.

و من أن الظاهر أن تكرار العباده احتياطا فى الشبهه الحكميه مع ثبوت الطريق إلى الحكم الشرعى و لو كان هو الظن المطلق خلاف السيره المستمره بين العلماء مع أن جواز العمل بالظن إجماعى فيكفى فى عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه و اعتبار الاعتقاد التفصيلى فى الامتثال.

و الحاصل أن الأمر دائر بين تحصيل الاعتقاد التفصيلى و لو كان ظنا و بين تحصيل العلم بتحقق الإطاعه و لو إجمالا فمع قطع النظر عن الدليل الخارجى يكون الثانى مقدما على الأول فى مقام الإطاعه بحكم العقل و العقلاء لكن بعد العلم بجواز الأول و الشك فى جواز الثانى فى الشرعيات من جهه منع جماعه من الأصحاب عن ذلك و إطلاقهم اعتبار نيه الوجه فالأحوط ترك ذلك و إن لم يكن واجبا لأن نيه الوجه لو قلنا باعتباره فلا نسلمه إلا مع العلم بالوجه أو الظن الخاص لا الظن المطلق الذى لم يثبت القائل به جوازه إلا بعدم وجوب الاحتياط لا بعدم جوازه فكيف يعقل تقديمه على الاحتياط.

و أما لو كان الظن مما ثبت اعتباره بالخصوص فالظاهر أن تقديمه على الاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار مبنى على اعتبار قصد الوجه و حيث قد رجحنا فى مقامه عدم اعتبار نيه الوجه فالأقوى جواز ترك تحصيل الظن و الأخذ بالاحتياط و من هنا يترجح القول بصحه عباده المقلد إذا أخذ بالاحتياط و ترك التقليد إلا أنه خلاف الاحتياط من جهه وجود القول بالمنع من جماعه.

و إن توقف الاحتياط على التكرار فالظاهر أيضا جواز التكرار بل أولويته على الأخذ

بالظن الخاص لما تقدم من أن تحصيل الواقع بطريق العلم و لو إجمالا أولى من تحصيل الاعتقاد الظنى به و لو كان تفصيلا و أدله الظنون الخاصه إنما دلت على كفايتها عن الواقع لا ـ تعين العمل بها فى مقام الامتثال إلا أن شبهه اعتبار نيه الوجه كما هو قول جماعه بل المشهور بين المتأخرين جعل الاحتياط فى خلاف ذلك مضافا إلى ما عرفت من مخالفه التكرار للسيره المستمره.

مع إمكان أن يقال إنه إذا شك بعد القطع بكون داعى الأمر هو التعبد بالمأمور به لا حصوله بأى وجه اتفق فى أن الداعى هو التعبد بإيجاده و لو فى ضمن أمرين أو أزيد أو التعبد بخصوصه متميزا عن غيره فالأصل عدم سقوط الغرض الداعى إلا بالثانى و هذا ليس تقييدا فى دليل تلك العباده حتى يرفع بإطلاقه كما لا يخفى.

و حينئذ فلا ينبغى بل لا يجوز ترك الاحتياط فى جميع موارد إراده التكرار بتحصيل الواقع أولا

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۷

بظنه المعتبر من التقليد أو الاجتهاد بإعمال الظنون الخاصه أو المطلقه و إتيان الواجب مع نيه الوجه ثم الإتيان بالمحتمل الآخر بقصد القربه من جهه الاحتياط.

و توهم أن هذا قد يخالف الاحتياط من جهه احتمال كون الواجب ما أتى به بقصد القربه فيكون قد أخل فيه بنيه الوجوب مدفوع بأن هذا المقدار من المخالفه للاحتياط مما لا بد منه إذ لو أتى به بنيه الوجوب كان فاسدا قطعا لعدم وجوبه ظاهرا على المكلف بعد فرض الإتيان بما وجب عليه فى ظنه المعتبر.

و إن شئت قلت إن نيه الوجه ساقطه فيما يؤتى به من باب الاحتياط إجماعا حتى من القائلين باعتبار نيه الوجه لأن

لازم قولهم باعتبار نيه الوجه فی مقام الاحتياط عـدم مشـروعيه الاحتياط و كونه لغوا و لا أظن أحـدا يلتزم بذلك عدا السـيد أبی المكـارم فی ظـاهر كلامـه فی الغنيه فی رد الاسـتدلال علی كـون الأمـر للوجـوب بـأنه أحـوط و سـيأتی ذكره عنـد الكلام علی الاحتياط فی طی مقدمات دليل الانسداد.

أما المقام الأول [المؤخر] و هو كفايه العلم الإجمالی فی تنجز التكليف و اعتباره كالتفصيلی

أما المقام الأول و هو كفايه العلم الإجمالی فی تنجز التكليف و اعتباره كالتفصيلی

فقـد عرفت أن الكلام فی اعتبـاره بمعنی وجـوب الموافقه القطعيه و عـدم كفـايه الموافقه الاحتمـاليه راجع إلی مسـأله البـراءه و الاحتيـاط و المقصود هنـا بيـان اعتبـاره فی الجمله الـذی أقل مراتبه حرمه المخالفه القطعيه فنقول إن للعلم الإجمالی صورا كثيره لأن الإجمال الطارئ إما من جهه متعلق الحكم من تبين نفس الحكم تفصـيلا كما لو شـككنا أن حكم الوجوب فی يوم الجمعه يتعلق بـالظهر أو الجمعه و حكم الحرمه يتعلق بهـذا الموضوع الخارجی من المشـتبهين أو بـذاك و إما من جهه نفس الحكم مع تبين موضوعه كمـا لو شـك فی أن هـذا الموضوع المعلوم الكلی أو الجزئی يتعلق به الوجوب أو الحرمه و إما من جهه الحكم و المتعلق جميعا مثل أن نعلم أن حكما من الوجوب و التحريم تعلق بأحد هذين الموضوعين.

ثم الاشـتباه فی كـل من الثلاـثه إما من جهه الاشـتباه فی الخطاب الصادر من الشارع كما فی مثال الظهر و الجمعه و إما من جهه اشتباه مصاديق متعلق ذلك الخطاب كما فی المثال الثانی

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۸

و الاشتباه فی هذا القسم إما فی المكلف به كما فی الشبهه المحصوره و إما فی المكلف و طرفا الشبهه فی المكلف إما أن يكونا احتمالين فی مخاطب واحد

كما فى الخنثى و إما أن يكونا احتمالين فى مخاطبين كما فى واجدى المنى فى الثوب المشترك.

و لا بد قبل التعرض لبيان حكم الأقسام من التعرض لأمرين أحدهما أنك قد عرفت فى أول مسأله اعتبار العلم أن اعتباره قد يكون من باب محض الكشف و الطريقيه و قد يكون من باب الموضوعيه بجعل الشارع.

و الكلام هنا فى الأول إذ اعتبار العلم الإجمالى و عدمه فى الثانى تابع لدلاله ما دل على جعله موضوعا فإن دل على كون العلم التفصيلى داخلا فى الموضوع كما لو فرضنا أن الشارع لم يحكم بوجوب الاجتناب إلا عما علم تفصيلا نجاسته فلا إشكال فى عدم اعتبار العلم الإجمالى بالنجاسه.

الثانى أنه إذا تولد من العلم الإجمالى العلم التفصيلى بالحكم الشرعى فى مورد وجب اتباعه و حرم مخالفته لما تقدم من اعتبار العلم التفصيلى من غير تقييد بحصوله من منشأ خاص فلا فرق بين من علم تفصيلا ببطلان صلاته بالحدث أو بواحد مردد بين الحدث و الاستدبار أو بين ترك ركن و فعل مبطل أو بين فقد شرط من شرائط صلاه نفسه و فقد شرط من شرائط صلاه إمامه بناء على اعتبار وجود شرائط الإمام فى علم المأموم إلى غير ذلك.

و بالجمله فلا فرق بين هذا العلم التفصيلى و بين غيره من العلوم إلا أنه قد ورد فى الشرع موارد توهم خلاف ذلك.

منها ما حكم به بعض فيما إذا اختلفت الأمه على قولين و لم يكن مع أحدهما دليل من أنه يطرح القولان و يرجع إلى مقتضى الأصل فإن إطلاقه يشمل ما لو علمنا بمخالفه مقتضى الأصل للحكم الواقعى المعلوم وجوده بين القولين بل ظاهر كلام الشيخ

رحمه الله القائل بالتخيير هو التخيير الواقعى المعلوم تفصيلا مخالفته لحكم الله الواقعى فى الواقعه.

و منها حكم بعض بجواز ارتكاب كلا- المشتبهين فى الشبهه المحصوره دفعه أو تدريجا فإنه قد يؤدى إلى العلم التفصيلى بالحرمه أو النجاسه كما لو اشترى بالمشتبهين بالميته جاريه فإنا نعلم تفصيلا بطلان البيع فى تمام الجاريه لكون بعض ثمنها ميته فنعلم تفصيلا بحرمه وطئها مع أن القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه إخراج هذه الصور.

و منها حكم بعض بصحه ائتمام أحد واجدى المنى فى الثوب المشترك بينهما بالآخر مع أن

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۹

المأموم يعلم تفصيلا ببطلان صلاته من جهه حدثه أو حدث إمامه.

و منها حكم الحاكم بتنصيف العين التى تداعاها رجلان بحيث يعلم صدق أحدهما و كذب الآخر فإن لازم ذلك جواز شراء ثالث للنصفين من كل منهما مع أنه يعلم تفصيلا عدم انتقال تمام المال إليه من مالكه الواقعى.

و منها حكمهم بأنه لو كان لأحد درهم و لآخر درهمان فتلف أحد الدراهم من عند الودعى أن لصاحب الاثنين واحدا و نصفا و للآخر نصفا فإنه قد يتفق إفضاء ذلك إلى مخالفه تفصيليه كما لو أخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث فإنه يعلم تفصيلا بعدم انتقاله من مالكه الواقعى إليه.

و منها ما لو أقر بعين لشخص ثم أقر بها لآخر فإنه يغرم للثانى قيمه العين بعد دفعها إلى الأول فإنه قد يؤدى ذلك إلى اجتماع العين و القيمه عند واحد و بيعهما بثمن واحد فيعلم عدم انتقال تمام الثمن إليه لكون بعض مثمنه مال المقر فى الواقع.

و منها الحكم بانفساخ العقد المتنازع فى تعيين ثمنه أو مثمنه على وجه يقضى فيه بالتحالف

كما لو اختلفا فى كون المبيع بالثمن المعين عبدا أو جاريه فإن رد الثمن إلى المشترى بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلى بصيرورته ملك البائع ثمنا للعبد أو الجاريه و كذا لو اختلفا فى كون ثمن الجاريه المعينه عشره دنانير أو مائه درهم فإن الحكم برد الجاريه مخالف للعلم التفصيلى بدخولها فى ملك المشترى.

و منها حكم بعضهم بأنه لو قال أحدهما بعتك الجاريه بمائه و قال الآخر وهبتنى إياها بأنهما يتحالفان و ترد الجاريه إلى صاحبها مع أنا نعلم تفصيلا بانتقالها من ملك صاحبها إلى الآخر إلى غير ذلك من الموارد التى يقف عليها المتتبع.

فلا بد فى هذه الموارد من التزام أحد أمور على سبيل منع الخلو أحدها كون العلم التفصيلى فى كل من أطراف الشبهه موضوعا للحكم بأن يقال الواجب الاجتناب عما علم كونه بالخصوص بولا فالمشتبهان طاهران فى الواقع و كذا المانع للصلاه الحدث المعلوم صدوره تفصيلا من مكلف خاص فالمأموم و الإمام متطهران فى الواقع.

الثانى أن الحكم الظاهرى فى حق كل أحد نافذ واقعا فى حق الآخر بأن يقال إن من كانت صلاته بحسب الظاهر صحيحه عند نفسه فللآخر أن يترتب عليها آثار الصحه الواقعيه فيجوز له الائتمام و كذا من حل له أخذ الدار ممن وصل إليه نصفه إذا لم يعلم كذبه فى الدعوى بأن استند إلى بينه أو إقرار أو اعتقاد من القرائن فإنه يملك هذا النصف فى الواقع و كذلك إذا اشترى

النصف الآخر فيثبت ملكه للنصفين فى الواقع و كذا الأخذ ممن وصل إليه نصف الدرهم فى مسأله الصلح و فى مسألتى التحالف.

الثالث أن يلتزم بتقييد الأحكام المذكوره بما إذا لم

يفض إلى العلم التفصيلى بالمخالفه و المنع مما يستلزم المخالفه المعلومه تفصيلا كمسأله اختلاف الأمه على قولين و حمل أخذ المبيع فى مسألتى التحالف على كونه تقاصا شرعيا قهريا عما يدعيه من الثمن أو انفساخ البيع بالتحالف من أصله أو من حينه و كون أخذ نصف الدرهم مصالحه قهريه.

و عليك بالتأمل فى دفع الإشكال عن كل مورد بأحد الأمور المذكوره فإن اعتبار العلم التفصيلى بالحكم الواقعى و حرمه مخالفته مما لا يقبل التخصيص بإجماع أو نحوه.

إذا عرفت هذا فلنعد إلى حكم مخالفه العلم الإجمالى فنقول مخالفه الحكم المعلوم بالإجمال يتصور على وجهين أحدهما مخالفته من حيث الالتزام كالالتزام بإباحه وطء المرأه المردده بين من حرم وطؤها بالحلف و من وجب وطؤها به مع اتحاد زمانى الوجوب و الحرمه و كالالتزام بإباحه موضوع كلى مردد أمره بين الوجوب و التحريم مع عدم كون أحدهما المعين تعبديا يعتبر فيه قصد الامتثال فإن المخالفه فى المثالين ليس من حيث العمل لأنه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب أو الترك الموافق للحرمه فلا قطع بالمخالفه إلا من حيث الالتزام بإباحه الفعل.

الثانى مخالفته من حيث العمل كترك الأمرين اللذين يعلم بوجوب أحدهما و ارتكاب فعلين يعلم بحرمه أحدهما فإن المخالفه هنا من حيث العمل.

و بعد ذلك فنقول أما المخالفه الغير العمليه فالظاهر جوازها فى الشبهه الموضوعيه و الحكميه معا سواء كان الاشتباه و الترديد بين حكمين لموضوع واحد كالمثالين المتقدمين أو بين حكمين لموضوعين كطهاره البدن و بقاء الحدث لمن توضأ غفله بمائع مردد بين الماء و البول.

أما فى الشبهه الموضوعيه فلأن الأصل فيها إنما يخرج مجراه عن موضوع التكليفين فيقال الأصل عدم تعلق الحلف

بوطء هـذه و عدم تعلق الحلف بترک وطئها فتخرج المرأه بذلک عن موضوع حکمی التحریم و الوجوب فیحکم بالإباحه لأجل الخروج من موضوع الوجوب و الحرمه لا ـ لأجـل طرحهمـا و کـذا الکلاـم فی الحکم بطهـاره البـدن و بقـاء الحـدث فی الوضوء بالمائع و أما الشبهه الحکمیه فلأن الأصول الجاریه فیها و إن لم یخرج مجراها عن موضوع الحکم

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۱

الواقعی بـل کـانت منـافیه لنفس الحکم کأصـاله الإبـاحه مع العلم بالوجوب أو الحرمه فإن الأصول فی هـذه منافیه لنفس الحکم الواقعی المعلوم إجمالا ـ لا ـ مخرجه عن موضوعه إلا ـ أن الحکم الواقعی المعلوم إجمالا ـ لا ـ یترتب علیه أثر إلا ـ وجوب الإطاعه و حرمه المعصـیه و المفروض أنه لا یلزم من إعمال الأصول مخالفه عملیه له لیتحقق المعصیه و وجوب الالتزام بالحکم الواقعی مع قطع النظر عن العمـل غیر ثـابت لأـن الاـلتزام بالأحکـام الفرعیه إنما یجب مقـدمه للعمل و لیست کالأصول الاعتقادیه یطلب فیها الاـلتزام و الاعتقـاد من حیث الـذات و لو فرض ثبوت الـدلیل عقلا ـ أو نقلا ـ علی وجوب الاـلتزام بحکم الله الواقعی لم ینفع لأـن الأـصول تحکم فی مجاریهـا بانتفـاء الحکم الواقعی فهی کالأـصول فی الشـبهه الموضوعیه مخرجه لمجاریهـا عن موضوع ذلک الحکم أعنی وجوب الأخذ بحکم الله هذا.

و لکن التحقیق أنه لو ثبت هـذا التکلیف أعنی وجوب الأخذ بحکم الله و الالتزام مع قطع النظر عن العمل لم تجر الأصول لکونها موجبه للمخالفه العملیه للخطاب التفصیلی أعنی وجوب الالتزام بحکم الله و هو غیر جائز حتی فی الشبهه الموضوعیه کما سیجی ء فیخرج عن المخالفه الغیر العملیه.

فالحق مع فرض عدم قیام الدلیل علی وجوب الالتزام بما جاء به الشارع علی ما

جاء به أن طرح الحكم الواقعی و لو کان معلوما تفصیلا لیس محرما إلا من حیث کونها معصیه دل العقل علی قبحها و استحقاق العقاب بها.

فإذا فرض العلم تفصیلا بوجوب الشی ء فلم یلتزم به المکلف إلا أنه فعله لا لداعی الوجوب لم یکن علیه شی ء نعم لو أخذ فی ذلک الفعل بنیه القربه فالإتیان به لا للوجوب مخالفه عملیه و معصیه لترک المأمور به و لذا قیدنا الوجوب و التحریم فی صدر المسأله بغیر ما علم کون أحدهما المعین تعبدیا.

فإذا کان هذا حال العلم التفصیلی فإذا علم إجمالا بحکم مردد بین الحکمین و فرضنا إجراء الأصل فی نفی الحکمین اللذین علم بکون أحدهما حکم الشارع و المفروض أیضا عدم مخالفتهما فی العمل فلا معصیه و لا قبح بل و کذلک لو فرضنا عدم جریان الأصل لما عرفت من ثبوت ذلک فی العلم التفصیلی.

فملخص الکلام أن المخالفه من حیث الالتزام لیست مخالفه و مخالفه الأحکام الفرعیه إنما هی فی العمل و لا عبره بالالتزام و عدمه.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۲

و یمکن أن یقرر دلیل الجواز أی جواز المخالفه فیه بوجه أخصر و هو أنه لو وجب الالتزام فإن کان بأحدهما المعین واقعا فهو تکلیف من غیر بیان و لا یلتزمه أحد و إن کان بأحدهما علی وجه التخییر فهذا لا یمکن أن یثبت بذلک الخطاب الواقعی المجمل فلا بد له من خطاب آخر.

و هو مع أنه لا دلیل علیه غیر معقول لأن الغرض من هذا الخطاب المفروض کونه توصلیا حصول مضمونه أعنی إیقاع الفعل أو الترک تخییرا و هو حاصل من دون الخطاب التخییری فیکون الخطاب طلبا للحاصل و هو محال

إلا أن يقال إن المدعى للخطاب التخييرى إنما يدعى ثبوته بأن يقصد منه التعبد بأحد الحكمين لا مجرد حصول مضمون أحد الخطابين الذى هو حاصل فينحصر دفعه حينئذ بعدم الدليل فافهم هذا.

و أما دليل وجوب الالتزام بما جاء به النبى صلى اللّه عليه و آله فلا يثبت إلا الالتزام بالحكم الواقعى على ما هو عليه لا الالتزام بأحدهما تخييرا عند الشك فافهم هذا.

و لكن الظاهر من جماعه من الأصحاب فى مسأله الإجماع المركب إطلاق القول بالمنع عن الرجوع إلى حكم علم عدم كونه حكم الإمام فى الواقع و عليه بنوا عدم جواز الفصل فيما علم كون الفصل فيه طرحا لقول الإمام عليه السلام.

نعم صرح غير واحد من المعاصرين فى تلك المسأله فيما إذا اقتضى الأصلان حكمين يعلم بمخالفه أحدهما للواقع بجواز العمل بكليهما.

و قاسه بعضهم على العمل بالأصلين المتنافيين فى الموضوعات.

لكن القياس فى غير محله لما تقدم من أن الأصول فى الموضوعات حاكمه على أدله التكليف فإن البناء على عدم تحريم المرأه لأجل البناء بحكم الأصل على عدم تعلق الحلف بترك وطئها فهى خارجه عن موضوع الحكم بتحريم وطء من حلف على ترك وطئها و كذا الحكم بعدم وجوب وطئها لأجل البناء على عدم الحلف على وطئها فهى خارجه عن موضوع الحكم بوجوب وطء من حلف على وطئها.

و هذا بخلاف الشبهه الحكميه فإن الأصل فيها معارض لنفس الحكم المعلوم بالإجمال و ليس مخرجا لمجراه عن موضوعه حتى لا ينافيه جعل الشارع.

لكن هذا المقدار من الفرق غير مجد إذ اللازم من منافاه الأصول لنفس الحكم الواقعى حتى مع العلم التفصيلى و معارضتها له هو كون العمل بالأصول موجبا لطرح

الحكم الواقعى من حيث الالتزام فإذا فرض جواز ذلك لأن العقل و النقل لم يدلا إلا على حرمه المخالفه العمليه فليس

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۳

الطرح من حيث الالتزام مانعا عن إجراء الأصول المتنافيه فى الواقع.

و لا يبعد حمل إطلاق كلمات العلماء فى عدم جواز طرح قول الإمام عليه السلام فى مسأله الإجماع على طرحه من حيث العمل إذ هو المسلم المعروف من طرح قول الحجه فراجع كلماتهم فيما إذا اختلفت الأمه على قولين و لم يكن مع أحدهما دليل فإن ظاهر الشيخ رحمه الله الحكم بالتخيير الواقعى و ظاهر المنقول عن بعض طرحهما و الرجوع إلى الأصل و لا ريب أن فى كليهما طرحا للحكم الواقعى لأن التخيير الواقعى كالأصل حكم ثالث.

نعم ظاهرهم فى مسأله دوران الأمر بين الوجوب و التحريم الاتفاق على عدم الرجوع إلى الإباحه و إن اختلفوا بين قائل بالتخيير و قائل بتعيين الأخذ بالحرمه.

و الإنصاف أنه لا يخلو عن قوه لأن المخالفه العمليه التى لا تلزم فى المقام هى المخالفه دفعه و فى واقعه عن قصد و عمد و أما المخالفه تدريجا و فى واقعتين فهى لازمه البته و العقل كما يحكم بقبح المخالفه دفعه عن قصد و عمد كذلك يحكم بحرمه المخالفه فى واقعتين تدريجا عن قصد إليها من غير تقييد بحكم ظاهرى عند كل واقعه و حينئذ فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل أو الترك إذ فى عدمه ارتكاب لما هو مبغوض للشارع يقينا عن قصد.

و تعدد الواقعه إنما يجدى مع الإذن من الشارع عند كل واقعه كما فى تخيير الشارع للمقلد بين قولى مجتهدين تخييرا مستمرا يجوز معه الرجوع عن أحدهما إلى الآخر و

أما مع عـدمه فالقادم على ما هو مبغوض للشارع يسـتحق عقلا العقاب على ارتكاب ذلك المبغوض أما لو التزم بأحد الاحتمالين قبح عقابه على مخالفه الواقع لو اتفقت.

و يمكن اسـتفاده الحكم أيضا من فحوى أخبار التخيير عند التعارض لكن هذا الكلام لا يجرى فى الشبهه الواحده التى لم تتعدد فيهـا الواقعه حتى تحصـل المخالفه العمليه تـدريجا فالمانع فى الحقيقه هى المخالفه العمليه القطعيه فتأمل جيـدا و لو تـدريجا مع عدم التعبد بدليل ظاهرى فافهم.

هذا كله فى المخالفه القطعيه للحكم المعلوم إجمالا من حيث الالتزام بأن لا يلتزم به أو يلتزم بعدمه فى مرحله الظاهر إذا اقتضـت الأصول ذلك.

و أمـا المخـالفه العمليه فـإن كانت لخطاب تفصـيلى فالظاهر عـدم جوازها سواء كانت فى الشـبهه الموضوعيه كارتكاب الإناءين المشتبهين المخالف لقول الشارع اجتنب عن النجس أو كترك القصر و الإتمام فى موارد اشتباه الحكم لأن ذلك معصيه لذلك الخطاب لأن المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الإناءين و وجوب صلاه الظهر و العصر مثلا قصرا أو

إتماما و كذا لو قال أكرم زيدا و اشتبه بين شخصين فإن ترك إكرامهما معصيه.

فـإن قلت إذا أجرينـا أصاله الطهاره فى كل من الإناءين و أخرجناهما عن موضوع النجس بحكم الشارع فليس فى ارتكابهما بناء على طهاره كل منهما مخالفه لقول الشارع اجتنب عن النجس.

قلت أصاله الطهاره فى كل منهما بالخصوص إنما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو و أما الإناء النجس الموجود بينهما فلا أصل يـدل على طهارته لأنه نجس يقينا فلا بـد إما من اجتنابهما تحصـيلا للموافقه القطعيه و إما أن يجتنب أحـدهما فرارا عن المخالفه القطعيه على الاختلاف المذكور

فى محله.

هـذا مع أن حكم الشـارع بخروج مجرى الأصل عن موضوع المكلف به الثابت بالأدله الاجتهاديه لا معنى له إلا رفع حكم ذلك الموضوع فمرجع أصاله الطهاره إلى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقوله اجتنب عن النجس فافهم.

و إن كـانت المخـالفه مخالفه لخطاب مردد بين خطابين كما إذا علمنا بنجاسه هـذا المائع أو بحرمه هـذه المرأه أو علمنا بوجوب الدعاء عند رؤيه هلال رمضان أو بوجوب الصـلاه عند ذكر النبى صـلى اللّٰه عليه و آله ففى المخالفه القطعيه حينئذ وجوه أحدها الجواز مطلقـا لأـن المردد بين الخمر و الأـجنبيه لم يقع النهى عنه فى خطـاب من الخطابـات الشـرعيه حتى يحرم ارتكـابه و كـذا المردد بين الدعاء و الصلاه فإن الإطاعه و المعصيه عباره عن موافقه الخطابات التفصيليه و مخالفتها.

الثانى عدم الجواز مطلقا لأن مخالفه الشارع قبيحه عقلا مستحقه للذم عليها و لا يعذر فيها إلا الجاهل بها.

الثـالث الفرق بين الشـبهه فى الموضـوع و الشـبهه فى الحكم فيجـوز فى الأـولى دون الثـانيه لأـن المخـالفه القطعيه فى الشـبهات الموضوعيه فوق حـد الإحصـاء بخلاـف الشـبهات الحكميه كمـا يظهر من كلمـاتهم فى مسائل الإجماع المركب و كان الوجه ما تقـدم من أن الأصول فى الموضوعات تخرج مجاريها عن موضوعات أدله التكليف بخلاف الأصول فى الشـبهات الحكميه فإنها منـافيه لنفس الحكم الواقعى المعلوم إجمالا و قـد عرفت ضـعف ذلك و أن مرجع الإخراج الموضوعى إلى رفع الحكم المترتب على ذلك فيكون الأصل فى الموضوع فى الحقيقه منافيا لنفس الدليل الواقعى إلا أنه حاكم عليه لا معارض له فافهم.

الرابع الفرق بين كون الحكم المشتبه فى موضوعين واحدا بالنوع كوجوب أحد الشيئين و بين

اختلافه كوجوب الشى ء و حرمه آخر.

و الوجه فى ذلك أن الخطابات فى الواجبات الشرعيه بأسرها فى حكم خطاب واحد بفعل الكل فترك البعض معصيه عرفا كما لو قال المولى افعل كذا و كذا و كذا فإنه بمنزله افعلها جميعا فلا فرق فى العصيان بين ترك واحد منها معينا أو واحد غير معين عنده.

نعم فى وجوب الموافقه القطعيه بالإتيان بكل واحد من المحتملين كلام آخر مبنى على أن مجرد العلم بالحكم الواقعى يقتضى البراءه اليقينيه العلميه عنه أو يكتفى بأحدهما حذرا عن المخالفه القطعيه التى هى بنفسها مذمومه عند العقلاء و يعد معصيه عندهم و إن لم يلتزموا الامتثال اليقينى لخطاب مجمل.

و الأقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثانى ثم الأول ثم الثالث ثم الرابع هذا كله فى اشتباه الحكم من حيث الفعل المكلف به.

و أما الكلام فى اشتباهه من حيث الشخص المكلف بذلك الحكم فقد عرفت أنه يقع تاره فى الحكم الثابت لموضوع واقعى مردد بين شخصين كأحكام الجنابه المتعلقه بالجنب المردد بين واجدى المنى و قد يقع فى الحكم الثابت لشخص من جهه تردده بين موضوعين كحكم الخنثى المردد بين الذكر و أما الكلام فى الأول فمحصله أن مجرد تردد التكليف بين شخصين لا يوجب على أحدهما شيئا إذ العبره فى الإطاعه و المعصيه بتعلق الخطاب بالمكلف الخاص فالجنب المردد بين شخصين غير مكلف بالغسل و إن ورد من الشارع أنه يجب الغسل على كل جنب فإن كلا منهما شاك فى توجه هذا الخطاب إليه فيقبح عقاب واحد من الشخصين يكون جنبا بمجرد هذا الخطاب الغير الموجه إليه نعم لو اتفق لأحدهما أو لثالث علم بتوجه الخطاب إليه دخل فى

اشتباه متعلق التكليف الذى تقدم حكمه بأقسامه.

و لا بأس بالإشاره إلى بعض فروع المسأله ليتضح انطباقها على ما تقدم فى العلم الإجمالى بالتكليف.

فمنها حمل أحدهما الآخر و إدخاله فى المسجد للطواف أو لغيره بناء على تحريم إدخال الجنب أو إدخال النجاسه الغير المتعديه.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۶

فإن قلنا إن الدخول و الإدخال متحققان بحركه واحده دخل فى المخالفه المعلومه تفصيلا و إن تردد بين كونه من جهه الدخول أو الإدخال.

و إن جعلناهما متغايرين فى الخارج كما فى الذهن فإن جعلنا الدخول و الإدخال راجعين إلى عنوان محرم واحد و هو القدر المشترك بين إدخال النفس و إدخال الغير كان من المخالفه المعلومه للخطاب التفصيلى نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس.

و إن جعلنا كلا منهما عنوانا مستقلا دخل فى المخالفه للخطاب المعلوم بالإجمال الذى عرفت فيه الوجوه المتقدمه و كذا من جهه دخول المحمول و استئجاره الحامل مع قطع النظر عن حرمه الدخول و الإدخال عليه أو فرض عدمها حيث إنه علم إجمالا بصدور أحد المحرمين إما دخول المسجد جنبا أو استئجار جنب للدخول فى المسجد إلا أن يقال بأن الاستئجار تابع لحكم الأجير فإذا لم يكن هو فى تكليفه محكوما بالجنابه و أبيح له الدخول فى المسجد صح استئجار الغير له.

و منها اقتداء الغير بهما فى صلاه أو صلاتين.

فإن قلنا بأن عدم جواز الاقتداء من أحكام الجنابه الواقعيه كان الاقتداء بهما فى صلاه واحده موجبا للعلم التفصيلى ببطلان الصلاه و الاقتداء بهما فى صلاتين من قبيل ارتكاب الإناءين و الاقتداء بأحدهما فى صلاه واحده كارتكاب أحد الإناءين.

و إن قلنا إنه يكفى فى جواز الاقتداء عدم جنابه الشخص فى حكم

نفسه صح الاقتداء فی صلاه فضلا عن صلاتین لأنهما طاهران بالنسبه إلی حکم الاقتداء.

و الأقوی هو الأول لأن الحدث مانع واقعی لا علمی نعم لا إشکال فی استئجارهما لکنس المسجد فضلا عن استئجار أحدهما لأن صحه الاستئجار تابعه لإباحه الدخول لهما لا للطهاره الواقعیه و المفروض إباحته لهما.

و قس علی ما ذکرنا جمیع ما یرد علیک ممیزا بین الأحکام المتعلقه بالجنب من حیث الحدث الواقعی و بین الأحکام المتعلقه بالجنب من حیث إنه مانع ظاهری للشخص المتصف به.

و أما الکلام فی الخنثی فیقع تاره فی معاملتها مع غیرها من معلوم الذکوریه و الأنوثیه أو مجهولهما و حکمها بالنسبه إلی التکالیف المختصه بکل من الفریقین و تاره فی معامله الغیر معها و حکم الکل یرجع إلی ما ذکرنا.

فی الاشتباه المتعلق بالمکلف به.

أما معاملتها مع الغیر فمقتضی القاعده احترازها عن غیرها مطلقا للعلم الإجمالی بحرمه نظرها

إلی إحدی الطائفتین فتجتنب عنهما مقدمه.

و قد یتوهم أن ذلک من باب الخطاب الإجمالی لأن الذکور مخاطبون بالغض عن الإناث و بالعکس و الخنثی شاک فی دخوله فی أحد الخطابین.

و التحقیق هو الأول لأنه علم تفصیلا بتکلیفه بالغض عن إحدی الطائفتین و مع العلم التفصیلی لا عبره بإجمال الخطاب کما تقدم فی الدخول و الإدخال فی المسجد لواجدی المنی مع أنه یمکن إرجاع الخطابین إلی خطاب واحد و هو تحریم نظر کل إنسان إلی کل بالغ لا یماثله فی الذکوریه و الأنوثیه عدا من یحرم نکاحه.

و لکن یمکن أن یقال إن الکف عن النظر إلی ما عدا المحارم مشقه عظیمه فلا یجب الاحتیاط فیه بل العسر فیه أولی من

الشبهه الغير المحصوره أو يقال إن رجوع الخطابين إلى خطاب واحد فى حرمه المخالفه القطعيه لا فى وجوب الموافقه القطعيه فافهم.

و هكذا حكم لباس الخنثى حيث إنه يعلم إجمالا بحرمه واحد من مختصات الرجال كالمنطقه و العمامه أو مختصات النساء عليه فيجتنب عنهما.

و أما حكم ستارته فى الصلاه فيجتنب الحرير و يستر جميع بدنه.

و أما حكم الجهر و الإخفات فإن قلنا بكون الإخفات فى العشاءين و الصبح رخصه للمرأه جهر الخنثى بهما و إن قلنا إنه عزيمه لها فالتخيير إن قام الإجماع على عدم وجوب تكرار الصلاه فى حقها.

و قد يقال بالتخيير مطلقا من جهه ما ورد من أن الجاهل فى الجهر و الإخفات معذور.

و فيه مضافا إلى أن النص إنما دل على معذوريه الجاهل بالنسبه إلى لزوم الإعاده لو خالف الواقع و أين هذا من تخيير الجاهل من أول الأمر بينهما بل الجاهل لو جهر أو أخفت مترددا بطلت صلاته إذ يجب عليه الرجوع إلى العلم أو العالم أن الظاهر من الجهل فى الأخبار غير هذا الجهل.

و أما تخيير قاضى الفريضه المنسيه عن الخمس فى ثلاثيه و رباعيه و ثنائيه فإنما هو بعد ورود النص فى الاكتفاء بالثلاث المستلزم لإلغاء الجهر و الإخفات بالنسبه إليه فلا دلاله فيه على تخيير الجاهل بالموضوع مطلقا.

و أما معامله الغير معها فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل و المرأه إليها لكونها شبهه فى الموضوع و الأصل الإباحه.

و فيه أن عموم وجوب الغض على المؤمنات إلا عن نسائهن أو الرجال المذكورين فى الآيه يدل على وجوب الغض عن الخنثى و لذا حكم فى جامع المقاصد بتحريم نظر الطائفتين

إليها كتحريم نظرها إليهما بل ادعى سبطه الاتفاق على ذلك فتأمل جدا.

ثم إن جميع ما ذكرنا إنما هو فى غير النكاح و أما التناكح فيحرم بينه و بين غيره قطعا فلا يجوز له تزويج امرأه لأصاله عدم ذكوريته بمعنى عدم ترتب أثر الذكوريه من جهه النكاح و وجوب حفظ الفرج إلا عن الزوجه و ملك اليمين و لا التزوج برجل لأصاله عدم كونه امرأه كما صرح به الشهيد لكن ذكر الشيخ مسأله فرض الوارث الخنثى المشكل زوجا أو زوجه فافهم هذا تمام الكلام فى اعتبار العلم

المقصد الثانى فى الظن

اشاره

المقصد الثانى فى الظن

و الكلام فيه يقع فى مقامين أحدهما فى إمكان التعبد به عقلا و الثانى فى وقوعه عقلا أو شرعا

المقام الأول إمكان التعبد بالظن عقلا

المقام الأول إمكان التعبد بالظن عقلا

أما الأول فاعلم أن المعروف هو إمكانه و يظهر من الدليل المحكى عن ابن قبه فى استحاله العمل بالخبر الواحد عموم المنع لمطلق الظن فإنه استدل على مذهبه بوجهين (الأول أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد فى الإخبار عن النبى صلى اللّٰه عليه و آله لجاز التعبد به فى الإخبار عن الله تعالى و التالى باطل إجماعا الثانى أن العمل به موجب لتحليل الحرام و تحريم الحلال إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليته حراما و بالعكس).

و هذا الوجه كما ترى جار فى مطلق الظن بل فى مطلق الأماره الغير العلميه و إن لم يفد الظن.

و استدل المشهور على الإمكان بأنا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال.

و فى هذا التقرير نظر إذ القطع بعدم لزوم المحال فى الواقع موقوف على إحاطه العقل بجميع الجهات المحسنه و المقبحه و علمه بانتفائها و هو غير حاصل فيما نحن فيه.

فالأولى أن يقرر هكذا إنا لا نجد فى عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحاله و هذا طريق يسلكه العقلاء فى الحكم بالإمكان.

و الجواب عن دليله الأول أن الإجماع إنما قام على عدم الوقوع لا ـ على الامتناع مع أن عدم الجواز قياسا على الإخبار عن الله

تعالى بعد تسليم صحه الملازمه إنما هو فيما إذا بنى تأسيس الشريعه أصولا و فروعا على العمل بخبر الواحد لا مثل ما نحن فيه مما ثبت أصل الدين و جميع فروعه بالأدله القطعيه لكن عرض اختفاؤها

فى الجمله من جهه العوارض و إخفاء الظالمين للحق.

و أما دليله الثانى فقد أجيب عنه تاره بالنقض بالأمور الكثيره الغير المفيده للعلم كالفتوى و البينه و اليد بل القطع أيضا لأنه قد يكون جهلا مركبا و أخرى بالحل بأنه إن أريد تحريم

الحلال الظاهرى أو عكسه فلا نسلم لزومه و إن أريد تحريم الحلال الواقعى ظاهرا فلا نسلم امتناعه.

و الأولى أن يقال إنه إن أراد امتناع التعبد بالخبر فى المسأله التى انسد فيها باب العلم بالواقع فلا يعقل المنع عن العمل به فضلا عن امتناعه إذ مع فرض عدم التمكن من العلم بالواقع إما أن يكون للمكلف حكم فى تلك الواقعه و إما أن لا يكون له فيها حكم كالبهائم و المجانين.

فعلى الأول فلا مناص عن إرجاعه إلى ما لا يفيد العلم من الأصول و الأمارات الظنيه التى منها الخبر الواحد.

و على الثانى يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعى و ترك الواجب الواقعى و قد فر المستدل منهما.

فإن التزم أن مع عدم التمكن من العلم لا وجوب و لا تحريم لأن الواجب و الحرام ما علم بطلب فعله أو تركه.

قلنا فلا يلزم من التعبد بالخبر تحليل حرام أو عكسه و كيف كان فلا نظن بالمستدل إراده الامتناع فى هذا الفرض بل الظاهر أنه يدعى الانفتاح لأنه أسبق من السيد و أتباعه الذين ادعوا انفتاح باب العلم.

و مما ذكرنا ظهر أنه لا مجال للنقض عليه بمثل الفتوى لأن المفروض انسداد باب العلم على المستفتى و ليس له شى ء أبعد من تحريم الحلال و تحليل الحرام من العمل بقول المفتى حتى أنه لو تمكن من الظن الاجتهادى

فالأكثر على عـدم جواز العمل بفتوى الغير و كذلك نقضه بالقطع مع احتمال كونه فى الواقع جهلا مركبا فإن باب هذا الاحتمال منسد على القاطع.

و إن أراد الامتنـاع مع انفتـاح بـاب العلم و التمكن منه فى مورد العمـل بالخبر فنقول إن التعبـد بالخبر حينئـذ يتصور على وجهين أحدهما أن يجب العمل به لمجرد كونه طريقا إلى الواقع و كاشفا ظنيا عنه بحيث لم يلاحظ فيه مصلحه سوى الكشف عن الواقع كمـا قـد يتفق ذلـك عنـد انسـداد بـاب العلم و تعلق الغرض بإصـابه الواقع فإن الأمر بالعمل بالظن الخبرى أو غيره لا يحتاج إلى مصلحه سوى كونه كاشفا ظنيا عن الواقع.

الثـانى أن يجب العمـل به لأجل أنه يحـدث فيه بسـبب قيام تلك الأماره مصـلحه راجحه على المصـلحه الواقعيه التى تفوت عند مخالفه تلك الأماره للواقع كأن يحدث فى صلاه الجمعه بسبب

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۴۲

إخبار العادل بوجوبها مصلحه راجحه على المفسده فى فعلها على تقدير حرمتها واقعا.

أما إيجاب العمل بالخبر على الوجه الأول فهو و إن كان فى نفسه قبيحا مع فرض انفتاح باب العلم لما ذكره المسـتدل من تحريم الحلال و تحليـل الحرام لكن لاـ يمتنـع أن يكـون الخبـر أغلب مطـابقه للواقع فى نظر الشـارع من الأـدله القطعيه الـتى يسـتعملها المكلف للوصول إلى الحرام و الحلال الواقعيين أو يكونـا متسـاويين فى نظره من حيث الإيصـال إلى الواقع إلا أن يقال إن هـذا رجوع إلى فرض انسداد باب العلم و العجز عن الوصول إلى الواقع إذ ليس المراد انسداد باب الاعتقاد و لو كان جهلا مركبا كما تقدم سابقا فالأولى الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن عن الواقع.

و أما وجوب العمل بالخبر

على الوجه الثانى فلا قبح فيه أصلا كما لا يخفى.

(قال فى النهايه فى هذا المقام تبعا للشيخ قدس سره فى العده إن الفعل الشرعى إنما يجب لكونه مصلحه و لا يمتنع أن يكون مصلحه إذا فعلناه و نحن على صفه مخصوصه و كوننا ظانين بصدق الراوى صفه من صفاتنا فدخلت فى جمله أحوالنا التى يجوز كون الفعل عندها مصلحه انتهى موضع الحاجه).

فإن قلت إن هذا إنما يوجب التصويب لأن المفروض على هذا أن فى صلاه الجمعه التى أخبر بوجوبها مصلحه راجحه على المفسده الواقعيه فالمفسده الواقعيه سليمه عن المعارض الراجح بشرط عدم إخبار العادل بوجوبها و بعد الإخبار يضمحل المفسده لعروض المصلحه الراجحه فلو ثبت مع هذا الوصف تحريم ثبت بغير مفسده توجبه لأن الشرط فى إيجاب المفسده له خلوها عن معارضه المصلحه الراجحه فيكون إطلاق الحرام الواقعى حينئذ بمعنى أنه حرام لو لا الأخبار لا أنه حرام بالفعل و مبغوض واقعا فالموجود بالفعل فى هذه الواقعه عند الشارع ليس إلا المحبوبيه و الوجوب فلا يصح إطلاق الحرام على ما فيه المفسده المعارضه بالمصلحه الراجحه عليه و لو فرض صحته فلا يوجب ثبوت حكم شرعى مغاير للحكم المسبب عن المصلحه الراجحه.

و التصويب و إن لم ينحصر فى هذا المعنى إلا أن الظاهر بطلانه أيضا كما اعترف به العلامه فى النهايه فى مسأله التصويب (و أجاب به صاحب المعالم فى تعريف الفقه عن قول العلامه بأن ظنيه الطريق لا تنافى قطعيه الحكم).

قلت لو سلم كون هذا تصويبا مجمعا على بطلانه و أغمضنا النظر عما سيجى ء من عدم كون

ذلک تصویبا کان الجواب به عن ابن قبه من جهه

أنه أمر ممكن غير مستحيل و إن لم يكن واقعا لإجماع أو غيره و هذا المقدار يكفى فى رده إلا أن يقال إن كلامه قدس سره بعد الفراغ عن بطلان التصويب كما هو ظاهر استدلاله.

و حيث انجر الكلام إلى التعبد بالأمارات الغير العلميه فنقول فى توضيح هذا المرام و إن كان خارجا عن محل الكلام أن ذلك يتصور على وجهين الأول أن يكون ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع فلا يلاحظ فى التعبد بها إلا الإيصال إلى الواقع فلا مصلحه فى سلوك هذا الطريق وراء مصلحه الواقع كما لو أمر المولى عبده عند تحيره فى طريق بغداد بسؤال الأعراب عن الطريق غير ملاحظ فى ذلك إلا كون قول الأعراب موصلا إلى الواقع دائما أو غالبا و الأمر بالعمل فى هذا القسم ليس إلا للإرشاد.

الثانى أن يكون ذلك لمدخليه سلوك الأماره فى مصلحه العمل و إن خالف الواقع فالغرض إدراك مصلحه سلوك هذا الطريق التى هى مساويه لمصلحه الواقع أو أرجح أما القسم الأول فالوجه فيه لا يخلو من أمور أحدها كون الشارع العالم بالغيب عالما بدوام موافقه هذه الأمارات للواقع و إن لم يعلم بذلك المكلف.

الثانى كونها فى نظر الشارع غالب المطابقه.

الثالث كونها فى نظره أغلب مطابقه من العلوم الحاصله للمكلف بالواقع لكون أكثرها فى نظر الشارع جهلا مركبا.

و الوجه الأول و الثالث يوجبان الأمر بسلوك الأماره و لو مع تمكن المكلف من الأسباب المفيده للقطع و الثانى لا يصح إلا مع تعذر باب العلم لأن تفويت الواقع على المكلف و لو فى النادر من دون تداركه بشى ء قبيح.

و أما القسم الثانى فهو على وجوه أحدها أن يكون

الحكم مطلقا تابعا لتلك الأماره بحيث لا ـ يكون فى حق الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الأماره و عدمها حكم فيكون الأحكام الواقعيه مختصه فى الواقع بالعالمين بها

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۴۴

و الجاهل مع قطع النظر عن قيام أماره عنده على حكم العالمين لا حكم له أو محكوم بما يعلم الله أن الأماره تؤدى إليه و هذا تصويب باطل عند أهل الصواب من المخطئه و قد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل الأخبار و الآثار.

الثانى أن يكون الحكم الفعلى تابعا لهذه الأماره بمعنى أن لله فى كل واقعه حكما يشترك فيه العالم و الجاهل لو لا قيام الأماره على خلافه بحيث يكون قيام الأماره المخالفه مانعا عن فعليه ذلك الحكم لكون مصلحه سلوك هذه الأماره غالبه على مصلحه الواقع.

فالحكم الواقعى فعلى فى حق غير الظان بخلافه و شأنى فى حقه بمعنى وجود المقتضى لذلك الحكم لو لا الظن على خلافه.

و هذا أيضا كالأول فى عدم ثبوت الحكم الواقعى للظان بخلافه لأن الصفه المزاحمه بصفه أخرى لا تصير منشأ لحكم فلا يقال للكذب النافع إنه قبيح واقعا.

و الفرق بينه و بين الوجه الأول بعد اشتراكهما فى عدم ثبوت الحكم الواقعى للظان بخلافه أن العامل بالأماره المطابقه حكمه حكم العالم و لم يحدث فى حقه بسبب ظنه حكم نعم كان ظنه مانعا عن المانع و هو الظن بالخلاف.

الثالث أن لا يكون للأماره القائمه على الواقعه تأثير فى الفعل الذى تضمنت الأماره حكمه و لا تحدث فيه مصلحه إلا أن العمل على طبق تلك الأماره و الالتزام به فى مقام العمل على أنه هو الواقع و ترتيب الآثار الشرعيه

المترتبه علیه واقعا یشتمل علی مصلحه فأوجبه الشارع و معنی إیجاب العمل علی الأماره وجوب تطبیق العمل علیها لا وجوب إیجاد عمل علی طبقها إذ قد لا تتضمن الأماره إلزاما علی المکلف فإذا تضمنت استحباب شی ء أو وجوبه تخییرا أو إباحته وجب علیه إذا أراد الفعل أن یوقعه علی وجه الاستحباب أو الإباحه بمعنی حرمه قصد غیرهما کما لو قطع بهما و تلک المصلحه لا بد أن تکون مما یتدارک بها ما یفوت من مصلحه الواقع لو کان الأمر بالعمل به مع التمکن من العلم و إلا کان تفویتا لمصلحه الواقع و هو قبیح کما عرفت فی کلام ابن قبه.

فإن قلت ما الفرق بین هذا الوجه الذی مرجعه إلی المصلحه فی العمل بالأماره و ترتیب أحکام الواقع علی مؤداها و بین الوجه السابق الراجع إلی کون قیام الأماره سببا لجعل مؤداها علی المکلف.

مثلا إذا فرضنا قیام الأماره علی وجوب صلاه الجمعه مع کون الواجب فی الواقع هی الظهر فإن کان فی فعل الجمعه مصلحه یتدارک بها ما یفوت بترک صلاه الظهر فصلاه الظهر فی حق هذا

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۴۵

الشخص خالیه عن المصلحه الملزمه فلا صفه تقتضی وجوبها الواقعی فهنا وجوب واحد واقعا و ظاهرا متعلق بصلاه الجمعه و إن لم یکن فی فعل الجمعه صفه کان الأمر بالعمل بتلک الأماره قبیحا لکونه مفوتا للواجب مع التمکن من إدراکه بالعلم فالوجهان مشترکان فی اختصاص الحکم الواقعی بغیر من قام عنده الأماره علی وجوب صلاه الجمعه فیرجع الوجه الثالث إلی الوجه الثانی و هو کون الأماره سببا لجعل مؤداها هو الحکم الواقعی لا غیر و انحصار الحکم فی المثال بوجوب صلاه الجمعه و

هو التصويب الباطل.

قلت أما رجوع الوجه الثالث إلى الوجه الثانى فهو باطل لأن مرجع جعل مدلول الأماره فى حقه الذى هو مرجع الوجه الثانى إلى أن صلاه الجمعه هى واجبه عليه واقعا كالعالم بوجوب صلاه الجمعه فإذا صلاها فقد فعل الواجب الواقعى فإذا انكشف مخالفه الأماره للواقع فقد انقلب موضوع الحكم واقعا إلى موضوع آخر كما إذا صار المسافر بعد صلاه القصر حاضرا إذا قلنا بكفايه السفر فى أول الوقت لصحه القصر واقعا.

و معنى الأمر بالعمل على طبق الأماره الرخصه فى أحكام الواقع على مؤداها من دون أن يحدث فى الفعل مصلحه على تقدير مخالفه الواقع كما يوهمه ظاهر عبارتى العده و النهايه المتقدمتين فإذا أدت إلى وجوب صلاه الجمعه واقعا وجب ترتيب أحكام الوجوب الواقعى و تطبيق العمل على وجوبها الواقعى فإن كان فى أول الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب و جاز تأخيرها فإذا فعلها جاز له فعل النافله و إن حرمت فى وقت الفريضه المفروض كونها فى الواقع هى الظهر لعدم وجوب الظهر عليه فعلا و رخصه فى تركهما و إن كان فى آخر وقتها حرم تأخيرها و الاشتغال بغيرها.

ثم إن استمر هذا الحكم الظاهرى أعنى الترخيص فى ترك الظهر إلى آخر وقتها وجب كون الحكم الظاهرى بكون ما فعله فى أول الوقت هو الواقع المستلزم لفوت الواقع على المكلف مشتملا على مصلحه يتدارك بها ما فات لأجله من مصلحه الظهر لئلا يلزم تفويت الواجب الواقعى على المكلف مع التمكن من إتيانه بتحصيل العلم به.

و إن لم يستمر بل علم بوجوب الظهر فى المستقبل بطل وجوب العمل على طبق وجوب صلاه الجمعه واقعا و وجب العمل على طبق

عدم وجوبه فی نفس الأمر من أول الأمر لأن المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الأمری و إنما عمل علی طبقه ما دامت أماره الوجوب قائمه.

فإذا فقدت بانکشاف وجوب الظهر و عدم وجوب الجمعه وجب حینئذ ترتیب ما هو کبری

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۴۶

لهذا المعلوم أعنی وجوب الإتیان بالظهر و نقض آثار وجوب صلاه الجمعه إلا ما فات منها فقد تقدم أن مفسده فواته متدارکه بالحکم الظاهری المتحقق فی زمان الفوت فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر فقد تقدم أن حکم الشارع بالعمل بمؤدی الأماره اللازم منه ترخیص ترک الظهر فی الجزء الأخیر لا بد أن یکون لمصلحه یتدارک بها مفسده ترک ثم إن قلنا إن القضاء فرع صدق الفوت المتوقف علی فوت الواجب من حیث إن فیه مصلحه لم یجب فیما نحن فیه لأن الواجب و إن ترک إلا أن مصلحته متدارکه فلا یصدق علی هذا الترک الفوت.

و إن قلنا إنه متفرع علی مجرد ترک الواجب وجب هنا لفرض العلم بترک صلاه الظهر مع وجوبها علیه واقعا.

إلا أن یقال إن غایه ما یلتزم به فی المقام هی المصلحه فی معذوریه الجاهل مع تمکنه من العلم و لو کانت لتسهیل الأمر علی المکلفین و لا ینافی ذلک صدق الفوت فافهم.

ثم إن هذا کله علی ما اخترناه من عدم اقتضاء الأمر الظاهری للإجزاء واضح و أما علی القول باقتضائه له فقد یشکل الفرق بینه و بین القول بالتصویب.

(و ظاهر شیخنا فی تمهید القواعد استلزام القول بالتخطئه لعدم الإجزاء قال قدس سره من فروع مسأله التصویب و التخطئه لزوم الإعاده للصلاه بظن القبله و عدمه) و إن کان فی تمثیله لذلک

بالموضوعات محل نظر.

فعلم من ذلك أنّ ما ذكره من وجوب كون فعل الجمعه مشتملا على مصلحه يتدارك به مفسده ترك الواجب و معه يسقط عن الوجوب ممنوع، لأنّ فعل الجمعه قد لا يستلزم إلّا ترك الظهر فى بعض أجزاء وقته، فالعمل على الأماره معناه الاذن فى الدخول فيها على قصد الوجوب و الدخول فى التطوع بعد فعلها.

نعم يجب فى الحكم بجواز فعل النافله اشتماله على مصلحه يتدارك به مفسده فعل التطوع فى وقت الفريضه لو اشتمل دليله الفريضه الواقعيه المأذون فى تركها ظاهرا، و إلّا كان جواز التطوع فى تلك الحال حكما واقعيّا لا ظاهريا.

و أمّا قولك إنّه مع تدارك المفسده بمصلحه الحكم الظاهرى يسقط الوجوب فممنوع أيضا، إذ قد يترتب على وجوبه واقعا حكم شرعى و إن تدارك مفسده تركه مصلحه فعل آخر كوجوب قضائه إذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعا.

فعلم من ذلك أن ما ذكره من وجوب كون فعل الجمعه مشتملا على مصلحه يتدارك به مفسده ترك الواجب و معه يسقط عن الوجوب ممنوع لأـن فعل الجمعه قد لا يستلزم إلا ترك الظهر فى بعض أجزاء وقته فالعمل على الأماره معناه الإذن فى الدخول فيها على قصد الوجوب و الدخول فى التطوع بعد فعلها نعم يجب فى الحكم بجواز فعل النافله اشتماله على مصلحه يتدارك به مفسده فعل التطوع فى وقت الفريضه لو اشتمل دليله الفريضه الواقعيه المأذون فى تركها ظاهرا و إلا كان جواز التطوع فى تلك الحال حكما واقعيا لا ظاهريا و أما قولك إنه مع تدارك المفسده بمصلحه الحكم الظاهرى يسقط الوجوب فممنوع أيضا إذ قد يترتب على وجوبه واقعا حكم شرعى و إن تدارك

مفسده ترکه مصلحه فعل آخر کوجوب قضائه إذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعا.

و بالجمله فحال الأمر بالعمل بالأماره القائمه على حکم شرعی حال الأمر بالعمل بالأماره القائمه على الموضوع الخارجی کحیاه زید و موت عمرو.

فکما أن الأمر بالعمل بالأماره فی الموضوعات لا یوجب جعل نفس الموضوع و إنما یوجب جعل أحکامه فیترتب علیه الحکم ما دامت الأماره قائمه علیه فإذا فقدت الأماره و حصل العلم بعدم ذلک الموضوع ترتب علیه فی المستقبل جمیع أحکام عدم ذلک الموضوع من أول الأمر فکذلک حال الأمر بالعمل على الأماره القائمه على الحکم.

و حاصل الکلام ثبوت الفرق الواضح بین جعل مدلول الأماره حکما واقعیا و الحکم بتحققه واقعا عند قیام الأماره و بین الحکم واقعا بتطبیق العمل على الحکم الواقعی المدلول علیه بالأماره

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۴۷

کالحکم واقعا بتطبیق العمل على طبق الموضوع الخارجی الذی قامت علیه الأماره.

و أما توهم أن مرجع تدارک مفسده مخالفه الحکم الواقعی بالمصلحه الثابته فی العمل على طبق مؤدى الأماره إلى تصویب الباطل نظرا إلى خلو الحکم الواقعی حینئذ عن المصلحه الملزمه التی تکون فی فوتها المفسده.

ففیه منع کون هذا تصویبا کیف و المصوبه یمنعون حکم الله فی الواقع فلا یعقل عندهم إیجاب العمل بما جعل طریقا إلیه و التعبد بترتیب آثاره فی الظاهر بل التحقیق عد مثل هذا من وجوه الرد على المصوبه.

(و أما ما ذکر من أن الحکم الواقعی إذا کان مفسده مخالفته متدارکه بمصلحه العمل على طبق الأماره فلو بقی فی الواقع کان حکما بلا صفه و إلا ثبت انتفاء الحکم فی الواقع و بعباره أخرى إذا فرضنا الشی ء فی الواقع واجبا

و قامت أماره علی تحریمه فإن لم یحرم ذلک الفعل لم یجب العمل بالأماره و إن حرم فإن بقی الوجوب لزم اجتماع الحکمین المتضادین و إن انتفی ثبت انتفاء الحکم الواقعی).

ففیه أن المراد بالحکم الواقعی الذی یلزم بقاؤه هو الحکم المتعین المتعلق بالعباد الذی یحکی عنه الأماره و یتعلق به العلم و الظن و أمر السفراء بتبلیغه و إن لم یلزم امتثاله فعلا فی حق من قامت عنده أماره علی خلافه إلا أنه یکفی فی کونه حکمه الواقعی أنه لا یعذر فیه إذا کان عالما به أو جاهلا مقصرا و الرخصه فی ترکه عقلا کما فی الجاهل القاصر أو شرعا کمن قامت عنده أماره معتبر علی خلافه.

و مما ذکرنا یظهر حال الأماره علی الموضوعات الخارجیه فإنها من القسم الثالث.

و الحاصل أن المراد بالحکم الواقعی هی مدلولات الخطابات الواقعیه الغیر المقیده بعلم المکلفین و لا بعدم قیام الأماره علی خلافها لها آثار عقلیه و شرعیه تترتب علیها عند العلم بها أو قیام أماره حکم الشارع بوجوب البناء علی کون مؤداها هو الواقع نعم هذه لیست أحکاما فعلیه بمجرد وجودها الواقعی.

فتلخص من جمیع ما ذکرناه أن ما ذکره ابن قبه من استحاله التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الأماره الغیر العلمیه ممنوع علی إطلاقه و إنما یصح إذا ورد التعبد علی بعض الوجوه کما تقدم تفصیل ذلک.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۴۸

ثم إنه ربما ینسب إلی بعض (إیجاب التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الأماره علی الله تعالی بمعنی قبح ترکه منه) فی مقابل قول ابن قبه.

فإن أراد به وجوب إمضاء حکم العقل بالعمل به عند عدم التمکن من العلم ببقاء التکلیف فحسن.

و

إن أراد وجوب الجعل بالخصوص فى حال الانسـداد فممنوع إذ جعل الطريق بعـد انسـداد باب العلم إنما يجب عليه إذا لم يكن هناك طريق عقلى و هو الظن إلا أن يكون لبعض الظنون فى نظره خصوصيه.

و إن أراد حكم صوره الانفتاح فإن أراد وجوب التعبـد العينى فهو غلط لجواز تحصـيل العلم معه قطعا و إن أراد وجوب التعبد به تخييرا فهو مما لا يدركه العقل إذ لا يعلم العقل بوجود مصـلحه فى الأماره يتدارك بها مصلحه الواقع التى تفوت بالعمل بالأماره اللهم إلاـ أن يكون فى تحصـيل العلم حرج يلزم فى العقـل رفع إيجـابه بنصب أماره هى أقرب من غيرها إلى الواقع أو أصـح فى نظر الشارع من غيره فى مقام البدليه عن الواقع و إلا فيكفى إمضاؤه للعمل بمطلق الظن كصوره الانسداد

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۴۹

المقام الثانى فى وقوع التعبد بالظن فى الأحكام الشرعيه

اشاره

المقام الثانى فى وقوع التعبد بالظن فى الأحكام الشرعيه

ثم إذا تبين عدم استحاله تعبد الشارع بغير العلم و عدم القبح فيه و لا فى تركه فيقع الكلام فى المقام الثانى فى وقوع التعبد به فى الأحكام الشرعيه مطلقا أو فى الجمله.

و قبل الخوض فى ذلك لا بـد من تأسـيس الأصل الذى يكون عليه المعول عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقا أو فى الجمله فنقول التعبد بالظن الذى لم يدل دليل على التعبد به محرم بالأدله الأربعه.

و يكفى من الكتـاب قـوله تعـالى قـل ءالله أذن لكم أم على الله تفـترون دل على أن مـا ليس بـإذن من الله من إسـناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء و من السنه (قوله صلى اللّه عليه و آله فى عداد القضاه من أهل النار: و

رجل قضـى بالحق و هو لا يعلم) و من الإجماع ما ادعاه الفريد البهبهانى فى بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهيا عند العوام فضـلا عن العلمـاء و من العقـل تقبيـح العقلاـء من يتكلف من قبـل مولاـه بمـا لا يعلم بوروده عن المولى و لو كان عن جهل مع التقصير.

نعم قد يتوهم متوهم أن الاحتياط من هذا القبيل.

و هو غلط واضح إذ فرق بين الالتزام بشى ء من قبل المولى على أنه منه مع عدم العلم بأنه منه و بين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه أو رجاء كونه منه و شتان ما بينهما لأن العقل يستقل بقبح الأول و حسن الثانى.

و الحاصل أن المحرم هو العمل بغير العلم متعبدا به و متدينا به.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۵۰

و أمـا العمـل به من دون تعبـد بمقتضـاه فإن كان لرجاء إدراك الواقع فهو حسن ما لم يعارضه احتياط آخر أو لم يثبت من دليل آخر وجوب العمـل على خلاـفه كما لو ظن الوجوب و اقتضـى الاستصـحاب الحرمه فإن الإتيان بالفعل محرم و إن لم يكن على وجه التعبد بوجوبه و التدين به.

و إن لم يكن لرجـاء إدراك الواقع فـإن لزم منه طرح أصل دل الـدليل على وجوب الأخـذ به حتى يعلم خلافه كان محرما أيضـا لأـن فيه طرحـا للأصل الواجب العمل كما فيما ذكر من مثال كون الظن بالوجوب على خلاف استصـحاب التحريم و إن لم يلزم منه ذلـك جاز العمل كما لو ظن بوجوب ما تردد بين الحرمه و الوجوب فإن الالتزام بطرف الوجوب لا على أنه حكم الله المعين جائز لكن فى تسميه هذا عملا بالظن مسامحه و كذا فى تسميه الأخذ

به من باب الاحتياط.

و بالجمله فالعمل بالظن إذا لم يصادف الاحتياط محرم إذا وقع على وجه التعبد به و التدين سواء استلزم طرح الأصل أو الدليل الموجود فى مقابله أم لا- و إذا وقع على غير وجه التعبد به فهو محرم إذا استلزم طرح ما يقابله من الأصول و الأدله المعلوم وجوب العمل بها هذا.

و قد يقرر الأصل هنا بوجوه أخر منها أن الأصل عدم الحجيه و عدم وقوع التعبد به و إيجاب العمل به.

و فيه أن الأصل و إن كان ذلك إلا- أنه لا- يترتب على مقتضاه شى ء فإن حرمه العمل بالظن يكفى فى موضوعها عدم العلم بورود التعبد من غير حاجه إلى إحراز عدم ورود التعبد به ليحتاج فى ذلك إلى الأصل ثم إثبات الحرمه.

و الحاصل أن أصاله عدم الحادث إنما يحتاج إليها فى الأحكام المترتبه على عدم ذلك الحادث و أما الحكم المرتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفى فيه الشك فيه و لا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل.

و هذا نظير قاعده الاشتغال الحاكمه بوجوب اليقين بالفراغ فإنه لا يحتاج فى إجرائها إلى إجراء أصاله عدم فراغ الذمه بل يكفى فيها عدم العلم بالفراغ فتأمل.

و منها أن الأصل هى إباحه العمل بالظن لأنها الأصل فى الأشياء حكاه بعض عن السيد المحقق الكاظمى.

و فيه على تقدير صدق النسبه أولا- أن إباحه التعبد بالظن غير معقول إذ لا معنى لجواز التعبد و تركه لا إلى بدل غايه الأمر التخيير بين التعبد بالظن و التعبد بالأصل أو الدليل الموجود هناك فى مقابله الذى يتعين الرجوع إليه لو لا الظن فغايه الأمر وجوب التعبد به أو بالظن تخييرا

فلا- معنى للإباحه التى هى الأصل فى الأشياء و ثانيا أن أصاله الإباحه إنما هى فيما لا يستقل العقل بقبحه و قد عرفت استقلال العقل بقبح التعبد بالظن من دون العلم بوروده من الشارع.

و منها أن الأمر فى المقام دائر بين الوجوب و التحريم و مقتضاه التخيير أو ترجيح جانب التحريم بناء على أن دفع المفسده أولى من جلب المنفعه.

و فيه منع الدوران لأن عدم العلم بالوجوب كاف فى ثبوت التحريم لما عرفت من إطباق الأدله الأربعه على عدم جواز التعبد بما لا- يعلم وجوب التعبد به من الشارع أ لا ترى أنه إذا دار الأمر بين رجحان عباده و حرمتها كفى عدم ثبوت الرجحان فى ثبوت حرمتها.

و منها أن الأمر فى المقام دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالأحكام الشرعيه المعلومه إجمالا- و بين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعى فيرجع إلى الشك فى المكلف به و تردده بين التخيير و التعيين فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعى تحصيلا لليقين بالبراءه خلافا لمن لم يوجب ذلك فى مثل المقام.

و فيه أولا- أن وجوب تحصيل الاعتقاد بالأحكام مقدمه عقليه للعمل بها و امتثالها فالحاكم بوجوبه هو العقل و لا معنى لتردد العقل فى موضوع حكمه و أن الذى حكم هو بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد أو خصوص العلم منه بل إما أن يستقل بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعى على ما هو التحقيق و إما أن يحكم بكفايه مطلق الاعتقاد و لا يتصور الإجمال فى موضوع الحكم العقلى لأن التردد فى الموضوع يستلزم التردد فى الحكم و هو لا يتصور من نفس الحاكم و سيجى ء الإشاره إلى هذا فى رد

من زعم أن نتيجه دليل الانسداد مهمله مجمله مع عده دليل الانسداد دليلا عقليا و حكما يستقل به العقل.

و أما ثانيا فلأن العمل بالظن فى مورد مخالفته للأصول و القواعد الذى هو محل الكلام مخالفه قطعيه لحكم الشارع بوجوب الأخذ بتلك الأصول حتى يعلم خلافها فلا حاجه فى رده إلى مخالفته لقاعده الاشتغال الراجعه إلى قدح المخالفه الاحتماليه للتكليف المتيقن مثلا- إذا فرضنا أن الاستصحاب يقتضى الوجوب و الظن حاصل بالحرمه فحينئذ يكون العمل بالظن مخالفه قطعيه لحكم الشارع بعدم نقض اليقين بغير اليقين فلا- يحتاج إلى تكلف أن التكليف بالواجبات و المحرمات يقينى و لا نعلم كفايه تحصيل مطلق الاعتقاد الراجح فيها أو وجوب تحصيل الاعتقاد القطعى و أن فى تحصيل الاعتقاد الراجح مخالفه احتماليه للتكليف المتيقن فلا يجوز فهذا أشبه شى ء بالأكل عن القفاء.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۵۲

فقد تبين مما ذكرنا أن ما ذكرنا فى بيان الأصل هو الذى ينبغى أن يعتمد عليه و حاصله أن التعبد بالظن مع الشك فى رضاء الشارع بالعمل به فى الشريعه تعبد بالشك و هو باطل عقلا- و و أما مجرد العمل على طبقه فهو محرم إذا خالف أصلا من الأصول اللفظيه أو العمليه الداله على وجوب الأخذ بمضمونها حتى يعلم الرافع.

فالعمل بالظن قد تجتمع فيه جهتان للحرمه كما إذا عمل به ملتزما أنه حكم الله و كان العمل به مخالفا لمقتضى الأصول و قد تتحقق فيه جهه واحده كما إذا خالف الأصل و لم يلتزم بكونه حكم الله أو التزم و لم يخالف مقتضى الأصول و قد لا يكون فيه عقاب أصلا كما إذا لم يلتزم بكونه حكم الله و لم يخالف أصلا

و حینئذ قد یستحق علیه الثواب کما إذا عمل به علی وجه الاحتیاط هذا و لکن حقیقه العمل بالظن هو الاستناد إلیه فی العمل و الالتزام بکون مؤداه حکم الله فی حقه فالعمل علی ما یطابقه بلا استناد إلیه لیس عملا به.

فصح أن یقال إن العمل بالظن و التعبد به حرام مطلقا وافق الأصول أو خالفها غایه الأمر أنه إذا خالف الأصول یستحق العقاب من جهتین من جهه الالتزام و التشریع و من جهه طرح الأصل المأمور بالعمل به حتی یعلم بخلافه.

و قد أشیر فی الکتاب و السنه إلی الجهتین فمما أشیر فیه إلی الأولی قوله تعالی قل ءالله أذن لکم أم علی الله تفترون بالتقریب المتقدم (و قوله صلی اللّه علیه و آله: رجل قضی بالحق و هو لا یعلم).

و مما أشیر فیه إلی الثانیه قوله تعالی إن الظن لا یغنی من الحق شیئا (و قوله علیه السلام:

من أفتی الناس بغیر علم کان ما یفسده أکثر مما یصلحه) و نفس أدله الأصول.

ثم إن ما ذکرنا من الحرمه من الجهتین مبنی علی ما هو التحقیق من أن اعتبار الأصول لفظیه کانت أو عملیه غیر مقید بصوره عدم الظن علی خلافها.

و أما إذا قلنا باشتراط عدم کون الظن علی خلافها فلقائل أن یمنع أصاله حرمه العمل بالظن مطلقا لا علی وجه الالتزام و لا علی غیره.

أما مع عدم تیسر العلم فی المسأله فلدوران الأمر فیها بین العمل بالظن و بین الرجوع إلی

الأصل الموجود فی تلک المسأله علی خلاف الظن و کما لا دلیل علی التعبد بالظن کذلک لا دلیل علی التعبد بذلک الأصل لأنه

المفروض فغايه الأمر التخيير بينهما أو تقديم الظن لكونه أقرب إلى الواقع فيتعين بحكم العقل.

و أما مع التمكن من العلم فى المسأله فلأن عدم جواز الاكتفاء فيها بتحصيل الظن و وجوب تحصيل اليقين مبنى على القول بوجوب تحصيل الواقع علما أما إذا ادعى أن العقل لا يحكم بأزيد من وجوب تحصيل الظن و أن الضرر الموهوم لا يجب دفعه فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع التمكن.

ثم إنه ربما يستدل على أصاله حرمه العمل بالظن بالآيات الناهيه عن العمل بالظن و قد أطالوا الكلام فى النقض و الإبرام فى هذا المقام بما لا ثمره مهمه فى ذكره بعد ما عرفت.

لأنه إن أريد الاستدلال بها على حرمه التعبد و الالتزام و التدين بمؤدى الظن فقد عرفت أنه من ضروريات العقل فضلا عن تطابق الأدله الثلاثه النقليه عليه.

و إن أريد دلالتها على حرمه العمل المطابق للظن و إن لم يكن عن استناد إليه فإن أريد حرمته إذا خالف الواقع مع التمكن من العلم به فيكفى فى ذلك الأدله الواقعيه و إن أريد حرمته إذا خالف الأصول مع عدم التمكن من العلم فيكفى فيه أيضا أدله الأصول بناء على ما هو التحقيق من أن مجاريها صور عدم العلم الشامل للظن و إن أريد حرمه العمل المطابق للظن من دون استناد إليه و تدين به و عدم مخالفه العمل للواقع مع التمكن منه و لا لمقتضى الأصول مع العجز عن الواقع فلا دلاله فيها و لا فى غيرها على حرمه ذلك و لا وجه لحرمته أيضا.

و الظاهر أن مضمون الآيات هو التعبد بالظن و التدين به و قد عرفت أنه ضرورى التحريم فلا مهم

فى إطاله الكلام فى دلاله الآيات و عدمها.

إنما المهم الموضوع له هذه الرساله بيان ما خرج أو قيل بخروجه من هذا الأصل من الأمور الغير العلميه التى أقيم الدليل على اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذى جعلوه موجبا للرجوع إلى الظن مطلقا أو فى الجمله و هى أمور

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۵۴

الظنون المعتبره

اشاره

الظنون المعتبره

منها

الأمارات المعموله فى استنباط الأحكام الشرعيه من ألفاظ الكتاب و السنه

اشاره

الأمارات المعموله فى استنباط الأحكام الشرعيه من ألفاظ الكتاب و السنه

و هى على قسمين القسم الأول ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال إراده خلاف ذلك كأصاله الحقيقه عند احتمال إراده المجاز و أصاله العموم و الإطلاق و مرجع الكل إلى أصاله عدم القرينه الصارفه عن المعنى الذى يقطع بإراده المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينه و كغلبه استعمال المطلق فى الفرد الشائع بناء على عدم وصوله إلى حد الوضع و كالقرائن المقاميه التى يعتمدها أهل اللسان فى محاوراتهم كوقوع الأمر عقيب توهم الحظر و نحو ذلك و بالجمله الأمور المعتبره عند أهل اللسان فى محاوراتهم بحيث لو أراد المتكلم القاصد للتفهيم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينه معتبره عد ذلك منه قبيحا.

و القسم الثانى ما يعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ و تمييز مجازاتها عن حقائقها و ظواهرها عن خلافها كتشخيص أن لفظ الصعيد موضوع لمطلق وجه الأرض أو التراب الخالص و تعيين أن وقوع الأمر عقيب توهم الحظر هل يوجب ظهوره فى الإباحه المطلقه و أن الشهره فى المجاز المشهور هل توجب احتياج الحقيقه إلى القرينه الصارفه من الظهور العرضى المسبب من الشهره نظير احتياج المطلق المنصرف إلى بعض أفراده.

و بالجمله فالمطلوب فى هذا القسم أن اللفظ ظاهر فى هذا المعنى أو غير ظاهر و فى القسم الأول أن الظاهر المفروغ عن كونه ظاهرا مراد أو لا و الشك فى الأول مسبب عن الأوضاع اللغويه و العرفيه و فى الثانى عن اعتماد المتكلم على القرينه و عدمه

فالقسمان من قبيل الصغری و الكبری لتشخيص المراد.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۵۵

أما القسم الأول و هو ما يعمل لتشخيص مراد المتكل

اشاره

أما القسم الأول و هو ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم

فاعتباره فی الجمله مما لا إشکال فیه و لا خلاف لأن المفروض کون تلک الأمور معتبره عند أهل اللسان فی محاوراتهم المقصود بها التفهیم و من المعلوم بدیهه أن طریق محاورات الشارع فی تفهیم مقاصده للمخاطبین لم یکن طریقا مخترعا مغایرا لطریق محاورات أهل اللسان فی تفهیم مقاصدهم.

و إنما الخلاف و الإشکال وقع فی موضعین أحدهما جواز العمل بظواهر الکتاب.

و الثانی أن العمل بالظواهر مطلقا فی حق غیر المخاطب بها قام الدلیل علیه بالخصوص بحیث لا یحتاج إلی إثبات انسداد باب العلم فی الأحکام الشرعیه أم لا.

و الخلاف الأول ناظر إلی عدم کون المقصود بالخطاب استفاده المطلب منه مستقلا.

و الخلاف الثانی ناظر إلی منع کون المتعارف بین أهل اللسان اعتماد غیر من قصد إفهامه بالخطاب علی ما یستفیده من الخطاب بواسطه أصاله عدم القرینه عند التخاطب.

فمرجع کلا الخلافین إلی منع الصغری و أما الکبری أعنی کون الحکم عند الشارع فی استنباط مراداته من خطاباته المقصود بها التفهیم ما هو المتعارف عند أهل اللسان فی الاستفاده فمما لا خلاف فیه و لا

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۵۶

أما الکلام فی الخلاف الأول

اشاره

أما الکلام فی الخلاف الأول

فتفصیله أنه ذهب جماعه من الأخباریین إلی المنع عن العمل بظواهر الکتاب من دون ما یرد التفسیر و کشف المراد عن الحجج المعصومین صلوات الله علیهم.

و أقوی ما یتمسک لهم علی ذلک وجهان أحدهما الأخبار المتواتره المدعی ظهورها فی المنع عن ذلک.

(مثل النبوی صلی الله علیه و آله: من فسر القرآن برأیه فلیتبوأ مقعده من النار) (و فی روایه أخری: من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوأ مقعده من النار) (و فی نبوی ثالث: من فسر القرآن

برأيه فقد افترى على الله الكذب) (و عن أبى عبد الله عليه السلام: من فسر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر و إن أخطأ سقط أبعد من السماء) (و فى النبوى العامى: من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ) (و عن مولانا الرضا عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه قال قال رسول الله صلى اللّه عليه و آله: إن الله عز و جل قال فى الحديث القدسى ما آمن بى من فسر كلامى برأيه و ما عرفنى من شبهنى بخلقى و ما على دينى من استعمل القياس فى دينى) (و عن تفسير العياشى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر و من فسر برأيه آيه من كتاب الله فقد كفر)

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۵۷

(و عن مجمع البيان أنه قد صح عن النبى صلى اللّه عليه و آله و عن الأئمه القائمين مقامه: أن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح و النص الصريح) (و قوله عليه السلام: ليس شى ء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن إن الآيه يكون أولها فى شى ء و آخرها فى شى ء و هو كلام متصل ينصرف إلى وجوه) (و فى مرسله شبيب بن أنس عن أبى عبد الله عليه السلام: أنه قال لأبى حنيفه أنت فقيه أهل العراق قال نعم قال فبأى شى ء تفتيهم قال بكتاب الله و سنه نبيه صلى اللّه عليه و آله قال يا أبا حنيفه تعرف كتاب الله حق معرفته و تعرف الناسخ من المنسوخ قال نعم قال عليه السلام يا أبا حنيفه لقد ادعيت علما ويلك ما جعل الله ذلك إلا

عنـد أهل الكتاب الـذين أنزل عليهم ويلك و ما هو إلا عند الخاص من ذريه نبينا صـلى اللَّه عليه و آله و ما ورثك الله من كتابه حرفا) (و فى روايه زيـد الشـحام قال: دخل قتاده على أبى جعفر عليه السـلام فقال له أنت فقيه أهل البصـره فقال هكـذا يزعمون فقال بلغنى أنك تفسـر القرآن قال نعم إلى أن قال يا قتاده إن كنت قـد فسـرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت و أهلكت و إن كنت قد فسرته من الرجال فقد هلكت و أهلكت ويحك يا قتاده إنما يعرف القرآن من خوطب به).

إلى غير ذلك مما ادعى فى الوسائل فى كتاب القضاء تجاوزها عن حد التواتر.

و حاصـل هـذا الوجه يرجع إلى أن منع الشـارع عن ذلـك يكشف عن أن مقصود المتكلم ليس تفهيم مطالبه بنفس هـذا الكلام فليس من قبيل المحاورات العرفيه.

و الجواب عن الاسـتدلال بها أنها لا تدل على المنع عن العمل بالظواهر الواضـحه المعنى بعد الفحص عن نسـخها و تخصيصها و إراده خلاف ظاهرها فى الأخبار إذ من المعلوم أن هـذا لا يسـمى تفسـيرا فإن أحـدا من العقلاء إذا رأى فى كتاب مولاه أنه أمره بشى ء بلسانه المتعارف فى مخاطبته له عربيا أو فارسيا أو غيرهما فعمل به و امتثله لم يعد هذا تفسيرا إذ التفسير كشف القناع.

ثم لو سلم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيرا لكن الظاهر أن المراد بالرأى هو الاعتبار

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۵۸

العقلى الظنى الراجع إلى الاستحسان فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغويه و العرفيه.

و حينئذ فالمراد بالتفسير بالرأى إما حمل اللفظ على خلاف ظاهره أو أحد احتماليه لرجحان

ذلك فی نظره القاصر و عقله الفاتر.

و يرشد إليه المروی (عن مولانا الصادق عليه السلام قال فی حديث طويل: و إنما هلك الناس فی المتشابه لأنهم لم يقفوا علی معناه و لم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلا من عند أنفسهم بآرائهم و استغنوا بذلك عن مسأله الأوصياء عليهم السلام فيعرفونهم).

و أما الحمل علی ما يظهر له فی بادی الرأی من المعانی العرفيه و اللغويه من دون تأمل فی الأدله العقليه و من دون تتبع فی القرائن النقليه مثل الآيات الأخر الداله علی خلاف هذا المعنی و الأخبار الوارده فی بيان المراد منها و تعيين ناسخها من منسوخها.

و مما يقرب هذا المعنی الثانی و إن كان الأول أقرب عرفا أن المنهی فی تلك الأخبار المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله عن أهل البيت عليهم السلام بل يخطئونهم به.

و من المعلوم ضروره من مذهبنا تقديم نص الإمام عليه السلام علی ظاهر القرآن كما أن المعلوم ضروره من مذهبهم العكس.

و يرشدك إلی هذا ما تقدم فی رد الإمام عليه السلام علی أبی حنيفه حيث إنه يعمل بكتاب الله و من المعلوم أنه إنما كان يعمل بظواهره لا أنه كان يؤوله بالرأی إذ لا عبره بالرأی عندهم مع الكتاب و السنه.

و يرشد إلی هذا (قول أبی عبد الله عليه السلام فی ذم المخالفين: إنهم ضربوا القرآن بعضه ببعض و احتجوا بالمنسوخ و هم يظنون أنه الناسخ و احتجوا بالخاص و هم يظنون أنه العام و احتجوا بالآيه و تركوا السنه فی تأويلها و لم ينظروا إلی ما يفتح به الكلام و إلی ما يختمه و لم يعرفوا موارده و مصادره إذ لم يأخذوه عن

أهله فضلوا و أضلوا).

و بالجمله فالإنصاف يقتضى عدم الحكم بظهور الأخبار المذكوره فى النهى عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص و التتبع فى سائر الأدله خصوصا الآثار الوارده عن المعصومين عليهم السلام كيف و لو دلت على المنع من العمل على هذا الوجه دلت على عدم جواز العمل بأحاديث أهل

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۵۹

البيت عليهم السلام.

(ففى روايه سليم بن قيس الهلالى عن أمير المؤمنين عليه السلام: إن أمر النبى صلى اللّٰه عليه و آله مثل القرآن منه ناسخ و منسوخ و خاص و عام و محكم و متشابه و قد كان يكون من رسول الله صلى اللّٰه عليه و آله الكلام يكون له وجهان كلام عام و كلام خاص مثل القرآن) (و فى روايه أسلم بن مسلم: إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن).

هذا كله مع معارضه الأخبار المذكوره بأكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين و غيرها مما دل عليه الأمر بالتمسك بالقرآن و العمل بما فيه و عرض الأخبار المتعارضه بل و مطلق الأخبار عليه و رد الشروط المخالفه للكتاب فى أبواب العقود و الأخبار الداله قولا و فعلا و تقريرا على جواز التمسک بالكتاب.

(مثل قوله عليه السلام لما قال زراره: من أين علمت أن المسح ببعض الرأس فقال عليه السلام لمكان الباء) فعرفه مورد استفاده الحكم من ظاهر الكتاب.

و (قول الصادق عليه السلام فى مقام نهى الدوانقى عن قبول خبر النمام: إنه فاسق و قال الله إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا الآيه) (: و قوله عليه السلام لابنه إسماعيل إن الله عز و جل يقول يؤمن بالله و يؤمن

للمؤمنين فإذا شهد عندک المؤمنون فصدقهم) (: و قوله علیه السلام لمن أطال الجلوس فی بیت الخلاء لاستماع الغناء اعتذارا بأنه لم یکن شیئا أتاه برجله أ ما سمعت قول الله عز و جل إن السمع و البصر و الفؤاد کل أولئک کان عنه مسئولا).

(: و قوله علیه السلام فی تحلیل العبد للمطلقه ثلاثا إنه زوج قال الله عز و جل حتی تنکح زوجا غیره و فی عدم تحلیلها بالعقد المنقطع إنه تعالی قال فإن طلقها فلا جناح علیهما و تقریره علیه السلام التمسک بقوله تعالی و المحصنات من الذین أوتوا الکتاب و إنه نسخ بقوله تعالی و لا تنکحوا المشرکات).

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۶۰

(و قوله علیه السلام فی روایه عبد الأعلی: فی حکم من عثر فوقع ظفره فجعل علی إصبعه مراره إن هذا و شبهه یعرف من کتاب الله ما جعل علیکم فی الدین من حرج ثم قال امسح علیه) فأحال علیه السلام معرفه حکم المسح علی إصبعه المغطی بالمراره إلی الکتاب مومئا إلی أن هذا لا یحتاج إلی السؤال لوجوده فی ظاهر القرآن.

و لا یخفی أن استفاده الحکم المذکور من ظاهر الآیه الشریفه مما لا یظهر إلا للمتأمل المدقق نظرا إلی أن الآیه الشریفه إنما تدل علی نفی وجوب الحرج أعنی المسح علی نفس الإصبع فیدور الأمر فی بادی النظر بین سقوط المسح رأسا و بین بقائه مع سقوط قید مباشره الماسح للممسوح فهو بظاهره لا یدل علی ما حکم به الإمام علیه السلام لکن یعلم عند التأمل أن الموجب للحرج هو اعتبار المباشره فی المسح فهو الساقط دون أصل المسح فیصیر نفی الحرج دلیلا علی سقوط اعتبار المباشره فی

المسح فيمسح على الإصبع المغطى.

فإذا أحال الإمام عليه السلام استفاده مثل هذا الحكم إلى الكتاب فكيف يحتاج نفى وجوب الغسل أو الوضوء عند الحرج الشديد المستفاد من ظاهر الآيه المذكوره أو غير ذلك من الأحكام التى يعرفها كل عارف باللسان من ظاهر القرآن إلى ورود التفسير بذلك من أهل البيت عليهم السلام.

و من ذلك ما (ورد من: أن المصلى أربعا فى السفر إن قرئت عليه آيه القصر وجب عليه الإعاده و إلا فلا) و فى بعض الروايات (: إن قرئت عليه و فسرت له).

و الظاهر و لو بحكم أصاله الإطلاق فى باقى الروايات أن المراد من تفسيرها له بيان أن المراد من قوله تعالى لا جناح عليكم أن تقصروا بيان الترخيص فى أصل تشريع القصر و كونه مبنيا على التخفيف فلا ينافى تعين القصر على المسافر و عدم صحه الإتمام منه و مثل هذه المخالفه للظاهر يحتاج إلى التفسير بلا شبهه.

(و قد ذكر زراره و محمد بن مسلم للإمام عليه السلام: أن الله تعالى قال فليس عليكم جناح و لم يقل افعلوا فأجاب عليه السلام بأنه من قبيل قوله تعالى فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما).

و هذا أيضا يدل على تقرير الإمام عليه السلام لهما فى التعرض لاستفاده الأحكام من الكتاب

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۶۱

و الدخل و التصرف فى ظواهره.

و من ذلك استشهاد الإمام عليه السلام بآيات كثيره مثل الاستشهاد لحليه بعض النسوان بقوله تعالى و أحل لكم ما وراء ذلكم و فى عدم جواز طلاق العبد بقوله تعالى عبدا مملوكا لا يقدر على شى ء.

و من ذلك الاستشهاد لحليه بعض الحيوانات بقوله

تعالى قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما الآيه إلى غير ذلك مما لا يحصى الثانى من وجهى المنع إنا نعلم بطرو التقييد و التخصيص و التجوز فى أكثر ظواهر الكتاب و ذلك مما يسقطها عن الظهور.

و فيه أولا النقض بظواهر السنه فإنا نقطع بطرو مخالفه الظاهر فى أكثرها و ثانيا أن هذا لا يوجب السقوط و إنما يوجب الفحص عما يوجب مخالفه الظاهر.

فإن قلت العلم الإجمالى بوجود مخالفات الظواهر لا يرتفع أثره و هو وجوب التوقف بالفحص و لذا لو تردد اللفظ بين معنيين أو علم إجمالا بمخالفه أحد الظاهرين لظاهر الآخر كما فى العامين من وجه و شبههما وجب التوقف فيه و لو بعد الفحص.

قلت هذه شبهه ربما تورد على من استدل على وجوب الفحص عن المخصص فى العمومات بثبوت العلم الإجمالى بوجود المخصصات فإن العلم الإجمالى إما أن يبقى أثره و لو بعد العلم التفصيلى بوجود عده مخصصات و إما أن لا يبقى فإن بقى فلا يرتفع بالفحص و إلا فلا مقتضى للفحص.

و تندفع هذه الشبهه بأن المعلوم إجمالا هو وجود مخالفات كثيره فى الواقع فيما بأيدينا بحيث تظهر تفصيلا بعد الفحص و أما وجود مخالفات فى الواقع زائدا على ذلك فغير معلوم فحينئذ لا يجوز العمل قبل الفحص لاحتمال وجود مخصص يظهر بعد الفحص و لا يمكن نفيه بالأصل لأجل العلم الإجمالى و أما بعد الفحص فاحتمال وجود المخصص فى الواقع ينفى بالأصل السالم عن

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۶۲

العلم الإجمالى و الحاصل أن المنصف لا يجد فرقا بين ظاهر الكتاب و السنه لا قبل الفحص و لا بعده.

ثم إنك قد عرفت أن العمده فى منع

الأخباريين من العمل بظواهر الكتاب هى الأخبار المانعه عن تفسير القرآن إلا أنه يظهر من كلام السيد الصدر شارح الوافيه فى آخر كلامه أن المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الأصل و العمل بظواهر الأخبار خرج بالدليل (حيث قال بعد إثبات أن فى القرآن محكمات و ظواهر و أنه مما لا يصح إنكاره و ينبغى النزاع فى جواز العمل بالظواهر و أن الحق مع الأخباريين ما خلاصته أن التوضيح يظهر بعد مقدمتين الأولى أن بقاء التكليف مما لا شك فيه و لزوم العمل بمقتضاه موقوف على الإفهام و هو يكون فى الأكثر بالقول و دلالته فى الأكثر تكون ظنيه إذ مدار الإفهام على إلقاء الحقائق مجرده عن القرينه و على ما يفهمون و إن كان احتمال التجوز و خفاء القرينه باقيا.

الثانيه أن المتشابه كما يكون فى أصل اللغه كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل أن يقول أحد أنا أستعمل العمومات و كثيرا ما أريد الخصوص من غير قرينه و ربما أخاطب أحدا و أريد غيره و نحو ذلك فحينئذ لا يجوز لنا القطع بمراده و لا يحصل لنا الظن به و القرآن من هذا القبيل لأنه نزل على اصطلاح خاص لا أقول على وضع جديد بل أعم من أن يكون ذلك أو يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب و مع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها كالمقطعات ثم قال قال سبحانه فيه ءايات محكمات هن أم الكتاب و أخر متشابهات الآيه ذم على اتباع المتشابه و لم يبين لهم المتشابهات ما هى و كم هى بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ و جعل البيان موكولا إلى خلفائه و النبى

صلى اللّٰه علیه و آله نهى الناس عن التفسير بالآراء و جعلوا الأصل عدم العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۶۳

إذا تمهدت المقدمتان فنقول مقتضى الأولى العمل بالظواهر و مقتضى الثانيه عدم العمل لأن ما صار متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه و ما بقى ظهوره مندرج فى الأصل المذكور فنطالب بدليل جواز العمل لأن الأصل الثابت عند الخاصه هو عدم جواز العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل.

لا يقال إن الظاهر من المحكم و وجوب العمل بالمحكم إجماعى.

لأنا نمنع الصغرى إذ المعلوم عندنا مساواه المحكم للنص و أما شموله للظاهر فلا إلى أن قال لا يقال إن ما ذكرتم لو تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الأخبار أيضا لما فيها من الناسخ و المنسوخ و المحكم و المتشابه و العام و المخصص و المطلق و المقيد لأنا نقول إنا لو خلينا و أنفسنا لعملنا بظواهر الكتاب و السنه مع عدم نصب القرينه على خلافها و لكن منعنا من ذلك فى القرآن للمنع من اتباع المتشابه و عدم بيان حقيقته و منعنا رسول الله صلى اللّٰه علیه و آله عن تفسير القرآن و لا ريب فى أن غير النص محتاج إلى التفسير و أيضا ذم الله تعالى من اتباع الظن و كذا الرسول صلى اللّٰه علیه و آله و أوصياؤه علیه السلام و لم يستثنوا ظواهر القرآن إلى أن قال و أما الأخبار فقد سبق أن أصحاب الأئمه علیهم السلام كانوا عاملين بأخبار الآحاد من غير فحص عن مخصص أو معارض ناسخ أو مقيد و لو لا هذا لكنا فى العمل بظواهر الأخبار أيضا من المتوقفين انتهى).

أقول و

فیه مواقع للنظر سیما فی جعل العمل بظواهر الأخبار من جهه قیام الإجماع العملی و لولاه لتوقف فی العمل بها أیضا إذ لا یخفی أن عمل أصحاب الأئمه علیهم السلام بظواهر الأخبار لم یکن لدلیل خاص شرعی وصل إلیهم من أئمتهم و إنما کان أمرا مرکوزا فی أذهانهم بالنسبه إلی مطلق الکلام الصادر من المتکلم لأجل الإفاده و الاستفاده سواء کان من الشارع أم غیره و هذا المعنی جار فی القرآن أیضا علی تقدیر کونه ملقی للإفاده و الاستفاده علی ما هو الأصل فی خطاب کل متکلم نعم الأصل الأولی هی حرمه العمل بالظن علی ما عرفت مفصلا لکن

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۶۴

الخارج منه لیس خصوص ظواهر الأخبار حتی یبقی الباقی بل الخارج منه هو مطلق الظهور الناشئ عن کلام کل متکلم ألقی إلی غیره للإفهام.

ثم إن ما ذکره من عدم العلم بکون الظواهر من المحکمات و احتمال کونها من المتشابهات ممنوع أولا بأن المتشابه لا یصدق علی الظواهر لا لغه و لا عرفا بل یصح سلبه عنه فالنهی الوارد عن اتباع المتشابه لا یمنع کما اعترف به فی المقدمه الأولی من أن مقتضی القاعده وجوب العمل بالظواهر.

و ثانیا بأن احتمال کونها من المتشابه لا ینفع فی الخروج عن الأصل الذی اعترف به و دعوی اعتبار العلم بکونها من المحکم هدم لما اعترف به من أصاله حجیه الظواهر لأن مقتضی ذلک الأصل جواز العمل إلا أن یعلم کونه مما نهی الشارع عنه.

و بالجمله فالحق ما اعترف به قدس سره من أنا لو خلینا و أنفسنا لعملنا بظواهر الکتاب و لا بد للمانع من إثبات المنع.

ثم إنک قد عرفت مما ذکرنا

أن خلاف الأخباريين فی ظواهر الكتاب ليس فی الوجه الذی ذكرنا من اعتبار الظواهر اللفظيه فی الكلمات الصادره لإفاده المطلب و استفادته و إنما يكون خلافهم فی أن خطابات الكتاب لم يقصد بها استفاده المراد من أنفسها بل بضميمه تفسير أهل الذكر أو أنها ليست بظواهر بعد احتمال كون محكمها من المتشابه كما عرفت من كلام السيد

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۶۵

و ينبغی التنبيه علی أمور

الأول

الأول

أنه ربما (يتوهم بعض أن الخلاف فی اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوی إذ ليست آيه متعلقه بالفروع أو الأصول إلا ورد فی بيانها أو فی الحكم الموافق لها خبر أو أخبار كثيره بل انعقد الإجماع علی أكثرها مع أن جل آيات الأصول و الفروع بل كلها مما تعلق الحكم فيها بأمور مجمله لا يمكن العمل بها إلا بعد أخذ تفصيلها من الأخبار انتهی).

النراقی مناهج الأحكام ص ۱۵۸ أقول و لعله قصر نظره علی الآيات الوارده فی العبادات فإن أغلبها من قبيل ما ذكره و إلا فالإطلاقات الوارده فی المعاملات مما يتمسك بها فی الفروع الغير المنصوصه أو المنصوصه بالنصوص المتكافئه كثيره جدا.

مثل أوفوا بالعقود و أحل الله البيع و تجاره عن تراض و فرهان مقبوضه و لا تؤتوا السفهاء أموالكم و لا تقربوا مال اليتيم و أحل لكم ما وراء ذلكم و إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا و لو لا نفر من كل فرقه و فسئلوا أهل الذكر و عبدا مملوكا لا يقدر علی شی ء و ما علی المحسنين من سبيل و غير ذلك مما لا يحصی.

بل و فی العبادات أيضا كثيره مثل قوله إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام و آيات التيمم و الوضوء و الغسل.

و

هـذه العمومـات و إن ورد فيهـا أخبـار فى الجمله إلاـ أنه ليس كـل فرع ممـا يتمسـك فيه بالآيه ورد فيه خبر سـليم عن المكافئ فلاحظ و تتبع.

الثانی

الثانی

أنه إذا اختلف القراءه فی الکتاب علی وجهین مختلفین فی المؤدی کما فی قوله تعالی حتی

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۶۶

یطهرن حیث قرئ بالتشدید من التطهر الظاهر فی الاغتسال و بالتخفیف من الطهاره الظاهره فی النقاء عن الحیض فلا یخلو إما أن نقول بتواتر القراءات کلها کما هو المشهور خصوصا فی ما کان الاختلاف فی الماده و إما أن لا نقول کما هو مذهب جماعه.

فعلی الأـول فهمـا بمنزله آیتین تعارضـتا لاـ بـد من الجمع بینهمـا بحمـل الظاهر علی النص أو علی الأظهر و مع التکافؤ لا بـد من الحکم بالتوقف و الرجوع إلی غیرهما.

و علی الثانی فإن ثبت جواز الاسـتدلال بکل قراءه کما ثبت بالإجماع جواز القراءه بکل قراءه کان الحکم کما تقـدم و إلا فلا بد من التوقف فی محل التعارض و الرجوع إلی القواعـد مع عـدم المرجح أو مطلقا بناء علی عدم ثبوت الترجیح هنا کما هو الظاهر فیحکم باستصحاب الحرمه قبل الاغتسال إذ لم یثبت تواتر التخفیف أو بالجواز بناء علی عموم قوله تعالی فأتوا حرثکم أنی شئتم من حیث الزمان خرج منه أیام الحیض علی الوجهین فی کون المقام من استصحاب حکم المخصص أو العمل بالعموم الزمانی.

الثالث

الثالث

أن وقوع التحریف فی القرآن علی القول به لا یمنع من التمسک بالظواهر لعدم العلم الإجمالی باختلال الظواهر بذلک مع أنه لو علم لکـان من قبیـل الشـبهه الغیر المحصوره مع أنه لو کـان من قبیل الشـبهه المحصوره أمکن القول بعـدم قـدحه لاحتمال کون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغیر المتعلقه بالأحکام الشرعیه العملیه التی أمرنا بالرجوع فیها إلی ظاهر الکتاب فافهم.

الرابع

الرابع

قد يتوهم أن وجوب العمل بظواهر الكتاب بالإجماع مستلزم لعدم جواز العمل بظاهره لأن من تلك الظواهر ظاهر الآيات الناهيه عن العمل بالظن مطلقا حتى ظواهر الكتاب.

و فيه أن فرض وجود الدليل على حجيه الظواهر موجب لعدم ظهور الآيات الناهيه فى حرمه العمل بالظواهر مع أن ظواهر الآيات الناهيه لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجيه أنفسها إلا أن يقال إنها لا تشمل أنفسها فتأمل.

و بإزاء هذا التوهم توهم أن خروج ظواهر الكتاب عن الآيات الناهيه ليس من باب التخصيص بل من باب التخصص لأن وجود القاطع على حجيتها يخرجها عن غير العلم إلى العلم.

و فيه ما لا يخفى

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۶۷

و أما التفصيل الآخر

و أما التفصيل الآخر

فهو الذى يظهر من صاحب القوانين قدس سره فى آخر مسأله حجيه الكتاب و فى أول مسأله الاجتهاد و التقليد و هو الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام فالظواهر حجه بالنسبه إليه من باب الظن الخاص سواء كان مخاطبا كما فى الخطابات الشفاهيه أم لا كما فى الناظر فى الكتب المصنفه لرجوع كل من ينظر إليها و بين من لم يقصد إفهامه بالخطاب كأمثالنا بالنسبه إلى أخبار الأئمه الصادره عنهم فى مقام الجواب عن سؤال السائلين و بالنسبه إلى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطاباته موجهه إلينا و عدم كونه من باب تأليف المصنفين فالظهور اللفظى ليس حجه حينئذ لنا إلا من باب الظن المطلق الثابت حجيته عند انسداد باب العلم.

و يمكن توجيه هذا التفصيل بأن الظهور اللفظى ليس حجه إلا من باب الظن النوعى و هو كون اللفظ بنفسه لو خلى و طبعه مفيدا للظن بالمراد.

فإذا كان

مقصود المتكلم من الكلام إفهام من يقصد إفهامه فيجب عليه إلقاء الكلام على وجه لا يقع المخاطب معه فى خلاف المراد بحيث لو فرض وقوعه فى خلاف المقصود كان إما لغفله منه فى الالتفات إلى ما اكتنف به الكلام الملقى إليه و إما لغفله من المتكلم فى إلقاء الكلام على وجه يفى بالمراد و معلوم أن احتمال الغفله من المتكلم أو السامع احتمال مرجوح فى نفسه مع انعقاد الإجماع من العقلاء و العلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفله فى جميع أمور العقلاء أقوالهم و أفعالهم.

و أما إذا لم يكن الشخص مقصودا بالإفهام فوقوعه فى خلاف المقصود لا ينحصر سببه فى الغفله فإنا إذا لم نجد فى آيه أو روايه ما يكون صارفا عن ظاهرها و احتملنا أن يكون المخاطب قد فهم المراد بقرينه قد خفيت علينا فلا يكون هذا الاحتمال لأجل غفله من المتكلم أو منا إذ لا يجب على المتكلم إلا نصب القرينه لمن يقصد إفهامه مع أن عدم تحقق الغفله من المتكلم فى محل

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۶۸

الكلام مفروض لكونه معصوما و ليس اختفاء القرينه علينا مسببا عن غفلتنا عنها بل لدواعى الاختفاء الخارجه عن مدخليه المتكلم و من ألقى إليه الكلام.

فليس هنا شى ء يوجب بنفسه الظن بالمراد حتى لو فرضنا الفحص فاحتمال وجود القرينه حين الخطاب و اختفائه علينا ليس هنا ما يوجب مرجوحيته حتى لو تفحصنا عنها و لم نجدها إذ لا يحكم العاده و لو ظنا بأنها لو كانت لظفرنا بها إذ كثير من الأمور قد اختفت علينا.

بل لا يبعد دعوى العلم بأن ما اختفى علينا من الأخبار و القرائن أكثر مما ظفرنا بها مع أنا

لو سلمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصله لكن القرائن الحاليه و ما اعتمد عليه المتكلم من الأمور العقليه أو النقليه الكليه أو الجزئيه المعلومه عند المخاطب الصارفه لظاهر الكلام ليست مما يحصل الظن بانتفائها بعد البحث و الفحص و لو فرض حصول الظن من الخارج بإراده الظاهر من الكلام لم يكن ذلك ظنا مستندا إلى الكلام كما نبهنا عليه فى أول المبحث.

و بالجمله فظواهر الألفاظ حجه بمعنى عدم الاعتناء باحتمال إراده خلافها إذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفله المتكلم فى كيفيه الإفاده أو المخاطب فى كيفيه الاستفاده لأن احتمال الغفله مما هو مرجوح فى نفسه و متفق على عدم الاعتناء به فى جميع الأمور دون ما إذا كان الاحتمال مسببا عن اختفاء أمور لم تجر العاده القطعيه أو الظنيه بأنها لو كانت لوصلت إلينا.

و من هنا ظهر أن ما ذكرنا سابقا من اتفاق العقلاء و العلماء على العمل بظواهر الكلام فى الدعاوى و الأقارير و الشهادات و الوصايا و المكاتبات لا ينفع فى رد هذا التفصيل إلا أن يثبت كون أصاله عدم القرينه حجه من باب التعبد و دون إثباتها خرط القتاد.

و دعوى أن الغالب اتصال القرائن فاحتمال اعتماد المتكلم على القرينه المنفصله مرجوح لندرته مردوده بأن من المشاهد المحسوس تطرق التقييد و التخصيص إلى أكثر العمومات و الإطلاقات مع عدم وجوده فى الكلام و ليس إلا لكون الاعتماد فى ذلك كله على القرائن المنفصله سواء كانت منفصله عند الاعتماد كالقرائن العقليه و النقليه الخارجيه أم كانت مقاليه متصله لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك لعروض التقطيع للأخبار أو حصول التفاوت من جهه النقل بالمعنى أو غير ذلك.

فجميع ذلك مما لا

يحصـل الظن بأنهـا لو كـانت لوصـلت إلينـا مع إمكـان أن يقـال إنه لو حصـل الظن لم يكن على اعتبـاره دليـل خـاص نعم الظن الحاصـل فى مقابـل احتمال الغفله الحاصـله للمخاطب أو المتكلم مما أطبق عليه العقلاء فى جميع أقوالهم و أفعالهم هـذا غايه ما يمكن

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٦٩

من التوجيه لهذا التفصيل.

و لكن الإنصاف أنه لا فرق فى العمل بالظهور اللفظى و أصاله عـدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه و من لم يقصد فإن جميع ما دل من إجماع العلماء و أهل اللسان على حجيه الظاهر بالنسبه إلى من قصـد إفهامه جار فيمن لم يقصد لأن أهل اللسان إذا نظروا إلى كلام صـادر من متكلم إلى مخاطب يحكمون بإراده ظاهره منه إذا لم يجـدوا قرينه صارفه بعـد الفحص فى مظان وجودهـا و لا يفرقون فى اسـتخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطـاب و عـدمه فـإذا وقع المكتوب الموجه من شخص إلى شخص بيد ثالث فلا يتأمل فى استخراج مرادات المتكلم من الخطاب المتوجه إلى المكتوب إليه فإذا فرضنا اشتراك هـذا الثالث مع المكتوب إليه فيما أراد المولى منهم فلا يجوز له الاعتذار فى ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى و هذا واضح لمن راجع الأمثله العرفيه هذا حال أهل اللسان فى الكلمات الوارده إليهم.

و أمـا العلمـاء فلا خلاف بينهم فى الرجوع إلى أصاله الحقيقه فى الألفاظ المجرده عن القرائن الموجهه من متكلم إلى مخاطب سواء كـان ذلـك فى الأحكام الجزئيه كالوصايا الصادره عن الموصـى المعين إلى شـخص معين ثم مست الحاجه إلى العمل بها مع فقد الموصى إليه فإن العلماء لا يتأملون فى الإفتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام

الموجه إلى الموصى إليه المقصود و كذا فى الأقارير أم كان فى الأحكام الكليه كالأخبار الصادره عن الأئمه عليهم السلام مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبهم لا غير فإنه لم يتأمل أحد من العلماء فى استفاده الأحكام من ظواهرها معتذرا بعدم الدليل على حجيه أصاله عدم القرينه بالنسبه إلى غير المخاطب و من قصد إفهامه.

و دعوى كون ذلك منهم للبناء على كون الأخبار الصادره عنهم عليهم السلام من قبيل تأليف المصنفين واضحه الفساد مع أنها لو صحت لجرت فى الكتاب العزيز فإنه أولى بأن يكون من هذا القبيل فترتفع ثمره التفصيل المذكور لأن المفصل معترف بأن ظاهر الكلام الذى هو من قبيل تأليف المؤلفين حجه بالخصوص لا لدخوله فى مطلق الظن و إنما كلامه فى اعتبار ظهور الكلام الموجه إلى مخاطب خاص بالنسبه إلى غيره.

و الحاصل أن القطع حاصل لكل متتبع فى طريقه فقهاء المسلمين بأنهم يعملون بظواهر الأخبار من دون ابتناء ذلك على حجيه الظن المطلق الثابته بدليل الانسداد بل يعمل بها من يدعى الانفتاح و ينكر العمل بأخبار الآحاد مدعيا كون معظم الفقه معلوما بالإجماع و الأخبار المتواتره.

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٧٠

و يدل على ذلك أيضا سيره أصحاب الأئمه عليهم السلام فإنهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الوارده إليهم من الأئمه الماضين عليه السلام كما كانوا يعملون بظواهر الأقوال التى سمعوها من أئمتهم عليهم السلام لا يفرقون بينهما إلا بالفحص و عدمه كما سيأتى.

و الحاصل أن الفرق فى حجيه أصاله الحقيقه و عدم القرينه بين المخاطب و غيره مخالف للسيره القطعيه من العلماء و أصحاب الأئمه عليهم السلام.

هذا كله مع أن التوجيه المذكور لذلك التفصيل لابتنائه على الفرق بين

أصاله عدم الغفله و الخطإ فی فهم المراد و بین مطلق أصاله عدم القرینه یوجب عدم کون ظواهر الکتاب من الظنون المخصوصه و إن قلنا بشمول الخطاب للغائبین لعدم جریان أصاله عدم الغفله فی حقهم مطلقا.

فما ذکره من ابتناء کون ظواهر الکتاب ظنونا مخصوصه علی شمول الخطاب للغائبین غیر سدید لأن الظن المخصوص إن کان هو الحاصل من المشافهه الناشئ عن ظن عدم الغفله و الخطإ فلا یجری فی حق الغائبین و إن قلنا بشمول الخطاب لهم و إن کان هو الحاصل من أصاله عدم القرینه فهو جار فی الغائبین و إن لم یشملهم و مما یمکن أن یستدل به أیضا زیاده علی ما مر من اشتراک أدله حجیه الظواهر من إجماعی العلماء و أهل اللسان ما ورد فی الأخبار المتواتره معنی من الأمر بالرجوع إلی الکتاب و عرض الأخبار علیه فإن هذه الظواهر المتواتره حجه للمشافهین بها فیشترک غیر المشافهین فیتم المطلوب کما لا یخفی.

و مما ذکرنا تعرف النظر (فیما ذکره المحقق القمی رحمه الله بعد ما ذکر من عدم حجیه ظواهر الکتاب بالنسبه إلینا بالخصوص بقوله فإن قلت إن أخبار الثقلین تدل علی کون ظاهر الکتاب حجه لغیر المشافهین بالخصوص.

فأجاب عنه بأن روایه الثقلین ظاهره فی ذلک لاحتمال کون المراد التمسک بالکتاب بعد ورود تفسیره عن الأئمه علیهم السلام کما یقوله الأخباریون و حجیه ظاهر روایه الثقلین بالنسبه إلینا مصادره إذ لا ـ فرق بین ظواهر الکتاب و السنه فی حق غیر المشافهین بها).

و توضیح النظر أن العمده فی حجیه ظواهر الکتاب غیر خبر الثقلین من الأخبار المتواتره الآمره

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۷۱

باستنباط الأحکام من ظواهر الکتاب و هذه

الأخبار تفيد القطع بعدم إراده الاستدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسيرها عن الأئمه عليهم السلام و ليست ظاهره فى ذلك حتى يكون التمسک بظاهرها لغير المشافهين بها مصادره.

و أما خبر الثقلين فيمكن منع ظهوره إلا-فى وجوب إطاعتهما و حرمه مخالفتهما و ليس فى مقام اعتبار الظن الحاصل بهما فى تشخيص الإطاعه و المعصيه فافهم.

ثم إن لصاحب المعالم رحمه الله فى هذا المقام كلاما يحتمل التفصيل المتقدم لا بأس بالإشاره إليه (قال فى الدليل الرابع من أدله حجيه خبر الواحد بعد ذكر انسداد باب العلم فى غير الضرورى من الأحكام لفقد الإجماع و السنه المتواتره و وضوح كون أصل البراءه لا يفيد غير الظن و كون الكتاب ظنى الدلاله ما لفظه لا يقال إن الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لا مظنون و ذلک بضميمه مقدمه خارجيه و هى قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر و هو يريد خلافه من غير دلاله تصرف عن ذلک الظاهر سلمنا و لكن ذلک ظن مخصوص فهو من قبيل الشهاده لا يعدل عنه إلى غيره إلا بدليل.

لأنا نقول أحكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهه و قد مر أنه مخصوص بالموجودين فى زمن الخطاب و أن ثبوت حكمه فى حق من تأخر إنما هو بالإجماع و قضاء الضروره باشتراک التكليف بين الكل و حينئذ فمن الجائز أن يكون قد اقترن ببعض تلک الظواهر ما يدلهم على إراده خلافها و قد وقع ذلک فى مواضع علمناها بالإجماع و نحوه فيحتمل الاعتماد فى تعريفنا لسائرها على الأمارات المفيده للظن القوى و خبر الواحد من جملتها و مع قيام هذا الاحتمال ينفى القطع بالحكم و يستوى حينئذ الظن المستفاد

من ظاهر الكتاب و الحاصل من غيره بالنظر إلى إناطه التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها إلينا و قد تبين خلافه و لظهور اختصاص الإجماع و الضروره الدالين على المشاركه فى التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صوره وجود الخبر الجامع للشرائط الآتيه المفيده للظن انتهى كلامه).

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۷۲

و لا يخفى أن فى كلامه قدس سره على إجماله و اشتباه المراد منه كما يظهر من المحشين مواقع النظر و التأمل.

ثم إنك قد عرفت أن مناط الحجيه و الاعتبار فى دلاله الألفاظ هو الظهور العرفى و هو كون الكلام بحيث يحمل عرفا على ذلك المعنى و لو بواسطه القرائن المقاميه المكتنفه بالكلام فلا فرق بين إفادته الظن بالمراد و عدمها و لا بين وجود الظن الغير المعتبر على خلافه و عدمه لأن ما ذكرنا من الحجه على العمل بها جار فى جميع الصور المذكوره.

و ما ربما يظهر من العلماء من التوقف فى العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرحه مع اعترافهم بعدم حجيه الشهره فليس من جهه مزاحمه الشهره لدلاله الخبر الصحيح من عموم أو إطلاق بل من جهه مزاحمتها للخبر من حيث الصدور بناء على أن ما دل من الدليل على حجيه الخبر الواحد من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور و لذا لا يتأملون فى العمل بظواهر الكتاب و السنه المتواتره الصدور إذا عارضها الشهره.

فالتأمل فى الخبر المخالف للمشهور إنما هو إذا خالفت الشهره نفس الخبر لا عمومه أو إطلاقه.

فلا يتأملون فى عمومه إذا كانت الشهره على التخصيص.

نعم ربما يجرى على لسان بعض متأخرى المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل على حجيه الظواهر

إذا لم تفد الظن أو إذا حصل الظن الغير المعتبر على خلافها.

لكن الإنصاف أنه مخالف لطريقه أرباب اللسان و العلماء فى كل زمان و لذا عد بعض الأخباريين كالأصوليين استصحاب حكم العام و المطلق حتى يثبت المخصص و المقيد من الاستصحابات المجمع عليها و هذا و إن لم يرجع إلى الاستصحاب المصطلح إلا بالتوجيه إلا أن الغرض من الاستشهاد به بيان كون هذه القاعده إجماعيه.

(و ربما فصل بعض من المعاصرين تفصيلا يرجع حاصله إلى أن الكلام إن كان مقرونا بحال أو مقال يصلح أن يكون صارفا عن المعنى الحقيقى فلا يتمسك فيه بأصاله الحقيقه و إن كان الشك فى أصل وجود الصارف أو كان هنا أمر منفصل يصلح لكونه صارفا فيعمل على أصاله الحقيقه).

و هذا تفصيل حسن متين لكنه تفصيل فى العمل بأصاله الحقيقه عند الشك فى الصارف لا

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۷۳

فى حجيه الظهور اللفظى و مرجعه إلى تعيين الظهور العرفى و تمييزه عن موارد الإجمال فإن اللفظ فى القسم الأول يخرج عن الظهور إلى الإجمال بشهاده العرف.

و لذا توقف جماعه فى المجاز المشهور و العام المتعقب بضمير يرجع إلى بعض أفراده و الجمل المتعدده المتعقبه للاستثناء و الأمر و النهى الواردين فى مظان الحظر أو الإيجاب إلى غير ذلک مما احتف اللفظ بحال أو مقال يصلح لكونه صارفا و لم يتوقف أحد فى عام بمجرد احتمال دليل منفصل يحتمل كونه مخصصا له بل ربما يعكسون الأمر فيحكمون بنفى ذلک الاحتمال و ارتفاع الإجمال لأجل ظهور العام و لذا لو قال المولى أكرم العلماء ثم ورد قول آخر من المولى أنه لا تكرم زيدا و اشترک زيد بين عالم

و جاهل فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال بل يرفعون الإجمال بواسطه العموم فيحكمون بإراده زيد الجاهل من النهى.

و بإزاء التفصيل المذكور تفصيل آخر ضعيف و هو (أن احتمال إراده خلاف مقتضى اللفظ إن حصل من أماره غير معتبره فلا يصح رفع اليد عن الحقيقه و إن حصل من دليل معتبر فلا يعمل بأصاله الحقيقه و مثل له بما إذا ورد فى السنه المتواتره عام و ورد فيها أيضا خطاب مجمل يوجب الإجمال فى ذلك العام و لا يوجب الظن بالواقع قال فلا دليل على لزوم العمل بالأصل تعبدا ثم قال و لا يمكن دعوى الإجماع على لزوم العمل بأصاله الحقيقه تعبدا فإن أكثر المحققين توقفوا فى ما إذا تعارض الحقيقه المرجوحه مع المجاز الراجح انتهى).

و وجه ضعفه يظهر مما ذكر فإن التوقف فى ظاهر خطاب لأجل إجمال خطاب آخر محتمل لكونه معارضا مما لم يعهد من أحد من العلماء بل لا يبعد ما تقدم من حمل المجمل فى أحد الخطابين على المبين فى الخطاب الآخر.

و أما قياس ذلك على مسأله تعارض الحقيقه المرجوحه مع المجاز الراجح فعلم فساده مما ذكرنا فى التفصيل المتقدم من أن الكلام المكتنف بما يصلح أن يكون صارفا قد اعتمد عليه المتكلم فى إراده خلاف الحقيقه لا يعد من الظواهر بل من المجملات و كذلك المتعقب بلفظ يصلح للصارفيه كالعام المتعقب بالضمير و شبهه مما تقدم

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۷۴

و أما القسم الثانى و هو الظن الذى يعمل لتشخيص الظواهر

و أما القسم الثانى و هو الظن الذى يعمل لتشخيص الظواهر

كتشخيص أن اللفظ المفرد الفلانى كلفظ الصعيد أو صيغه افعل أو أن المركب الفلانى كالجمله الشرطيه ظاهر بحكم الوضع فى المعنى الفلانى و أن

الأمر الواقع عقيب الحظر ظاهر بقرينه وقوعه فى مقام رفع الحظر فى مجرد رفع الحظر دون الإلزام و الظن الحاصل هنا يرجع إلى الظن بالوضع اللغوى أو الانفهام العرفى و الأوفق بالقواعد عدم حجيه الظن هنا لأن الثابت المتيقن هى حجيه الظواهر.

و أما حجيه الظن فى أن هذا ظاهر فلا دليل عليه عدا وجوه ذكروها فى إثبات جزئى من هذه المسأله و هى حجيه قول اللغويين فى الأوضاع فإن المشهور كونه من الظنون الخاصه التى ثبت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم فى الأحكام الشرعيه و إن كانت الحكمه فى اعتبارها انسداد باب العلم فى غالب مواردها فإن الظاهر أن حكمه اعتبار أكثر الظنون الخاصه كأصاله الحقيقه المتقدم ذكرها و غيرها انسداد باب العلم فى غالب مواردها من العرفيات و الشرعيات.

و المراد بالظن المطلق ما ثبت اعتباره من أجل انسداد باب العلم بخصوص الأحكام الشرعيه و بالظن الخاص ما ثبت اعتباره لا لأجل الاضطرار إلى اعتبار مطلق الظن بعد تعذر العلم.

و كيف كان فاستدلوا على اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم فى استعلام اللغات و الاستشهاد بأقوالهم فى مقام الاحتجاج و لم ينكر ذلك أحد على أحد.

و قد حكى عن السيد فى بعض كلماته دعوى الإجماع على ذلك بل ظاهر كلامه المحكى اتفاق المسلمين.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۷۵

(قال الفاضل السبزوارى فيما حكى عنه فى هذا المقام ما هذا لفظه صحه المراجعه إلى أصحاب الصناعات البارزين فى صنعتهم البارعين فى فنهم فيما اختص بصناعتهم مما اتفق عليه العقلاء فى كل عصر و زمان انتهى).

و فيه أن المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع إليهم

مع اجتماع شرائط الشهاده من العدد و العداله و نحو ذلک لا مطلقا أ لا ترى أن أكثر علمائنا على اعتبار العداله فيمن يرجع إليه من أهل الرجال بل و بعضهم على اعتبار التعدد و الظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدد و العداله فى أهل الخبره فى مسأله التقويم و غيرها هذا مع أنه لا يعرف الحقيقه عن المجاز بمجرد قول اللغوى كما اعترف به المستدل فى بعض كلماته فلا ينفع فى تشخيص الظواهر.

فالإنصاف أن الرجوع إلى أهل اللغه مع عدم اجتماع شروط الشهاده إما فى مقامات يحصل العلم فيها بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغوى واحد أو أزيد له على وجه يعلم كونه من المسلمات عند أهل اللغه كما قد يحصل العلم بالمسأله الفقهيه من إرسال جماعه لها إرسال المسلمات و إما فى مقامات يتسامح فيها لعدم التكليف الشرعى بتحصيل العلم بالمعنى اللغوى كما إذا أريد تفسير خطبه أو روايه لا تتعلق بتكليف شرعى و أما فى مقام انسد فيه طريق العلم و لا بد من العمل فيعمل بالظن بالحكم الشرعى المستند بقول أهل اللغه.

و لا يتوهم أن طرح قول اللغوى الغير المفيد للعلم فى ألفاظ الكتاب و السنه مستلزم لانسداد طريق الاستنباط فى غالب الأحكام.

لاندفاع ذلک بأن أكثر مواد اللغات إلا ما شذ و ندر كلفظ الصعيد و نحوه معلوم من العرف و اللغه كما لا يخفى و المتبع فى الهيئات هى القواعد العربيه المستفاده من الاستقراء القطعى و اتفاق أهل العربيه أو التبادر بضميمه أصاله عدم القرينه فإنه قد يثبت به الوضع الأصلى الموجود فى الحقائق كما فى صيغه افعل أو الجمله الشرطيه أو الوصفيه.

و من هنا يتمسكون فى

إثبات مفهوم الوصف بفهم أبی عبیده فی حدیث لی الواجد و نحوه غیره من موارد الاستشهاد بفهم أهل اللسان و قد یثبت به الوضع بالمعنی الأعم الثابت فی المجازات المکتنفه بالقرائن المقامیه کما یدعی أن الأمر عقیب الحظر بنفسه مجردا عن القرینه یتبادر

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۷۶

منه مجرد رفع الحظر دون الإیجاب و الإلزام و احتمال کونه لأجل قرینه خاصه یدفع بالأصل فیثبت به کونه لأجل القرینه العامه و هی الوقوع فی مقام رفع الحظر فیثبت بذلک ظهور ثانوی لصیغه افعل بواسطه القرینه الکلیه.

و بالجمله فالحاجه إلی قول اللغوی الذی لا یحصل العلم بقوله لقله مواردها لا تصلح سببا للحکم باعتباره لأجل الحاجه.

نعم سیجی ء أن کل من عمل بالظن فی مطلق الأحکام الشرعیه الفرعیه یلزمه العمل بالحکم الناشئ من الظن بقول اللغوی لکنه لا یحتاج إلی دعوی انسداد باب العلم فی اللغات بل العبره عنده بانسداد باب العلم فی معظم الأحکام فإنه یوجب الرجوع إلی الظن بالحکم الحاصل من الظن باللغه و إن فرض انفتاح باب العلم فیما عدا هذا المورد من اللغات و سیتضح هذا زیاده علی هذا إن شاء الله هذا.

و لکن الإنصاف أن مورد الحاجه إلی قول اللغویین أکثر من أن یحصی فی تفاصیل المعانی بحیث یفهم دخول الأفراد المشکوکه أو خروجها و إن کان المعنی فی الجمله معلوما من دون مراجعه قول اللغوی کما فی مثل ألفاظ الوطن و المفازه و التمر و الفاکهه و الکنز و المعدن و الغوص و غیر ذلک من متعلقات الأحکام مما لا یحصی و إن لم تکن الکثره بحیث یوجب التوقف فیها محذورا و لعل هذا المقدار مع الاتفاقات المستفیضه کاف

فی المطلب فتأمل

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۷۷

و من جمله الظنون الخارجه عن الأصل الإجماع المنقول بخبر الواحد

و من جمله الظنون الخارجه عن الأصل الإجماع المنقول بخبر الواحد

عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص نظرا إلى أنه من أفراده فيشمله أدلته و المقصود من ذكره هنا مقدما على بيان الحال فی الأخبار هو التعرض للملازمه بين حجيه الخبر و حجيته فنقول إن ظاهر أكثر القائلين باعتباره بالخصوص أن الدليل عليه هو الدليل على حجيه خبر العادل فهو عندهم كخبر صحيح عالی السند لأن مدعی الإجماع يحكی مدلوله و يرويه عن الإمام عليه السلام بلا واسطه و يدخل الإجماع ما يدخل الخبر من الأقسام و يلحقه ما يلحقه من الأحكام.

و الذی يقوى فی النظر هو عدم الملازمه بين حجيه الخبر و حجيه الإجماع المنقول و توضيح ذلک يحصل بتقديم أمرين الأمر الأول أن الأدله الخاصه التی أقاموها على حجيه خبر العادل لا تدل إلا على حجيه الإخبار عن حس لأن العمده من تلک الأدله هو الاتفاق الحاصل من عمل القدماء و أصحاب الأئمه عليهم السلام و معلوم عدم شمولها إلا للروايه المصطلحه و كذلک الأخبار الوارده فی العمل بالروايات.

اللهم إلا أن يدعى أن المناط فی وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن الحكم الصادر عن المعصوم و لا يعتبر فی ذلک حكايه ألفاظ الإمام عليه السلام و لذا يجوز النقل بالمعنى.

فإذا كان المناط كشف الروايات عن صدور معناها عن الإمام عليه السلام و لو بلفظ آخر

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۷۸

و المفروض أن حكايه الإجماع أيضا حكايه حكم صادر عن المعصوم عليه السلام بهذه العباره التی هی معقد الإجماع أو بعباره أخرى وجب العمل به.

لكن هذا المناط لو ثبت دل على

حجیه الشهره بل فتوى الفقیه إذا کشف عن صدور الحکم بعباره الفتوى أو بعباره غیرها کما عمل بفتاوى علی بن بابویه قدس سره لتنزیل فتواه منزله روایته بل علی حجیه مطلق الظن بالحکم الصادر عن الإمام علیه السلام و سیجی ء توضیح الحال إن شاء الله.

و أما الآیات فالعمده فیها من حیث وضوح الدلاله هی آیه النبإ.

و هی إنما تدل علی وجوب قبول خبر العادل دون خبر الفاسق و الظاهر منها بقرینه التفصیل بین العادل حین الأخبار و الفاسق و بقرینه تعلیل اختصاص التبین بخبر الفاسق بقیام احتمال الوقوع فی الندم احتمالا مساویا لأن الفاسق لا رادع له عن الکذب هو عدم الاعتناء باحتمال تعمد کذبه لا وجوب البناء علی إصابته و عدم خطائه فی حدسه لأن الفسق و العداله حین الإخبار لا یصلح مناطا لتصویب المخبر و تخطئته بالنسبه إلی حدسه و کذا احتمال الوقوع فی الندم من جهه الخطإ فی الحدس أمر مشترک بین العادل و الفاسق فلا یصلح لتعلیل الفرق به.

فعلمنا من ذلک أن المقصود من الآیه إراده نفی احتمال تعمد الکذب عن العادل حین الإخبار دون الفاسق لأن هذا هو الذی یصلح لإناطته بالفسق و العداله حین الأخبار و منه تبین عدم دلاله الآیه علی قبول الشهاده الحدسیه إذا قلنا بدلاله الآیه علی اعتبار شهاده العدل.

فإن قلت إن مجرد دلاله الآیه علی ما ذکر لا یوجب قبول الخبر لبقاء احتمال خطإ العادل فیما أخبر و إن لم یتعمد الکذب فیجب التبین فی خبر العادل أیضا لاحتمال خطائه و سهوه و هو خلاف الآیه المفصله بین العادل و الفاسق غایه الأمر وجوبه فی خبر الفاسق من جهتین و فی

العادل من جهه واحده.

قلت إذا ثبت بالآیه عدم جواز الاعتناء باحتمال تعمد کذبه ینفی احتمال خطائه و غفلته و اشتباهه بأصاله عدم الخطإ فی الحس و هذا أصل علیه إطباق العقلاء و العلماء فی جمیع الموارد.

نعم لو کـان المخبر ممن یکثر علیه الخطـأ و الاشـتباه لم یعبـأ بخبره لعـدم جریان أصاله عـدم الخطإ و الاشـتباه و لـذا یعتبرون فی الشاهد و الراوی الضبط و إن کان ربما یتوهم الجاهل ثبوت ذلک من الإجماع.

إلا أن المنصف یشهد بأن اعتبار هذا فی جمیع موارده لیس لدلیل خارجی مخصص لعموم آیه

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۷۹

النبإ و نحوها مما دل علی وجوب قبول قول العادل بل لما ذکرنا من أن المراد بوجوب قبول قول العادل رفع التهمه عنه من جهه احتمال تعمده الکذب لا تصویبه و عدم تخطئته أو غفلته.

و یؤیـد مـا ذکرنـا أنه لم یسـتدل أحـد من العلماء علی حجیه فتوی الفقیه علی العامی بآیه النبإ مع اسـتدلالهم علیها بآیتی النفر و السؤال.

و الظـاهر أن مـا ذکرنـا من عـدم دلاـله الآـیه و أمثالهـا من أدله قبول قول العـادل علی وجوب تصویبه فی الاعتقاد هو الوجه فیما ذهب إلیه المعظم بل أطبقوا علیه کما فی الریاض من عدم اعتبار الشهاده فی المحسوسات إذا لم تستند إلی الحس و إن علله فی الریاض بما لا یخلو عن نظر من أن الشهاده من الشهود و هو الحضور فالحس مأخوذ فی مفهومها.

و الحاصـل أنه لاـ ینبغی الإشـکال فی أن الإخبار عن حـدس و اجتهاد و نظر لیس حجه إلا علی من وجب علیه تقلیـد المخبر فی الأحکام الشرعیه و أن الآیه لیست عامه لکل خبر

و دعوى خرج ما خرج.

فإن قلت فعلى هذا إذا أخبر الفاسق بخبر يعلم بعدم تعمده للكذب فيه تقبل شهادته فيه لأن احتمال تعمده للكذب منتف بالفرض و احتمال غفلته و خطائه منفى بالأصل المجمع عليه مع أن شهادته مردوده إجماعا.

قلت ليس المراد مما ذكرنا عدم قابليه العداله و الفسق لإناطه الحكم بهما وجودا و عدما تعبدا كما فى الشهاده و الفتوى و نحوهما بل المراد أن الآيه المذكوره لا تدل إلا على مانعيه الفسق من حيث قيام احتمال تعمد الكذب معه فيكون مفهومها عدم المانع فى العادل من هذه الجهه فلا يدل على وجوب قبول خبر العادل إذا لم يمكن نفى خطائه بأصاله عدم الخطإ المختصه بالأخبار الحسيه فالآيه لا تدل أيضا على اشتراط العداله و مانعيه الفسق فى صوره العلم بعدم تعمد الكذب بل لا بد له من دليل آخر الأمر الثانى أن الإجماع فى مصطلح الخاصه بل العامه الذين هم الأصل له و هو الأصل لهم هو اتفاق جميع العلماء فى عصر كما ينادى بذلك تعريفات كثير من الفريقين.

(قال فى التهذيب الإجماع هو اتفاق أهل الحل و العقد من أمه محمد صلى اللّٰه عليه و آله.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۸۰

(و قال صاحب غايه البادى فى شرح المبادى الذى هو أحد علمائنا المعاصرين للعلامه قدس سره الإجماع فى اصطلاح فقهاء أهل البيت عليهم السلام هو اتفاق أمه محمد صلى اللّٰه عليه و آله على وجه يشتمل على قول المعصوم) انتهى.

(و قال فى المعالم الإجماع فى الاصطلاح اتفاق خاص و هو اتفاق من يعتبر قوله من الأمه انتهى).

و كذا غيرها من العبارات المصرحه بذلك فى تعريف الإجماع و غيره

من المقامات كما تراهم يعتذرون كثيرا عن وجود المخالف بانقراض عصره.

ثم إنه لما كان وجه حجيه الإجماع عند الإماميه اشتماله على قول الإمام عليه السلام كانت الحجيه دائره مدار وجوده عليه السلام فى كل جماعه هو أحدهم و لذا (قال السيد المرتضى إذا كان عله كون الإجماع حجه كون الإمام فيهم فكل جماعه كثرت أو قلت كان قول الإمام فى أقوالها فإجماعها حجه و إن خلاف الواحد و الاثنين إذا كان الإمام أحدهما قطعا أو تجويزا يقتضى عدم الاعتداد بقول الباقين و إن كثر و إن الإجماع بعد الخلاف كالمبتدإ فى الحجيه انتهى).

(و قال المحقق فى المعتبر بعد إناطه حجيه الإجماع بدخول قول الإمام عليه السلام إنه لو خلا المائه من فقهائنا من قوله لم يكن قولهم حجه و لو حصل فى اثنين كان قولهما حجه انتهى).

(و قال العلامه رحمه الله بعد قوله إن الإجماع عندنا حجه لاشتماله على قول المعصوم و كل جماعه قلت أو كثرت كان قول الإمام عليه السلام فى جمله أقوالها فإجماعها حجه لأجله لا لأجل الإجماع انتهى).

هذا و لكن لا يلزم من كونه حجه تسميته إجماعا فى الاصطلاح كما أنه ليس كل خبر جماعه يفيد العلم متواترا فى الاصطلاح و أما ما اشتهر بينهم من أنه لا يقدح خروج معلوم النسب واحدا أو أكثر فالمراد أنه لا يقدح فى حجيه اتفاق الباقى لا فى تسميته إجماعا كما علم من فرض المحقق

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۸۱

قدس سره الإمام عليه السلام فى اثنين.

نعم ظاهر كلمات جماعه يوهم تسميته إجماعا فى الاصطلاح حيث تراهم يدعون الإجماع فى مسأله ثم يعتذرون عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب لكن

التأمل الصادق يشهد بأن الغرض الاعتذار عن قدح المخالف فی الحجیه لا فی التسمیه.

نعم یمکن أن یقال إنهم قد تسامحوا فی إطلاق الإجماع علی اتفاق الجماعه التی علم دخول الإمام علیه السلام فیها لوجود مناط الحجیه فیه و کون وجود المخالف غیر مؤثر شیئا و قد شاع هذا التسامح بحیث کاد أن ینقلب اصطلاح الخاصه عما وافق اصطلاح العامه إلی ما یعم اتفاق طائفه من الإمامیه کما یعرف من أدنی تتبع لموارد الاستدلال بل الإطلاق لفظ الإجماع بقول مطلق علی إجماع الإمامیه فقط مع أنهم بعض الأمه لا کلهم لیس إلا لأجل المسامحه من جهه أن وجود المخالف کعدمه من حیث مناط الحجیه.

و علی أی تقدیر فظاهر إطلاقهم إراده دخول قول الإمام علیه السلام فی أقوال المجمعین بحیث یکون دلالته علیه بالتضمن فیکون الإخبار عن الإجماع إخبارا عن قول الإمام علیه السلام و هذا هو الذی یدل علیه کلام المفید و المرتضی و ابن زهره و المحقق و العلامه و الشهیدین و من تأخر عنهم.

و أما اتفاق من عدا الإمام علیه السلام بحیث یکشف عن صدور الحکم عن الإمام علیه السلام بقاعده اللطف کما عن الشیخ رحمه الله أو التقریر کما عن بعض المتأخرین أو بحکم العاده القاضیه باستحاله توافقهم علی الخطإ مع کمال بذل الوسع فی فهم الحکم الصادر عن الإمام علیه السلام فهذا لیس إجماعا اصطلاحیا إلا أن ینضم قول الإمام علیه السلام المکشوف عنه باتفاق هؤلاء إلی أقوالهم فیسمی المجموع إجماعا بناء علی ما تقدم من المسامحه فی تسمیه اتفاق جماعه مشتمل علی قول الإمام علیه السلام إجماعا و إن خرج عنه الکثیر أو الأکثر فالدلیل فی الحقیقه هو

اتفاق من عدا الإمام عليه السلام و المدلول الحكم الصادر عنه عليه السلام نظير كلام الإمام عليه السلام و معناه.

فالنكته فى التعبير عن الدليل بالإجماع مع توقفه على ملاحظه انضمام مذهب الإمام عليه السلام الذى هو المدلول إلى الكاشف عنه و تسميه المجموع دليلا هو التحفظ على ما جرت سيره أهل الفن من إرجاع كل دليل إلى أحد الأدله المعروفه بين الفريقين أعنى الكتاب و السنه و الإجماع و العقل.

ففى إطلاق الإجماع على هذا مسامحه فى مسامحه و حاصل المسامحتين إطلاق الإجماع على اتفاق

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۸۲

طائفه يستحيل بحكم العاده خطؤهم و عدم وصولهم إلى حكم الإمام عليه السلام.

و الاطلاع على تعريفات الفريقين و استدلالات الخاصه و أكثر العامه على حجيه الإجماع يوجب القطع بخروج هذا الإطلاق عن المصطلح و بنائه على المسامحه لتنزيل وجود من خرج عن هذا الاتفاق منزله عدمه كما عرفت من السيد و الفاضلين قدست أسرارهم من أن كل جماعه قلت أو كثرت علم دخول قول الإمام عليه السلام فيهم فإجماعهم حجه.

و يكفيك فى هذا ما سيجى ء (من المحقق الثانى فى تعليق الشرائع من دعوى الإجماع على أن خروج الواحد من علماء العصر قادح فى انعقاد الإجماع) مضافا إلى ما عرفت من إطباق الفريقين على تعريف الإجماع باتفاق الكل.

ثم إن المسامحه من الجهه الأولى أو الثانيه فى إطلاق لفظ الإجماع على هذا من دون قرينه لا ضير فيها لأن العبره فى الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدل نعم لو كان نقل الإجماع المصطلح حجه عند الكل كان إخفاء القرينه فى الكلام الذى هو المرجع للغير تدليسا أما لو لم يكن نقل الإجماع حجه أو

كان نقل مطلق الدليل القطعى حجه لم يلزم تدليس أصلا.

و يظهر من ذلـك مـا فى كلاـم صـاحب المعـالم رحمه الله حيث إنه بعـد أن ذكر أن حجيه الإجماع إنما هى لاشـتماله على قول المعصـوم و اسـتنهض بكلاـم المحقـق الـذى تقـدم و اسـتجوده (قـال و العجب من غفله جمع من الأصـحاب عن هـذا الأصـل و تساهلهم فى دعوى الإجماع عنـد احتجاجهم به للمسائل الفقهيه حتى جعلوه عباره عن اتفاق جماعه من الأصـحاب فعدلوا به عن معناه الذى جرى عليه الاصطلاح من دون نصب قرينه جليه و لا دليل لهم على الحجيه يعتد به انتهى).

و قـد عرفت أن مسـاهلتهم و تسـامحهم فى محله بعـد مـا كـان منـاط حجيه الإجمـاع الاصـطلاحى موجودا فى اتفاق جماعه من الأصحاب و عدم تعبيرهم عن هذا الاتفاق بغير لفظ الإجماع لما عرفت من التحفظ على عناوين الأدله المعروفه بين الفريقين.

إذا عرفت مـا ذكرنـا فنقول إن الحاكى للاتفاق قـد ينقل الإجماع بقول مطلق أو مضافا إلى المسـلمين أو الشـيعه أو أهل الحق أو غير ذلك مما يمكن أن يراد به دخول الإمام عليه السـلام فى المجمعين و قـد ينقله مضافا إلى من عدا الإمام عليه السـلام كقوله أجمع علماؤنا أو أصحابنا أو

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۸۳

فقهاؤنـا أو فقهـاء أهل البيت عليهم السـلام فإن ظاهر ذلك من عـدا الإمام عليه السـلام و إن كان إراده العموم محتمله بمقتضـى المعنى اللغوى لكنه مرجوح فـإن أضـاف الإجمـاع إلى من عـدا الإمام عليه السـلام فلا إشـكال فى عـدم حجيه نقله لأنه لم ينقل حجه و إن فرض حصول العلم للناقل بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام من جهه هذا الاتفاق إلا أنه إنما

نقل سبب العلم و لم ينقل المعلوم و هو قول الإمام عليه السلام حتى يدخل فى نقل الحجه و حكايه السنه بخبر الواحد.

نعم لو فرض أن السبب المنقول مما يستلزم عاده موافقه قول الإمام عليه السلام أو وجود دليل ظنى معتبر حتى بالنسبه إلينا أمكن إثبات ذلك السبب المحسوس بخبر العادل و الانتقال منه إلى لازمه لكن سيجى ء بيان الإشكال فى تحقق ذلك.

و فى حكم الإجماع المضاف إلى من عدا الإمام عليه السلام الإجماع المطلق المذكور فى مقابل الخلاف كما يقال خرء الحيوان الغير المأكول غير الطير نجس إجماعا و إنما اختلفوا فى خرء الطير أو يقال إن محل الخلاف هو كذا و إما كذا فحكمه كذا إجماعا فإن معناه فى مثل هذا كونه قولا واحدا.

و أضعف مما ذكر نقل عدم الخلاف و أنه ظاهر الأصحاب أو قضيه المذهب و شبه ذلك.

و إن أطلق الإجماع أو أضافه على وجه يظهر منه إراده المعنى المصطلح المتقدم و لو مسامحه لتنزيل وجود المخالف منزله العدم لعدم قدحه فى الحجيه فظاهر الحكايه كونها حكايه للسنه أعنى حكم الإمام عليه السلام لما عرفت من أن الإجماع الاصطلاحى متضمن لقول الإمام عليه السلام فيدخل فى الخبر و الحديث.

إلا أن مستند علم الحاكى بقول الإمام عليه السلام أحد أمور أحدها الحس كما إذا سمع الحكم من الإمام عليه السلام فى جمله جماعه لا يعرف أعيانهم فيحصل له العلم بقول الإمام عليه السلام.

و هذا فى غايه القله بل نعلم جزما أنه لم يتفق لأحد من هؤلاء الحاكين للإجماع كالشيخين و السيدين و غيرهما و لذا صرح الشيخ فى العده فى مقام الرد على السيد حيث أنكر

الإجماع من باب وجوب اللطف بأنه لو لا قاعده اللطف لم يمكن التوصل إلى معرفه موافقه الإمام للمجمعين.

الثانى قاعده اللطف على ما ذكره الشيخ فى العده و حكى القول به عن غيره من المتقدمين.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۸۴

و لا يخفى أن الاستناد إليه غير صحيح على ما ذكر فى محله فإذا علم استناد الحاكى إليه فلا وجه للاعتماد على حكايته و المفروض أن إجماعات الشيخ كلها مستنده إلى هذه القاعده لما عرفت من كلامه المتقدم عن العده و ستعرف منها و من غيرها من كتبه.

فدعوى مشاركته للسيد قدس سره فى استكشاف قول الإمام عليه السلام من تتبع أقوال الأمه و اختصاصه بطريق آخر مبنى على وجوب قاعده اللطف غير ثابته و إن ادعاها بعض فإنه قدس سره (قال فى العده فى حكم ما إذا اختلفت الإماميه على قولين يكون أحد القولين قول الإمام عليه السلام على وجه لا يعرف بنفسه و الباقون كلهم على خلافه إنه متى اتفق ذلك فإن كان على القول الذى انفرد به الإمام عليه السلام دليل من كتاب أو سنه مقطوع بها لم يجب عليه الظهور و لا الدلاله على ذلك لأن الموجود من الدليل كاف فى إزاحه التكليف و متى لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور أو إظهار من يبين الحق فى تلك المسأله إلى أن قال و ذكر المرتضى على بن الحسين الموسوى أخيرا أنه يجوز أن يكون الحق عند الإمام عليه السلام و الأقوال الأخر كلها باطله و لا يجب عليه الظهور لأنا إذا كنا نحن السبب فى استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به و بما معه من الأحكام يكون قد فاتنا من

قبل أنفسنا و لو أزلنا سبب الاستتار لظهر و انتفعنا به و أدى إلينا الحق الذى كان عنده.

قال و هذا عندى غير صحيح لأنه يؤدى إلى أن لا يصح الاحتجاج بإجماع الطائفه أصلا لأنا لا نعلم دخول الإمام عليه السلام فيها إلا بالاعتبار الذى بيناه و متى جوزنا انفراده بالقول و أنه لا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالإجماع انتهى كلامه.

و ذكر فى موضع آخر من العده أن هذه الطريقه يعنى طريقه السيد المتقدمه غير مرضيه عندى لأنها تؤدى إلى أن لا يستدل بإجماع الطائفه أصلا لجواز أن يكون قول الإمام عليه السلام مخالفا لها و مع ذلك لا يجب عليه إظهار ما عنده انتهى).

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٨٥

و أصرح من ذلك فى انحصار طريق الإجماع عند الشيخ فيما ذكره من قاعده اللطف ما حكى عن بعض أنه (حكاه عن كتاب التهذيب [التمهيد] للشيخ أن سيدنا المرتضى قدس سره كان يذكر كثيرا أنه لا يمتنع أن يكون هنا أمور كثيره غير واصله إلينا علمها مودع عند الإمام عليه السلام و إن كتمها الناقلون و لا يلزم مع ذلك سقوط التكليف عن الخلق إلى أن قال و قد اعترضنا على هذا فى كتاب العده فى أصول الفقه و قلنا هذا الجواب صحيح لو لا ما نستدل فى أكثر الأحكام على صحته بإجماع الفرقه فمتى جوزنا أن يكون قول الإمام عليه السلام خلافا لقولهم و لا يجب ظهوره جاز لقائل أن يقول ما أنكرتم أن يكون قول الإمام عليه السلام خارجا عن قول من تظاهر بالإمامه و مع هذا لا يجب عليه الظهور لأنهم أتوا من قبل أنفسهم فلا يمكننا الاحتجاج بإجماعهم أصلا

انتهى).

فإن صريح هذا الكلام أن القادح فى طريقه السيد منحصر فى استلزامها رفع التمسک بالإجماع و لا قادح فيها سوى ذلک و لذا صرح فى كتاب الغيبه بأنها قويه تقتضيها الأصول فلو كان لمعرفه الإجماع و جواز الاستدلال به طريق آخر غير قاعده وجوب إظهار الحق عليه لم يبق ما يقدح فى طريقه السيد لاعتراف الشيخ بصحتها لو لا كونها مانعه عن الاستدلال بالإجماع.

ثم إن الاستناد إلى هذا الوجه ظاهر من كل من اشترط فى تحقق الإجماع عدم مخالفه أحد من علماء العصر كفخر الدين و الشهيد و المحقق الثانى.

(قال فى الإيضاح فى مسأله ما يدخل فى المبيع إن من عاده المجتهد إذا تغير اجتهاده إلى التردد أو الحكم بخلاف ما اختاره أولا لم يبطل ذكر الحكم الأول بل يذكر ما أدى إليه اجتهاده ثانيا فى موضع آخر لبيان عدم انعقاد إجماع أهل عصر الاجتهاد الأول على خلافه و عدم انعقاد إجماع أهل العصر الثانى على كل واحد منهما و أنه لم يحصل فى الاجتهاد الثانى مبطل للأول بل معارض لدليله مساو له انتهى).

و قد أكثر فى الإيضاح من عدم الاعتبار بالخلاف لانقراض عصر المخالف.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۸۶

و ظاهره الانطباق على هذه الطريقه كما لا يخفى.

(و قال فى الذكرى ظاهر العلماء المنع عن العمل بقول الميت محتجين بأنه لا قول للميت و لهذا ينعقد الإجماع على خلافه ميتا).

(و استدل المحقق الثانى فى حاشيه الشرائع على أنه لا قول للميت بالإجماع على أن خلاف الفقيه الواحد لسائر أهل عصره يمنع من انعقاد الإجماع اعتدادا بقوله و اعتبارا بخلافه فإذا مات و انحصر أهل العصر فى المخالفين له انعقد

و صار قوله غير منظور إليه و لا يعتد به انتهى).

(و حكى عن بعض أنه حكى عن المحقق الداماد أنه قدس سره قال فى بعض كلام له فى تفسير النعمه الباطنه إن من فوائد الإمام عجل الله فرجه أن يكون مستندا لحجيه إجماع أهل الحل و العقد من العلماء على حكم من الأحكام إجماعا بسيطا فى أحكامهم الإجماعيه و حجيه إجماعهم المركب فى أحكامهم الخلافيه فإنه عجل الله فرجه لا ينفرد بقول بل من الرحمه الواجبه فى الحكمه الإلهيه أن يكون فى المجتهدين المختلفين فى المسأله المختلف فيها من علماء العصر من يوافق رأيه رأى إمام عصره و صاحب أمره و يطابق قوله قوله و إن لم يكن ممن نعلمه بعينه و نعرفه بشخصه انتهى).

و كأنه لأجل مراعاه هذه الطريقه التجأ الشهيد فى الذكرى إلى توجيه الإجماعات التى ادعاها جماعه فى المسائل الخلافيه مع وجود المخالف فيها بإراده غير المعنى الاصطلاحى من الوجوه التى حكاها عنه فى المعالم و لو جامع الإجماع وجود الخلاف و لو من معلوم النسب لم يكن داع إلى التوجيهات المذكوره مع بعدها أو أكثرها.

الثالث من طرق انكشاف قول الإمام عليه السلام لمدعى الإجماع الحدس و هذا على وجهين أحدهما أن يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه فى استكشافه و هذا على وجهين أحدهما أن يحصل له الحدس الضرورى من مبادى محسوسه بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطإ فى الحس فيكون بحيث لو حصل لنا تلك الأخبار لحصل لنا العلم كما حصل له ثانيهما أن يحصل الحدس له من إخبار جماعه اتفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطإ لكن ليس إخبارهم ملزوما

عاده للمطابقه لقول الإمام عليه السلام بحيث لو حصل لنا علمنا بالمطابقه أيضا.

الثانى أن يحصل ذلك من مقدمات نظريه و اجتهادات كثيره الخطإ بل علمنا بخطإ بعضها فى موارد كثيره من نقله الإجماع علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم فى موارد و استظهرنا ذلك منهم فى موارد أخر و سيجى ء جمله إذا عرفت أن مستند خبر المخبر بالإجماع المتضمن للإخبار من الإمام عليه السلام لا يخلو من الأمور الثلاثه المتقدمه و هى السماع عن الإمام مع عدم معرفته بعينه و استكشاف قوله من قاعده اللطف و حصول العلم من الحدس و ظهر لك أن الأول هنا غير متحقق عاده لأحد من علمائنا المدعين للإجماع و أن الثانى ليس طريقا للعلم فلا يسمع دعوى من استند إليه فلم يبق مما يصلح أن يكون المستند فى الإجماعات المتداوله على السنه ناقليها إلا الحدس و عرفت أن الحدس قد يستند إلى مبادى محسوسه ملزومه عاده لمطابقه قول الإمام عليه السلام نظير العلم الحاصل من الحواس الظاهره و نظير الحدس الحاصل لمن أخبر بالعداله و الشجاعه لمشاهدته آثارهما المحسوسه الموجبه للانتقال إليهما بحكم العاده أو إلى مبادى محسوسه موجبه لعلم المدعى بمطابقه قول الإمام عليه السلام من دون ملازمه عاديه و قد يستند إلى اجتهادات و أنظار.

و حيث لا دليل على قبول خبر العادل المستند إلى القسم الأخير من الحدس بل و لا المستند إلى الوجه الثانى و لم يكن هناك ما يعلم به كون الأخبار مستندا إلى القسم الأول من الحدس وجب التوقف فى العمل بنقل الإجماع كسائر الأخبار المعلوم استنادها إلى الحدس المردد بين الوجوه المذكوره.

فإن قلت ظاهر لفظ الإجماع اتفاق الكل فإذا

أخبر الشخص بالإجماع فقد أخبر باتفاق الكل و من المعلوم أن حصول العلم بالحكم من اتفاق الكل كالضروری فحدس المخبر مستند إلی مبادی محسوسه ملزومه لمطابقه قول الإمام علیه السلام عاده فإما أن یجعل الحجه نفس ما استفاده من الاتفاق نظیر الإخبار بالعداله و إما أن یجعل الحجه إخباره بنفس الاتفاق المستلزم عاده لقول الإمام علیه السلام و یکون نفس المخبر به حینئذ محسوسا نظیر إخبار الشخص بأمور تستلزم العداله أو الشجاعه عاده.

(و قد أشار إلی الوجهین بعض الساده الأجله فی شرحه علی الوافیه فإنه قدس سره لما اعترض علی نفسه بأن المعتبر من الأخبار ما استند إلی إحدی

الحواس و المخبر بالإجماع إنما رجع إلی بذل الجهد و مجرد الشک فی دخول مثل ذلک فی الخبر یقتضی منعه.

أجاب عن ذلک بأن المخبر هنا أیضا یرجع إلی السمع فیما یخبر عن العلماء و إن جاء العلم بمقاله المعصوم من مراعاه أمر آخر کوجوب اللطف و غیره.

ثم أورد بأن المدار فی حجیه الإجماع علی مقاله المعصوم علیه السلام فالإخبار إنما هو بها و لا یرجع إلی سمع.

فأجاب عن ذلک أولا بأن مدار الحجیه و إن کان ذلک لکن استلزام اتفاق کلمه العلماء لمقاله المعصوم علیه السلام معلوم لکل أحد لا یحتاج فیه إلی النقل و إنما الغرض من النقل ثبوت الاتفاق فبعد اعتبار خبر الناقل لوثاقته و رجوعه فی حکایه الاتفاق إلی الحس و السماع کان الاتفاق معلوما و متی ثبت ذلک کشف عن مقاله المعصوم للملازمه المعلومه لکل أحد.

و ثانیا أن الرجوع فی حکایه الإجماع إلی نقل مقاله المعصوم لرجوع الناقل فی ذلک إلی الحس باعتبار

أن الاتفاق من آثارها و لا كلام فی اعتبار مثل ذلک كما فی الإخبار بالإيمان و الفسق و الشجاعه و الكرم و غيرها من الملكات و إنما لا يرجع إلى الأخبار فی العقليات المحضه فإنه لا يعول عليها و إن جاء بها ألف من الثقات حتى يدرک مثل ما أدركوا.

ثم أورد على ذلک بأنه يلزم من ذلک الرجوع إلى المجتهد لأنه و إن لم يرجع إلى الحس فی نفس الأحكام إلا أنه رجع فی لوازمها و آثارها إليه و هی أدلتها السمعيه فيكون روايه فلم لا يقبل إذا جاء به الثقه.

و أجاب بأنه إنما يكفی الرجوع إلى الحس فی الآثار إذا كانت الآثار مستلزمه له عاده و بالجمله إذا أفادت اليقين كما فی آثار الملكات و آثار مقاله الرئيس و هی مقاله رعيته و هذا بخلاف ما يستنهضه المجتهد من الدليل على الحكم.

ثم قال على أن التحقيق فی الجواب عن السؤال الأول هو الوجه الأول و عليه فلا أثر لهذا السؤال انتهى).

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۸۹

قلت إن الظاهر من الإجماع اتفاق أهل عصر واحد لا جميع الأعصار كما يظهر من تعاريفهم و سائر كلماتهم و من المعلوم أن إجماع أهل عصر واحد مع قطع النظر عن موافقه أهالی الأعصار المتقدمه و مخالفتهم لا- يوجب عن طريق الحدس العلم الضروری بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام و لذا قد يتخلف لاحتمال مخالفه من تقدم عليهم أو أكثرهم نعم يفيد العلم من باب وجوب اللطف الذی لا- نقول بجريانه فی المقام كما قرر فی محله مع أن علماء العصر إذا كثروا كما فی الأعصار السابقه يتعذر أو يتعسر الاطلاع عليهم حسا بحيث يقطع

بعدم من سواهم فى العصر إلا إذا كان العلماء فى عصر قليلين يمكن الإحاطه بآرائهم فى المسأله فيدعى الإجماع إلا أن مثل هذا الأمر المحسوس لا يستلزم عاده لموافقه المعصوم عليه السلام فالمحسوس المستلزم عاده لقول الإمام عليه السلام مستحيل التحقق للناقل و الممكن التحقق له غير مستلزم عاده.

و كيف كان فإذا ادعى الناقل الإجماع خصوصا إذا كان ظاهره اتفاق جميع علماء الأعصار أو أكثرهم إلا من شذ كما هو الغالب فى إجماعات مثل الفاضلين و الشهيدين انحصر محمله فى وجوه أحدها أن يراد به اتفاق المعروفين بالفتوى دون كل قابل للفتوى من أهل عصره أو مطلقا.

الثانى أن يراد إجماع الكل و يستفيد ذلك من اتفاق المعروفين من أهل عصره و هذه الاستفاده ليست ضروريه و إن كانت قد تحصل لأن اتفاق أهل عصره فضلا عن المعروفين منهم لا يستلزم عاده اتفاق غيرهم و من قبلهم خصوصا بعد ملاحظه التخلف فى كثير من الموارد لا يسع هذه الرساله لذكر معشارها و لو فرض حصوله للمخبر كان من باب الحدس الحاصل عما لا يوجب العلم عاده نعم هى أماره ظنيه على ذلك لأن الغالب فى الاتفاقيات عند أهل عصر كونه من الاتفاقيات عند من تقدمهم و قد يحصل العلم بضميمه أمارات أخر لكن الكلام فى كون الاتفاق مستندا إلى الحس أو إلى حدس لازم عاده للحس.

و ألحق بذلك ما إذا علم اتفاق الكل من اتفاق جماعه لحسن ظنه بهم (كما ذكره فى أوائل المعتبر حيث قال و من المقلده من لو طالبته بدليل المسأله ادعى الإجماع لوجوده فى كتب الثلاثه قدست أسرارهم و هو جهل إن لم يكن تجاهلا).

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه

فإن فی توصیف المدعی بکونه مقلدا مع أنا نعلم أنه لا یدعی الإجماع إلا عن علم إشاره إلی استناده فی دعواه إلی حسن الظن بهم و إن جزمه فی غیر محله الثالث أن یستفید اتفاق الکل علی الفتوی من اتفاقهم علی العمل بالأصل عند عدم الدلیل أو بعموم دلیل عند عدم وجدان المخصص أو بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض أو اتفاقهم علی مسأله أصولیه نقلیه أو عقلیه یستلزم القول بها الحکم فی المسأله المفروضه و غیر ذلک من الأمور المتفق علیها التی یلزم باعتقاد المدعی من القول بها مع فرض عدم المعارض القول بالحکم المعین فی المسأله.

و من المعلوم أن نسبه هذا الحکم إلی العلماء فی مثل ذلک لم تنشأ إلا من مقدمتین أثبتهما المدعی باجتهاده إحداهما کون ذلک الأمر المتفق علیه مقتضیا و دلیلا للحکم لو لا المانع و الثانیه انتفاء المانع و المعارض و من المعلوم أن الاستناد إلی الخبر المستند إلی ذلک غیر جائز عند أحد من العاملین بخبر الواحد.

ثم إن الظاهر أن الإجماعات المتعارضه من شخص واحد أو من معاصرین أو متقاربی العصرین و رجوع المدعی عن الفتوی التی ادعی الإجماع فیها و دعوی الإجماع فی مسائل غیر معنونه فی کلام من تقدم علی المدعی و فی مسائل قد اشتهر خلافها بعد المدعی بل فی زمانه بل فی ما قبله کل ذلک مبنی علی الاستناد فی نسبه القول إلی العلماء علی هذا الوجه.

و لا بأس بذکر بعض موارد صرح المدعی بنفسه أو غیره فی مقام توجیه کلامه فیها بذلک.

فمن ذلک (ما وجه به المحقق دعوی المرتضی و المفید أن من مذهبنا جواز إزاله النجاسه بغیر الماء

من المائعات قال و أما قول السائل كيف أضاف المفيد و السيد ذلك إلى مذهبنا و لا نص فيه فالجواب أما علم الهدى فإنه ذكر فى الخلاف أنه إنما أضاف ذلك إلى مذهبنا لأن من أصلنا العمل بالأصل ما لم يثبت الناقل و ليس فى الشرع ما يمنع الإزاله بغير الماء من المائعات ثم قال و أما المفيد فإنه ادعى فى مسائل الخلاف أن ذلك مروى عن الأئمه انتهى).

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۹۱

فظهر من ذلك أن نسبه السيد قدس سره الحكم المذكور إلى مذهبنا من جهه الأصل.

و من ذلك (ما عن الشيخ فى الخلاف حيث إنه ذكر فيما إذا بان فسق الشاهدين بما يوجب القتل بعد القتل بأنه يسقط القود و تكون الديه من بيت المال قال دليلنا إجماع الفرقه فإنهم رووا أن ما أخطأت القضاه ففى بيت مال المسلمين انتهى).

فعلل انعقاد الإجماع بوجود الروايه عند الأصحاب (و قال بعد ذلك فيما إذا تعددت الشهود فيمن أعتقه المريض و عين كل غير ما عينه الآخر و لم يف الثلث بالجميع إنه يخرج السابق بالقرعه قال دليلنا إجماع الفرقه و أخبارهم فإنهم أجمعوا على أن كل أمر مجهول فيه القرعه انتهى).

و من هذا القبيل ما (عن المفيد فى فصوله حيث إنه سئل عن الدليل على أن المطلقه ثلاثا فى مجلس واحد يقع منها واحده فقال الدلاله على ذلك من كتاب الله عز و جل و سنه نبيه صلى اللّه عليه و آله و إجماع المسلمين ثم استدل من الكتاب بظاهر قوله تعالى الطلاق مرتان ثم بين وجه الدلاله و من السنه (قوله صلى اللّه عليه و آله: كل ما لم يكن على

أمرنا هذا فهو رد) (و قال: ما وافق الكتاب فخذوه و ما لم يوافقه فاطرحوه) و قد بينا أن المره لا تكون المرتين أبدا و أن الواحده لا تكون ثلاثا فأوجب السنه إبطال طلاق الثلاث و أما إجماع الأمه فهو مطبقون على أن ما خالف الكتاب و السنه فهو باطل و قد تقدم وصف خلاف الطلاق بالكتاب و السنه فحصل الإجماع على إبطاله انتهى).

و حكى عن الحلى فى السرائر الاستدلال بمثل هذا.

و من ذلك الإجماع الذى (ادعاه الحلى على المضايقه فى قضاء الفوائت فى رسالته المسماه بخلاصه الاستدلال حيث قال أطبقت عليه الإماميه خلفا عن سلف و عصرا بعد عصر و أجمعت على العمل به و لا يعتد بخلاف نفر يسير من الخراسانيين فإن ابنى بابويه و الأشعريين

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۹۲

كسعيد بن عبد الله صاحب كتاب الرحمه و سعد بن سعد و محمد بن على بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمه و القميين أجمع كعلى بن إبراهيم بن هاشم و محمد بن الحسن بن الوليد عاملون بأخبار المضايقه لأنهم ذكروا أنه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته و حفظتهم الصدوق ذكر ذلك فى كتاب من لا يحضره الفقيه و خريت هذه الصناعه و رئيس الأعاجم الشيخ أبو جعفر الطوسى مودع أخبار المضايقه فى كتبه مفت بها و المخالف إذا علم باسمه و نسبه لم يضر خلافه انتهى).

و لا يخفى أن إخباره بإجماع العلماء على الفتوى بالمضايقه مبنى على الحدس و الاجتهاد من وجوه أحدها دلاله ذكر الخبر على عمل الذاكر به و هذا و إن كان غالبيا إلا أنه لا يوجب القطع لمشاهده التخلف كثيرا.

الثانى تماميه دلاله تلك الأخبار

عند أولئك على الوجوب إذ لعلهم فهموا منها بالقرائن الخارجيه تأكد الاستحباب.

الثالث كون رواه تلك الروايات موثوقا بهم عند أولئك لأن وثوق الحلى بالرواه لا يدل على وثوق أولئك مع أن الحلى لا يرى جواز العمل بأخبار الآحاد و إن كانوا ثقات و المفتى إذا استند فتواه إلى خبر واحد لا ـ يوجب اجتماع أمثاله القطع بالواقع خصوصا لمن يخطئ العمل بأخبار الآحاد.

و بالجمله فكيف يمكن أن يقال إن مثل هذا الإجماع إخبار عن قول الإمام فيدخل فى الخبر الواحد مع أنه فى الحقيقه اعتماد على اجتهادات الحلى مع وضوح فساد بعضها فإن كثيرا ممن ذكر أخبار المضايقه قد ذكر أخبار المواسعه أيضا و أن المفتى إذا علم استناده إلى مدرك لا يصلح للركون إليه من جهه الدلاله أو المعارضه لا يؤثر فتواه فى الكشف عن قول الإمام.

و أوضح حالا فى عدم جواز الاعتماد ما ادعاه الحلى من الإجماع على وجوب فطره الزوجه و لو كانت ناشزه على الزوج و رده المحقق بأن أحدا من علماء الإسلام لم يذهب إلى ذلك فإن الظاهر أن الحلى إنما اعتمد فى استكشاف أقوال العلماء على تدوينهم للروايات الداله بإطلاقها على وجوب فطره الزوجه على الزوج متخيلا أن الحكم معلق على الزوجه من حيث هى زوجه و لم يتفطن

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٩٣

لكون الحكم من حيث العيلوله أو وجوب الإنفاق فكيف يجوز الاعتماد فى مثله على الإخبار بالاتفاق الكاشف عن قول الإمام عليه السلام و يقال إنها سنه محكيه.

و ما أبعد ما بين ما استند إليه الحلى فى هذا المقام و بين (ما ذكره المحقق فى بعض كلماته المحكيه حيث قال إن الاتفاق على لفظ

مطلق شامل لبعض أفراده الذی وقع فیه الکلام لا یقتضی الإجماع علی ذلک الفرد لأن المذهب لا یصار إلیه من إطلاق اللفظ ما لم یکن معلوما من القصد لأن الإجماع مأخوذ من قولهم أجمع علی کذا إذا عزم علیه فلا یدخل فی الإجماع علی الحکم إلا من علم منه القصد إلیه کما أنا لا نعلم مذهب عشره من الفقهاء الذین لم ینقل مذهبهم لدلاله عموم القرآن و إن کانوا قائلین به انتهی کلامه) و هو فی غایه المتانه لکنک عرفت ما وقع من جماعه من المسامحه فی إطلاق لفظ الإجماع (و قد حکی فی المعالم عن الشهید أنه أول کثیرا من الإجماعات لأجل مشاهده المخالف فی مواردها بإراده الشهره أو بعدم الظفر بالمخالف حین دعوی الإجماع أو بتأویل الخلاف علی وجه لا ینافی الإجماع أو بإراده الإجماع علی الروایه و تدوینها فی کتب الحدیث انتهی).

(و عن المحدث المجلسی قدس سره فی کتاب الصلاه من البحار بعد ذکر معنی الإجماع و وجه حجیته عند الأصحاب أنهم لما رجعوا إلی الفقه کأنهم نسوا ما ذکروه فی الأصول ثم أخذ فی الطعن علی إجماعاتهم إلی أن قال فیغلب علی الظن أن مصطلحهم فی الفروع غیر ما جروا علیه فی الأصول انتهی).

و التحقیق أنه لا حاجه إلی ارتکاب التأویل فی لفظ الإجماع بما ذکره الشهید و لا إلی ما ذکره المحدث المذکور قدس سرهما من تغایر مصطلحهم فی الفروع و الأصول بل الحق أن دعواهم للإجماع فی الفروع مبنی علی استکشاف الآراء و رأی الإمام علیه السلام إما من حسن الظن

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۹۴

بجماعه من السلف أو من أمور تستلزم باجتهادهم إفتاء العلماء بذلک و

صدور الحكم عن الإمام عليه السلام أيضا و ليس فى هذا مخالفه لظاهر لفظ الإجماع حتى يحتاج إلى القرينه و لا تدليس لأن دعوى الإجماع ليس لأجل اعتماد الغير عليه و جعله دليلا يستريح إليه فى المسأله نعم قد يوجب التدليس من جهه نسبه الفتوى إلى العلماء الظاهره فى وجدانها فى كلماتهم لكنه يندفع بأدنى تتبع فى الفقه ليظهر أن مبنى ذلك على استنباط المذهب لا على وجدانه مأثورا.

و الحاصل أن المتتبع فى الإجماعات المنقوله يحصل له القطع من تراكم أمارات كثيره باستناد دعوى الناقلين للإجماع خصوصا إذا أرادوا به اتفاق علماء جميع الأعصار كما هو الغالب فى إجماعات المتأخرين إلى الحدس الحاصل من حسن الظن بجماعه ممن تقدم على الناقل أو من الانتقال من الملزوم إلى لازمه مع ثبوت الملازمه باجتهاد الناقل و اعتقاده.

و على هذا ينزل الإجماعات المتخالفه من العلماء مع اتحاد العصر أو تقارب العصرين و عدم المبالاه كثيرا بإجماع الغير و الخروج عنه للدليل و كذا دعوى الإجماع مع وجود المخالف فإن ما ذكرنا فى مبنى الإجماع من أصح المحامل لهذه الأمور المنافيه لبناء دعوى الإجماع على تتبع الفتاوى فى خصوص المسأله.

(و ذكر المحقق السبزوارى فى الذخيره بعد بيان تعسر العلم بالإجماع أن مرادهم بالإجماعات المنقوله فى كثير من المسائل بل فى أكثرها لا يكون محمولا على معناه الظاهر بل إما يرجع إلى اجتهاد من الناقل مؤد بحسب القرائن و الأمارات التى اعتبرها إلى أن المعصوم عليه السلام موافق فى هذا الحكم أو مرادهم الشهره أو اتفاق أصحاب الكتب المشهوره أو غير ذلك من المعانى المحتمله.

ثم قال بعد كلام له و الذى ظهر لى من تتبع كلام

المتأخرين أنهم كانوا ينظرون إلى كتب الفتاوى الموجوده عندهم فى حال التأليف فإذا رأوا اتفاقهم على حكم قالوا إنه إجماعى ثم إذا اطلعوا على تصنيف آخر خالف مؤلفه الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى المذكوره و يرشد إلى هذا كثير من القرائن التى لا يناسب هذا المقام تفصيلها انتهى).

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٩٥

و حاصل الكلام من أول ما ذكرنا إلى هنا أن الناقل للإجماع إن احتمل فى حقه تتبع فتاوى من ادعى اتفاقهم حتى الإمام الذى هو داخل فى المجمعين فلا إشكال فى حجيته و فى إلحاقه بالخبر الواحد إذ لا يشترط فى حجيته معرفه الإمام تفصيلا حين السماع منه لكن هذا الفرض مما يعلم بعدم وقوعه و أن المدعى للإجماع لا يدعيه على هذا الوجه.

و بعد هذا فإن احتمل فى حقه تتبع فتاوى جميع المجمعين و المفروض أن الظاهر من كلامه هو اتفاق الكل المستلزم عاده لموافقه قول الإمام عليه السلام فالظاهر حجيه خبره للمنقول إليه سواء جعلنا المناط فى حجيته تعلق خبره بنفس الكاشف الذى هو من الأمور المحسوسه المستلزمه ضروره لأمر حدسى و هو قول الإمام أو جعلنا المناط تعلق خبره بالمنكشف و هو قول الإمام لما عرفت من أن الخبر الحدسى المستند إلى إحساس ما هو ملزوم للمخبر به عاده كالخبر الحسى فى وجوب القبول و قد تقدم الوجهان فى كلام السيد الكاظمى فى شرح الوافيه.

لكنك قد عرفت سابقا القطع بانتفاء هذا الاحتمال خصوصا إذا أراد الناقل اتفاق علماء جميع الأعصار نعم لو فرضنا قله العلماء فى عصر بحيث يحاط بهم أمكن دعوى اتفاقهم عن حس لكن هذا غير مستلزم عاده لموافقته قول الإمام عليه السلام نعم يكشف عن

موافقته بناء على طريقه الشيخ المتقدمه التى لم تثبت عندنا و عند الأكثر.

ثم إذا علم عدم استناد دعوى اتفاق العلماء المتشتتين فى الأقطار الذى يكشف عاده عن موافقه الإمام عليه السلام إلا إلى الحدس الناشئ عن أحد الأمور المتقدمه التى مرجعها إلى حسن الظن أو الملازمات الاجتهاديه فلا عبره بنقله لأن الإخبار بقول الإمام عليه السلام حدسى غير مستند إلى حس ملزوم له عاده ليكون نظير الإخبار بالعداله المستنده إلى الآثار الحسيه و الإخبار بالاتفاق أيضا حدسى.

نعم يبقى هنا شى ء و هو أن هذا المقدار من النسبه المحتمل استناد الناقل فيها إلى الحس يكون خبره حجه فيها لأن ظاهر الحكايه محمول على الوجدان إلا إذا قام هناك صارف و المعلوم من الصارف هو عدم استناد الناقل إلى الوجدان و الحس فى نسبه الفتوى إلى جميع من ادعى إجماعهم.

و أما استناد نسبه الفتوى إلى جميع أرباب الكتب المصنفه فى الفتاوى إلى الوجدان فى كتبهم بعد التتبع فأمر محتمل لا يمنعه عاده و لا عقل.

و ما تقدم من المحقق السبزوارى من ابتناء دعوى الإجماع على ملاحظه الكتب الموجوده عنده

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۹۶

حال التأليف فليس عليه شاهد بل الشاهد على خلافه و على تقديره فهو ظن لا يقدح فى العمل بظاهر النسبه فإن نسبه الأمر الحسى إلى شخص ظاهر فى إحساس الغير إياه من ذلك الشخص و حينئذ فنقل الإجماع غالبا إلا ما شذ حجه بالنسبه إلى صدور الفتوى عن جميع المعروفين من أهل الفتاوى.

و لا يقدح فى ذلك أنا نجد الخلاف فى كثير من موارد دعوى الإجماع إذ من المحتمل إراده الناقل ما عدا المخالف فتتبع كتب من عداه و

نسب الفتوى إليهم بل لعله اطلع على رجوع من نجده مخالفا فلا حاجه إلى حمل كلامه على من عدا المخالف.

و هذا المضمون المخبر به عن حس و إن لم يكن مستلزما بنفسه عاده لموافقه قول الإمام عليه السلام إلا أنه قد يستلزمه بانضمام أمارات أخر يحصلها المتتبع أو بانضمام أقوال المتأخرين من دعوى المسأله الإجماع.

مثلا إذا ادعى الشيخ قدس سره الإجماع على اعتبار طهاره مسجد الجبهه فلا أقل من احتمال أن يكون دعواه مستنده إلى وجدان الحكم فى الكتب المعده للفتوى و إن كان بإيراد الروايات التى يفتى المؤلف بمضمونها فيكون خبره المتضمن لإفتاء جميع أهل الفتوى بهذا الحكم حجه فى مسأله فيكون كما لو وجدنا الفتاوى فى كتبهم بل سمعناها منهم و فتواهم و إن لم تكن بنفسها مستلزمه عاده لموافقه الإمام عليه السلام إلا أنا إذا ضممنا إليها فتوى من تأخر عن الشيخ من أهل الفتوى و ضم إلى ذلك أمارات أخر فربما حصل من المجموع القطع بالحكم لاستحاله تخلف هذه جميعها عن قول الإمام عليه السلام و بعض هذا المجموع و هو اتفاق أهل الفتاوى المأثوره عنهم و إن لم يثبت لنا بالوجدان إلا أن المخبر قد أخبر به عن حس فيكون حجه كالمحسوس لنا.

و كما أن مجموع ما يستلزم عاده لصدور الحكم عن الإمام عليه السلام إذا أخبر به العادل عن حس قبل منه و عمل بمقتضاه فكذا إذا أخبر العادل ببعضه عن حس.

و توضيحه بالمثال الخارجى أن نقول إن خبر مائه عادل أو ألف مخبر بشى ء مع شده احتياطهم فى مقام الإخبار يستلزم عاده ثبوت المخبر به فى الخارج فإذا أخبرنا عادل بأنه قد أخبر ألف

عادل بموت زيد و حضور دفنه فيكون خبره بإخبار الجماعه بموت زيد حجه فيثبت به لازمه العادى و هو موت زيد و كذلك إذا أخبر العادل بإخبار بعض هؤلاء و حصلنا أخبار الباقى بالسماع

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۹۷

نعم لو كانت الفتاوى المنقوله إجمالا بلفظ الإجماع على تقدير ثبوتها لنا بالوجدان مما لا يكون بنفسها أو بضميمه أمارات أخر مستلزمه عاده للقطع بقول الإمام عليه السلام و إن كانت قد تفيده لم يكن معنى لحجيه خبر الواحد فى نقلها تعبدا لأن معنى التعبد بخبر الواحد فى شى ء ترتيب لوازمه الثابته له و لو بضميمه أمور أخر فلو أخبر العادل بإخبار عشرين بموت زيد و فرضنا أن إخبارهم قد يوجب العلم و قد لا يوجب لم يكن خبره حجه بالنسبه إلى موت زيد إذ لا يلزم من إخبار عشرين بموت زيد موته.

و بالجمله فمعنى حجيه خبر العادل وجوب ترتيب ما يدل عليه المخبر به مطابقه أو تضمنا أو التزاما عقليا أو عاديا أو شرعيا دون ما يقارنه أحيانا.

ثم إن ما ذكرنا لا- يختص بنقل الإجماع بل يجرى فى نقل الاتفاق و شبهه و يجرى فى نقل الشهره و نقل الفتاوى عن أربابها تفصيلا.

ثم إنه لو لم يحصل من مجموع ما ثبت بنقل العادل و ما حصله المنقول إليه بالوجدان من الأمارات و الأقوال القطع بصدور الحكم الواقعى عن الإمام عليه السلام لكن حصل منه القطع بوجود دليل ظنى معتبر بحيث لو نقل إلينا لاعتقدناه تاما من جهه الدلاله و فقد المعارض كان هذا المقدار أيضا كافيا فى إثبات المسأله الفقهيه بل قد يكون نفس الفتاوى التى نقلها الناقل للإجماع إجمالا مستلزما لوجود دليل

معتبر فیستقل الإجماع المنقول بالحجیه بعد إثبات حجیه خبر العادل فی المحسوسات إلا إذا منعنا کما تقدم سابقا عن استلزام اتفاق أرباب الفتاوی عاده لوجود دلیل لو نقل إلینا لوجدناه تاما و إن کان قد یحصل العلم بذلک من ذلک إلا أن ذلک شی ء قد یتفق و لا یوجب ثبوت الملازمه العادیه التی هی المناط فی الانتقال من المخبر به إلیه.

أ لا تری أن إخبار عشره بشی ء قد یوجب العلم به لکن لا ملازمه عادیه بینهما بخلاف إخبار ألف عادل محتاط فی الأخبار.

و بالجمله یوجد فی الخبر مرتبه مستلزم عاده تحقق المخبر به لکن ما یوجب العلم أحیانا قد لا یوجبه و فی الحقیقه لیس هو بنفسه الموجب فی مقام حصول العلم و إلا لم یتخلف.

ثم إنه قد نبه علی ما ذکرنا من فائده نقل الإجماع بعض المحققین فی کلام طویل له و ما ذکرنا و إن کان محصل کلامه علی ما نظرنا فیه لکن الأولی نقل عبارته بعینها فلعل الناظر یحصل منه غیر ما حصلنا فإنا قد مررنا علی العباره مرورا و لا یبعد أن یکون قد اختفی علینا بعض ما له

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۹۸

دخل فی مطلبه (قال قدس سره فی کشف القناع و فی رسالته التی صنفها فی المواسعه و المضایقه ما هذا لفظه و لیعلم أن المحقق فی ذلک هو أن الإجماع الذی نقل بلفظه المستعمل فی معناه المصطلح أو بسائر الألفاظ علی کثرتها إذا لم یکن مبتنیا علی دخول المعصوم بعینه أو ما فی حکمه فی المجمعین فهو إنما یکون حجه علی غیر الناقل باعتبار نقله السبب الکاشف عن قول المعصوم أو عن الدلیل القاطع أو

مطلق الدليل المعتد به و حصول الانکشاف للمنقول إليه و التمسک به بعد البناء على قبوله لا باعتبار ما انکشف منه لناقله بحسب ادعائه.

فهنا مقامان الأول حجيته بالاعتبار الأول و هى مبتنيه من جهتى الثبوت و الإثبات على مقدمات الأولى دلاله اللفظ على السبب و هذه لا بد من اعتبارها و هى متحققه ظاهرا فى الألفاظ المتداوله بينهم ما لم يصرف عنها صارف و قد يشتبه الحال إذا كان النقل بلفظ الإجماع فى مقام الاستدلال لکن من المعلوم أن مبناه و مبنى غيره ليس على الکشف الذى يدعيه جهال الصوفيه و لا على الوجه الأخير الذى إن وجد فى الأحکام ففى غايه الندره مع أنه على تقدير بناء الناقل عليه و ثبوته واقعا کاف فى الحجيه.

فإذا انتفى الأمران تعين سائر الأسباب المقرره و أظهرها غالبا عند الإطلاق حصول الاطلاع بطريق القطع أو الظن المعتد به على اتفاق الکل فى نفس الحکم.

و لذا صرح جماعه منهم باتحاد معنى الإجماع عند الفريقين و جعلوه مقابلا للشهره و ربما بالغوا فى أمرها بأنها کادت تکون إجماعا و نحو ذلک و ربما قالوا إن کان هذا مذهب فلان فالمسأله إجماعيه و إذا لوحظت القرائن الخارجيه من جهه العباره و المسأله و النقله و اختلف الحال فى ذلک فيؤخذ بما هو المتيقن أو الظاهر و کيف کان فحيث دل اللفظ و لو بمعونه القرائن على تحقق الاتفاق المعتبر کان معتبرا و إلا فلا.

الثانيه حجيه نقل السبب المذکور و جواز التعويل عليه و ذلک لأنه ليس إلا

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۹۹

کنقل فتاوى العلماء و أقوالهم و عباراتهم الداله عليها لمقلديهم و غيرهم و روايه ما عدا

قول المعصوم و نحوه من سائر ما تضمنه الأخبار كالأسئله التى تعرف منها أجوبته و الأقوال و الأفعال التى يعرف منها تقريره و نحوها مما تعلق بها و ما نقل عن سائر الرواه المذكورين فى الأسانيد و غيرها و كنقل الشهره و اتفاق سائر أولى الآراء و المذاهب و ذوى الفتوى أو جماعه منهم و غير ذلك.

و قد جرت طريقه السلف و الخلف من جميع الفرق على قبول أخبار الآحاد فى كل ذلك مما كان النقل فيه على وجه الإجمال أو التفصيل و ما تعلق بالشرعيات أو غيرها حتى أنهم كثيرا ما ينقلون شيئا مما ذكر معتمدين على نقل غيرهم من دون تصريح بالنقل عنه و الاستناد إليه لحصول الوثوق به و إن لم يصل إلى مرتبه العلم فيلزم قبول خبر الواحد فيما نحن فيه أيضا لاشتراك الجميع فى كونها نقل قول غير معلوم من غير معصوم و حصول الوثوق بالناقل كما هو المفروض.

و ليس شى ء من ذلك من الأصول حتى يتوهم عدم الاكتفاء فيه بخبر الواحد مع أن هذا الوهم فاسد من أصله كما قرر فى محله و لا من الأمور المتجدده التى لم يعهد الاعتماد فيها على خبر الواحد فى زمان النبى صلى اللّٰه عليه و آله و الأئمه عليهم السلام و الصحابه و لا مما يندر اختصاص معرفته ببعض دون بعض مع أن هذا لا يمنع من التعويل على نقل العارف به لما ذكر.

و يدل عليه مع ذلك ما دل على حجيه خبر الثقه العدل بقول مطلق و ما اقتضى كفايه الظن فيما لا غنى عن معرفته و لا طريق إليه غيره غالبا.

إذ من المعلوم شده الحاجه إلى

معرفه أقوال علماء الفريقين و آراء سائر أرباب العلوم لمقاصد شتى لا محيص عنها كمعرفه المجمع عليه و المشهور و الشاذ من الأخبار و الأقوال و الموافق للعامه أو أكثرهم و المخالف لهم و الثقه و الأوثق و الأورع و الأفقه و كمعرفه اللغات و شواهدها المنثوره و المنظومه و قواعد العربيه التي عليها يبتنى استنباط المطالب الشرعيه و فهم معانى الأقارير و الوصايا و سائر العقود و الإيقاعات المشتبهه و غير ذلك مما لا يخفى على المتأمل.

و لا طريق إلى ما اشتبه من جميع ذلك غالبا سوى النقل الغير الموجب للعلم و الرجوع إلى الكتب المصححه ظاهرا و سائر الأمارات الظنيه فيلزم جواز العمل بها

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۰۰

و من جمله الظنون التى توهم حجيتها بالخصوص الشهره فى الفتوى

و من جمله الظنون التى توهم حجيتها بالخصوص الشهره فى الفتوى

الحاصله بفتوى جل الفقهاء المعروفين سواء كان فى مقابلها فتوى غيرهم بخلاف أم لم يعرف الخلاف و الوفاق من غيرهم.

ثم إن المقصود هنا ليس التعرض لحكم الشهره من حيث الحجيه فى الجمله بل المقصود إبطال توهم كونها من الظنون الخاصه و إلا فالقول بحجيتها من حيث إفاده المظنه بناء على دليل الانسداد غير بعيد.

ثم إن منشأ توهم كونها من الظنون الخاصه أمران أحدهما ما يظهر من بعض من أن أدله حجيه خبر الواحد تدل على حجيته بمفهوم الموافقه لأنه ربما يحصل منها الظن الأقوى من الحاصل من خبر العادل.

و هذا خيال ضعيف تخيله بعض فى بعض رسائله و وقع نظيره من الشهيد الثانى فى المسالك حيث وجه حجيه الشياع الظنى بكون الظن الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهاده العدلين.

و وجه الضعف أن الأولويه الظنيه أوهن بمراتب من

الشـهره فكيف يتمسـك بهـا فى حجيتهـا مع أن الأـولويه ممنوعه رأسـا للظن بـل العلم بـأن المناط و العله فى حجيه الأصل ليس مجرد إفـاده الظن و أضـعف من ذلك تسـميه هـذه الأولويه فى كلام ذلك البعض مفهوم الموافقه مع أنه ما كان اسـتفاده حكم الفرع من الدليل اللفظى الدال على حكم الأصل مثل قوله تعالى و لا تقل لهما أف.

الأـمر الثـانى دلاـله مرفـوعه زراره و مقبوله عمر بن حنظله على ذلـك ففى الأـولى (: قـال زراره قلت جعلت فـداك يـأتى عنكم الخبران و الحديثان المتعارضان فبأيهما نعمل قال خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٠۶

قلت يا سيدى إنهما معا مشهوران مأثوران عنكم قال خذ بما يقوله أعدلهما) الخبر.

بناء على أن المراد بالموصول مطلق المشـهور روايه كان أو فتوى أو أن إناطه الحكم بالاشتهار تدل على اعتبار الشهره فى نفسها و إن لم تكن فى الروايه.

(و فى المقبوله بعد فرض السائل تساوى الراويين فى العداله قال عليه السلام:

ينظر إلى مـا كـان من روايتهم عنـا فى ذلـك الـذى حكمـا به المجمع عليه بين أصـحابك فيؤخـذ به و يترك الشـاذ الـذى ليس بمشـهور عند أصـحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه و إنما الأمور ثلاثه أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيه فيجتنب و أمر مشكل يرد حكمه إلى الله و رسوله قـال رسول الله صـلى اللّٰه عليه و آله حلال بين و حرام بين و شـبهات بين ذلك فمن ترك الشـبهات نجا من المحرمات و من أخـذ الشـبهات وقع فى المحرمات و هلك من حيث لا يعلم قلت فإن كان الخبران عنكم مشـهورين قد رواهما

الثقات عنكم) إلى آخر الروايه.

بناء على أن المراد بالمجمع عليه فى الموضعين هو المشهور بقرينه إطلاق المشهور عليه فى قوله و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور.

فيكون فى التعليل بقوله فإن المجمع عليه إلخ دلاله على أن المشهور مطلقا مما يجب العمل به و إن كان مورد التعليل الشهره فى الروايه.

و مما يؤيد إراده الشهره من الإجماع أن المراد لو كان الإجماع الحقيقى لم يكن ريب فى بطلان خلافه مع أن الإمام عليه السلام جعل مقابله مما فيه الريب.

و لكن فى الاستدلال بالروايتين ما لا يخفى من الوهن أما الأولى فيرد عليها مضافا إلى ضعفها حتى أنه ردها من ليس دأبه الخدشه فى سند الروايات كالمحدث البحرانى أن المراد بالموصول هو خصوص الروايه المشهوره من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور أ لا ترى أنك لو سئلت عن أن أى المسجدين أحب إليك فقلت ما كان الاجتماع فيه أكثر لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبيه كل مكان يكون الاجتماع فيه

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۰۷

أكثر بيتا كان أو خانا أو سوقا و كذا لو أجبت عن سؤال المرجح لأحد الرمانين فقلت ما كان أكبر.

و الحاصل أن دعوى العموم فى المقام بغير الروايه مما لا يظن بأدنى التفات مع أن الشهره الفتوائيه مما لا يقبل أن يكون فى طرفى المسأله.

فقوله يا سيدى إنهما معا مشهوران مأثوران أوضح شاهد على أن المراد بالشهره الشهره فى الروايه الحاصله بكون الروايه مما اتفق الكل على روايته أو تدوينه و هذا مما يمكن اتصاف الروايتين المتعارضتين به.

و من هنا يعلم الجواب عن التمسك بالمقبوله و أنه لا تنافى بين إطلاق المجمع عليه على المشهور

و بالعكس حتى تصرف أحدهما عن ظاهره بقرينه الآخر فإن إطلاق المشهور فى مقابل الإجماع إنما هو إطلاق حادث مختص بالأصوليين و إلا فالمشهور هو الواضح المعروف و منه شهر فلان سيفه و سيف شاهر فالمراد أنه يؤخذ بالروايه التى يعرفها جميع أصحابك و لا ينكرها أحد منهم و يترك ما لا يعرفه إلا الشاذ و لا يعرفها الباقى فالشاذ مشارك للمشهور فى معرفه الروايه المشهوره و المشهور لا يشارك الشاذ فى معرفه الروايه الشاذه و لهذا كانت الروايه المشهوره من قبيل بين الرشد و الشاذ من قبيل المشكل الذى يرد علمه إلى أهله و إلا فلا معنى للاستشهاد بحديث التثليث.

و مما يضحك الثكلى فى هذا المقام توجيه قوله هما معا مشهوران بإمكان انعقاد الشهره فى عصر على فتوى و فى عصر آخر على خلافها كما قد يتفق بين القدماء و المتأخرين فتدبر

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۰۸

و من جمله الظنون الخارجه بالخصوص عن أصاله حرمه العمل بغير العلم خبر الواحد فى الجمله عند المشهور بل كاد أن يكون إجماعا

اشاره

و من جمله الظنون الخارجه بالخصوص عن أصاله حرمه العمل بغير العلم خبر الواحد فى الجمله عند المشهور بل كاد أن يكون إجماعا

اعلم أن إثبات الحكم الشرعى بالأخبار المرويه عن الحجج عليهم السلام موقوف على مقدمات ثلاث الأولى كون الكلام صادرا عن الحجه.

الثانيه كون صدوره لبيان حكم الله لا على وجه آخر من تقيه و غيرها.

الثالثه ثبوت دلالتها على الحكم المدعى و هذا يتوقف أولا على تعيين أوضاع ألفاظ الروايه و ثانيا على تعيين المراد منها و أن المراد مقتضى وضعها أو غيره فهذه أمور أربعه.

و قد أشرنا إلى كون الجهه الثانيه من المقدمه الثالثه من الظنون الخاصه و هو المعبر عنه بالظهور اللفظى و إلى أن الجهه الأولى منها مما لم

يثبت كون الظن الحاصل فيها بقول اللغوى من الظنون الخاصه و إن لم نستبعد الحجيه أخيرا.

و أما المقدمه الثانيه فهى أيضا ثابته بأصاله عدم صدور الروايه لغير داعى بيان الحكم الواقعى و هى حجه لرجوعها إلى القاعده المجمع عليها بين العلماء و العقلاء من حمل كلام المتكلم على كونه صادرا لبيان مطلوبه الواقعى لا لبيان خلاف مقصوده من تقيه أو خوف و لذا لا يسمع دعواه ممن يدعيه إذا لم يكن كلامه محفوفا بأماراته.

أما المقدمه الأولى فهى التى عقد لها مسأله حجيه أخبار الآحاد.

فمرجع هذه المسأله إلى أن السنه أعنى قول الحجه أو فعله أو تقريره هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر و القرينه و من هنا يتضح دخولها فى مسائل أصول الفقه الباحثه عن أحوال الأدله و لا حاجه إلى تجشم دعوى أن البحث عن دليليه الدليل بحث عن أحوال الدليل.

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٠٩

ثم اعلم أن أصل وجوب العمل بالأخبار المدونه فى الكتب المعروفه مما أجمع عليه فى هذه الأعصار بل لا يبعد كونه ضرورى المذهب.

و إنما الخلاف فى مقامين أحدهما كونها مقطوعه الصدور أو غير مقطوعه.

فقد ذهب شرذمه من متأخرى الأخباريين فيما نسب إليهم إلى كونها قطعيه الصدور و هذا قول لا فائده فى بيانه و الجواب عنه إلا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم و إلا فمدعى القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه و قد كتبنا فى سالف الزمان فى رد هذا القول رساله تعرضنا فيها لجميع ما ذكروه و بيان ضعفها بحسب ما أدى إليه فهمى القاصر.

الثانى أنها مع عدم قطعيه صدورها

معتبره بالخصوص أم لا.

فالمحكی عن السید و القاضی و ابن زهره و الطبرسی و ابن إدریس قدس الله أسرارهم المنع.

و ربما نسب إلی المفید قدس سره حیث (حکی عنه فی المعارج أنه قال إن خبر الواحد القاطع للعذر هو الذی یقترن إلیه دلیل یفضی بالنظر إلی العلم و ربما یکون ذلک إجماعا أو شاهدا من عقل) و ربما ینسب إلی الشیخ کما سیجی ء عند نقل کلامه و کذا إلی المحقق بل إلی ابن بابویه بل (فی الوافیه أنه لم یجد القول بالحجیه صریحا ممن تقدم علی العلامه) و هو عجیب.

و أما القائلون بالاعتبار فهم مختلفون من جهه أن المعتبر منها کل ما فی الکتب الأربعه کما یحکی عن بعض الأخباریین أیضا و تبعهم بعض المعاصرین من الأصولیین بعد استثناء ما کان مخالفا للمشهور أو أن المعتبر بعضها و أن المناط فی الاعتبار عمل الأصحاب کما یظهر من کلام المحقق أو عداله الراوی أو وثاقته أو مجرد الظن بصدور الروایه من غیر اعتبار صفه فی الراوی أو غیر ذلک من التفصیلات فی الأخبار.

و المقصود هنا بیان إثبات حجیته بالخصوص فی الجمله فی مقابل السلب الکلی و لنذکر أولا ما یمکن أن یحتج به القائلون بالمنع ثم نعقبه بذکر أدله الجواز فنقول

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۱۰

أما حجه المانعین فالأدله الثلاثه

أما الکتاب

أما الکتاب

فالآیات الناهیه عن العمل بما وراء العلم و التعلیل المذکور فی آیه النبإ علی ما ذکره أمین الإسلام من أن فیها دلاله علی عدم جواز العمل بخبر الواحد.

و أما السنه

و أما السنه

فهی أخبار کثیره تدل علی المنع من العمل بالخبر الغیر المعلوم الصدور إلا إذا احتف بقرینه معتبره من کتاب أو سنه معلومه (مثل ما رواه فی البحار عن بصائر الدرجات عن محمد بن عیسی قال أقرأنی داود بن فرقد الفارسی کتابه إلی أبی الحسن الثالث علیه السلام و جوابه علیه السلام بخطه فکتب نسألک عن العلم المنقول عن آبائک و أجدادک صلوات الله علیهم أجمعین قد اختلفوا علینا فیه فکیف العمل به علی اختلافه فکتب علیه السلام بخطه ما علمتم أنه قولنا فالزموه و ما لم تعلموه فردوه إلینا) و

مثله عن مستطرفات السرائر.

و الأخبار الداله على عدم جواز العمل بالخبر المأثور إلا إذا وجد له شاهد من كتاب الله أو من السنه المعلومه فتدل على المنع عن العمل بالخبر الواحد المجرد عن القرينه مثل ما ورد فی غیر واحد من الأخبار (أن النبی صلی اللّه علیه و آله قال: ما جاءكم عنی مما لا یوافق القرآن فلم أقله) (و قول أبی جعفر و أبی عبد الله علیه السلام: لا یصدق علینا إلا ما یوافق كتاب الله و سنه نبیه صلی اللّه علیه و آله)

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۱۱

(و قوله علیه السلام: إذا جاءكم حدیث عنا فوجدتم علیه شاهدا أو شاهدین من كتاب الله فخذوا به و إلا فقفوا عنده ثم ردوه إلینا حتی نبین لكم) (و روایه ابن أبی یعفور قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن

اختلاف الحديث يرويه من نثق به و من لا نثق به قال إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى اللَّه عليه و آله فخذوا به و إلا فالذى جاءكم به أولى به) (: و قوله عليه السلام لمحمد بن مسلم ما جاءك من روايه من بر أو فاجر يوافق كتاب الله فخذ به و ما جاءك من روايه بر أو فاجر يخالف كتاب الله فلا تأخذ به) (و قوله عليه السلام: ما جاءكم من حديث لا- يصدقه كتاب الله فهو باطل) (و قول أبى جعفر عليه السلام: ما جاءكم عنا فإن وجدتموه موافقا للقرآن فخذوا به و إن لم تجدوه موافقا فردوه و إن اشتبه الأمر عندكم فقفوا عنده و ردوه إلينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا) (و قول الصادق عليه السلام: كل شى ء مردود إلى كتاب الله و السنه و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف) (و صحيحه هشام بن الحكم عن أبى عبد الله عليه السلام: لا تقبلوا علينا حديثا إلا ما وافق الكتاب و السنه أو تجدون معه شاهدا من أحاديثنا المتقدمه فإن المغيره بن سعيد لعنه الله دس فى

كتب أصحاب أبى أحاديث لم يحدث بها أبى فاتقوا الله و لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا و سنه نبينا).

و الأخبار الوارده فى طرح الأخبار المخالفه للكتاب و السنه و لو مع عدم المعارض متواتره جدا.

وجه الاستدلال بها أن من الواضحات أن الأخبار الوارده عنهم صلوات الله عليهم فى مخالفه ظواهر الكتاب و السنه فى غايه الكثره و المراد من المخالفه للكتاب فى تلك الأخبار الناهيه

عن الأخذ بمخالفه الكتاب و السنه ليست هى المخالفه على وجه التباين الكلى بحيث يتعذر أو يتعسر الجمع إذ لا يصدر من الكذابين عليهم ما يباين الكتاب و السنه كليه إذ لا يصدقهم أحد فى ذلك فما كان يصدر عن الكذابين من الكذب لم يكن إلا نظير ما كان يرد من الأئمه صلوات الله عليهم فى مخالفه ظواهر الكتاب و السنه فليس المقصود من عرض ما يرد من الحديث على الكتاب و السنه إلا عرض

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۱۲

ما كان منها غير معلوم الصدور عنهم و أنه إن وجد له قرينه و شاهد معتمد فهو و إلا فليتوقف فيه لعدم إفادته العلم بنفسه و عدم اعتضاده بقرينه معتبره.

ثم إن عدم ذكر الإجماع و دليل العقل من جمله قرائن الخبر فى هذه الروايات كما فعله الشيخ فى العده لأن مرجعهما إلى الكتاب و السنه كما يظهر بالتأمل.

و يشير إلى ما ذكرنا من أن المقصود من عرض الخبر على الكتاب و السنه هو فى غير معلوم الصدور تعليل العرض فى بعض الأخبار بوجود الأخبار المكذوبه فى أخبار الإماميه

و أما الإجماع

و أما الإجماع

فقد ادعاه السيد المرتضى قدس سره فى مواضع من كلامه و جعله فى بعضها بمنزله القياس فى كون ترك العمل به معروفا من مذهب الشيعه.

و قد اعترف بذلك الشيخ على ما يأتى فى كلامه إلا أنه أول معقد الإجماع بإراده الأخبار التى يرويها المخالفون.

و هو ظاهر المحكى (عن الطبرسى فى مجمع البيان قال لا يجوز العمل بالظن عند الإماميه إلا فى شهاده العدلين و قيم المتلفات و أروش الجنايات انتهى).

و الجواب أما عن الآيات فبأنها بعد تسليم دلالتها عمومات

مخصصه بما سيجى ء من الأدله.

و أما الجواب عن الأخبار فعن الروايه الأولى فبأنها خبر واحد لا يجوز الاستدلال بها على المنع عن الخبر الواحد.

و أما أخبار العرض على الكتاب فهى و إن كانت متواتره بالمعنى إلا أنها بين طائفتين إحداهما ما دل على طرح الخبر الذى يخالف الكتاب و الثانيه ما دل على طرح الخبر الذى لا يوافق الكتاب.

أما الطائفه الأولى فلا تدل على المنع عن الخبر الذى لا يوجد مضمونه فى الكتاب و السنه.

فإن قلت ما من واقعه إلا و يمكن استفاده حكمها من عمومات الكتاب المقتصر فى تخصيصها على السنه القطعيه مثل قوله تعالى خلق لكم ما فى الأرض جميعا و قوله تعالى إنما حرم عليكم الميته إلخ و كلوا مما غنمتم حلالا طيبا و يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم

العسر و نحو ذلك فالأخبار المخصصه لها كلها و كثير من عمومات السنه القطعيه مخالفه للكتاب و السنه.

قلت أولا إنه لا يعد مخالفه ظاهر العموم خصوصا مثل هذه العمومات مخالفه و إلا لعدت الأخبار الصادره يقينا عن الأئمه عليهم السلام المخالفه لعمومات الكتاب و السنه مخالفه للكتاب و السنه غايه الأمر ثبوت الأخذ بها مع مخالفتها بكتاب الله و سنه نبيه صلى اللّه عليه و آله فتخرج عن عموم أخبار العرض مع أن الناظر فى أخبار العرض على الكتاب و السنه يقطع بأنها تأبى عن التخصيص.

و كيف يرتكب التخصيص فى (قوله عليه السلام: كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف) (و قوله: ما أتاكم من حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل) (و قوله عليه السلام:

لا تقبلوا علينا

خلاف القرآن فإنا إن حدثنا حدثنا بموافقه القرآن و موافقه السنه) (و قد صح عن النبی صلی اللَّه علیه و آله أنه قال: ما خالف کتاب الله فلیس من حدیثی أو لم أقله) مع أن أکثر عمومات الکتاب قد خصص بقول النبی صلی اللَّه علیه و آله.

و مما یدل علی أن المخالفه لتلک العمومات لا تعد مخالفه ما دل من الأخبار علی بیان حکم ما لا یوجد حکمه فی الکتاب و السنه النبویه إذ بناء علی تلک العمومات لا یوجد واقعه لا یوجد حکمها فیهما.

فمن تلک الأخبار ما عن البصائر و الإحتجاج و غیرهما (مرسله عن رسول الله صلی اللَّه علیه و آله أنه قال:

ما وجدتم فی کتاب الله فالعمل به لازم و لا عذر لکم فی ترکه و ما لم یکن فی کتاب الله تعالی و کانت فیه سنه منی فلا عذر لکم فی ترک سنتی و ما لم یکن فیه سنه منی فما قال أصحابی فقولوا به فإنما مثل أصحابی فیکم کمثل النجوم بأیها أخذ اهتدی و بأی أقاویل أصحابی أخذتم اهتدیتم و اختلاف أصحابی رحمه لکم قیل یا رسول الله و من أصحابک قال أهل بیتی) الخبر.

فإنه صریح فی أنه قد یرد من الأئمه علیهم السلام ما لا یوجد فی الکتاب و السنه.

و منها ما ورد فی تعارض الروایتین من رد ما لا یوجد فی الکتاب و السنه إلی الأئمه علیهم السلام مثل ما (رواه فی العیون عن أبی الولید عن سعد بن محمد بن عبد الله المسمعی عن

المیثمی و فیها:

ما ورد علیکم من خبرین مختلفین فاعرضوهما علی کتاب الله إلی

أن قال و ما لم يكن فى الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى اللّٰه عليه و آله إلى أن قال و ما لم تجدوه فى شى ء من هذه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك) الخبر.

و الحاصل أن القرائن الداله على أن المراد بمخالفه الكتاب ليس مجرد مخالفه عمومه أو إطلاقه كثيره تظهر لمن له أدنى تتبع.

و من هنا يظهر ضعف التأمل فى تخصيص الكتاب بخبر الواحد لتلك الأخبار بل منعه لأجلها كما عن الشيخ فى العده أو لما ذكره المحقق من أن الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد الإجماع على استعماله فيما لا يوجد فيه دلاله و مع الدلاله القرآنيه يسقط وجوب العمل به.

و ثانيا إنا نتكلم فى الأحكام التى لم يرد فيها عموم من القرآن و السنه ككثير من أحكام المعاملات بل العبادات التى لم ترد فيها إلا آيات مجمله أو مطلقه من الكتاب إذ لو سلمنا أن تخصيص العموم يعد مخالفه أما تقييد المطلق فلا يعد فى العرف مخالفه بل هو مفسر خصوصا على المختار من عدم كون المطلق مجازا عند التقييد.

فإن قلت فعلى أى شى ء تحمل تلك الأخبار الكثيره الآمره بطرح مخالف الكتاب فإن حملها على طرح ما يباين الكتاب كليه حمل على فرد نادر بل معدوم فلا ينبغى لأجله هذا الاهتمام الذى عرفته فى الأخبار.

قلت هذه الأخبار على قسمين منها ما يدل على عدم صدور الخبر المخالف للكتاب و السنه عنهم عليهم السلام و أن المخالف لهما باطل و أنه ليس بحديثهم.

و منها ما يدل على عدم جواز تصديق الخبر المحكى عنهم عليهم السلام إذا خالف الكتاب و السنه.

أما الطائفه الأولى فالأقرب حملها

على الأخبار الوارده فى أصول الدين مثل مسائل الغلو و الجبر و التفويض التى ورد فيها الآيات و الأخبار النبويه و هذه الأخبار غير موجوده فى كتبنا الجوامع لأنها أخذت عن الأصول بعد تهذيبها من تلك الأخبار.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۱۵

و أما الثانيه فيمكن حملها على ما ذكر فى الأولى و يمكن حملها على صوره تعارض الخبرين كما يشهد به مورد بعضها و يمكن حملها على خبر غير الثقه لما سيجى ء من الأدله على اعتبار خبر الثقه.

هذا كله فى الطائفه الداله على طرح الأخبار المخالفه للكتاب و السنه.

و أما الطائفه الآمره بطرح ما لا يوافق الكتاب أو لم يوجد عليه شاهد من الكتاب و السنه.

فالجواب عنها بعد ما عرفت من القطع بصدور الأخبار الغير الموافقه لما يوجد فى الكتاب منهم عليهم السلام كما دل عليه روايتا الاحتجاج و العيون المتقدمتان المعتضدتان بغيرهما من الأخبار أنها محموله على ما تقدم فى الطائفه الآمره بطرح الأخبار المخالفه للكتاب و السنه و أن ما دل منها على بطلان ما لم يوافق و كونه زخرفا محمول على الأخبار الوارده فى أصول الدين مع احتمال كون ذلك من أخبارهم الموافقه للكتاب و السنه على الباطن الذى يعلمونه منها و لهذا كانوا يستشهدون كثيرا بآيات لا نفهم دلالتها و ما دل على عدم جواز تصديق الخبر الذى لا يوجد عليه شاهد من كتاب الله على خبر غير الثقه أو صوره التعارض كما هو ظاهر غير واحد من الأخبار العلاجيه.

ثم إن الأخبار المذكوره على فرض تسليم دلالتها و إن كانت كثيره إلا أنها لا تقاوم الأدله الآتيه فإنها موجبه للقطع بحجيه خبر الثقه فلا بد من مخالفه

الظاهر فی هذه الأخبار.

و أما الجواب عن الإجماع الذی ادعاه السید و الطبرسی قدس سرهما فبأنه لم یتحقق لنا هذا الإجماع و الاعتماد علی نقله تعویل علی خبر الواحد مع معارضته بما سیجی ء من دعوی الشیخ المعتضده بدعوی جماعه أخری الإجماع علی حجیه خبر الواحد فی الجمله و تحقق الشهره علی خلافها بین القدماء و المتأخرین.

و أما نسبه بعض العامه کالحاجبی و العضدی عدم الحجیه إلی الرافضه فمستنده إلی ما رأوا من السید من دعوی الإجماع بل ضروره المذهب علی کون خبر الواحد کالقیاس عند الشیعه

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۱۶

و أما المجوزون فقد استدلوا علی حجیته بالأدله الأربعه

أما الکتاب فقد ذکروا منه آیات ادعوا دلالتها

أما الکتاب فقد ذکروا منه آیات ادعوا دلالتها

منها قوله تعالی فی سوره الحجرات یا أیها الذین ءامنوا إن جاءکم فاسق بنبإ فتبینوا أن تصیبوا قوما بجهاله فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین.

و المحکی فی وجه الاستدلال بها وجهان أحدهما أنه سبحانه علق وجوب التثبت علی مجی ء الفاسق فینتفی عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط و إذا لم یجب التثبت عند مجی ء غیر الفاسق فإما أن یجب القبول و هو المطلوب أو الرد و هو باطل لأنه یقتضی کون العادل أسوأ حالا من الفاسق و فساده بین.

الثانی أنه تعالی أمر بالتثبت عند إخبار الفاسق و قد اجتمع فیه وصفان ذاتی و هو کونه خبر واحد و عرضی و هو کونه خبر فاسق و مقتضی التثبت هو الثانی للمناسبه و الاقتران فإن الفسق یناسب عدم القبول فلا یصلح الأول للعلیه و إلا لوجب الاستناد إلیه إذ التعلیل بالذاتی الصالح للعلیه أولی من التعلیل بالعرضی لحصوله قبل حصول العرضی فیکون الحکم قد حصل قبل حصول العرضی و إذا لم یجب التثبت عند إخبار العدل

فإما أن يجب القبول و هو المطلوب أو الرد فيكون حاله أسوأ من حال الفاسق و هو محال.

أقول الظاهر أن أخذهم للمقدمه الأخيره و هی أنه إذا لم یجب التثبت وجب القبول لأن الرد مستلزم لكون العادل أسوأ حالا من الفاسق مبنی علی ما یتراءی من ظهور الأمر بالتبین فی الوجوب النفسی فيكون هنا أمور ثلاثه الفحص عن الصدق و الكذب و الرد من دون تبین و القبول

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۱۷

كذلك.

لكنك خبير بأن الأمر بالتبین هنا مسوق لبيان الوجوب الشرطی و أن التبین شرط للعمل بخبر الفاسق دون العادل فالعمل بخبر العادل غیر مشروط بالتبین فيتم المطلوب من دون ضم مقدمه خارجيه و هی كون العادل أسوأ حالا من الفاسق.

و الدليل علی كون الأمر بالتبین للوجوب الشرطی لا النفسی مضافا إلی أنه المتبادر عرفا فی أمثال المقام و إلی أن الإجماع قائم علی عدم ثبوت الوجوب النفسی للتبین فی خبر الفاسق و إنما أوجبه من أوجبه عند إراده العمل به لا مطلقا هو أن التعليل فی الآيه بقوله تعالی أن تصيبوا لا يصلح أن يكون تعليلا للوجوب النفسی لأن حاصله يرجع إلی أنه لئلا تصيبوا قوما بجهاله بمقتضی العمل بخبر الفاسق فتندموا علی فعلكم بعد تبین الخلاف و من المعلوم أن هذا لا يصلح إلا عله لحرمه العمل بدون التبین فهذا هو المعلوم و مفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون تبین.

مع أن فی الأسوئيه المذكوره فی كلام الجماعه بناء علی كون وجوب التبین نفسيا ما لا يخفی لأن الآيه علی هذا ساكته عن حكم العمل بخبر الواحد قبل التبین و بعده فيجوز اشتراک الفاسق و العادل فی عدم

جواز العمل قبل التبين كما أنهما يشتركان قطعا فى جواز العمل بعد التبين و العلم بالصدق لأن العمل حينئذ بمقتضى التبين لا باعتبار الخبر.

فاختصاص الفاسق بوجوب التعرض بخبره و التفتيش عنه دون العادل لا يستلزم كون العادل أسوأ حالا بل مستلزم لمزيه كامله للعادل على الفاسق فتأمل.

و كيف كان فقد أورد على الآيه إيرادات كثيره ربما تبلغ إلى نيف و عشرين إلا أن كثيرا منها قابله للدفع فلنذكر أولا ما لا يمكن الذب عنه ثم نتبعه بذكر بعض ما أورد من الإيرادات القابله للدفع.

أما ما لا يمكن الذب عنه فإيرادان أحدهما أن الاستدلال إن كان راجعا إلى اعتبار مفهوم الوصف أعنى الفسق ففيه أن المحقق فى محله عدم اعتبار المفهوم فى الوصف خصوصا فى الوصف الغير المعتمد على موصوف محقق كما

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۱۸

فيما نحن فيه فإنه أشبه بمفهوم اللقب و لعل هذا مراد من أجاب عن الآيه كالسيدين و أمين الإسلام و المحقق و العلامه و غيرهم بأن هذا الاستدلال مبنى على دليل الخطاب و لا نقول به.

و إن كان باعتبار مفهوم الشرط كما يظهر من المعالم و المحكى عن جماعه ففيه أن مفهوم الشرط عدم مجى ء الفاسق بالنبإ و عدم التبين هنا لأجل عدم ما يتبين فالجمله الشرطيه هنا مسوقه لبيان تحقق الموضوع كما فى قول القائل إن رزقت ولدا فاختنه و إن ركب زيد فخذ ركابه و إن قدم من السفر فاستقبله و إن تزوجت فلا تضيع حق زوجتك و إذا قرأت الدرس فاحفظه قال الله سبحانه و إذا قرئ القرآن فاستمعوا له و أنصتوا و إذا حييتم بتحيه فحيوا بأحسن منها أو ردوها إلى غير

ذلك مما لا يحصى.

و مما ذكرنا ظهر فساد ما يقال تاره إن عدم مجى ء الفاسق يشمل ما لو جاء العادل بنبإ فلا يجب تبينه فيثبت المطلوب و أخرى إن جعل مدلول الآيه هو عدم وجوب التبين فى خبر الفاسق لأجل عدمه يوجب حمل السالبه على المنتفيه بانتفاء الموضوع و هو خلاف الظاهر.

وجه الفساد أن الحكم إذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجى ء الفاسق به كان المفهوم بحسب الدلاله العرفيه أو العقليه انتفاء الحكم المذكور فى المنطوق عن الموضوع المذكور فيه عند انتفاء الشرط المذكور فيه ففرض مجى ء العادل بنبإ عند عدم الشرط و هو مجى ء الفاسق بالنبإ لا- يوجب انتفاء التبين عن خبر العادل الذى جاء به لأنه لم يكن مثبتا فى المنطوق حتى ينفى فى المفهوم فالمفهوم فى الآيه و أمثالها ليس قابلا لغير السالبه بانتفاء الموضوع و ليس هنا قضيه لفظيه سالبه دار الأمر بين كون سلبها لسلب المحمول عن الموضوع الموجود أو لانتفاء الموضوع.

الثانى ما أورده فى محكى العده و الذريعه و الغنيه و مجمع البيان و المعارج و غيرها من أنا لو سلمنا دلاله المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم لكن نقول إن مقتضى عموم التعليل وجوب التبين فى كل خبر لا يؤمن الوقوع فى الندم من العمل به و إن كان المخبر عادلا فيعارض المفهوم و الترجيح مع ظهور التعليل.

لا- يقال إن النسبه بينهما و إن كان عموما من وجه فيتعارضان فى ماده الاجتماع و هى خبر العادل الغير المفيد للعلم لكن يجب تقديم عموم المفهوم و إدخال ماده الاجتماع فيه إذ لو خرج عنه و انحصر مورده فى خبر العادل المفيد للعلم كان لغوا

لأن خبر الفاسق المفيد للعلم أيضا واجب

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۱۹

العمل بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق و المفهوم معا فيكون المفهوم أخص مطلقا من عموم التعليل.

لأنـا نقول ما ذكره أخيرا من أن المفهوم أخص مطلقا من عموم التعليل مسـلم إلا أنا نـدعى التعارض بين ظهور عموم التعليل فى عـدم جواز العمل بخبر العادل الغير العلمى و ظهور الجمله الشـرطيه أو الوصـفيه فى ثبوت المفهوم فطرح المفهوم و الحكم بخلو الجمله الشـرطيه عن المفهوم أولى من ارتكـاب التخصـيص فى التعليـل و إليه أشـار (فى محكى العـده بقوله لا ـ نمنع ترک دليل الخطاب لدليل و التعليل دليل).

و ليس فى ذلـک منافاه لما هو الحق و عليه الأكثر من جواز تخصـيص العام بمفهوم المخالفه لاختصاص ذلک أولا بالمخصـص المنفصل و لو سـلم جريانه فى الكلام الواحد منعناه فى العله و المعلول فإن الظاهر عند العرف أن المعلول يتبع العله فى العموم و الخصوص.

فالعله تاره تخصص مورد المعلول و إن كان عاما بحسب اللفظ كما فى قول القائل لا تأكل الرمان لأنه حامض فيخصصه بالأفراد الحامضه فيكون عدم التقييد فى الرمان لغلبه الحموضه فيه.

و قد توجب عموم المعلول و إن كان بحسب الدلاله اللفظيه خاصا كما فى قول القائل لا تشرب الأدويه التى يصفها لک النسوان أو إذا وصفت لک امرأه دواء فلا تشربه لأنک لا تأمن ضرره.

فيـدل على أن الحكم عـام فى كل دواء لا يؤمن ضـرره من أى واصف كان و يكون تخصـيص النسوان بالـذكر من بيان الجهال لنكته خاصه أو عامه لاحظها المتكلم.

و ما نحن فيه من هذا القبيل فلعل النكته فيه التنبيه على فسق الوليد كما

نبه عليه فى المعارج.

و هذا الإيراد مبنى على أن المراد بالتبين هو التبين العلمى كما هو مقتضى اشتقاقه.

و يمكن أن يقال إن المراد منه ما يعم الظهور العرفى الحاصل من الاطمئنان الذى هو مقابل الجهاله.

و هذا إن كان يدفع الإيراد المذكور عن المفهوم من حيث رجوع الفرق بين الفاسق و العادل فى وجوب التبين إلى أن العادل الواقعى يحصل منه غالبا الاطمئنان المذكور بخلاف

الفاسق فلهذا وجب فيه تحصيل الاطمئنان من الخارج لكنك خبير بأن الاستدلال بالمفهوم على حجيه الخبر العادل المفيد للاطمئنان غير محتاج إليه إذ المنطوق على هذا التقرير يدل على حجيه كل ما يفيد الاطمئنان كما لا يخفى فيثبت اعتبار مرتبه خاصه من مطلق الظن.

ثم إن المحكى عن بعض منع دلاله التعليل على عدم جواز الإقدام على ما هو مخالف للواقع بأن المراد بالجهاله السفاهه و فعل ما لا يجوز فعله لا مقابل العلم بدليل قوله تعالى فتصبحوا على ما فعلتم نادمين و لو كان المراد الغلط فى الاعتقاد لما جاز الاعتماد على الشهاده و الفتوى.

و فيه مضافا إلى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهاله أن الإقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهه قطعا إذ العاقل بل جماعه من العقلاء لا يقدمون على الأمور من دون وثوق بخبر المخبر بها فالآيه تدل على المنع عن العمل بغير العلم لعله هى كونه فى معرض المخالفه للواقع.

و أما جواز الاعتماد على الفتوى و الشهاده فلا يجوز القياس بها لما تقدم فى توجيه كلام ابن قبه من أن الإقدام على ما فيه مخالفه الواقع أحيانا قد يحسن لأجل الاضطرار إليه و عدم وجود الأقرب إلى

الواقع منه كما فى الفتوى و قد يكون لأجل مصلحه تزيد على مصلحه إدراک الواقع فراجع.

فالأولى لمن يريد التفصى عن هذا الإيراد التشبث بما ذكرنا من أن المراد بالتبين تحصيل الاطمئنان و بالجهاله الشک أو الظن الابتدائى الزائل بعد الدقه و التأمل فتأمل.

ففيها إرشاد إلى عدم جواز مقايسه الفاسق بغيره و إن حصل منه الاطمئنان لأن الاطمئنان الحاصل من الفاسق يزول بالالتفات إلى فسقه و عدم مبالاته بالمعصيه و إن كان متحرزا عن الكذب.

و منه يظهر الجواب عما ربما يقال من أن العاقل لا يقبل الخبر من دون اطمئنان بمضمونه عادلا كان المخبر أو فاسقا فلا وجه للأمر بتحصيل الاطمئنان فى و أما ما أورد على الآيه بما هو قابل للذب عنه فكثير منها معارضه مفهوم الآيه بالآيات الناهيه عن العمل بغير العلم و النسبه عموم من وجه فالمرجع إلى أصاله عدم الحجيه.

و فيه أن المراد بالنبإ فى المنطوق ما لا يعلم صدقه و لا كذبه فالمفهوم أخص مطلقا من تلک الآيات فيتعين تخصيصها بناء على ما تقرر من أن ظهور الجمله الشرطيه فى المفهوم أقوى من ظهور العام فى العموم و أما منع ذلک فيما تقدم من التعارض بين عموم التعليل و ظهور المفهوم فلما

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۲۱

عرفت من منع ظهور الجمله الشرطيه المعلله بالتعليل الجارى فى صورتى وجود الشرط و انتفائه فى إفاده الانتفاء عند الانتفاء فراجع.

و ربما يتوهم أن للآيات الناهيه جهه خصوص إما من جهه اختصاصها بصوره التمكن من العلم و إما من جهه اختصاصها بغير البينه العادله و أمثالها مما خرج عن تلک الآيات قطعا.

و يندفع الأول بعد منع الاختصاص بأنه يكفى

المستدل كون الخبر حجه بالخصوص عند الانسداد و الثانى بأن خروج ما خرج من أدله حرمه العمل بالظن لا يوجب جهه عموم فى المفهوم لأن المفهوم أيضا دليل خاص مثل الخاص الذى خصص أدله حرمه العمل بالظن فلا يجوز تخصيص العام بأحدهما أولا ثم ملاحظه النسبه بين العام بعد ذلك التخصيص و بين الخاص الأخير.

فإذا ورد أكرم العلماء ثم قام الدليل على عدم وجوب إكرام جماعه من فساقهم ثم ورد دليل ثالث على عدم وجوب إكرام مطلق الفساق منهم فلا مجال لتوهم تخصيص العام بالخاص الأول أولا ثم جعل النسبه بينه و بين الخاص الثانى عموما من وجه و هذا أمر واضح نبهنا عليه فى باب التعارض.

و منها أن مفهوم الآيه لو دل على حجيه خبر العادل لدل على حجيه الإجماع الذى أخبر به السيد المرتضى و أتباعه قدست أسرارهم من عدم حجيه خبر العادل لأنهم عدول أخبروا بحكم الإمام عليه السلام بعدم حجيه الخبر.

و فساد هذا الإيراد أوضح من أن يبين إذ بعد الغض عما ذكرنا سابقا فى عدم شمول آيه النبإ للإجماع المنقول و بعد الغض عن أن إخبار هؤلاء معارض بإخبار الشيخ قدس سره نقول إنه لا يمكن دخول هذا الخبر تحت الآيه.

أما أولا فلأن دخوله يستلزم خروجه لأنه خبر العادل فيستحيل دخوله و دعوى أنه لا يعم نفسه مدفوعه بأنه و إن لا يعم نفسه لقصور دلاله اللفظ عليه إلا أنه يعلم أن الحكم ثابت لهذا الفرد أيضا للعلم بعدم خصوصيه مخرجه له عن الحكم و لذا لو سألنا السيد عن أنه إذا ثبت إجماعك لنا بخبر واحد هل يجوز الاتكال عليه فيقول لا.

و أما ثانيا

فلو سلمنا جواز دخوله لكن نقول إنه وقع الإجماع على خروجه من النافين بحجيه الخبر و من المثبتين فتأمل.

و أما ثالثا فلدوران الأمر بين دخوله و خروج ما عداه و بين العكس و لا ريب أن العكس

متعين لا لمجرد قبح انتهاء التخصيص إلى الواحد بل لأن المقصود من الكلام حينئذ ينحصر فى بيان عدم حجيه خبر العادل و لا ريب أن التعبير عن هذا المقصود بما يدل على عموم حجيه خبر العادل قبيح فى الغايه و فضيح إلى النهايه كما يعلم من قول القائل صدق زيدا فى جميع ما يخبرك فأخبرك زيد بألف من الأخبار ثم أخبر بكذب جميعها فأراد القائل من قوله صدق إلخ خصوص هذا الخبر.

و قد أجاب بعض من لا تحصيل له بأن الإجماع المنقول مظنون الاعتبار و ظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار.

و منها أن الآيه لا تشمل الأخبار مع الواسطه لانصراف النبإ إلى الخبر بلا واسطه فلا يعم الروايات المأثوره عن الأئمه عليهم السلام لاشتمالها على وسائط.

و ضعف هذا الإيراد على ظاهره واضح لأن كل واسطه من الوسائط إنما يخبر خبرا بلا واسطه فإن الشيخ قدس سره إذا قال حدثنى المفيد قال حدثنى الصدوق قال حدثنى أبى قال حدثنى الصفار قال كتبت إلى العسكرى عليه السلام بكذا فإن هناك أخبارا متعدده بتعدد الوسائط فخبر الشيخ قوله حدثنى المفيد إلخ و هذا خبر بلا واسطه يجب تصديقه فإذا حكم بصدقه و ثبت شرعا أن المفيد حدث الشيخ بقوله حدثنى الصدوق فهذا الأخبار أعنى قول المفيد الثابت بخبر الشيخ حدثنى الصدوق أيضا خبر عادل و هو المفيد فنحكم بصدقه و أن الصدوق حدثه فيكون كما

لو سمعنا من الصدوق إخباره بقوله حدثنى أبى و الصدوق عادل فيصدق فى خبره فيكون كما لو سمعنا أباه يحدث بقوله حدثنى الصفار فنصدقه لأنه عادل فيثبت خبر الصفار أنه كتب إليه العسكرى عليه السلام و إذا كان الصفار عادلا وجب تصديقه و الحكم بأن العسكرى عليه السلام كتب إليه ذلك القول كما لو شاهدنا الإمام عليه السلام يكتب إليه فيكون المكتوب حجه فيثبت بخبر كل لاحق أخبار سابقه و لهذا يعتبر العداله فى جميع الطبقات لأن كل واسطه مخبر بخبر مستقل هذا.

و لكن قد يشكل الأمر بأن [الآيه انّما تدلّ على وجوب تصديق كلّ مخبر، و معنى وجوب تصديقه ليس إلّا ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه على صدقه عليه، فإذا قال المخبر: إنّ زيدا عدل، فمعنى وجوب تصديقه وجوب ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه على عداله زيد من جواز الاقتداء به و قبول شهادته، و إذا قال المخبر: أخبرنى عمر و أنّ زيدا عادل، فمعنى تصديق المخبر على ما عرفت وجوب ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه على إخبار عمرو بعداله زيد، و من الآثار الشرعيه المترتبه على إخبار عمرو بعداله زيد إذا كان عادلا، و إن كان هو وجوب تصديقه فى عداله زيد إلّا أنّ هذا الحكم الشرعى لاخبار عمرو إنّما حدث بهذه الآيه، و ليس من الآثار الشرعيه الثابته للمخبر به مع قطع النظر عن الآيه حتى يحكم بمقتضى الآيه بترتيبه على إخبار عمرو به.

و الحاصل أنّ الآيه تدلّ على ترتيب الآثار الشرعيه الثابته للمخبر به الواقعى على إخبار العادل، و من المعلوم أنّ المراد من الآثار غير هذا الأثر الشرعى الثابت بنفس الآيه، فاللازم على هذا دلاله الآيه على ترتيب جميع آثار المخبر

به على الخبر، إلّا الأثر الشرعى الثابت بهذه الآيه للمخبر به إذا كان خبرا.

و بعباره أخرى: الآيه لا تـدلّ على وجوب قبول الخبر الـذى لم يثبت موضوع الخبريه له إلّا بـدلاله الآيه على وجوب قبول الخبر، لأنّ الحكم لا يشمل الفرد الذى يصير موضوعا له بواسطه ثبوته لفرد آخر.

و من هنا يتجه أن يقال إنّ أدلّه قبول الشـهاده لا تشـمل الشـهاده على الشـهاده، لأنّ الأصل لا يـدخل فى موضوع الشاهد إلّا بعد قبول شهاده الفرع.]

ما يحكيه الشـيخ عن المفيـد صار خبرا للمفيـد بحكم وجوب التصـديق فكيف يصـير موضوعا لوجوب التصـديق الـذى لم يثبت موضوع الخبريه إلا به.

و لكن يضـعف هـذا الإشـكال أولاـ بانتقاضه بورود مثله فى نظيره الثابت بالإجماع كالإقرار بالإقرار فتأمل و إخبار العادل بعـداله مخبر فإن الآيه تشمل الإخبار بالعداله بغير إشكال و عدم قبول الشهاده على الشهاده لو سلم ليس من هذه الجهه و ثانيا، بالحل: و هو أن الممتنع هو توقف فرديه بعض أفراد العـام على إثبـات الحكم لبعضـها الآـخر، كمـا فى قول القائـل: كـل خبرى صـادق أو كاذب، أمّا توقف العلم ببعض الأفراد و انكشاف فرديته على ثبوت الحكم لبعضها الآخر كما فيما نحن فيه، فلا مانع منه.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۲۳

و ثالثا بأن عـدم قابليه اللفظ العام لأن يـدخل فيه الموضوع الـذى لا يتحقق و لا يوجـد إلا بعد ثبوت حكم هذا العام لفرد آخر لا يوجب التوقف فى الحكم إذا علم المنـاط الملحوظ فى الحكم العـام و أن المتكلم لم يلاحـظ موضوعـا دون آخر فيثبت الحكم لذلك الموضوع الموجود بعد تحقق الحكم و إن لم يكن كلام المتكلم قابلا لإراده ذلك الموضوع الغير

الثابت إلا- بعد الحكم العام فإخبار عمرو بعداله زيد فيما لو قال المخبر أخبرنى عمرو بأن زيدا عادل و إن لم يكن داخلا فى موضوع ذلك الحكم العام و إلا لزم تأخير الموضوع وجودا عن الحكم إلا أنهم معلوم أن هذا الخروج مستند إلى قصور العباره و عدم قابليتها لشموله لا للفرق بينه و بين غيره فى نظر المتكلم حتى يتأمل فى شمول حكم العام له بل لا قصور فى العباره بعد ما فهم منها أن هذا المحمول وصف لازم لطبيعه الموضوع و لا ينفكك عن مصاديقه فهو مثل ما لو أخبر زيد بعض عبيد المولى بأنه قال لا تعمل بإخبار زيد فإنه لا يجوز أن يعمل به و لو اتكالا على دليل عام يدل على الجواز و يقول إن هذا العام لا يشمل نفسه لأن عدم شموله له ليس إلا لقصور اللفظ و عدم قابليته للشمول لا لتفاوت بينه و بين غيره من إخبار زيد فى نظر المولى و قد تقدم فى الإيراد الثانى من هذه الإيرادات ما يوضح لك فراجع.

و منها أن العمل بالمفهوم فى الأحكام الشرعيه غير ممكن لوجوب التفحص عن المعارض لخبر العدل فى الأحكام الشرعيه فيجب تنزيل الآيه على الإخبار فى الموضوعات الخارجيه فإنها هى التى لا يجب التفحص فيها عن المعارض و يجعل المراد من القبول فيها هو القبول فى الجمله فلا ينافى اعتبار انضمام عدل آخر إليه فلا يقال إن قبول خبر الواحد فى الموضوعات الخارجيه مطلقا يستلزم قبوله فى الأحكام بالإجماع المركب و الأولويه.

و فيه أن وجوب التفحص عن المعارض لخبر العدل فى الأحكام الشرعيه غير وجوب التبين فى الخبر فإن الأول يؤكد حجيه خبر

العـادل و لاـ ينافيهـا لأن مرجع التفحص عن المعارض إلى الفحص عما أوجب الشارع العمل به كما أوجب العمل بهـذا و التبين المنـافى للحجيه هو التوقف عن العمل و التماس دليل آخر فيكون ذلك الـدليل هو المتبع و لو كان أصـلا من الأصول فإذا يئس عن المعـارض عمل بهـذا الخبر و إذا وجـده أخـذ بالأرجـح منهما و إذا يئس عن التبين توقف عن العمل و رجع إلى ما يقتضـيه الأـصول العمليه فخبر الفـاسق و إن اشترك مع خبر العـادل فى عـدم جواز العمـل بمجرد المجى ء إلاـ أنه بعـد اليـأس عن وجود المنـافى يعمـل بالثـانى دون الأـول و مع وجـدان المنـافى يؤخـذ به فى الأـول و يؤخـذ بالأرجـح فى الثانى فتتبع الأدله فى الأول لتحصيل المقتضى الشرعى للحكم الذى تضمنه خبر الفاسق و فى الثانى لطلب المانع عما اقتضاه الدليل الموجود.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۲۴

و منهـا أن مفهوم الآـيه غير معمول به فى الموضوعـات الخـارجيه التى منهـا مورد الآـيه و هو إخبـار الوليـد بارتـداد طـائفه و من المعلوم أنه لا يكفى فيه خبر العادل الواحد بل لا أقل من اعتبار العدلين فلا بد من طرح المفهوم لعدم جواز إخراج المورد.

و فيه أن غـايه الأمر لزوم تقيـد المفهوم بالنسـبه إلى الموضوعات بما إذا تعـدد المخبر العادل فكل واحـد من خبرى العـدلين فى الـبينه لاـ يجب التبين فيه و أمـا لزوم إخراج المورد فممنوع لأـن المورد داخـل فى منطوق الآـيه لاـ مفهومهـا و جعـل أصـل خبر الارتـداد موردا للحكم بوجوب التبين إذا كان المخبر به فاسـقا و لعـدمه إذا كان المخبر به عادلا لا يلزم منه إلا تقييـد الحكم فى طرف المفهوم و إخراج بعض أفراده

و هذا ليس من إخراج المورد المستهجن فى شى ء.

و منها ما عن غايه البادى من أن المفهوم يدل على عدم وجوب التبين و هو لا يستلزم العمل لجواز وجوب التوقف.

و كأن هذا الإيراد مبنى على ما تقدم فساده من إراده وجوب التبين نفسيا و قد عرفت ضعفه و أن المراد وجوب التبين لأجل العمل عند إرادته و ليس التوقف حينئذ واسطه.

و منها أن المسأله أصوليه فلا يكتفى فيها بالظن.

و فيه أن الظهور اللفظى لا بأس بالتمسك به فى أصول الفقه و الأصول التى لا يتمسك لها بالظن مطلقا هو أصول الدين لا أصول الفقه و الظن الذى لا يتمسك به فى الأصول مطلقا هو مطلق الظن لا الظن الخاص.

و منها أن المراد بالفاسق مطلق الخارج عن طاعه الله و لو بالصغائر فكل من كان كذلك أو احتمل فى حقه ذلك وجب التبين فى خبره و غيره ممن يفيد قوله العلم لانحصاره فى المعصوم و من هو دونه فيكون فى تعليق الحكم بالفسق إشاره إلى أن مطلق خبر المخبر غير المعصوم لا عبره به لاحتمال فسقه لأن المراد الفاسق الواقعى لا المعلوم فهذا وجه آخر لإفاده الآيه حرمه اتباع غير العلم لا يحتاج معه إلى التمسك فى ذلك بتعليل الآيه كما تقدم فى الإيراد الثانى من الإيرادين الأولين.

و فيه أن إراده مطلق الخارج عن طاعه الله من إطلاق الفاسق خلاف الظاهر عرفا فالمراد به إما الكافر كما هو الشائع إطلاقه فى الكتاب حيث إنه يطلق غالبا فى مقابل المؤمن و إما الخارج

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۲۵

عن طاعه الله بالمعاصى الكبيره الثابته تحريمها فى زمان نزول هذه الآيه فالمرتكب للصغيره

غير داخل تحت إطلاق الفاسق فى عرفنا المطابق للعرف السابق مضافا إلى قوله تعالى إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم مع أنه يمكن فرض الخلو عن الصغيره و الكبيره كما إذا علم منه التوبه من الذنب السابق و به يندفع الإيراد المذكور حتى على مذهب من يجعل كل ذنب كبيره.

و أما احتمال فسقه بهذا الخبر لكذبه فيه فهو غير قادح لأن ظاهر قوله إن جاءكم فاسق بنبإ تحقق الفسق قبل النبإ لا به فالمفهوم يدل على قبول خبر من ليس فاسقا مع قطع النظر عن هذا النبإ و احتمال فسقه به.

هذه جمله مما أوردوه على ظاهر الآيه و قد عرفت أن الوارد منها إيرادان و العمده الإيراد الأول الذى أورده جماعه من القدماء و المتأخرين.

ثم إنه كما استدل بمفهوم الآيه على حجيه خبر العادل كذلك قد يستدل بمنطوقها على حجيه خبر غير العادل إذا حصل الظن بصدقه بناء على أن المراد بالتبين ما يعم تحصيل الظن فإذا حصل من الخارج ظن بصدق خبر الفاسق كفى فى العمل به.

و من التبين الظنى تحصيل شهره العلماء على العمل بالخبر أو على مضمونه أو على روايته و من هنا تمسك بعض بمنطوق الآيه على حجيه الخبر الضعيف المنجبر بالشهره و فى حكم الشهره أماره أخرى غير معتبره.

و لو عمم التبين للتبين الإجمالى و هو تحصيل الظن بصدق مخبره دخل خبر الفاسق المتحرز عن الكذب فيدخل الموثق و شبهه بل الحسن أيضا.

و على ما ذكر فيثبت من آيه النبإ منطوقا و مفهوما حجيه الأقسام الأربعه للخبر الصحيح و الحسن و الموثق و الضعيف المحفوف بقرينه ظنيه.

و لكن فيه من

الإشكال ما لا يخفى لأن التبين ظاهر فى العلمى كيف و لو كان المراد مجرد الظن لكان الأمر به فى خبر الفاسق لغوا إذ العاقل لا يعمل بخبر إلا بعد رجحان صدقه على كذبه إلا أن يدفع اللغويه بما ذكرنا سابقا من أن المقصود التنبيه و الإرشاد على أن الفاسق لا ينبغى أن

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۲۶

يعتمد عليه و أنه لا يؤمن من كذبه و إن كان المظنون صدقه.

و كيف كان فماده التبين و لفظ الجهاله و ظاهر التعليل كلها آبيه من إراده مجرد الظن نعم يمكن دعوى صدقه على الاطمئنان الخارج عن التحير و التزلزل بحيث لا يعد فى العرف العمل به تعريضا للوقوع فى الندم فحينئذ لا يبعد انجبار خبر الفاسق به.

لكن لو قلنا بظهور المنطوق فى ذلك كان دالا على حجيه الظن الاطمئنانى المذكور و إن لم يكن معه خبر فاسق نظرا إلى أن الظاهر من الآيه أن خبر الفاسق وجوده كعدمه و أنه لا بد من تبين الأمر من الخارج و العمل على ما يقتضيه التبين نعم ربما يكون نفس الخبر من الأمارات التى يحصل من مجموعها التبين فالمقصود الحذر عن الوقوع فى مخالفه الواقع فكلما حصل الأمن منه جاز العمل فلا فرق حينئذ بين خبر الفاسق المعتضد بالشهره إذا حصل الاطمئنان بصدقه و بين الشهره المجرده إذا حصل الاطمئنان بصدق مضمونها.

و الحاصل أن الآيه تدل على أن العمل يعتبر فيه التبين من دون مدخليه لوجود خبر الفاسق و عدمه سواء قلنا بأن المراد منه العلم أو الاطمئنان أو مطلق الظن حتى أن من قال بأن خبر الفاسق يكفى فيه مجرد الظن بمضمونه بحسن أو توثيق أو

غیرهما من صفات الراوی فلازمه القول بدلاله الآیه علی حجیه مطلق الظن بالحکم الشرعی و إن لم یکن معه خبر أصلا فافهم و اغتنم و استقم هذا.

و لکن لا یخفی أن حمل التبین علی تحصیل مطلق الظن أو الاطمئنان یوجب خروج مورد المنطوق و هو الإخبار بالارتداد.

و من جمله الآیات قوله تعالی فی سوره البراءه فلو لا نفر من کل فرقه منهم طائفه لیتفقهوا فی الدین و لینذروا قومهم إذا رجعوا إلیهم لعلهم یحذرون.

دلت علی وجوب الحذر عند إنذار المنذرین من دون اعتبار إفاده خبرهم العلم لتواتر أو قرینه فیثبت وجوب العمل بخبر الواحد.

أما وجوب الحذر فمن وجهین

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۲۷

أحدهما أن لفظه لعل بعد انسلاخها عن معنی الترجی ظاهره فی کون مدخولها محبوبا للمتکلم و إذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه إما لما ذکره فی المعالم من أنه لا معنی لندب الحذر إذ مع قیام المقتضی یجب و مع عدمه لا یحسن و إما لأن رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالإجماع المرکب لأن کل من أجازه فقد أوجبه.

الثانی أن ظاهر الآیه وجوب الإنذار لوقوعه غایه للنفر الواجب بمقتضی کلمه لو لا فإذا وجب الإنذار أفاد وجوب الحذر لوجهین.

أحدهما وقوعه غایه للواجب فإن الغایه المترتبه علی فعل الواجب مما لا یرضی الأمر بانتفائه سواء کان من الأفعال المتعلقه للتکلیف أم لا کما فی قولک تب لعلک تفلح و أسلم لعلک تدخل الجنه و قوله تعالی فقولا له قولا لینا لعله یتذکر أو یخشی.

الثانی أنه إذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول و إلا لغا الإنذار.

و نظیر ذلک ما تمسک به (فی المسالک علی وجوب قبول

قول المرأه و تصـديقها فى العـده من قوله تعـالى و لاـ يحـل لهن أن يكتمن مـا خلق الله فى أرحامهن فاسـتدل بتحريم الكتمان و وجوب الإظهار عليهن على قبول قولهن بالنسبه إلى ما فى الأرحام).

فـإن قلت المراد بـالنفر النفر إلى الجهـاد كما يظهر من صـدر الآيه و هو قوله تعالى و ما كان المؤمنون لينفروا كافه و من المعلوم أن النفر إلى الجهـاد ليس للتفقه و الإنـذار نعم ربمـا يترتبـان عليه بنـاء على مـا قيـل من أن المراد حصول البصـيره فى الـدين من مشاهده آيات الله و ظهور أوليائه على أعدائه و سائر ما يتفق فى حرب المسلمين مع الكفار من آيات عظمه الله و حكمته فيخبروا بذلك عند رجوعهم إلى الفرقه المتخلفه الباقيه فى المدينه فالتفقه و الإنذار من قبيل الفائده لا الغايه حتى تجب بوجوب ذيها.

قلت أولا إنه ليس فى صدر الآيه دلاله على أن المراد النفر إلى الجهاد و ذكر الآيه فى آيات الجهاد لا يدل على ذلك.

و ثانيـا لو سـلم أن المراد النفر إلى الجهاد لكن لا يتعين أن يكون النفر من كل قوم طائفه لأجل مجرد الجهاد بل لو كان لمحض الجهـاد لم يتعين أن ينفر من كـل قوم طـائفه فيمكن أن يكون التفقه غـايه لإيجـاب النفر على كـل طائفه من كل قوم لا لإيجاب أصل النفر.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۲۸

و ثالثا أنه قد فسر الآيه بأن المراد نهى المؤمنين عن نفر جميعهم إلى الجهاد كما يظهر من قوله و ما كان المؤمنون لينفروا كافه و أمر بعضهم بأن يتخلفوا عند النبى صلى اللّٰه عليه و آله و لا يخلوه وحده فيتعلموا مسائل حلالهم و حرامهم

حتی ینذروا قومهم النافرین إذا رجعوا إلیهم.

و الحاصل أن ظهور الآیه فی وجوب التفقه و الإنذار مما لا ینکر فلا محیص عن حمل الآیه علیه و إن لزم مخالفه الظاهر فی سیاق الآیه أو بعض ألفاظها.

و مما یدل علی ظهور الآیه فی وجوب التفقه و الإنذار استشهاد الإمام بها علی وجوبه فی أخبار کثیره.

منها (ما عن الفضل بن شاذان فی علله عن الرضا علیه السلام فی حدیث قال: إنما أمروا بالحج لعله الوفاده إلی الله و طلب الزیاده و الخروج عن کل ما اقترف العبد إلی أن قال و لأجل ما فیه من التفقه و نقل أخبار الأئمه علیهم السلام إلی کل صفح و ناحیه کما قال الله عز و جل فلو لا نفر من کل فرقه منهم طائفه الآیه).

و منها ما ذکره فی دیباجه المعالم من روایه (علی بن حمزه قال سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: تفقهوا فی الدین فإن من لم یتفقه منکم فی الدین فهو أعرابی إن الله عز و جل یقول لیتفقهوا فی الدین و لینذروا قومهم إذا رجعوا إلیهم لعلهم یحذرون).

و منها ما (رواه فی الکافی فی باب ما یجب علی الناس عند مضی الإمام علیه السلام عن صحیحه یعقوب بن شعیب قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام إذا حدث علی الإمام حدث کیف یصنع الناس قال أین قول الله عز و جل فلو لا نفر... اه قال هم فی عذر ما داموا فی الطلب و هؤلاء الذین ینتظرونهم فی عذر حتی یرجع إلیهم أصحابهم).

و منها (صحیحه عبد الأعلی قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن قول العامه إن رسول

الله صلى اللّٰه عليه و آله قال من مات و ليس له إمام مات ميته جاهليه قال حق و الله قلت فإن إماما هلك و رجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك قال لا يسعه إن الإمام إذا مات وقعت حجه وصيه على من هو معه فى البلد و حق النفر على من ليس بحضرته إذا بلغهم إن الله عز و جل يقول فلو لا نفر من كل فرقه منهم طائفه اه)

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۲۹

(و منها صحيحه محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام و فيها قلت: أ فيسع الناس إذا مات العالم أن لا يعرفوا الذى بعده فقال أما أهل هذه البلده فلا يعنى أهل المدينه و أما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم إن الله عز و جل يقول فلو لا نفر من كل فرقه منهم طائفه).

و منها صحيحه البزنطى المرويه فى قرب الإسناد عن أبى الحسن الرضا عليه السلام.

و منها روايه عبد المؤمن الأنصارى الوارده فى جواب من سأل عن قوله صلى اللّٰه عليه و آله (:

اختلاف أمتى رحمه) قال إذا كان اختلافهم رحمه فاتفاقهم عذاب ليس هذا يراد إنما يراد الاختلاف فى طلب العلم على ما قال الله عز و جل فلو لا نفر من كل فرقه منهم طائفه الحديث منقول بالمعنى و لا يحضرنى ألفاظه.

و جميع هذا هو السر فى استدلال أصحابنا بالآيه الشريفه على وجوب تحصيل العلم و كونه كفائيا.

هذا غايه ما قيل أو يقال فى توجيه الاستدلال بالآيه لكن الإنصاف عدم جواز الاستدلال بها من وجوه الأول أنه لا يستفاد من الكلام إلا مطلوبيه الحذر عقيب الإنذار بما

يتفقهون فی الجمله لكن ليس فيها إطلاق وجوب الحذر بل يمكن أن يتوقف وجوبه على حصول العلم فالمعنى لعله يحصل لهم العلم فيحـذروا فالآـيه مسوقه لبيـان مطلوبيه الإنـذار بما يتفقهون و مطلوبيه العمل من المنـذرين بما أنـذروا و هـذا لا ينافی اعتبار العلم فی العمل و لهـذا صـح ذلک فيما يطلب فيه العلم فليس فی هـذه الآيه تخصـيص للأدله الناهيه عن العمل بما لم يعلم و لذا استشـهد الإمام فيما سـمعت من الأخبار المتقدمه على وجوب النفر فی معرفه الإمام عليه السلام و إنذار النافرين للمتخلفين مع أن الإمامه لا تثبت إلا بالعلم.

الثانی أن التفقه الواجب ليس إلا معرفه الأمور الواقعيه من الـدين فالإنـذار الواجب هو الإنـذار بهذه الأمور المتفقه فيها فالحذر لا يجب إلا عقيب الإنـذار بها فإذا لم يعرف المنـذر بالفتـح أن الإنـذار هل وقع بالأمور الـدينيه الواقعيه أو بغيرها خطأ أو تعمدا من المنـذر بالكسـر لم يجب الحذر حينئذ فانحصـر وجوب الحذر فيما إذا علم المنذر صدق المنذر فی إنذاره بالأحكام الواقعيه فهو نظير

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۳۰

قول القائل أخبر فلانا بأوامری لعله يمتثلها.

فهـذه الآـيه نظير مـا ورد من الأـمر بنقل الروايات فإن المقصود من هـذا الكلام ليس إلا وجوب العمل بالأمور الواقعيه لا وجوب تصـديقه فيما يحكی و لو لم يعلم مطابقته للواقع و لا يعـد هذا ضابطا لوجوب العمل بالخبر الظنی الصادر من المخاطب فی الأمر الكذائی.

و نظيره جميع ما ورد من بيان الحق للناس و وجوب تبليغه إليهم فإن المقصود منه اهتـداء الناس إلى الحق الواقعی لا إنشاء حكم ظاهری لهم بقبول كل ما يخبرون به و إن لم يعلم مطابقته للواقع.

ثم الفرق بين

هذا الإيراد و سابقه أن هذا الإيراد مبنى على أن الآيه ناطقه باختصاص مقصود المتكلم بالحذر عن الأمور الواقعيه المستلزم لعدم وجوبه إلاـ بعـد إحراز كون الإنـذار متعلقـا بـالحكم الواقعى و أمـا الإيراد السابق فهو مبنى على سـكوت الآيه عن التعرض لكون الحذر واجبا على الإطلاق أو بشرط حصول العلم.

الثالث لو سـلمنا دلاله الآيه على وجوب الحـذر مطلقا عنـد إنذار المنذر و لو لم يفد العلم لكن لا تدل على وجوب العمل بالخبر من حيث إنه خـبر لأـن الإنـذار هو الإبلاـغ مع التخويف فإنشـاء التخويف مـأخوذ فيه و الحـذر هو التخوف الحاصـل عقيب هـذا التخويف الـداعى إلى العمـل بمقتضـاه فعلا و من المعلوم أن التخويف لا يجب إلا على الوعاظ فى مقام الإيعاد على الأمور التى يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب و الحرمه كما يوعـد على شـرب الخمر و فعل الزنى و ترك الصـلاه أو على المرشدين فى مقـام إرشاد الجهال فالتخوف لا يجب إلا على المتعظ و المسترشـد و من المعلوم أن تصـديق الحاكى فيما يحكيه من لفظ الخبر الذى هو محل الكلام خارج عن الأمرين.

توضـيح ذلك أن المنذر إما أن ينذر و يخوف على وجه الإفتاء و نقل ما هو مدلول الخبر باجتهاده و إما أن ينذر و يخوف بلفظ الخبر حاكيا له عن الحجه.

فالأول كأن يقول فى مقام التخويف يا أيها الناس اتقوا الله فى شـرب العصـير فإن شـربه يوجب المؤاخـذه و الثانى كأن يقول قال الإمام عليه السلام من شرب العصير فكأنما شرب الخمر.

أما الإنذار على الوجه الأول فلا يجب الحذر عقيبه إلا على المقلدين لهذا المفتى و أما الثانى فله جهتان إحداهما جهه تخويف و إيعاد

و الثانيه جهه حكايه قول الإمام عليه السلام.

و من المعلوم أن الجهه الأولى ترجع إلى الاجتهاد فى معنى الحكايه فهى ليست حجه إلا على من هو مقلد له إذ هو الذى يجب عليه التخوف عند تخويفه.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۳۱

و أما الجهه الثانيه فهى التى تنفع المجتهد الآخر الذى يسمع منه هذه الحكايه لكن وظيفته مجرد تصديقه فى صدور هذا الكلام عن الإمام عليه السلام و إما أن مدلوله متضمن لما يوجب التحريم الموجب للخوف أو الكراهه فهو مما ليس فهم المنذر حجه فيه بالنسبه إلى هذا المجتهد.

فالآيه الداله على وجوب التخوف عند تخويف المنذرين مختصه بمن يجب عليه اتباع المنذر فى مضمون الحكايه و هو المقلد له للإجماع على أنه لا يجب على المجتهد التخوف عند إنذار غيره إنما الكلام فى أنه هل يجب عليه تصديق غيره فى الألفاظ و الأصوات التى يحكيها عن المعصوم عليه السلام أم لا و الآيه لا تدل على وجوب ذلك على من لا يجب عليه التخوف عند التخويف.

فالحق أن الاستدلال بالآيه على وجوب الاجتهاد كفايه و وجوب التقليد على العوام أولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر.

(و ذكر شيخنا البهائى قدس سره فى أول أربعينه أن الاستدلال بالنبوى المشهور (: من حفظ على أمتى أربعين حديثا بعثه الله يوم القيامه فقيها عالما) على حجيه الخبر لا يقصر عن الاستدلال عليها بهذه الآيه).

و كأن فيه إشاره إلى ضعف الاستدلال بها لأن الاستدلال بالحديث المذكور ضعيف جدا كما سيجى ء إن شاء الله عند ذكر الأخبار و لكن ظاهر الروايه المتقدمه عن علل الفضل يدفع هذا الإيراد لكنها من الآحاد فلا ينفع فى صرف

الآیه من ظاهرها فی مسأله حجیه الآحاد مع إمکان منع دلالتها علی المدعی لأن الغالب تعدد من یخرج إلی الحج من کل صقع بحیث یکون الغالب حصول القطع من حکایتهم لحکم الله الواقعی عن الإمام علیه السلام و حینئذ فیجب الحذر عقیب إنذارهم فإطلاق الروایه منزل علی الغالب.

و من جمله الآیات التی استدل بها جماعه تبعا للشیخ فی العده علی حجیه الخبر قوله تعالی إن الذین یکتمون ما أنزلنا من البینات و الهدی من بعد ما بیناه للناس فی الکتاب أولئک یلعنهم الله و یلعنهم اللاعنون الآیه.

و التقریب فیه نظیر ما بیناه فی آیه النفر من أن حرمه الکتمان تستلزم وجوب القبول عند الإظهار.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۳۲

و یرد علیها ما ذکرنا من الإیرادین الأولین فی آیه النفر من سکوتها و عدم التعرض فیها لوجوب القبول و إن لم یحصل العلم عقیب الإظهار أو اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الذی یحرم کتمانه و یجب إظهاره فإن من أمر غیره بإظهار الحق للناس لیس مقصوده إلا عمل الناس بالحق و لا یرید بمثل هذا الخطاب تأسیس حجیه قول المظهر تعبدا و وجوب العمل بقوله و إن لم یطابق الحق.

و یشهد لما ذکرنا أن مورد الآیه کتمان الیهود لعلامات النبی صلی اللّٰه علیه و آله بعد ما بین الله لهم ذلک فی التوراه و معلوم أن آیات النبوه لا یکتفی فیها بالظن نعم لو وجب الإظهار علی من لا یفید قوله العلم غالبا أمکن جعل ذلک دلیلا علی أن المقصود العمل بقوله و إن لم یفد العلم لئلا یکون إلقاء هذا الکلام کاللغو.

و من هنا یمکن الاستدلال بما تقدم من آیه

تحريم كتمان ما فى الأرحام على النساء على وجوب تصديقهن و بآيه وجوب إقامه الشهاده على وجوب قبولها بعد الإقامه مع إمكان كون وجوب الإظهار لأجل رجاء وضوح الحق من تعدد المظهرين.

و من جمله الآيات التى استدل بها بعض المعاصرين قوله تعالى فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون.

بناء على أن وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب و إلا لغا وجوب السؤال و إذا وجب قبول الجواب وجب قبول كل ما يصح أن يسأل عنه و يقع جوابا له لأن خصوصيه المسبوقيه بالسؤال لا دخل فيه قطعا فإذا سئل الراوى الذى هو من أهل العلم عما سمعه عن الإمام عليه السلام فى خصوص الواقعه فأجاب بأنى سمعته يقول كذا وجب القبول بحكم الآيه فيجب قبول قوله ابتداء إنى سمعت الإمام عليه السلام يقول كذا لأن حجيه قوله هو الذى أوجب السؤال عنه لا أن وجوب السؤال أوجب قبول قوله كما لا يخفى.

و يرد عليه أن الاستدلال إن كان بظاهر الآيه فظاهرها بمقتضى السياق إراده علماء أهل الكتاب كما عن ابن عباس و مجاهد و الحسن و قتاده فإن المذكور فى سوره النحل و ما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى إليهم فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبينات و الزبر و فى سوره الأنبياء و ما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحى إليهم فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۳۳

و إن كان مع قطع النظر عن سياقها.

ففيه أولا أنه ورد فى الأخبار المستفيضه أن أهل الذكر هم الأئمه عليهم السلام و قد عقد فى أصول الكافى بابا لذلك و قد أرسله فى المجمع عن على عليه

السلام.

و رد بعض مشايخنا هذه الأخبار بضعف السند بناء على اشتراك بعض الرواه فى بعضها و ضعف بعضها فى الباقى.

و فيه نظر لأن روايتين منها صحيحتان و هما روايتا محمد بن مسلم و الوشاء فلاحظ و روايه أبى بكر الحضرمى حسنه أو موثقه نعم ثلاث روايات أخر منها لا تخلو من ضعف و لا تقدح قطعا.

و ثانيا أن الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبدا كما يقال فى العرف سل إن كنت جاهلا- و يؤيده أن الآيه وارده فى أصول الدين و علامات النبى صلى اللّٰه عليه و آله التى لا يؤخذ فيها بالتعبد إجماعا.

و ثالثا لو سلم حمله على إراده وجوب السؤال للتعبد بالجواب لا لحصول العلم منه قلنا إن المراد من أهل العلم ليس مطلق من علم و لو بسماع روايه من الإمام عليه السلام و إلا لدل على حجيه قول كل عالم بشى ء و لو من طريق السمع و البصر مع أنه يصح سلب هذا العنوان من مطلق من أحس شيئا بسمعه أو بصره و المتبادر من وجوب سؤال أهل العلم بناء على إراده التعبد بجوابهم هو سؤالهم عما هم عالمون به و يعدون من أهل العلم فى مثله فينحصر مدلول الآيه فى التقليد و لذا تمسك به جماعه على وجوب التقليد على العامى.

و بما ذكرنا يندفع ما يتوهم من أنا نفرض الراوى من أهل العلم فإذا وجب قبول روايته وجب قبول روايه من ليس من أهل العلم بالإجماع المركب.

حاصل وجه الاندفاع أن سؤال أهل العلم عن الألفاظ التى سمعها من الإمام عليه السلام و التعبد بقوله

فيها ليس سؤالا ـ من أهل العلم من حيث هم أهل العلم أ لا ترى أنه لو قال سل الفقهاء إذا لم تعلم أو الأطباء لا يحتمل أن يكون قد أراد ما يشمل المسموعات و المبصرات الخارجيه من قيام زيد و تكلم عمرو و غير ذلك.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۳۴

و من جمله الآيات قوله تعالى فى سوره البراءه و منهم الذين يؤذون النبى و يقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين.

مدح الله عز و جل رسوله صلى اللَّه عليه و آله بتصديقه للمؤمنين بل قرنه بالتصديق بالله جل ذكره فإذا كان التصديق حسنا يكون واجبا.

و يزيد فى تقريب الاستدلال وضوحا ما (رواه فى فروع الكافى فى الحسن بإبراهيم بن هاشم: أنه كان لإسماعيل بن أبى عبد الله دنانير و أراد رجل من قريش أن يخرج بها إلى اليمن فقال له أبو عبد الله عليه السلام يا بنى أ ما بلغك أنه يشرب الخمر قال سمعت الناس يقولون فقال يا بنى إن الله عز و جل يقول يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين يقول يصدق الله و يصدق للمؤمنين فإذا شهد عندك المسلمون فصدقهم).

و يرد عليه أولا أن المراد بالأذن سريع التصديق و الاعتقاد بكل ما يسمع لا من يعمل تعبدا بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه فمدحه عليه السلام بذلك لحسن ظنه بالمؤمنين و عدم اتهامهم.

و ثانيا أن المراد من التصديق فى الآيه ليس جعل المخبر به واقعا و ترتيب جميع آثاره عليه إذ لو كان المراد به ذلك لم يكن أذن خير لجميع الناس إذ لو أخبره أحد بزنى أحد أو شربه أو قذفه أو

ارتداده فقتله النبى أو جلده لم يكن فى سماعه ذلك الخبر خير للمخبر عنه بل كان محض الشر له خصوصا مع عدم صدور الفعل منه فى الواقع نعم يكون خيرا للمخبر من حيث متابعه قوله و إن كان منافقا مؤذيا للنبى صلى اللَّه عليه و آله على ما يقتضيه الخطاب فى لكم فثبوت الخير لكل من المخبر و المخبر عنه لا يكون إلا إذا صدق المخبر بمعنى إظهار القبول عنه و عدم تكذيبه و طرح قوله رأسا مع العمل فى نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبه إلى المخبر عنه فإن كان المخبر به مما يتعلق بسوء حاله لا يؤذيه فى الظاهر لكن يكون على حذر منه فى الباطن كما كان هو مقتضى المصلحه فى حكايه إسماعيل المتقدمه.

و يؤيد هذا المعنى (ما عن تفسير العياشى عن الصادق عليه السلام: من أنه يصدق المؤمنين

لأنه صلى اللَّه عليه و آله كان رءوفا رحيما بالمؤمنين) فإن تعليل التصديق بالرأفه و الرحمه على كافه المؤمنين ينافى إراده قبول قول أحدهم على الآخر بحيث يرتب عليه آثاره و إن أنكر المخبر عنه وقوعه إذ مع الإنكار لا بد عن تكذيب أحدهما و هو مناف لكونه أذن خير و رءوفا رحيما لجميع المؤمنين فتعين إراده التصديق بالمعنى الذى ذكرنا.

و يؤيده أيضا ما (عن القمى رحمه الله فى سبب نزول الآيه أنه نم منافق على النبى صلى اللَّه عليه و آله فأخبره الله ذلك فأحضره النبى صلى اللَّه عليه و آله و سأله فحلف أنه لم يكن شى ء مما ينم عليه فقبل منه النبى صلى اللَّه عليه و آله فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على

النبى صلى اللّٰه عليه و آله و يقول إنه يقبل كل ما يسمع أخبره الله أنى أنم عليه و أنقل أخباره فقبل فأخبرته أنى لم أفعل فقبل فرده الله تعالى بقوله لنبيه صلى اللّٰه عليه و آله قل أذن خير لكم).

و من المعلوم أن تصديقه صلى اللّٰه عليه و آله للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصدق عليه مطلقا و هذا التفسير صريح فى أن المراد من المؤمنين المقرون بالإيمان من غير اعتقاد فيكون الإيمان لهم على حسب إيمانهم و يشهد بتغاير معنى الإيمان فى الموضعين مضافا إلى تكرار لفظه تعديته فى الأول بالباء و فى الثانى باللام فافهم.

و أما توجيه الروايه فيحتاج إلى بيان معنى التصديق فنقول إن المسلم إذا أخبر بشى ء فلتصديقه معنيان أحدهما ما يقتضيه أدله تنزيل فعل المسلم على الصحيح و الأحسن فإن الأخبار من حيث إنه فعل من أفعال المكلفين صحيحه ما كان مباحا و فاسده ما كان نقيضه كالكذب و الغيبه و نحوهما فحمل الأخبار على الصادق حمل على أحسنه.

و الثانى هو حمل أخباره من حيث إنه لفظ دال على معنى يحتمل مطابقته للواقع و عدمها على كونه مطابقا للواقع بترتيب آثار الواقع عليه.

و الحاصل أن المعنى الثانى هو الذى يراد من العمل بخبر العادل و أما المعنى الأول فهو الذى يقتضيه أدله حمل فعل المسلم على الصحيح و الأحسن و هو ظاهر الأخبار الوارده فى أن من حق المؤمن على المؤمن أن يصدقه و لا يتهمه خصوصا مثل (قوله عليه السلام:

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۳۶

يا أبا محمد كذب سمعك و بصرك عن أخيك فإن شهد عندك خمسون قسامه أنه قال قولا و قال لم

أقله فصدقه و كذبهم الخبر).

فإن تكذيب القسامه مع كونهم أيضا مؤمنين لا يراد منه إلا عدم ترتيب آثار الواقع على كلامهم لا ما يقابل تصديق المشهود عليه فإنه ترجيح بلا مرجح بل ترجيح المرجوح نعم خرج من ذلك مواضع وجوب قبول شهاده المؤمن على المؤمن و إن أنكر المشهود عليه.

و أنت إذا تأملت هذه الروايه و لاحظتها مع الروايه المتقدمه فى حكايه إسماعيل لم يكن لك بد من حمل التصديق على ما ذكرنا.

و إن أبيت إلا عن ظهور خبر إسماعيل فى وجوب التصديق بمعنى ترتيب آثار الواقع فنقول إن الاستعانه بها على دلاله الآيه خروج عن الاستدلال بالكتاب إلى السنه و المقصود هو الأول غايه الأمر كون هذه الروايه فى عداد الروايات الآتيه إن شاء الله تعالى.

ثم إن هذه الآيات على تقدير تسليم دلاله كل واحد منها على حجيه الخبر إنما تدل بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل و غيره بمنطوق آيه النبإ على حجيه خبر العادل الواقعى أو من أخبر عدل واقعى بعدالته بل يمكن انصراف المفهوم بحكم الغلبه إلى صوره إفاده خبر العادل الظن الاطمئنانى بالصدق كما هو الغالب مع القطع بالعداله فيصير حاصل مدلول الآيات اعتبار خبر العادل الواقعى بشرط إفادته الظن الاطمئنانى و الوثوق بل هذا أيضا منصرف سائر الآيات و إن لم يكن انصرافا موجبا لظهور عدم إراده غيره حتى يعارض المنطوق

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٣٧

و أما السنه فطوائف من الأخبار

و أما السنه فطوائف من الأخبار

منها ما ورد فى الخبرين المتعارضين من الأخذ بالأعدل و الأصدق و المشهور و التخيير عند التساوى.

مثل (مقبوله عمر بن حنظله حيث يقول:

الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و

أصدقهما فی الحدیث).

و موردها و إن كان فی الحاكمین إلا أن ملاحظه جمیع الروایه تشهد بأن المراد بیان المرجح للروایتین اللتین استند إلیهما الحاكمان.

و مثل (روایه عوالی اللئالی المرویه عن العلامه المرفوعه إلى زراره قال: یأتی عنكم الخبران أو الحدیثان المتعارضان فبأیهما نأخذ قال خذ بما اشتهر بین أصحابک و دع الشاذ النادر قلت فإنهما معا مشهوران قال خذ بأعدلهما عندک و أوثقهما فی نفسک) و (مثل روایه ابن أبی الجهم عن الرضا علیه السلام قلت: یجیئنا الرجلان و كلاهما ثقه بحدیثین مختلفین فلا نعلم أیهما الحق قال إذا لم تعلم فموسع علیک بأیهما أخذت) (و روایه الحارث بن المغیره عن الصادق علیه السلام قال: إذا سمعت من أصحابک الحدیث و كلهم ثقه فموسع علیک حتی ترى القائم).

و غیرها من الأخبار.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۳۸

و الظاهر أن دلالتها على اعتبار الخبر الغیر المقطوع الصدور واضحه إلا أنه لا إطلاق لها لأن السؤال عن الخبرین اللذین فرض السائل كلا منهما حجه یتعین العمل بها لو لا المعارض كما یشهد به السؤال بلفظ أی الداله على السؤال عن المعین مع العلم بالمبهم فهو كما إذا سئل عن تعارض الشهود أو أئمه الصلاه فأجاب ببیان المرجح فإنه لا یدل إلا على أن المفروض تعارض من كان منهم مفروض القبول لو لا المعارض.

نعم روایه ابن المغیره تدل على اعتبار خبر كل ثقه و بعد ملاحظه ذكر الأوثقیه و الأعدلیه فی المقبوله و المرفوعه یصیر الحاصل من المجموع اعتبار خبر الثقه بل العادل.

لكن الإنصاف أن ظاهر مساق الروایه أن الغرض من العداله حصول الوثاقه فیكون العبره بها.

و منها ما دل على إرجاع آحاد

الرواه إلى آحاد أصحابهم علیهم السلام بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى و الروايه.

مثل إرجاعه عليه السلام إلى زراره (بقوله عليه السلام: إذا أردت حديثا فعليك بهذا الجالس) مشيرا إلى زراره.

(و قوله عليه السلام فى روايه أخرى: و أما ما رواه زراره عن أبى عليه السلام فلا يجوز رده) (: و قوله عليه السلام لابن أبى يعفور بعد السؤال عمن يرجع إليه إذا احتاج أو سئل عن مسأله فما يمنعك عن الثقفى يعنى محمد بن مسلم فإنه سمع من أبى أحاديث و كان عنده وجيها) (و قوله عليه السلام فيما عن الكشى لسلمه بن أبى حبيبه: ائت أبان بن تغلب فإنه قد سمع منى حديثا كثيرا فما روى لك عنى فاروه عنى) (: و قوله عليه السلام لشعيب العقرقوفى بعد السؤال عمن يرجع إليه عليك بالأسدى يعنى أبا بصيره) (: و قوله عليه السلام لعلى بن المسيب بعد السؤال عمن يأخذ عنه معالم الدين

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۳۹

عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين و الدنيا) (و قوله عليه السلام لما قال له عبد العزيز بن المهتدى: ربما أحتاج و لست ألقاك فى كل وقت أ فيونس بن عبد الرحمن ثقه آخذ عنه معالم دينى قال نعم).

و ظاهر هذه الروايه أن قبول قول الثقه كان أمرا مفروغا عنه عند الراوى فسأل عن وثاقه يونس ليترتب عليه أخذ المعالم منه.

و يؤيده فى إناطه وجوب القبول بالوثاقه ما ورد فى العمرى و ابنه اللذين هما من النواب و السفراء ففى الكافى فى باب النهى عن التسميه (عن الحميرى عن أحمد بن إسحاق قال: سألت أبا الحسن عليه السلام و قلت له

من أعامل و عمن آخذ و قول من أقبل فقال عليه السلام له العمری ثقتی فما أدی إليک عنی فعنی يؤدی و ما قال لک عنی فعنی يقول فاسمع له و أطع فإنه الثقه المأمون) (و أخبرنا أحمد بن إسحاق: أنه سئل أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلک فقال له العمری و ابنه ثقتان فما أديا إليک عنی فعنی يؤديان و ما قالا لک فعنی يقولان فاسمع لهما و أطعهما فإنهما الثقتان المأمونان الخبر).

و هذه الطائفه أيضا مشترکه مع الطائفه الأولی فی الدلاله علی اعتبار خبر الثقه المأمون.

و منها ما دل علی وجوب الرجوع إلی الرواه و الثقات و العلماء علی وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم بالنسبه إلی أهل الاستفتاء و روايتهم بالنسبه إلی أهل العمل بالروايه.

(مثل قول الحجه عجل الله فرجه لإسحاق بن يعقوب علی ما فی کتاب الغيبه للشيخ و إکمال الدين للصدوق و الاحتجاج للطبرسی:

و أما الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلی رواه حديثنا فإنهم حجتی عليکم و أنا حجه الله عليهم).

فإنه لو سلم أن ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع فی حکم الوقائع إلی الرواه أعنی الاستفتاء

منهم إلا أن التعليل بأنهم حجته عليه السلام يدل علی وجوب قبول خبرهم.

و مثل (الروايه المحکيه عن العده من قوله عليه السلام:

إذا نزلت بکم حادثه لا تجدون حکمها فيما روی عنا فانظروا إلی ما رووه عن علی عليه السلام).

دل علی الأخذ بروايات الشيعه و روايات العامه مع عدم وجود المعارض من روايه الخاصه.

و مثل ما فی الإحتجاج عن تفسير العسکری عليه السلام فی قوله تعالی و منهم أميون لا يعلمون الکتاب

الآیه من أنه (: قال رجل للصادق علیه السلام فإذا کان هؤلاء القوم من الیهود و النصاری لا یعرفون الکتاب إلا بما یسمعونه من علمائهم لا سبیل لهم إلی غیره فکیف ذمهم بتقلیدهم و القبول من علمائهم و هل عوام الیهود إلا کعوامنا یقلدون علماءهم فإن لم یجز لأولئک القبول من علمائهم لم یجز لهؤلاء القبول من علمائهم.

فقال علیه السلام بین عوامنا و علمائنا و بین عوام الیهود و علمائهم فرق من جهه و تسویه من جهه أما من حیث استووا فإن الله تعالی ذم عوامنا بتقلیدهم علماءهم کما ذم عوامهم بتقلیدهم علماءهم و أما من حیث افترقوا فلا.

قال بین لی یا ابن رسول الله قال إن عوام الیهود قد عرفوا علماءهم بالکذب الصریح و بأکل الحرام و الرشا و بتغییر الأحکام عن وجهها بالشفاعات و النسابات و المصانعات و عرفوهم بالتعصب الشدید الذی یفارقون به أدیانهم و أنهم إذا تعصبوا أزالوا حقوق من تعصبوا علیه و أعطوا ما لا یستحقه من تعصبوا له من أموال غیرهم و ظلموهم من أجلهم و علموهم یقارفون المحرمات و اضطروا بمعارف قلوبهم إلی أن من فعل ما یفعلونه فهو فاسق لا یجوز أن یصدق علی الله تعالی و لا علی الوسائط بین الخلق و بین الله تعالی فلذلک ذمهم لما قلدوا من عرفوا و من علموا أنه لا یجوز قبول خبره و لا تصدیقه و لا العمل بما یؤدیه إلیهم عمن لم یشاهدوه و وجب علیهم النظر بأنفسهم فی أمر رسول الله صلی اللّٰه علیه و آله إذ کانت دلائله أوضح من

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۴۱

أن تخفی و أشهر من أن لا تظهر لهم.

و

كـذلك عوام أمتنـا إذا عرفوا من فقهـائهم الفسق الظاهر و العصبيه الشديـده و التكالب على حطام الـدنيا و حرامها و إهلاك من يتعصبون عليه و إن كان لإصلاح أمره مستحقا و الترفرف بالبر و الإحسان على من تعصبوا له و إن كان للإذلال و الإهانه مستحقا فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد لفسقه فقهائهم.

فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لـدينه مخالفا على هواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه و ذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعه لا جميعهم.

فأمـا من ركب من القبائـح و الفواحش مراكب فسـقه فقهـاء العـامه فلاـ تقبلوا منهم عنـا شـيئا و لاـ كرامه و إنما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت لذلك لأن الفسقه يتحملون عنا فيحرفونه بأسره لجهلهم و يضعون الأشياء على غير وجوهها لقله معرفتهم و آخرون يتعمدون الكذب علينا ليجروا من عرض الدنيا ما هو زادهم إلى نار جهنم.

و منهم قوم نصاب لا يقـدرون على القدح فينا فيتعلمون بعض علومنا الصـحيحه فيتوجهون عند شـيعتنا و ينتقصون بنا عند أعدائنا ثم يضـيفون إليه أضـعافه و أضـعاف أضـعافه من الأكـاذيب علينا التى نحن برآء منها فيقبله المستسـلمون من شـيعتنا على أنه من علومنا فضلوا و أضلوا أولئك أضر على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد لعنه الله على الحسين بن على عليه السلام) انتهى.

دل هذا الخبر الشـريف اللائح منه آثار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الكذب و إن كان ظاهره اعتبار العداله بل ما فوقها لكن المستفاد من مجموعه أن المناط فى التصديق هو التحرز من الكذب فافهم.

و مثل ما

(عن أبی الحسن علیه السلام فیما کتبه جوابا عن السؤال عمن نعتمد علیه فی الدین قال:

اعتمدا فی دینکما علی کل مسن فی حبنا کثیر القدم فی أمرنا)

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۴۲

(و قوله علیه السلام فی روایه أخری: لا تأخذن معالم دینک من غیر شیعتنا فإنک إن تعدیتهم أخذت دینک من الخائنین الذین خانوا الله و رسوله و خانوا أماناتهم أنهم ائتمنوا علی کتاب الله فحرفوه و بدلوه) الحدیث.

و ظاهرهما و إن کان الفتوی إلا أن الإنصاف شمولها للروایه بعد التأمل کما تقدم فی سابقتهما.

و مثل ما (فی کتاب الغیبه بسنده الصحیح إلی عبد الله الکوفی خادم الشیخ أبی القاسم الحسین بن روح حیث سأله أصحابه عن کتب الشلمغانی فقال الشیخ أقول فیها ما (قاله العسکری علیه السلام: فی کتب بنی فضال حیث قالوا له ما نصنع بکتبهم و بیوتنا منها ملاء قال خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا)).

فإنه دل بمورده علی جواز الأخذ بکتب بنی فضال و بعدم الفصل علی کتب غیرهم من الثقات و روایاتهم و لهذا أن الشیخ الجلیل المذکور الذی لا یظن به القول فی الدین بغیر السماع من الإمام علیه السلام قال أقول فی کتب الشلمغانی ما قاله العسکری علیه السلام فی کتب بنی فضال مع أن هذا الکلام بظاهره قیاس باطل.

(و مثل ما ورد مستفیضا فی المحاسن و غیره: حدیث واحد فی حلال و حرام تأخذه من صادق خیر لک من الدنیا و ما فیها من ذهب و فضه و فی بعضها یأخذ صادق عن صادق) (و مثل ما فی الوسائل عن الکشی من أنه ورد توقیع علی القاسم بن علی و فیه:

أنه لا عذر لأحد من موالينا فی التشکیک فیما یرویه عنا ثقاتنا قد علموا أنا نفاوضهم سرنا و نحمله إلیهم) (و مثل مرفوعه الکنانی عن الصادق علیه السلام: فی تفسیر قوله تعالی و من یتق الله یجعل له مخرجا و یرزقه من حیث لا یحتسب قال هؤلاء قوم من شیعتنا ضعفاء و لیس عندهم ما یتحملون به إلینا فیستمعون حدیثنا و یفتشون من علمنا فیرحل قوم فوقهم و ینفقون أموالهم و یتعبون أبدانهم حتی یدخلوا علینا و یسمعوا حدیثنا فینقلوا إلیهم فیعیه أولئک و یضیعه هؤلاء فأولئک

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۴۳

الذین یجعل الله لهم مخرجا و یرزقهم من حیث لا یحتسبون).

دل علی جواز العمل بالخبر و إن نقله من یضیعه و لا یعمل به.

و منها الأخبار الکثیره التی یظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد و إن کان فی دلاله کل واحد علی ذلک نظر.

مثل النبوی المستفیض بل المتواتر (: أنه من حفظ علی أمتی أربعین حدیثا بعثه الله فقیها عالما یوم القیامه) (قال شیخنا البهائی قدس سره فی أول أربعینه إن دلاله هذا الخبر علی حجیه خبر الواحد لا یقصر عن دلاله آیه النفر).

و مثل الأخبار الکثیره الوارده فی الترغیب فی الروایه و الحث علیها و إبلاغ ما فی کتب الشیعه مثل ما ورد فی شأن الکتب التی دفنوها لشده التقیه (فقال علیه السلام: حدثوا بها فإنها حق).

و مثل ما ورد فی مذاکره الحدیث و الأمر بکتابته مثل (قوله للراوی: اکتب و بث علمک فی بنی عمک فإنه یأتی زمان هرج لا یأنسون إلا بکتبهم).

و ما ورد فی ترخیص النقل بالمعنی و ما ورد مستفیضا بل متواترا

من (قولهم عليهم السلام: اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا) (و ما ورد من قولهم عليهم السلام: لكل رجل منا من يكذب عليه) (و قوله صلى اللّه عليه و آله:

ستكثر بعدى القاله و إن من كذب على فليتبوأ مقعده من النار) (و قول أبى عبد الله عليه السلام: إنا أهل بيت صديقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا) (و قوله عليه السلام:

إن الناس أولعوا الكذب علينا كأن الله افترض عليهم و لا يريد منهم غيره) (و قوله عليه السلام:

لكل منا من يكذب عليه).

فإن بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القاله و الكذابه و الاحتفاف

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۴۴

بالقرينه القطعيه فى غايه القله.

إلى غير ذلك من الأخبار التى يستفاد من مجموعها رضاء الأئمه عليهم السلام بالعمل بالخبر و إن لم يفد القطع.

و قد ادعى فى الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقه إلا أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقه الذى يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء و يقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال كما دل عليه ألفاظ الثقه و المأمون و الصادق و غيرها الوارده فى الأخبار المتقدمه و هى أيضا منصرف إطلاق غيرها.

و أما العداله فأكثر الأخبار المتقدمه خاليه عنها بل فى كثير منها التصريح بخلافه مثل روايه العده الآمره بالأخذ بما رووه عن على عليه السلام و الوارده فى كتب بنى فضال و مرفوعه الكنانى و تاليها نعم فى غير واحد منها حصر المعتمد فى أخذ معالم الدين فى الشيعه لكنه محمول على غير الثقه أو على أخذ الفتوى جمعا بينها و بين ما هو أكثر منها

و فی روایه بنی فضال شهاده علی هذا الجمع مع أن التعلیل للنهی فی ذیل الروایه بأنهم ممن خانوا الله و رسوله یدل علی انتفاء النهی عند انتفاء الخیانه المکشوف عنه بالوثاقه فإن الغیر الإمامی الثقه مثل ابن فضال و ابن بکیر لیسوا خائنین فی نقل الروایه و سیأتی توضیحه عند ذکر الإجماع إن شاء الله

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۴۵

و أما الإجماع فتقریره من وجوه

و أما الإجماع فتقریره من وجوه

أحدها الإجماع علی حجیه خبر الواحد فی مقابل السید و أتباعه و طریق تحصیله أحد وجهین علی سبیل منع الخلو.

أحدهما تتبع أقوال العلماء من زماننا إلی زمان الشیخین فیحصل من ذلک القطع بالاتفاق الکاشف عن رضاء الإمام علیه السلام بالحکم أو عن وجود نص معتبر فی المسأله و لا یعتنی بخلاف السید و أتباعه إما لکونهم معلومی النسب کما ذکر الشیخ فی العده و إما للاطلاع علی أن ذلک لشبهه حصلت لهم کما ذکره العلامه فی النهایه و یمکن أن یستفاد من العده أیضا و إما لعدم اعتبار اتفاق الکل فی الإجماع علی طریق المتأخرین المبنی علی الحدس.

و الثانی تتبع الإجماعات المنقوله فی ذلک فمنها ما حکی (عن الشیخ قدس سره فی العده فی هذا المقام حیث قال و أما ما اخترته من المذهب فهو أن خبر الواحد إذا کان واردا من طریق أصحابنا القائلین بالإمامه و کان ذلک مرویا عن النبی صلی اللَّه علیه و آله أو عن أحد الأئمه علیهم السلام و کان ممن لا یطعن فی روایته و یکون سدیدا فی نقله و لم یکن هناک قرینه تدل علی صحه ما تضمنه الخبر لأنه إذا کان هناک قرینه تدل علی صحه ذلک کان

الاعتبار بالقرينه و كان ذلك موجبا للعلم كما تقدمت القرائن جاز العمل به.

و الـذى يـدل على ذلك إجماع الفرقه المحقه فإنى وجـدتها مجمعه على العمل بهذه الأخبار التى رووها فى تصانيفهم و دونوها فى أصولهم لا يتناكرون ذلك و لا يتدافعون حتى أن واحدا منهم إذا أفتى بشى ء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۴۶

فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور و كان راويه ثقه لا ينكر حديثه سكتوا و سلموا الأمر و قبلوا قوله.

هـذه عادتهم و سـجيتهم من عهـد النبى صـلى اللَّه عليه و آله و من بعـده من الأئمه صـلوات الله عليهم إلى زمان جعفر بن محمد عليه السـلام الـذى انتشـر عنه العلم و كثرت الروايه من جهته فلو لا أن العمل بهـذه الأخبار كان جائزا لما أجمعوا على ذلك لأن إجماعهم فيه معصوم و لا يجوز عليه الغلط و السهو.

و الذى يكشف عن ذلك أنه لما كان العمل بالقياس محظورا عندهم فى الشريعه لم يعملوا به أصلا و إذا شذ واحد منهم و عمل به فى بعض المسائل و اسـتعمله على وجه المحاجه لخصـمه و إن لم يكن اعتقاده ردوا قوله و أنكروا عليه و تبرءوا من قوله حتى أنهم يتركون تصـانيف من وصـفناه و رواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بالخبر الواحـد جرى بـذلك المجرى لوجب فيه أيضا مثل ذلك و قد علمنا خلافه.

فإن قيل كيف تـدعون إجماع الفرقه المحقه على العمل بخبر الواحـد و المعلوم من حالها أنها لا ترى العمل بخبر الواحد كما أن من المعلوم أنها لا ترى العمل بالقياس فإن جاز ادعاء أحدهما جاز ادعاء

الآخر.

قيل له المعلوم من حالها الذی لا ينكر أنهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذی يرويه مخالفوهم فی الاعتقاد و يختصون بطريقه فأما ما كان رواته منهم و طريقه أصحابهم فقد بينا أن المعلوم خلاف ذلك و بينا الفرق بين ذلك و بين القياس و أنه لو كان معلوما حظر العمل بالخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس و قد علم خلاف ذلك.

فإن قيل أ ليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم فی أن خبر الواحد لا يعمل به و يدفعونهم عن صحه ذلك حتى أن منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلا و منهم من يقول لا يجوز ذلك سمعا لأن الشرع لم يرد به و ما رأينا أحدا تكلم فی جواز ذلك و لا صنف فيه كتابا و لا أملى فيه مسأله فكيف أنتم تدعون خلاف ذلك.

قيل له من أشرت إليهم من المنكرين لأخبار الآحاد إنما تكلموا من خالفهم

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۴۷

فی الاعتقاد و دفعوهم من وجوب العمل بما يروونه من الأخبار المتضمنه للأحكام التی يروون خلافها و ذلك صحيح على ما قدمناه و لم نجدهم اختلفوا فی ما بينهم و أنكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه إلا فی مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها فإذا خالفوهم فيها أنكروا عليهم لمكان الأدله الموجبه للعلم و الأخبار المتواتره بخلافه على أن الذين أشير إليهم فی السؤال أقوالهم متميزه بين أقوال الطائفه المحقه و قد علمنا أنهم لم يكونوا أئمه معصومين و كل قول قد علم قائله و عرف نسبه و تميز من أقاويل سائر الفرقه المحقه لم يعتد بذلك القول لأن قول الطائفه إنما كان حجه من حيث

كـان فيهم معصوم فإذا كان القول من غير معصوم علم أن قول المعصوم داخل فى باقى الأقوال و وجب المصـير إليه على ما بينته فى الإجماع انتهى موضع الحاجه من كلامه.

ثم أورد على نفسه بـأن العقـل إذا جوز التعبـد بخبر الواحـد و الشـرع ورد به فمـا الـذى يحملكم على الفرق بين ما يرويه الطائفه المحقه و بين ما يرويه أصحاب الحديث من العامه.

ثم أجاب عن ذلک بأن خبر الواحد إذا كان دليلا شـرعيا فينبغى أن يسـتعمل بحسب ما قررته الشـريعه و الشارع يرى العمل بخبر طـائفه خاصه فليس لنا التعـدى إلى غيرها على أن العـداله شـرط فى الخبر بلا خلاف و من خالف الحق لم يثبت عـدالته بل ثبت فسقه.

ثم أورد على نفسه بأن العمل بخبر الواحد يوجب كون الحق فى جهتين عند تعارض خبرين.

ثم أجاب أولا بالنقض بلزوم ذلک عنـد من منع العمل بخبر الواحـد إذا كان هناک خبران متعارضان فإنه يقول مع عدم الترجيح بالتخيير فإذا اختار كلا منهما إنسان لزم كون الحق فى جهتين.

و أيد ذلک بأنه قد سئل الصادق عليه السلام عن اختلاف أصحابه فى المواقيت و غيرها (فقال عليه السلام: أنا خالفت بينهم) قال بعد ذلک

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۴۸

فإن قيل كيف تعملون بهـذه الأخبار و نحن نعلم أن رواتها كما رووها رووا أيضا أخبار الجبر و التفويض و غير ذلک من الغلو و التناسخ و غير ذلک من المناكير فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه أمثال هؤلاء.

قلنا لهم ليس كل الثقات نقل حديث الجبر و التشبيه و لو صح أنه نقل لم يدل على أنه كان معتقدا لما تضمنه الخبر و لا

يمتنع أن يكون إنما رواه ليعلم أنه لم يشذ عنه شى ء من الروايات لا ـ لأنه معتقد ذلك و نحن لم نعتمد على مجرد نقلهم بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم و ارتفاع النزاع فيما بينهم و أما مجرد الروايه فلا حجيه فيه على حال.

فإن قيل كيف تعولون على هذه الروايات و أكثر رواتها المجبره و المشبهه و المقلده و الغلاه و الواقفيه و الفطحيه و غير هؤلاء من فرق الشيعه المخالفه للاعتقاد الصحيح و من شرط خبر الواحد أن يكون راويه عدلا عند من أوجب العمل به و إن عولت على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم و ذلك يدل على جواز العمل بأخبار الكفار و الفساق) (قيل لهم لسنا نقول إن جميع أخبار الآحاد يجوز العمل بها بل لها شرائط نذكرها فيما بعد و نشير هاهنا إلى جمله من القول فيه فأما ما يرويه العلماء المعتقدون للحق فلا طعن على ذلك بهم و أما ما يرويه قوم من المقلده فالصحيح الذى اعتقده أن المقلد للحق و إن كان مخطئا فى الأصل معفو عنه و لا أحكم فيه بحكم الفساق و لا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على أن من أشار إليهم لا نسلم أنهم كلهم مقلده بل لا يمتنع أن يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجمله كما يقوله جماعه أهل العدل فى كثير من أهل الأسواق و العامه و ليس من حيث يتعذر عليهم إيراد الحجج ينبغى أن يكونوا غير عالمين لأ ـ ن إيراد الحجج و المناظره صناعه ليس يقف حصول المعرفه على حصولها كما قلنا فى أصحاب الجمله.

و ليس لأحد أن يقول هؤلاء ليسوا من

أصحاب الجمله لأنهم إذا سئلوا عن التوحيد أو العدل أو صفات الأئمه أو صحه النبوه قالوا روينا كذا و يروون فی ذلک كله الأخبار و ليس هذا طريق أصحاب الجمله و ذلک أنه ليس يمتنع أن يكون هؤلاء أصحاب الجمله و قد حصل لهم المعارف بالله غير أنهم لما تعذر

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۴۹

عليهم إيراد الحجج فی ذلک أحالوا على ما كان سهلا عليهم و ليس يلزمهم أن يعلموا أن ذلک لا يصح أن يكون دليلا إلا بعد أن يتقدم منهم المعرفه بالله و إنما الواجب عليهم أن يكونوا عالمين و هم عالمون على الجمله كما قررنا فما يتفرع عليه من الخطإ لا يوجب التكفير و لا التضليل.

و أما الفرق الذين أشار إليهم من الواقفيه و الفطحيه و غير ذلک فعن ذلک جوابان.

ثم ذكر الجوابين و حاصل أحدهما كفايه الوثاقه فی العمل بالخبر و لهذا قبل خبر ابن بكير و بنی فضال و بنی سماعه و حاصل الثانی أنا لا نعمل برواياتهم إلا إذا انضم إليها روايه غيرهم و مثل الجواب الأخير ذكر فی روايه الغلاه و من هو متهم فی نقله.

و ذكر الجوابين أيضا فی روايات المجبره و المشبهه بعد منع كونهم مجبره و مشبهه لأن روايتهم لأخبار الجبر و التشبيه لا تدل على ذهابهم إليه ثم قال فإن قيل ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتم إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار لمجردها بل إنما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها و لأجلها عملوا بها و لو تجردت لما عملوا بها و إذا جاز ذلک لم يمكن الاعتماد على عملهم بها.

قيل لهم القرائن التی تقترن بالخبر و تدل

على صحته أشياء مخصوصه نذكرها فيما بعد من الكتاب و السنه و الإجماع و التواتر و نحن نعلم أنه ليس فى جميع المسائل التى استعملوا فيها أخبار الآحاد ذلك لأنها أكثر من أن تحصى لوجودها فى كتبهم و تصانيفهم و فتاواهم و ليس فى جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن لعدم ذكر ذلك فى صريحه و فحواه أو دليله و معناه و لا فى السنه المتواتره لعدم ذكر ذلك فى أكثر الأحكام بل وجودها فى مسائل معدوده و لا فى إجماع لوجود الاختلاف فى ذلك فعلم أن دعوى القرائن فى جميع ذلك دعوى محاله و من ادعى القرائن فى جميع ما ذكرنا كان السبر بيننا و بينه بل كان معولا على ما يعلم ضروره خلافه و مدعيا لما يعلم من نفسه ضده و نقيضه و من قال عند ذلك إنى متى عدمت شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه أن يترك أكثر الأخبار و أكثر الأحكام و لا يحكم فيها بشىء ورد الشرع به و هذا حد يرغب أهل العلم عنه و من صار إليه لا يحسن مكالمته لأنه يكون معولا على ما يعلم

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۵۰

ضروره من الشرع خلافه انتهى).

ثم أخذ فى الاستدلال ثانيا على جواز العمل بهذه الأخبار بأنا وجدنا أصحابنا مختلفين فى المسائل الكثيره فى جميع أبواب الفقه و كل منهم يستدل ببعض هذه الأخبار و لم يعهد من أحد منهم تفسيق صاحبه و قطع الموده عنه فدل ذلك على جوازه عندهم.

ثم استدل ثالثا على ذلك (بأن الطائفه وضعت الكتب لتمييز الرجال الناقلين لهذه الأخبار و بيان أحوالهم من حيث العداله و الفسق و الموافقه فى المذهب و

المخالفه و بيان من يعتمد على حديثه و من لا يعتمد و استثنوا الرجال من جمله ما رووه فى التصانيف و هذه عادتهم من قديم الوقت إلى حديثه فلو لا جواز العمل بروايه من سلم عن الطعن لم يكن فائده لذلك كله انتهى المقصود من كلامه زاد الله فى علو مقامه).

و قد أتى فى الاستدلال على هذا المطلب بما لا مزيد عليه حتى أنه أشار فى جمله كلامه إلى دليل الانسداد و أنه لو اقتصر على الأدله العلميه و عمل بأصل البراءه فى غيرها لزم ما علم ضروره من الشرع خلافه فشكر الله سعيه.

ثم إن من العجب أن غير واحد من المتأخرين تبعوا صاحب المعالم فى دعوى عدم دلاله كلام الشيخ على حجيه الأخبار المجرده عن القرينه (قال فى المعالم على ما حكى عنه و الإنصاف أنه لم يتضح من حال الشيخ و أمثاله مخالفتهم للسيد قدس سره إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذ قريبه العهد بزمان لقاء المعصوم عليه السلام و استفاده الأحكام منه و كانت القرائن المعاضده لها متيسره كما أشار إليه السيد قدس سره و لم يعلم أنهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه و تفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه قال فى المعارج ذهب شيخنا أبو جعفر قدس سره إلى العمل بخبر الواحد العدل من رواه أصحابنا لكن لفظه و إن كان مطلقا فعند التحقيق يتبين أنه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الأخبار التى رويت عن الأئمه عليهم السلام و دونها الأصحاب لا أن كل خبر يرويه

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۵۱

عدل إمامى يجب العمل به هذا هو الذى تبين لى من كلامه و يدعى إجماع

الأصحاب على العمل بهذه الأخبار حتى لو رواها غير الإمامى و كان الخبر سليما عن المعارض و اشتهر نقله فى هذه الكتب الدائره بين الأصحاب عمل به انتهى قال بعد نقل هذا عن المحقق و ما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذى ينبغى أن يعتمد عليه لا ما نسبه العلامه إليه انتهى كلام صاحب المعالم) و أنت خبير بأن ما ذكره فى وجه الجمع من تيسر القرائن و عدم اعتمادهم على الخبر المجرد قد صرح الشيخ فى عبارته المتقدمه ببداهه بطلانه حيث (قال إن دعوى القرائن فى جميع ذلك دعوى محاله فإن المدعى لها معول على ما يعلم ضروره خلافه و يعلم من نفسه ضده و نقيضه) و الظاهر بل المعلوم أنه قدس سره لم يكن عنده كتاب العده.

(و قال المحدث الأسترآبادى فى محكى الفوائد المدنيه إن الشيخ قدس سره لا يجيز العمل إلا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم و ذلك هو مراد المرتضى قدس سره فصارت المناقشه لفظيه لا كما توهمه العلامه و من تبعه انتهى كلامه).

(و قال بعض من تأخر عنه من الأخباريين فى رسالته بعد ما استحسن ما ذكره صاحب المعالم و لقد أحسن النظر و فهم طريقه الشيخ و السيد قدس سرهما من كلام المحقق قدس سره كما هو حقه و الذى يظهر منه أنه لم ير عده الأصول للشيخ و إنما فهم ذلك مما نقله المحقق قدس سره و لو رآها لصدع بالحق أكثر من هذا و كم له من تحقيق أبان به من غفلات المتأخرين كوالده و غيره و فيما ذكره كفايه لمن طلب الحق و عرفه و قد تقدم كلام الشيخ و هو صريح فيما فهمه

المحقق قدس سره و موافق لما يقوله السيد قدس سره فليراجع.

و الـذى أوقع العلامه فى هذا الوهم ما ذكره الشيخ فى العده من أنه يجوز العمل بخبر العدل الإمامى و لم يتأمل بقيه الكلام كما تـأمله المحقق ليعلم أنه إنمـا يجوز العمل بهـذه الأخبار التى روتها الأصـحاب و اجتمعوا على جواز العمل بها و ذلك مما يوجب العلم بصحتها لا أن كل خبر يرويه عدل إمامى يجب العمل

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۵۲

به و إلا فكيف يظن بأكـابر الفرقه النـاجيه و أصـحاب الأئمه صـلوات الله عليهم أجمعين مع قـدرتهم على أخـذ أصول الـدين و فروعه منهم عليهم السـلام بطريق اليقين أن يعولوا فيهمـا على أخبـار الآحـاد المجرده مع أن مـذهب العلامه و غيره أنه لا بـد فى أصول الـدين من الـدليل القطعى و أن المقلـد فى ذلـك خـارج عن ربقه الإسـلام و للعلامه و غيره كثير من هـذه الغفلات لألفه أذهانهم بأصول العامه.

و من تتبع كتب القـدماء و عرف أحـوالهم قطع بـأن الأخبـاريين من أصـحابنا لم يكونوا يعولون فى عقائـدهم إلا على الأخبـار المتواتره أو الآحاد المحفوفه بالقرائن المفيـده للعلم و أما خبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء و الإفتاء و الله الهادى انتهى كلامه).

أقول أمـا دعوى دلالـه كلام الشـيخ فى العـده على عمله بالأخبار المحفوفه بالقرائن العلميه دون المجرده عنها و أنه ليس مخالفا للسـيد قدس سـرهما فهو كمصادمه الضـروره فإن فى العباره المتقدمه من العده و غيرها مما لم نذكرها مواضع تدل على مخالفه السـيد نعم يوافقه فى العمل بهذه الأخبار المدونه إلا أن السيد يدعى تواترها له و احتفافها بالقرينه المفيده للعلم كما صرح به فى محكى كلامه

(فى جواب المسائل التبانيات من أن أكثر أخبارنا المرويه فى كتبنا معلومه مقطوع على صحتها إما بالتواتر أو بأماره و علامه تدل على صحتها و صدق رواتها فهى موجبه للعلم مفيده للقطع و إن وجدناها فى الكتب مودعه بسند مخصوص من طريق الآحاد) انتهى.

(و الشيخ يأبى عن احتفافها بها كما عرفت من كلامه السابق فى جواب ما أورده على نفسه بقوله فإن قيل ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتم إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار بمجردها بل إنما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها إلى آخر ما ذكره).

و مجرد عمل السيد و الشيخ بخبر خاص لدعوى الأول تواتره و الثانى كون خبر الواحد حجه لا يلزم منه توافقهما فى مسأله حجيه خبر الواحد فإن الخلاف فيها يثمر فى خبر يدعى السيد تواتره و لا يراه الشيخ جامعا لشرائط الخبر المعتبر و فى خبر يراه الشيخ جامعا و لم يحصل تواتره للسيد إذ ليس جميع ما دون فى الكتب متواترا عند السيد و لا جامعا لشرائط الحجيه عند الشيخ.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۵۳

ثم إن إجماع الأصحاب الذى ادعاه الشيخ على العمل بهذه الأخبار لا يصير قرينه لصحتها بحيث تفيد العلم حتى يكون حصول الإجماع للشيخ قرينه عامه لجميع هذه الأخبار كيف و قد عرفت إنكاره للقرائن حتى لنفس المجمعين و لو فرض كون الإجماع على العمل قرينه لكنه غير حاصل فى كل خبر بحيث يعلم أو يظن أن هذا الخبر بالخصوص و كذا ذاك و ذاك مما أجمع على العمل به كما لا يخفى بل المراد الإجماع على الرجوع إليها و العمل بها بعد حصول الوثوق من الراوى أو من القرائن و

لـذا اسـتثنى القميون كثيرا من رجال نوادر الحكمه مع كونه من الكتب المشـهوره المجمع على الرجوع إليها و اسـتثنى ابن الوليد من روايات العبيـدى ما يرويها عن يونس مع كونها فى الكتب المشـهوره و الحاصل أن معنى الإجماع على العمل بها عـدم ردها من جهه كونها أخبار آحاد لا الإجماع على العمل بكل خبر خبر منها.

ثم إن ما ذكره من تمكن أصـحاب الأئمه عليهم السـلام من أخـذ الأصول و الفروع بطريق اليقين دعوى ممنوعه واضـحه المنع و أقل ما يشـهد عليها ما علم بالعين و الأثر من اختلاف أصـحابهم صلوات الله عليهم فى الأصول و الفروع و لذا شكا غير واحد من أصـحاب الأئمه عليهم السـلام إليهم اختلاف أصحابهم فأجابوهم تاره بأنهم عليهم السلام قد ألقوا الاختلاف بينهم حقنا لدمائهم كما فى روايه حريز و زراره و أبى أيوب الخزاز و أخرى أجابوهم بأن ذلك من جهه الكـذابين كما (فى روايه فيض بن المختار قال: قلت لأبى عبـد الله عليه السـلام جعلنى الله فـداك ما هـذا الاختلاف الذى بين شـيعتكم قال و أى الاختلاف يا فيض قلت له إنى أجلس فى حلقهم بالكوفه و أكاد أشك فى اختلافهم فى حـديثهم حتى أرجع إلى المفضل بن عمر فيوقفنى من ذلك على ما تستريح به نفسى فقال عليه السلام أجل كما ذكرت يا فيض إن الناس قد أولعوا بالكذب علينا كأن الله افترض عليهم و لا يريد منهم غيره إنى أحـدث أحـدهم بحديث فلا يخرج من عندى حتى يتأوله على غير تأويله و ذلك لأنهم لا يطلبون بحديثنا و بحبنا ما عند الله تعالى و كل يحب أن يدعى رأسا)

و قريب منها روايه داود بن

سرحان و استثناء القميين كثيرا من رجال نوادر الحكمه معروف

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۵۴

(و قصه ابن أبی العوجاء أنه قال عند قتله قد دسست فی کتبکم أربعه آلاف حدیث) مذکوره فی الرجال.

و کذا ما ذکره یونس بن عبد الرحمن من أنه أخذ أحادیث کثیره من أصحاب الصادقین علیهما السلام ثم عرضها علی أبی الحسن الرضا علیه السلام فأنکر منها أحادیث کثیره إلی غیر ذلک مما یشهد بخلاف ما ذکره.

و أما ما ذکره من عدم عمل الأخباریین فی عقائدهم إلا علی الأخبار المتواتره و الآحاد العلمیه ففیه أن الأظهر فی مذهب الأخباریین ما ذکره العلامه من أن الأخباریین لم یعولوا فی أصول الدین و فروعه إلا علی أخبار الآحاد و لعلهم المعنیون مما ذکره الشیخ فی کلامه السابق فی المقلده أنهم إذا سئلوا عن التوحید و صفات الأئمه و النبوه قالوا روینا کذا و أنهم یروون فی ذلک الأخبار و کیف کان فدعوی دلاله کلام الشیخ فی العده علی موافقه السید فی غایه الفساد لکنها غیر بعیده ممن یدعی قطعیه صدور أخبار الکتب الأربعه لأنه إذا ادعی القطع لنفسه بصدور الأخبار التی أودعها الشیخ فی کتابیه فکیف یرضی للشیخ و من تقدم علیه من المحدثین أن یعملوا بالأخبار المجرده عن القرینه.

و أما صاحب المعالم قدس سره فعذره أنه لم یحضره عده الشیخ حین کتابه هذا الموضع کما حکی عن بعض حواشیه و اعترف به هذا الرجل.

و أما المحقق قدس سره فلیس فی کلامه المتقدم منع دلاله کلام الشیخ علی حجیه خبر الواحد المجرد مطلقا و إنما منع من دلالته علی الإیجاب الکلی و هو أن کل خبر یرویه عدل إمامی یعمل

به و خص مدلوله بهذه الأخبار التى دونها الأصحاب و جعله موافقا لما اختاره فى المعتبر من التفصيل فى أخبار الآحاد المجرده بعد ذكر الأقوال فيها و هو (أن ما قبله الأصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به و ما أعرض الأصحاب عنه أو شذ يجب طرحه انتهى).

و الإنصاف أن ما فهمه العلامه من إطلاق قول الشيخ بحجيه خبر العدل الإمامى أظهر مما فهمه المحقق من التقييد لأن الظاهر أن الشيخ إنما يتمسك بالإجماع على العمل بالروايات المدونه فى كتب الأصحاب على حجيه مطلق خبر العدل الإمامى بناء منه على أن الوجه فى عملهم بها كونها أخبار عدول و كذا ما ادعاه من الإجماع على العمل بروايات الطوائف الخاصه من غير الإماميه و إلا فلم يأخذه فى عنوان مختاره و لم يشترط كون الخبر مما رواه الأصحاب و عملوا به

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۵۵

فراجع كلام الشيخ و تأمله و الله العالم و هو الهادى إلى ثم إنه لا يبعد وقوع مثل هذا التدافع بين دعوى السيد و دعوى الشيخ مع كونهما معاصرين خبيرين بمذهب الأصحاب فى العمل بخبر الواحد فكم من مسأله فرعيه وقع الاختلاف بينهما فى دعوى الإجماع فيها مع أن المسأله الفرعيه أولى بعدم خفاء مذهب الأصحاب فيها عليهما لأن المسائل الفرعيه معنونه فى الكتب مفتى بها غالبا بالخصوص نعم قد يتفق دعوى الإجماع بملاحظه قواعد الأصحاب و المسائل الأصوليه لم تكن معنونه فى كتبهم إنما المعلوم من حالهم أنهم عملوا بأخبار و طرحوا أخبارا.

فلعل وجه عملهم بما عملوا كونه متواترا أو محفوفا عندهم بخلاف ما طرحوا على ما يدعيه السيد قدس سره على ما صرح به فى كلامه

المتقـدم من أن الأخبـار المودعه فى الكتب بطريق الآحـاد متواتره أو محفوفه و نص فى مقـام آخر على أن معظم الأحكـام يعلم بالضروره و الأخبار المعلومه.

و يحتمـل كون الفـارق بين مـا عملوا و ما طرحوا مع اشتراكهما فى عـدم التواتر و الاحتفاف فقـد شـرط العمل فى أحـدهما دون الآخر على ما يدعيه الشيـخ قدس سـره على ما صرح به فى كلامه المتقدم من الجواب عن احتمال كون عملهم بالأخبار لاقترانها بالقرائن نعم لا يناسب ما ذكرنا من الوجه تصريح السيد بأنهم شددوا الإنكار على العامل بخبر الواحد.

و لعل الوجه فيه ما (أشار إليه الشيـخ فى كلامه المتقدم بقوله إنهم منعوا من الأخبار التى رواها المخالفون فى المسائل التى روى أصـحابنا خلافها) (و استـبعد هذا صاحب المعالم فى حاشيه منه على هامش المعالم بعد ما حكاه عن الشيخ بأن الاعتراف بإنكار عمـل الإمـاميه بأخبـار الآحـاد لا- يعقـل صـرفه إلى روايات مخالفيهم لأن اشتراط العـداله عنـدهم و انتفاءها فى غيرهم كاف فى الإضراب عنها فلا وجه للمبالغه فى نفى العمل بخبر يروونه انتهى).

و فيه أنه يمكن أن يكون إظهار هذا المذهب للتجنن به فى مقام لا يمكنهم التصريح بفسق الراوى فاحتالوا فى ذلك بأنا لا نعمل إلا- بمـا حصـل لنـا القطع بصـدقه بـالتواتر أو بالقرائن و لا دليل عنـدنا على العمل بالخبر الظنى و إن كان راويه غير مطعون و فى عباره الشيخ المتقدمه إشاره

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۵۶

إلى ذلك حيث خص إنكار الشيوخ للعمل بالخبر المجرد بصوره المناظره مع خصومهم.

و الحاصل أن الإجماع الذى ادعاه السيد قدس سره قولى و ما ادعاه الشيخ قدس سره إجماع عملى و الجمع بينهما يمكن

بحمل عملهم على ما احتف بالقرينه عندهم و بحمل قولهم على ما ذكرنا من الاحتمال فى دفع الروايات الوارده فيما لا يرضونه من المطالب و الحمل الثانى مخالف لظاهر القول و الحمل الأول ليس مخالفا لظاهر العمل لأن العمل مجمل من أجل الجهه التى وقع عليها.

إلا أن الإنصاف أن القرائن تشهد بفساد الحمل الأول كما سيأتى فلا بد من حمل قول من حكى عنهم السيد المنع إما على ما ذكرنا من إراده دفع أخبار المخالفين التى لا يمكنهم ردها بفسق الراوى و إما على ما ذكره الشيخ من كونهم جماعه معلومى النسب لا يقدح مخالفتهم بالإجماع.

و يمكن الجمع بينهما بوجه آخر و هو أن مراد السيد قدس سره من العلم الذى ادعاه فى صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان فإن المحكى عنه قدس سره فى تعريف العلم أنه ما اقتضى سكون النفس.

و هو الذى ادعى بعض الأخباريين أن مرادنا بالعلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى لا اليقين الذى لا يقبل الاحتمال رأسا.

فمراد الشيخ من تجرد هذه الأخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الأربع التى ذكرها أولا و هى موافقه الكتاب أو السنه أو الإجماع أو دليل العقل و مراد السيد من القرائن التى ادعى فى عبارته المتقدمه احتفاف أكثر الأخبار بها هى الأمور الموجبه للوثوق بالراوى أو بالروايه بمعنى سكون النفس بهما و ركونها إليهما و حينئذ فيحمل إنكار الإماميه للعمل بخبر الواحد على إنكارهم للعمل به تعبدا أو لمجرد حصول رجحان بصدقه على ما يقوله المخالفون.

و الإنصاف أنه لم يتضح من كلام الشيخ دعوى الإجماع على أزيد من الخبر الموجب لسكون النفس و لو بمجرد وثاقه الراوى و كونه سديدا

فی نقله لم یطعن فی روایته.

و لعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بین کلامی الشیخ و السید قدس سرهما خصوصا مع ملاحظه تصریح السید قدس سره فی کلامه بأن أکثر الأخبار متواتره أو محفوفه و تصریح الشیخ قدس سره فی کلامه المتقدم بإنکار ذلک.

و ممن نقل الإجماع علی حجیه أخبار الآحاد (السید الجلیل رضی الدین ابن طاوس حیث قال فی جمله کلام له یطعن فیه علی السید قدس سره و لا یکاد تعجبی ینقضی کیف اشتبه علیه أن الشیعه تعمل بأخبار الآحاد

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۵۷

فی الأمور الشرعیه و من اطلع علی التواریخ و الأخبار و شاهد عمل ذوی الاعتبار وجد المسلمین و المرتضی و علماء الشیعه الماضین عاملین بأخبار الآحاد بغیر شبهه عند العارفین کما ذکر محمد بن الحسن الطوسی فی کتاب العده و غیره من المشغولین بتصفح أخبار الشیعه و غیرهم من المصنفین انتهی).

و فیه دلاله علی أن غیر الشیخ من العلماء أیضا ادعی الإجماع علی عمل الشیعه بأخبار الآحاد.

(و ممن نقل الإجماع أیضا العلامه رحمه الله فی النهایه حیث قال إن الأخباریین منهم لم یعولوا فی أصول الدین و فروعه إلا علی أخبار الآحاد و الأصولیین منهم کأبی جعفر الطوسی عمل بها و لم ینکره سوی المرتضی و أتباعه لشبهه حصلت لهم انتهی).

و ممن ادعاه أیضا المحدث المجلسی قدس سره فی بعض رسائله حیث ادعی تواتر الأخبار و عمل الشیعه فی جمیع الأعصار علی العمل بخبر الواحد.

ثم إن مراد العلامه قدس سره من الأخباریین یمکن أن یکون مثل الصدوق و شیخه قدس سرهما حیث أثبتا السهو للنبی صلی اللَّه علیه و آله و الأئمه علیهم

السلام لبعض أخبار الآحاد و زعما أن نفيه عنهم عليهم السلام أول درجه فى الغلو و يكون ما تقدم فى كلام الشيخ من المقلده الذين إذا سئلوا عن التوحيد و صفات النبى صلى اللَّه عليه و آله و الأئمه عليهم السلام قالوا روينا كذا و رووا فى ذلك الأخبار و قد نسب الشيخ قدس سره فى هذا المقام من العده العمل بأخبار الآحاد فى أصول الدين إلى بعض غفله أصحاب الحديث.

ثم إنه يمكن أن يكون الشبهه التى ادعى العلامه قدس سره حصولها للسيد و أتباعه هو زعم الأخبار التى عمل بها الأصحاب و دونوها فى كتبهم محفوفه عندهم بالقرائن أو أن من قال من شيوخهم بعدم حجيه أخبار الآحاد أراد بها مطلق الأخبار حتى الأخبار الوارده من طرق أصحابنا مع وثاقه الراوى أو أن مخالفته لأصحابنا فى هذه المسأله لأجل شبهه حصلت له فخالف المتفق عليه بين الأصحاب.

ثم إن دعوى الإجماع على العمل بأخبار الآحاد و إن لم يطلع عليها صريحه فى كلام غير الشيخ

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۵۸

و ابن طاوس و العلامه و المجلسى قدست أسرارهم إلا أن هذه الدعوى منهم مقرونه بقرائن تدل على صحتها و صدقها فخرج عن الإجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن القرينه و يدخل فى المحفوف بالقرينه و بهذا الاعتبار يتمسك بها على حجيه الأخبار.

بل السيد قدس سره قد اعترف فى بعض كلامه المحكى كما يظهر منه بعمل الطائفه بأخبار الآحاد إلا أنه يدعى أنه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجرده كعدم عملهم بالقياس فلا بد من حمل موارد عملهم على الأخبار المحفوفه.

(قال فى الموصليات على ما حكى عنه فى محكى السرائر

إن قيل أ ليس شيوخ هذه الطائفه عولوا فى كتبهم فى الأحكام الشرعيه على الأخبار التى رووها عن ثقاتهم و جعلوها العمده و الحجه فى الأحكام حتى رووا عن أئمتهم عليهم السلام فيما يجى ء مختلفا من الأخبار عند عدم الترجيح أن يؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامه و هذا يناقض ما قدمتموه.

قلنا ليس ينبغى أن يرجع عن الأمور المعلومه المشهوره المقطوع عليها إلى ما هو مشتبه و ملتبس و مجمل و قد علم كل موافق و مخالف أن الشيعه الإماميه تبطل القياس فى الشريعه حيث لا يؤدى إلى العلم و كذلك نقول فى أخبار الآحاد انتهى المحكى عنه).

و هذا الكلام كما ترى يظهر منه عمل الشيوخ بأخبار الآحاد إلا أنه قدس سره ادعى معلوميه خلافه من مذهب الإماميه فترك هذا الظهور أخذا بالمقطوع و نحن نأخذ بما ذكره أولا لاعتضاده بما يوجب الصدق دون ما ذكره أخيرا لعدم ثبوته إلا من قبله و كفى بذلك موهنا بخلاف الإجماع المدعى من الشيخ و العلامه فإنه معتضد بقرائن كثيره تدل على صدق مضمونها و أن الأصحاب عملوا بالخبر الغير العلمى فى الجمله.

فمن تلك القرائن ما ادعاه الكشى من إجماع العصابه على تصحيح ما يصح عن جماعه فإن من المعلوم أن معنى التصحيح المجمع عليه هو عد خبره صحيحا بمعنى عملهم به لا القطع بصدوره إذ الإجماع وقع على التصحيح لا على الصحه مع أن الصحه عندهم على ما صرح به غير واحد عباره عن الوثوق و الركون لا القطع و

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۵۹

(و منها دعوى النجاشى أن مراسيل ابن أبى عمير مقبوله عند الأصحاب) و هذه العباره تدل على عمل

الأصحاب بمراسيل مثل ابن أبى عمير لا من أجل القطع بالصدور بل لعلمهم أنه لا يروى أو لا يرسل إلا عن ثقه فلو لا قبولهم لما يسنده الثقه إلى الثقه لم يكن وجه لقبول مراسيل ابن أبى عمير الذى لا يروى إلا عن الثقه و الاتفاق المذكور قد ادعاه الشهيد فى الذكرى أيضا (و عن كاشف الرموز تلميذ المحقق أن الأصحاب عملوا بمراسيل البزنطى).

و منها ما (ذكره ابن إدريس فى رساله خلاصه الاستدلال التى صنفها فى مسأله فوريه القضاء فى مقام دعوى الإجماع على المضايقه و أنها مما أطبقت عليه الإماميه إلا نفر يسير من الخراسانيين قال فى مقام تقريب الإجماع إن ابنى بابويه و الأشعريين كسعد بن عبد الله و سعيد بن سعد و محمد بن على بن محبوب و القميين أجمع كعلى بن إبراهيم و محمد بن الحسن بن الوليد عاملون بالأخبار المتضمنه للمضائقه لأنهم ذكروا أنه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته انتهى).

فقد استدل على مذهب الإماميه بذكرهم لأخبار المضايقه و ذهابهم إلى العمل بروايه الثقه فاستنتج من هاتين المقدمتين ذهابهم إلى المضايقه.

و ليت شعرى إذا علم ابن إدريس أن مذهب هؤلاء الذين هم أصحاب الأئمه عليهم السلام و يحصل العلم بقول الإمام عليه السلام من اتفاقهم وجوب العمل بروايه الثقه و أنه لا يحل ترك العمل بها فكيف تبع السيد فى مسأله خبر الواحد إلا أن يدعى أن المراد بالثقه من يفيد قوله القطع و فيه ما لا يخفى أو يكون مراده و مراد السيد قدس سرهما من الخبر العلمى ما يفيد الوثوق و الاطمئنان لا ما يوجب اليقين على ما ذكرناه سابقا فى الجمع بين كلامى السيد

و الشيخ قدس سرهما.

و منها (ما ذكره المحقق فى المعتبر فى مسأله خبر الواحد حيث قال أفرط الحشويه فى العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر و ما فطنوا لما تحته من التناقض فإن من جمله الأخبار (قول النبى صلى اللّه عليه و آله: ستكثر بعدى القاله على) و (قول الصادق عليه السلام: إن لكل رجل منا رجلا يكذب

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۶۰

عليه).

و اقتصر بعضهم عن هذا الإفراط فقال كل سليم السند يعمل به و ما علم أن الكاذب قد يصدق و لم يتنبه على أن ذلك طعن فى علماء الشيعه و قدح فى المذهب إذ ما من مصنف إلا و هو يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل.

و أفرط آخرون فى طريق رد الخبر حتى أحالوا استعماله عقلا.

و اقتصر آخرون فلم يروا العقل مانعا لكن الشرع لم يأذن فى العمل به.

و كل هذه الأقوال منحرفه عن السنن و التوسط أقرب فما قبله الأصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به و ما أعرض عنه الأصحاب أو شذ يجب إطراحه انتهى).

و هو كما ترى ينادى بأن علماء الشيعه قد يعملون بخبر المجروح كما يعملون بخبر العدل.

و ليس المراد عملهم بخبر المجروح و العدل إذا أفاد العلم بصدقه لأن كلامه فى الخبر الغير العلمى و هو الذى أحال قوم استعماله عقلا و منعه آخرون شرعا.

(و منها ما ذكره الشهيد فى الذكرى و المفيد الثانى ولد شيخنا الطوسى من أن الأصحاب قد عملوا بشرائع الشيخ أبى الحسن على بن بابويه عند إعواز النصوص تنزيلا لفتاواه منزله رواياته).

و لو لا عمل الأصحاب برواياته الغير العلميه لم يكن وجه

للعمل بتلك الفتاوى عند عدم رواياته.

(و منها ما ذكره المجلسى فى البحار فى تأويل بعض الأخبار التى تقدم ذكرها فى دليل السيد و أتباعه مما دل على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور من أن عمل أصحاب الأئمه عليهم السلام بالخبر الغير العلمى متواتر بالمعنى).

و لا يخفى أن شهاده مثل هذا المحدث الخبير الغواص فى بحار أنوار أخبار الأئمه الأطهار بعمل أصحاب الأئمه عليهم السلام بالخبر الغير العلمى و دعواه حصول القطع له بذلك من جهه التواتر لا يقصر عن دعوى الشيخ و العلامه الإجماع على العمل بأخبار الآحاد و سيأتى أن المحدث الحر العاملى فى الفصول المهمه ادعى أيضا تواتر الأخبار بذلك.

(و منها ما ذكره شيخنا البهائى فى مشرق الشمسين من أن الصحيح عند القدماء ما كان محفوفا بما يوجب ركون النفس إليه).

و ذكر فيما يوجب الوثوق أمورا لا تفيد إلا الظن (و معلوم أن الصحيح عندهم هو المعمول به و ليس هذا مثل الصحيح عند المتأخرين فى أنه قد لا يعمل به لإعراض الأصحاب عنه أو لخلل آخر فالمراد أن المقبول عندهم ما تركن إليه النفس و تثق به).

هذا ما حضرنى من كلمات الأصحاب الظاهره فى دعوى الاتفاق على العمل بخبر الواحد الغير العلمى فى الجمله المؤيده لما ادعاه الشيخ و العلامه.

و إذا ضممت إلى ذلك كله ذهاب معظم الأصحاب بل كلهم عدا السيد و أتباعه من زمان الصدوق إلى زماننا هذا إلى حجيه الخبر الغير العلمى حتى أن الصدوق تابع فى التصحيح و الرد لشيخه ابن الوليد و أن ما صححه فهو صحيح و أن ما رده فهو مردود كما صرح

به فی صلاه الغدیر فی الخبر الذی رواه فی العیون عن کتاب الرحمه ثم ضممت إلی ذلک ظهور عباره أهل الرجال فی تراجم کثیر من الرواه فی کون العمل بالخبر الغیر العلمی مسلما عندهم مثل قولهم فلان لا یعتمد علی ما ینفرد به و فلان مسکون فی روایته و فلان صحیح الحدیث و الطعن فی بعض بأنه یعتمد الضعفاء و المراسیل إلی غیر ذلک و ضممت إلی ذلک ما یظهر من بعض أسئله الروایات السابقه من أن العمل بالخبر الغیر العلمی کان مفروغا عنه عند الرواه تعلم علما یقینا صدق ما ادعاه الشیخ من إجماع الطائفه.

و الإنصاف أنه لم یحصل فی مسأله یدعی فیها الإجماع من الإجماعات المنقوله و الشهره العظیمه القطعیه و الأمارات الکثیره الداله علی العمل ما حصل فی هذه المسأله فالشاک فی تحقق الإجماع فی هذه المسأله لا أراه یحصل له الإجماع فی مسأله من المسائل الفقهیه اللهم إلا فی ضروریات المذهب.

لکن الإنصاف أن المتیقن من هذا کله الخبر المفید للاطمئنان لا مطلق الظن و لعله مراد السید من العلم کما أشرنا إلیه آنفا بل ظاهر کلام بعض احتمال أن یکون مراد السید قدس سره من خبر الواحد غیر مراد الشیخ قدس سره.

(قال الفاضل القزوینی فی لسان الخواص علی ما حکی عنه إن هذه الکلمه أعنی خبر الواحد علی ما یستفاد من تتبع کلماتهم یستعمل فی ثلاثه معان أحدها الشاذ النادر الذی لم یعمل به أحد أو ندر من یعمل به و یقابله ما

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۶۲

عمل به کثیرون الثانی ما یقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ فی الأصول المعموله عند جمیع خواص الطائفه فیشمل الأول و مقابله

الثالث ما يقابل المتواتر القطعى الصدور و هذا يشمل الأولين و ما يقابلهما.

ثم ذكر ما حاصله أن ما نقل إجماع الشيعه على إنكاره هو الأول و ما انفرد السيد قدس سره برده هو الثانى و أما الثالث فلم يتحقق من أحد نفيه على الإطلاق انتهى).

و هو كلام حسن و أحسن منه ما قدمناه من أن مراد السيد من العلم ما يشمل الظن الاطمئنانى كما يشهد به التفسير المحكى عنه للعلم بأنه ما اقتضى سكون النفس و الله العالم.

الثانى من وجوه تقرير الإجماع أن يدعى الإجماع حتى من السيد و أتباعه على وجوب العمل بالخبر الغير العلمى فى زماننا هذا و شبهه مما انسد فيه باب القرائن المفيده للعلم بصدق الخبر فإن الظاهر أن السيد إنما منع من ذلك لعدم الحاجه إلى خبر الواحد المجرد كما يظهر من كلامه المتضمن للاعتراض على نفسه بقوله (فإن قلت إذا سددتم طريق العمل بأخبار الآحاد فعلى أى شى ء تعولون فى الفقه كله.

فأجاب بما حاصله أن معظم الفقه يعلم بالضروره و الإجماع و الأخبار العلميه و ما يبقى من المسائل الخلافيه يرجع فيها إلى التخيير).

و قد اعترف السيد رحمه الله فى بعض كلامه على ما فى المعالم بل و كذا الحلى فى بعض كلامه على ما هو ببالى بأن العمل بالظن متعين فيما لا سبيل فيه إلى العلم.

الثالث من وجوه تقرير الإجماع استقرار سيره المسلمين طرا على استفاده الأحكام الشرعيه من أخبار الثقات المتوسطه بينهم و بين الإمام عليه السلام أو المجتهد.

أ ترى أن المقلدين يتوقفون فى العمل بما يخبرهم الثقه عن المجتهد أو الزوجه تتوقف فيما يحكيه زوجها من المجتهد فى مسائل

حیضها و ما یتعلق بها إلی أن یعلموا من المجتهد تجویز العمل بالخبر الغیر

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۶۳

العلمی و هذا مما لا شک فیه.

و دعوی حصول القطع لهم فی جمیع الموارد بعیده عن الإنصاف نعم المتیقن من ذلک صوره حصول الاطمئنان بحیث لا یعتنی باحتمال الخلاف.

(و قد حکی اعتراض السید قدس سره علی نفسه بأنه لا خلاف بین الأمه فی أن من وکل وکیلا أو استناب صدیقا فی ابتیاع أمه أو عقد علی امرأه فی بلدته أو فی بلاد نائیه فحمل إلیه الجاریه و زف إلیه المرأه و أخبره أنه أزاح العله فی ثمن الجاریه و مهر المرأه و أنه اشتری هذه و عقد علی تلک أن له وطأها و الانتفاع بها فی کل ما یسوغ للمالک و الزوج و هذه سبیله مع زوجته و أمته إذا أخبرته بطهرها و حیضها و یرد الکتاب علی المرأه بطلاق زوجها أو بموته فتتزوج و علی الرجل بموت امرأته فیتزوج أختها و کذا لا خلاف بین الأمه فی أن للعالم أن یفتی و للعامی أن یأخذ منه مع عدم علم أن ما أفتی به من شریعه الإسلام و أنه مذهبه.

فأجاب بما حاصله أنه إن کان الغرض من هذه الرد علی من أحال التعبد بخبر الواحد فمتوجه فلا محیص و إن کان الغرض الاحتجاج به علی وجوب العمل بأخبار الآحاد فی التحلیل و التحریم فهذه مقامات ثبت فیها التعبد بأخبار الآحاد من طرق علمیه من إجماع و غیره علی أنحاء مختلفه فی بعضها لا یقبل إلا أخبار أربعه و فی بعضها لا یقبل إلا عدلان و فی بعضها یکفی قول العدل الواحد و فی بعضها

يكفى خبر الفاسق و الذمى كما فى الوكيل و مبتاع الأمه و الزوجه فى الحيض و الطهر و كيف يقاس على ذلك روايه الأخبار فى الأحكام).

أقول المعترض حيث ادعى الإجماع على العمل فى الموارد المذكوره فقد لقن الخصم طريق إلزامه و الرد عليه بأن هذه الموارد للإجماع و لو ادعى استقرار سيره المسلمين على العمل فى الموارد المذكوره و إن لم يطلعوا على كون ذلك إجماعيا عند العلماء كان أبعد عن الرد الرابع [من وجوه تقرير الإجماع] استقرار طريقه العقلاء طرا على الرجوع إلى خبر الثقه فى أمورهم العاديه و منها الأوامر الجاريه من الموالى إلى العبيد.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۶۴

فنقول إن الشارع إن اكتفى بذلك منهم فى الأحكام الشرعيه فهو و إلا وجب عليه ردعهم و تنبيههم على بطلان سلوك هذا الطريق فى الأحكام الشرعيه كما ردع فى مواضع خاصه و حيث لم يردع علم منه رضاه بذلك لأن اللازم فى باب الإطاعه و المعصيه الأخذ بما يعد طاعه فى العرف و ترك ما يعد معصيه كذلك.

فإن قلت يكفى فى ردعهم الآيات المتكاثره و الأخبار المتظافره بل المتواتره على حرمه العمل بما عدا العلم.

قلت قد عرفت انحصار دليل حرمه العمل بما عدا العلم فى أمرين و أن الآيات و الأخبار راجعه إلى أحدهما الأول أن العمل بالظن و التعبد به من دون توقيف من الشارع تشريع محرم بالأدله الأربعه و الثانى أن فيه طرحا لأدله الأصول العمليه و اللفظيه التى اعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها و شى ء من هذين الوجهين لا يوجب ردعهم عن العمل لكون حرمه العمل بالظن من أجلهما مركوزا فى ذهن العقلاء لأن حرمه التشريع ثابت

عندهم و الأصول العمليه و اللفظيه معتبره عندهم مع عدم الدليل على الخلاف و مع ذلك نجد بناءهم على العمل بالخبر الموجب للاطمئنان.

و السر فى ذلك عدم جريان الوجهين المذكورين بعد استقرار سيره العقلاء على العمل بالخبر لانتفاء التشريع مع بنائهم على سلوكه فى مقام الإطاعه و المعصيه فإن الملتزم بفعل ما أخبر الثقه بوجوبه و ترك ما أخبر بحرمته لا يعد مشرعا بل لا يشكون فى كونه مطيعا و لذا يعولون عليه فى أوامرهم العرفيه من الموالى إلى العبيد مع أن قبح التشريع عند العقلاء لا يختص بالأحكام الشرعيه.

و أما الأصول المقابله للخبر فلا دليل على جريانها فى مقابل خبر الثقه لأن الأصول التى مدركها حكم العقل لا الأخبار لقصورها عن إفاده اعتبارها كالبراءه و الاحتياط و التخيير لا إشكال فى عدم جريانها فى مقابل خبر الثقه بعد الاعتراف ببناء العقلاء على العمل به فى أحكامهم العرفيه لأن نسبه العقل فى حكمه بالعمل بالأصول المذكوره إلى الأحكام الشرعيه و العرفيه سواء.

و أما الاستصحاب فإن أخذ من العقل فلا إشكال فى أنه لا يفيد الظن فى المقام و إن أخذ من الأخبار فغايه الأمر حصول الوثوق بصدورها دون اليقين.

و أما الأصول اللفظيه كالإطلاق و العموم فليس بناء أهل اللسان على اعتبارها حتى فى

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۶۵

مقام وجود الخبر الموثوق به فى مقابلها فتأمل.

الخامس من وجوه تقرير الإجماع ما ذكره العلامه فى النهايه من إجماع الصحابه على العمل بخبر الواحد من غير نكير و قد ذكر فى النهايه مواضع كثيره عمل فيها الصحابه بخبر الواحد.

و هذا الوجه لا يخلو من تأمل لأنه إن أريد من الصحابه العاملين بالخبر

من كان فى ذلك الزمان لا يصدر إلا عن رأى الحجه عليه السلام فلم يثبت عمل أحد منهم بخبر الواحد فضلا عن ثبوت تقرير الإمام عليه السلام له و إن أريد به الهمج الرعاع الذين يصغون إلى كل ناعق فمن المقطوع عدم كشف عملهم عن رضاء الإمام عليه السلام لعدم ارتداعهم بردعه فى ذلك اليوم.

و لعل هذا مراد السيد قدس سره حيث أجاب عن هذا الوجه بأنه إنما عمل بخبر الواحد المتأمرون الذين يتحشم التصريح بخلافهم و إمساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بعملهم إلا أن يقال إنه لو كان عملهم منكرا لم يترك الإمام بل و لا أتباعه من الصحابه النكير على العاملين إظهارا للحق و إن لم يظنوا الارتداع إذ ليست هذه المسأله بأعظم من مسأله الخلافه التى أنكرها عليهم من أنكر لإظهار الحق و دفعا لتوهم دلاله السكوت على الرضا.

السادس من وجوه تقرير الإجماع دعوى الإجماع من الإماميه حتى السيد و أتباعه على وجوب الرجوع إلى هذه الأخبار الموجوده فى أيدينا المودعه فى أصول الشيعه و كتبهم.

و لعل هذا هو الذى فهمه بعض من عباره الشيخ المتقدمه عن العده فحكم بعدم مخالفه الشيخ للسيد قدس سرهما.

و فيه أولا ـ أنه إن أريد ثبوت الاتفاق على العمل بكل واحد واحد من أخبار هذه الكتب فهو مما علم خلافه بالعيان و إن أريد ثبوت الاتفاق على العمل بها فى الجمله على اختلاف العاملين فى شروط العمل حتى يجوز أن يكون المعمول به عند بعضهم مطروحا عند آخر فهذا لا ينفعنا إلا فى حجيه ما علم اتفاق الفرقه على العمل به بالخصوص و ليس يوجد ذلك فى الأخبار إلا نادرا.

خصوصا

مع ما نرى من رد بعض المشايخ كالصدوق و الشيخ بعض الأخبار المودعه فى الكتب المعتبره بضعف السند أو بمخالفه الإجماع أو نحوهما.

و أما ثانيا فلأن ما ذكر من الاتفاق لا ينفع حتى فى الخبر الذى علم اتفاق الفرقه على قبوله و العمل به لأن الشرط فى الاتفاق العملى أن يكون وجه عمل المجمعين معلوما أ لا ترى أنه لو

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۶۶

اتفق جماعه يعلم برضاء الإمام عليه السلام بعملهم على النظر إلى امرأه لكن يعلم أو يحتمل أن يكون وجه نظرهم كونها زوجه لبعضهم و أما لآخر و بنتا لثالث و أم زوجه لرابع و بنت زوجه لخامس و هكذا فهل يجوز لغيرهم ممن لا محرميه بينها و بينه أن ينظر إليها من جهه اتفاق الجماعه الكاشف عن رضاء الإمام عليه السلام بل لو رأى شخص الإمام عليه السلام ينظر إلى امرأه فهل يجوز لعاقل التأسى به.

و ليس هذا كله إلا من جهه أن الفعل لا دلاله فيه على الوجه الذى يقع عليه فلا بد فى الاتفاق العملى من العلم بالجهه و الحيثيه التى اتفق المجمعون على إيقاع الفعل من هذه الجهه و الحيثيه و مرجع هذا إلى وجوب إحراز الموضوع فى الحكم الشرعى المستفاد من الفعل.

ففيما نحن فيه إذا علم بأن بعض المجمعين يعملون بخبر من حيث علمه بصدوره بالتواتر أو بالقرينه و بعضهم من حيث كونه ظانا بصدوره قاطعا بحجيه هذا الظن فإذا لم يحصل لنا العلم بصدوره و لا العلم بحجيه الظن الحاصل منه أو علمنا بخطإ من يعمل به لأجل مطلق الظن أو احتملنا خطأه فلا يجوز لنا العمل بذلك الخبر تبعا للمجمعين

فرائدالأصول، ج

۱، صفحه ۱۶۷

الرابع دليل العقل

الرابع دليل العقل

و هو من وجوه بعضها يختص بإثبات حجيه خبر الواحد و بعضها يثبت حجيه الظن مطلقا أو فى الجمله فيدخل فيه الخبر.

أما الأول و هو حجيه خبر الواحد فتقريره من وجوه أولها ما اعتمدته سابقا و هو أنه لا شك للمتتبع فى أحوال الرواه المذكوره فى تراجمهم فى كون أكثر الأخبار بل جلها إلا ما شذ و ندر صادره عن الأئمه عليهم السلام و هذا يظهر بعد التأمل فى كيفيه ورودها إلينا و كيفيه اهتمام أرباب الكتب من المشايخ الثلاثه و من تقدمهم فى تنقيح ما أودعوه فى كتبهم و عدم الاكتفاء بأخذ الروايه من كتاب و إيداعها فى تصانيفهم حذرا من كون ذلك الكتاب مدسوسا فيه من بعض الكذابين.

(فقد حكى عن أحمد بن محمد بن عيسى أنه قال جئت إلى الحسن بن على الوشاء و سألته أن يخرج إلى كتابا لعلاء بن رزين و كتابا لأبان بن عثمان الأحمر فأخرجهما فقلت أحب أن أسمعهما فقال لى رحمك الله ما أعجلك اذهب فاكتبهما و أسمع من بعد فقلت له لا آمن الحدثان فقال لو علمت أن الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرت منه فإنى قد أدركت فى هذا المسجد مائه شيخ كل يقول حدثنى جعفر بن محمد عليه السلام.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۶۸

و عن حمدويه عن أيوب بن نوح أنه دفع إليه دفترا فيه أحاديث محمد بن سنان فقال إن شئتم أن تكتبوا ذلك فافعلوا فإنى كتبت عن محمد بن سنان و لكن لا أروى لكم عنه شيئا فإنه قال قبل موته كل ما حدثتكم به فليس بسماع و لا بروايه و إنما وجدته).

فانظر كيف

احتاطوا فی الروایه عمن لم یسمع من الثقات و إنما وجد فی الکتب و کفاک شاهدا أن علی بن الحسن بن فضال لم یرو کتب أبیه الحسن عنه مع مقابلتها علیه و إنما یرویها عن أخویه أحمد و محمد عن أبیه و اعتذر عن ذلک بأنه یوم مقابلته الحدیث مع أبیه کان صغیر السن لیس له کثیر معرفه بالروایات فقرأها علی أخویه ثانیا.

و الحاصل أن الظاهر انحصار مدارهم علی إیداع ما سمعوه من صاحب الکتاب أو ممن سمعه منه فلم یکونوا یودعون إلا ما سمعوا و لو بوسائط من صاحب الکتاب و لو کان معلوم الانتساب مع اطمئنانهم بالوسائط و شده وثوقهم بهم.

حتی أنهم ربما کانوا یتبعونهم فی تصحیح الحدیث و رده کما اتفق للصدوق بالنسبه إلی شیخه ابن الولید قدس سرهما.

و ربما کانوا لا یثقون بمن یوجد فیه قدح بعید المدخلیه فی الصدق و لذا حکی عن جماعه منهم التحرز عن الروایه عمن یروی من الضعفاء و یعتمد المراسیل و إن کان ثقه فی نفسه کما اتفق بالنسبه إلی البرقی.

بل یتحرزون عن الروایه عمن یعمل بالقیاس مع أن عمله لا ـ دخل له بروایته کما اتفق بالنسبه إلی الإسکافی حیث ذکر فی ترجمته أنه کان یری القیاس فترک روایاته لأجل ذلک.

و کانوا یتوقفون فی روایات من کان علی الحق فعدل عنه و إن کانت کتبه و روایاته حال الاستقامه حتی أذن لهم الإمام علیه السلام أو نائبه کما سألوا العسکری علیه السلام عن کتب بنی فضال و قالوا إن بیوتنا منها ملاء فأذن علیه السلام لهم و سألوا الشیخ أبا القاسم بن روح عن کتب ابن أبی عزافر التی صنفها

قبل الارتداد عن مذهب الشيعه حتى أذن لهم الشيخ فى العمل بها.

و الحاصل أن الأمارات الكاشفه عن اهتمام أصحابنا فى تنقيح الأخبار فى الأزمنه المتأخره

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۶۹

عن زمان الرضا عليه السلام أكثر من أن تحصى و يظهر للمتتبع.

و الداعى إلى شده الاهتمام مضافا إلى كون تلك الروايات أساس الدين و بها قوام شريعه سيد المرسلين صلى اللّٰه عليه و آله و لهذا (قال الإمام عليه السلام فى شأن جماعه من الرواه: لو لا هؤلاء لاندرست آثار النبوه) و إن الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به فى كتبهم المؤلفه فى التواريخ التى لا يترتب على وقوع الكذب فيها أثر دينى بل و لا دنيوى فكيف فى كتبهم المؤلفه لرجوع من يأتى إليها فى أمور الدين على ما أخبرهم الإمام عليه السلام بأنه يأتى على الناس زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم و على ما ذكره الكلينى قدس سره فى ديباجه الكافى من كون كتابه مرجعا لجميع من يأتى بعد ذلك ما تنبهوا له و نبههم عليه الأئمه عليهم السلام من أن الكذابه كانوا يدسون الأخبار المكذوبه فى كتب أصحاب الأئمه عليهم السلام كما يظهر من الروايات الكثيره.

(منها: أنه عرض يونس بن عبد الرحمن على سيدنا أبى الحسن الرضا عليه السلام كتب جماعه من أصحاب الباقر و الصادق عليهم السلام فأنكر منها أحاديث كثيره أن تكون من أحاديث أبى عبد الله عليه السلام و قال إن أبا الخطاب كذب على أبى عبد الله عليه السلام و كذلك أصحاب أبى الخطاب يدسون الأحاديث إلى يومنا هذا فى كتب أصحاب أبى عبد الله عليه السلام) و منها (ما عن هشام بن

الحكم أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول:

كان المغيره بن سعد لعنه الله يتعمد الكذب على أبى و يأخذ كتب أصحابه و كان أصحابه المستترون بأصحاب أبى يأخذون الكتب من أصحاب أبى فيدفعونها إلى المغيره لعنه الله فكان يدس فيها الكفر و الزندقه و يسندها إلى أبى عليه السلام) الحديث.

و روايه الفيض بن المختار المتقدمه فى ذيل كلام الشيخ إلى غير ذلك من الروايات.

و ظهر مما ذكرنا أن ما علم إجمالا من الأخبار الكثيره من وجود الكذابين و وضع الحديث

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۷۰

فهو إنما كان قبل زمان مقابله الحديث و تدوين علمى الحديث و الرجال بين أصحاب الأئمه عليهم السلام مع أن العلم بوجود الأخبار المكذوبه إنما ينافى دعوى القطع بصدور الكل التى تنسب إلى بعض الأخباريين أو دعوى الظن بصدور جميعها و لا ينافى ذلک ما نحن بصدده من دعوى العلم الإجمالى بصدور أكثرها أو كثير منها بل هذه دعوى بديهيه و المقصود مما ذكرنا دفع ما ربما يكابره المتعسف الخالى عن التتبع من منع هذا العلم الإجمالى.

ثم إن هذا العلم الإجمالى إنما هو متعلق بالأخبار المخالفه للأصل المجرده عن القرينه و إلا فالعلم بوجود مطلق الصادر لا ينفع فإذا ثبت العلم الإجمالى بوجود الأخبار الصادره فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور لأن تحصيل الواقع الذى يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم تعين المصير إلى الظن فى تعيينه توصلا إلى العمل بالأخبار الصادره.

بل ربما يدعى وجوب العمل بكل واحد منها مع عدم المعارض و العمل بمظنون الصدور أو بمظنون المطابقه للواقع من و الجواب عنه أولا أن وجوب العمل بالأخبار الصادره

إنمـا هو لأجـل وجوب امتثـال أحكام الله الواقعيه المـدلول عليها بتلك الأخبار فالعمل بالخبر الصادر عن الإمام عليه السـلام إنما يجب من حيث كشـفه عن حكم الله الواقعى و حينئـذ نقول إن العلم الإجمالى ليس مختصا بهـذه الأخبار بل نعلم إجمالا بصدور أحكام كثيره عن الأئمه عليهم السـلام لوجود تكاليف كثيره و حينئـذ فاللازم أولا الاحتياط و مع تعذره أو تعسـره أو قيام الدليل على عدم وجوبه يرجع إلى ما أفاد الظن بصدور الحكم الشـرعى التكليفى عن الحجه عليه السلام سواء كان المفيد للظن خبرا أو شهره أو غيرهما فهـذا الـدليل لا يفيـد حجيه خصوص الخبر و إنما يفيد حجيه كل ما ظن منه بصدور الحكم عن الحجه و إن لم يكن خبرا.

فإن قلت المعلوم صـدور كثير من هذه الأخبار التى بأيدينا و أما صدور الأحكام المخالفه للأصول غير مضـمون هذه الأخبار فهو غير معلوم لنا و لا مظنون.

قلت أولاـ العلم الإجمـالى و إن كـان حاصـلا فى خصوص هـذه الروايـات التى بأيـدينا إلاـ أن العلم الإجمـالى حاصـل أيضا فى مجموع ما بأيـدينا من الأخبار و من الأمارات الأخر المجرده عن الخبر التى بأيـدينا المفيـده للظن بصـدور الحكم عن الإمام عليه السـلام و ليسـت هـذه الأمـارات خـارجه عـن أطراف العلـم الإجمـالى الحاصـل فى المجمـوع بحيث يكـون العلم الإجمـالى فى المجموع مستندا إلى

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۷۱

بعضـها و هى الأخبار و لذا لو فرضنا عزل طائفه من هذه الأخبار و ضممنا إلى الباقى مجموع الأمارات الأخر كان العلم الإجمالى بحـاله فهنـا علم إجمـالى حاصـل فى الأخبار و علم إجمالى حاصل بملاحظه مجموع الأخبار و سائر الأمارات المجرده عن الخبر فالواجب مراعاه العلم الإجمالى الثانى

و عدم الاقتصار على مراعاه الأول.

نظير ذلك ما إذا علمنا إجمالا بوجود شياه محرمه فى قطيع غنم بحيث يكون نسبته إلى كل بعض منها كنسبته إلى البعض الآخر و علمنا أيضا بوجود شياه محرمه فى خصوص طائفه خاصه من تلك الغنم بحيث لو لم يكن من الغنم إلا هذه علم إجمالا بوجود الحرام فيها أيضا و الكاشف عن ثبوت العلم الإجمالى فى المجموع ما أشرنا إليه سابقا من أنه لو عزلنا من هذه الطائفه الخاصه التى علم بوجود الحرام فيها قطعه توجب انتفاء العلم الإجمالى فيها و ضممنا إليها مكانها باقى الغنم حصل العلم الإجمالى بوجود الحرام فيها أيضا و حينئذ فلا بد من أن نجرى حكم العلم الإجمالى فى تمام الغنم إما بالاحتياط أو بالعمل بالمظنه لو بطل وجوب الاحتياط و ما نحن فيه من هذا القبيل.

و دعوى أن سائر الأمارات المجرده لا مدخل لها فى العلم الإجمالى و أن هنا علما إجماليا واحدا بثبوت الواقع بين الأخبار خلاف الإنصاف.

و ثانيا أن اللازم من ذلك العلم الإجمالى هو العمل بالظن فى مضمون تلك الأخبار لما عرفت من أن العمل بالخبر الصادر إنما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذى يجب العمل به و حينئذ فكلما ظن بمضمون خبر منها و لو من جهه الشهره يؤخذ به و كل خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ به و لو كان مظنون الصدور فالعبره بظن مطابقه الخبر للواقع لا بظن الصدور.

و ثالثا أن مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضى للتكليف لأنه الذى يجب العمل به و أما الأخبار الصادره النافيه للتكليف فلا يجب العمل بها نعم يجب الإذعان

بمضمونها و إن لم تعرف بعينها و كذلك لا يثبت به حجيه الأخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب و السنه القطعيه.

و الحاصل أن معنى حجيه الخبر كونه دليلا متبعا فى مخالفه الأصول العمليه و الأصول اللفظيه مطلقا و هذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور كما لا يثبت بأكثر ما سيأتى من الوجوه العقليه بل كلها فانتظر.

الثانى (ما ذكره فى الوافيه مستدلا على حجيه الخبر الموجود فى الكتب المعتمده للشيعه كالكتب

الأربعه مع عمل جمع به من غير رد ظاهر بوجوه قال الأول أنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامه سيما بالأصول الضروريه كالصلاه و الزكاه و الصوم و الحج و المتاجر و الأنكحه و نحوها مع أن جل أجزائها و شرائطها و موانعها إنما يثبت بالخبر الواحد الغير القطعى بحيث يقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد و من أنكر فإنما ينكره باللسان و قلبه مطمئن بالإيمان انتهى).

و يرد عليه أولا أن العلم الإجمالى حاصل بوجود الأجزاء و الشرائط بين جميع الأخبار لا خصوص الأخبار المشروطه بما ذكره و مجرد وجود العلم الإجمالى فى تلك الطائفه الخاصه لا يوجب خروج غيرها عن أطراف العلم الإجمالى كما عرفت فى الجواب الأول عن الوجه الأول و إلا لما أمكن إخراج بعض هذه الطائفه الخاصه و دعوى العلم الإجمالى فى الباقى كأخبار العدول مثلا فاللازم حينئذ إما الاحتياط و العمل بكل خبر دل على جزئيه شى ء أو شرطيته و إما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئيه أو الشرطيه إلا أن يقال إن المظنون الصدور من الأخبار هو الجامع لما ذكر

من الشروط.

و ثانيا أن مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالأخبار الداله على الشرائط و الأجزاء دون الأخبار الداله على عدمهما خصوصا إذا اقتضى الأصل الشرطيه و الثالث (ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين فى حاشيته على المعالم لإثبات حجيه الظن الحاصل من الخبر لا- مطلقا و قد لخصناه لطوله و ملخصه أن وجوب العمل بالكتاب و السنه ثابت بالإجماع بل الضروره و الأخبار المتواتره و بقاء هذا التكليف أيضا بالنسبه إلينا ثابت بالأدله المذكوره و حينئذ فإن أمكن الرجوع إليهما على وجه يحصل العلم بهما بحكم أو الظن الخاص به فهو و إلا فالمتبع هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظن منهما هذا حاصله).

و قد أطال قدس سره فى النقض و الإبرام بذكر الإيرادات و الأجوبه على هذا المطلب.

و يرد عليه أن هذا الدليل بظاهره عباره أخرى عن دليل الانسداد الذى ذكروه لحجيه الظن فى

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۷۳

الجمله أو مطلقا و ذلك لأن المراد بالسنه هو قول الحجه أو فعله أو تقريره فإذا وجب علينا الرجوع إلى مدلول الكتاب و السنه و لم نتمكن من الرجوع إلى ما علم أنه مدلول الكتاب أو السنه تعين الرجوع باعتراف المستدل إلى ما يظن كونه مدلولا لأحدهما فإذا ظننا أن مؤدى الشهره أو معقد الإجماع المنقول مدلول للكتاب أو لقول الحجه أو فعله أو تقريره وجب الأخذ به و لا اختصاص للحجيه بما يظن كونه مدلولا لأحد هذه الثلاثه من جهه حكايه أحدها التى تسمى خبرا و حديثا فى الاصطلاح.

نعم يخرج عن مقتضى هذا الدليل الظن الحاصل بحكم الله من أماره لا يظن كونها مدلولا لأحد الثلاثه كما إذا ظن بالأولويه العقليه

أو الاستقراء أن الحكم كذا عند الله و لم يظن بصدوره عن الحجه أو قطعنا بعدم صدوره عنه عليه السلام إذ رب حكم واقعى لم يصدر عنهم و بقى مخزونا عندهم لمصلحه من المصالح لكن هذا نادر جدا للعلم العادى بأن هذه المسائل العامه البلوى قد صدر حكمها فى الكتاب أو ببيان الحجه قولا أو فعلا أو تقريرا فكل ما ظن من أماره بحكم الله تعالى فقد ظن بصدور ذلك الحكم عنهم.

و الحاصل أن مطلق الظن بحكم الله ظن بالكتاب أو السنه و يدل على اعتباره ما دل على اعتبار الكتاب و السنه الظنيه.

فإن قلت المراد بالسنه الأخبار و الأحاديث و المراد أنه يجب الرجوع إلى الأخبار المحكيه عنهم فإن تمكن من الرجوع إليها على وجه يفيد العلم فهو و إلا وجب الرجوع إليها على وجه يظن منه بالحكم.

قلت مع أن السنه فى الاصطلاح عباره عن نفس قول الحجه أو فعله أو تقريره لا حكايه أحدها يرد عليه أن الأمر بالعمل بالأخبار المحكيه المفيده للقطع بصدورها ثابت بما دل على الرجوع إلى قول الحجه و هو الإجماع و الضروره الثابته من الدين أو المذهب.

و أما الرجوع إلى الأخبار المحكيه التى لا تفيد القطع بصدورها عن الحجه فلم يثبت ذلك بالإجماع و الضروره من الدين التى ادعاها المستدل فإن غايه الأمر دعوى إجماع الإماميه عليه فى الجمله كما ادعاه الشيخ و العلامه فى مقابل السيد و أتباعه قدست أسرارهم.

و أما دعوى الضروره من الدين و الأخبار المتواتره كما ادعاها المستدل فليست فى محلها و لعل هذه الدعوى قرينه على أن مراده من السنه نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره لا

حکایتها التی لا توصل إلیها علی وجه العلم.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۷۴

نعم لو ادعی الضروره علی وجوب الرجوع إلی تلک الحکایات الغیر العلمیه لأجل لزوم الخروج عن الدین لو طرحت بالکلیه.

یرد علیه أنه أراد لزوم الخروج عن الدین من جهه العلم بمطابقه کثیر منها للتکالیف الواقعیه التی یعلم بعدم جواز رفع الید عنها عند الجهل بها تفصیلا فهذا یرجع إلی دلیل الانسداد الذی ذکروه لحجیه الظن و مفاده لیس إلا حجیه کل أماره کاشفه عن التکلیف الواقعی.

و إن أراد لزومه من جهه خصوص العلم الإجمالی بصدور أکثر هذه الأخبار حتی لا یثبت به غیر الخبر الظنی من الظنون لیصیر دلیلا عقلیا علی حجیه خصوص الخبر فهذا الوجه یرجع إلی الوجه الأول الذی قدمناه و قدمنا الجواب عنه فراجع.

هذا تمام الکلام فی الأدله التی أقاموها علی حجیه الخبر و قد علمت دلاله بعضها و عدم دلاله البعض الآخر.

و الإنصاف أن الدال منها لم یدل إلا علی وجوب العمل بما یفید الوثوق و الاطمئنان بمؤداه و هو الذی فسر به الصحیح فی مصطلح القدماء و المعیار فیه أن یکون احتمال مخالفته للواقع بعیدا بحیث لا یعتنی به العقلاء و لا یکون عندهم موجبا للتحیر و التردد الذی لا ینافی حصول مسمی الرجحان کما نشاهد فی الظنون الحاصله بعد التروی فی شکوک الصلاه فافهم و لیکن علی ذکر منک لینفعک فیما بعد

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۷۵

الثانی حجیه مطلق الظن

اشاره

الثانی حجیه مطلق الظن

فلنشرع فی الأدله التی أقاموها علی حجیه الظن من غیر خصوصیه للخبر یقتضیها نفس الدلیل و إن اقتضاها أمر آخر و هو کون الخبر مطلقا أو خصوص قسم منه متیقن الثبوت من

ذلک الدلیل إذا فرض أنه لا یثبت إلا الظن فی الجمله و لا یثبته کلیه و هی أربعه

الأول أن فی مخالفه المجتهد لما ظنه من الحکم الوجوبی أو التحریمی مظنه للضرر و دفع الضرر المظنون لازم

الأول أن فی مخالفه المجتهد لما ظنه من الحکم الوجوبی أو التحریمی مظنه للضرر و دفع الضرر المظنون لازم

أما الصغری فلأن الظن بالوجوب ظن باستحقاق العقاب علی الترک کما أن الظن بالحرمه ظن باستحقاق العقاب علی الفعل أو لأن الظن بالوجوب ظن بوجود المفسده فی الترک کما أن الظن بالحرمه ظن بالمفسده فی الفعل بناء علی قول العدلیه بتبعیه الأحکام للمصالح و المفاسد و قد جعل فی النهایه کلا من الضررین دلیلا مستقلا علی المطلب.

و أجیب عنه بوجوه أحدها ما عن الحاجبی و تبعه غیره من منع الکبری و أن دفع الضرر المظنون إذا قلنا بالتحسین و التقبیح العقلیین احتیاط مستحسن لا واجب.

و هو فاسد لأن الحکم المذکور حکم إلزامی أطبق العقلاء علی الالتزام به فی جمیع أمورهم و ذم من خالفه و لذا استدل به المتکلمون فی وجوب شکر المنعم الذی هو مبنی وجوب معرفه الله تعالی و لولاه لم یثبت وجوب النظر فی المعجزه و لم یکن لله علی غیر الناظر حجه و لذا خصوا النزاع فی الحظر و الإباحه فی غیر المستقلات العقلیه بما کان مشتملا علی منفعه و خالیا عن أماره المفسده فإن هذا التقیید یکشف عن أن ما فیه أماره المضره لا نزاع فی قبحه بل الأقوی کما صرح به الشیخ فی العده فی مسأله الإباحه و الحظر و السید فی الغنیه وجوب دفع الضرر المحتمل و ببالی أنه تمسک فی

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۷۶

العده بعد العقل بقوله تعالی و لا تلقوا إلخ.

ثم إن ما ذکره

من ابتناء الكبرى على التحسين و التقبيح العقليين غير ظاهر لأن تحريم تعريض النفس للمهالك و المضار الدنيويه و الأخرويه مما دل عليه الكتاب و السنه مثل التعليل فى آيه النبإ و قوله تعالى و لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكه و قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنه أو يصيبهم عذاب أليم بناء على أن المراد العذاب و الفتنه الدنيويان و قوله تعالى و اتقوا فتنه لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصه و قوله تعالى و يحذركم الله نفسه و قوله تعالى أ فأمن الذين مكروا السيئات إلى غير ذلك.

نعم التمسك فى سند الكبرى بالأدله الشرعيه يخرج الدليل المذكور عن الأدله العقليه لكن الظاهر أن مراد الحاجبى منع أصل الكبرى لا مجرد منع استقلال العقل بلزومه و لا يبعد عن الحاجبى أن يشتبه عليه حكم العقل الإلزامى بغيره بعد أن اشتبه عليه أصل حكم العقل بالحسن و القبح و المكابره فى الأول ليس بأعظم منها فى الثانى.

ثانيها ما يظهر من العده و الغنيه و غيرهما من أن الحكم المذكور مختص بالأمور الدنيويه فلا يجرى فى الأخرويه مثل العقاب.

و هذا كسابقه فى الضعف فإن المعيار هو التضرر مع أن المضار الأخرويه أعظم اللهم إلا أن يريد المجيب ما سيجى ء من أن العقاب مأمون على ما لم ينصب الشارع دليلا على التكليف به بخلاف المضار الدنيويه التابعه لنفس الفعل أو الترك علم حرمته أو لم يعلم أو يريد أن المضار الغير الدنيويه و إن لم تكن خصوص العقاب مما دل العقل و النقل على وجوب إعلامها على الحكيم و هو الباعث له على التكليف و البعثه.

لكن هذا الجواب راجع إلى

منع الصغرى لا الكبرى.

ثالثها النقض بالأمارات التى قام الدليل القطعى على عدم اعتبارها كخبر الفاسق و القياس على مذهب الإماميه.

و أجيب عنه تاره بعدم التزام حرمه العمل بالظن عند انسداد باب العلم و أخرى بأن الشارع إذا ألغى ظنا تبين أن فى العمل به ضررا أعظم من ضرر ترک العمل به.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۷۷

و يضعف الأول بأن دعوى وجوب العمل بكل ظن فى كل مسأله انسد فيها باب العلم و إن لم ينسد فى غيرها الظاهر أنه خلاف مذهب الشيعه لا أقل من كونه مخالفا لإجماعاتهم المستفيضه بل المتواتره كما يعلم مما ذكروه فى القياس.

و الثانى بأن إتيان الفعل حذرا من ترتب الضرر على تركه أو تركه حذرا من التضرر بفعله لا يتصور فيه ضرر أصلا لأنه من الاحتياط الذى استقل العقل بحسنه و إن كانت الأماره مما ورد النهى عن اعتباره نعم متابعه الأماره المفيده للظن بذلک الضرر و جعل مؤداها حكم الشارع و الالتزام به و التدين به و ربما كان ضرره أعظم من الضرر المظنون فإن العقل مستقل بقبحه و وجود المفسده فيه و استحقاق العقاب عليه لأنه تشريع لكن هذا لا يختص بما علم إلغاؤه بل هو جار فى كل ما لم يعلم اعتباره.

توضيحه أنا قدمنا لک فى تأسيس الأصل فى العمل بالمظنه أن كل ظن لم يقم على اعتباره دليل قطعى سواء قام دليل على عدم اعتباره أم لا فالعمل به بمعنى التدين بمؤداه و جعله حكما شرعيا تشريع محرم دل على حرمته الأدله الأربعه.

و أما العمل به بمعنى إتيان ما ظن وجود مثلا أو ترک ما ظن حرمته من دون أن يتشرع بذلک

فلا قبح فيه إذا لم يدل دليل من الأصول و القواعد المعتبره يقينا على خلاف مؤدى هذا الظن بأن يدل على تحريم ما ظن وجوبه أو وجوب ما ظن تحريمه.

فإن أراد أن الأمارات التى يقطع بعدم حجيتها كالقياس و شبهه يكون فى العمل بها بمعنى التدين بمؤداها و جعله حكما شرعيا ضرر أعظم من الضرر المظنون فلا اختصاص لهذا الضرر بتلك الظنون لأن كل ظن لم يقم على اعتباره دليل قاطع يكون فى العمل به بذلك المعنى هذا الضرر العظيم أعنى و إن أراد ثبوت الضرر فى العمل بها بمعنى إتيان ما ظن وجوبه حذرا من الوقوع فى مضره ترك الواجب و ترك ما ظن حرمته لذلك كما يقتضيه قاعده دفع الضرر فلا ريب فى استقلال العقل و بداهه حكمه بعدم الضرر فى ذلك أصلا و إن كان ذلك فى الظن القياسى.

و حينئذ فالأولى لهذا المجيب أن يبدل دعوى الضرر فى العمل بتلك الأمارات المنهى عنها بالخصوص بدعوى أن فى نهى الشارع عن الاعتناء بها و ترخيصه فى مخالفتها مع علمه بأن تركها ربما يفضى إلى ترك الواجب و فعل الحرام مصلحه يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته فى الواقع فتأمل و سيجى ء تمام الكلام عند التكلم فى الظنون المنهى عنها بالخصوص و بيان كيفيه

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ١٧٨

عدم شمول أدله حجيه الظن لها إن شاء الله تعالى.

فالأولى أن يجاب عن هذا الدليل.

بأنه إن أريد من الضرر المظنون العقاب فالصغرى ممنوعه لأن استحقاق العقاب على الفعل أو الترك كاستحقاق الثواب عليهما ليس ملازما للوجوب و التحريم الواقعيين كيف و قد يتحقق التحريم و نقطع بعدم العقاب فى الفعل كما

فى الحرام و الواجب المجهولين جهلا بسيطا أو مركبا بل استحقاق الثواب و العقاب إنما هو على تحقق الإطاعه و المعصيه اللتين لا تتحققان إلا بعد العلم بالوجوب و الحرمه أو الظن المعتبر بهما.

و أما الظن المشكوك الاعتبار فهو كالشك بل هو هو بعد ملاحظه أن من الظنون ما أمر الشارع بإلغائه و يحتمل أن يكون المفروض منها.

اللهم إلا أن يقال إن الحكم بعدم العقاب و الثواب فيما فرض من صورتى الجهل البسيط أو المركب بالوجوب و الحرمه إنما هو لحكم العقل بقبح التكليف مع الشك أو القطع بالعدم و إما مع الظن بالوجوب أو التحريم فلا يستقل العقل بقبح المؤاخذه و لا إجماع أيضا على أصاله البراءه فى موضع النزاع.

و يرده أنه لا يكفى المستدل منع استقلال العقل و عدم ثبوت الإجماع بل لا بد له من إثبات أن مجرد الوجوب و التحريم الواقعيين مستلزمان للعقاب حتى يكون الظن بهما ظنا به فإذا لم يثبت ذلك بشرع و لا عقل لم يكن العقاب مظنونا فالصغرى غير ثابته.

و منه يعلم فساد ما ربما يتوهم أن قاعده دفع الضرر يكفى للدليل على ثبوت الاستحقاق وجه الفساد أن هذه القاعده موقوفه على ثبوت الصغرى و هى الظن بالعقاب نعم لو ادعى أن دفع الضرر المشكوك لازم توجه فيما نحن فيه الحكم بلزوم الاحتراز فى صوره الظن بناء على عدم ثبوت الدليل على نفى العقاب عند الظن فيصير وجوده محتملا فيجب دفعه لكنه رجوع عن الاعتراف باستقلال العقل و قيام الإجماع على عدم المؤاخذه على الوجوب و التحريم المشكوكين.

و إن أريد من الضرر المظنون المفسده المظنونه ففيه أيضا منع الصغرى فإنا و إن

لم نقل بتغير المصالح و المفاسد بمجرد الجهل إلا أنا لا نظن بترتب المفسده بمجرد ارتكاب ما ظن حرمته لعدم كون فعل الحرام عله تامه لترتب المفسده حتى مع القطع بثبوت الحرمه لاحتمال تداركها بمصلحه فعل آخر لا يعلمه المكلف أو يعلمه بإعلام الشارع نظير الكفاره و التوبه و غيرهما من الحسنات اللاتى يذهبن السيئات.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۷۹

و يرد عليه أن الظن بثبوت مقتضى المفسده مع الشك فى وجود المانع كاف فى وجوب الدفع كما فى صوره القطع بثبوت المقتضى مع الشك فى وجود المانع فإن احتمال وجود المانع للضرر أو وجود ما يتدارك الضرر لا يعتنى به عند العقلاء سواء جامع الظن بوجود مقتضى الضرر أم القطع به بل أكثر موارد التزام العقلاء التحرز عن المضار المظنونه كسلوك الطرق المخوفه و شرب الأدويه المخوفه و نحو ذلك من موارد الظن بمقتضى الضرر دون العله التامه له بل المدار فى جميع غايات حركات الإنسان من المنافع المقصود جلبها و المضار المقصود دفعها على المقتضيات دون العلل التامه لأن الموانع و المزاحمات مما لا تحصى و لا يحاط بها.

و أضعف من هذا الجواب ما يقال إن فى نهى الشارع عن العمل بالظن كليه إلا ما خرج ترخيصا فى ترك مراعاه الضرر المظنون و لذا لا يجب مراعاته إجماعا فى القياس.

و وجه الضعف ما ثبت سابقا من أن عمومات حرمه العمل بالظن أو بما عدا العلم إنما يدل على حرمته من حيث إنه لا يغنى عن الواقع و لا يدل على حرمه العمل به فى مقام إحراز الواقع و الاحتياط لأجله و الحذر عن مخالفته.

فالأولى أن يقال إن الضرر و إن كان

مظنونـا إلاـ أن حكم الشارع قطعا أو ظنا بالرجوع فی مورد الظن إلی البراءه و الاستصحاب و ترخیصه لترک مراعاه الظن أوجب القطع أو الظن بتـدارک ذلـک الضـرر المظنون و إلاـ کان ترخیص العمل علی الأصل المخالف للظن إلغاء توضیح ذلک أنه لا إشکال فی أنه متی ظن بوجوب شی ء و أن الشارع الحکیم طلب فعله منا طلبا حتمیا منجزا لا یرضی بترکه إلا أنه اختفی علینا ذلـک الطلب أو حرم علینـا فعلاـ کـذلک فالعقـل مستقل بوجوب فعل الأول و ترک الثانی لأنه یظن فی ترک الأول الوقوع فی مفسده ترک الواجب المطلق الواقعی و المحبوب المنجز النفس الأمری و یظن فی فعل الثانی الوقوع فی مفسده الحرام الواقعی و المبغوض النفس الأمری إلا أنه لو صرح الشارع بالرخصه فی ترک العمل فی هذه الصوره کشف ذلک عن مصلحه یتدارک بها ذلـک الضـرر المظنون و لـذا وقع الإجماع علی عـدم وجوب مراعاه الظن بالوجوب أو الحرمه إذا حصل الظن من القیاس و علی جواز مخالفه الظن فی الشبهات الموضوعیه حتی یستبین التحریم أو تقوم به البینه.

ثم إنه لا فرق بین أن یحصل القطع بترخیص الشارع ترک مراعاه الظن بالضـرر کما عرفت من الظن القیاسی بالوجوب و التحریم و من حکم الشـارع بجواز الارتکاب فی الشـبهه الموضوعیه و بین أن یحصل الظن بترخیص الشارع فی ترک مراعاه ذلک الظن کما فی الظن الذی ظن کونه منهیا

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۸۰

عنه عنـد الشارع فإنه یجوز ترک مراعاته لأن المظنون تدارک ضـرر مخالفته لأجل ترک مظنون الوجوب أو فعل مظنون الحرمه فافهم.

إذا عرفت ذلک فنقول إن أصل البراءه و الاستصحاب إن قام علیهما الدلیل القطعی

بحيث يـدل على وجوب الرجوع إليهما فى صوره عدم العلم و لو مع وجود الظن الغير المعتبر فلا إشكال فى عدم وجوب مراعاه ظن الضـرر و فى أنه لاـ يجب الترک أو الفعل بمجرد ظن الوجوب أو الحرمه لما عرفت من أن ترخيص الشارع الحكيم للإقـدام على ما فيه ظن الضرر لا يكون إلا لمصلحه يتدارک بها ذلک الضرر المظنون على تقدير الثبوت واقعا.

و إن منعنا عن قيام الـدليل القطعى على الأصول و قلنا إن الـدليل القطعى لم يثبت على اعتبار الاستصـحاب خصوصا فى الأحكام الشـرعيه و خصوصا مع الظن بالخلاف و كذلک الدليل لـم يثبت على الرجوع إلى البراءه حتى مع الظن بالتكليف لأن العمده فى دليـل الـبراءه الإجمـاع و العقـل المختصـان بصـوره عـدم الظـن بـالتكليف فنقـول لاـ أقـل مـن ثبـوت بعض الأخبـار الظنيـه على الاستصـحاب و البراءه عنـد عـدم العلم الشامل لصوره الظن فيحصل الظن بترخيص الشارع لنا فى ترک مراعاه ظن الضـرر و هذا القدر يكفى فى عدم الظن بالضرر.

و توهم أن تلـک الأخبـار الظنيه لا تعارض العقل المسـتقل بـدفع الضـرر المظنون مـدفوع بأن الفرض أن الشارع لا يحكم بجواز الاقتحام فى مظان الضـرر إلا عن مصلحه يتدارک بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته فحكم الشارع ليس مخالفا للعقل فلا وجه لاطراح الأخبار الظنيه الداله على هذا الحكم الغير المنافى لحكم العقل.

ثم إن مفـاد هـذا الـدليل هو وجوب العمـل بـالظن إذا طـابق الاحتيـاط لاـ من حيث هو و حينئـذ فإذا كان الظن مخالفا للاحتياط الواجب كما فى صوره الشک فى المكلف به فلا وجه للعمل بالظن حينئذ.

و دعوى الإجماع المركب و عدم القول بالفصل واضحه الفساد ضروره أن

العمل فى الصوره الأولى لم يكن بالظن من حيث هو بل من حيث كونه احتياطا و هذه الحيثيه نافيه للعمل بالظن فى الصوره الثانيه فحاصل ذلك العمل بالاحتياط كليه و عدم العمل بالظن رأسا و يمكن أن يرد أيضا بأنها قاعده عمليه لا تنهض دليلا حتى ينتفع به فى مقابل العمومات الداله على الحكم الغير الضررى و قد يشكل بأن المعارضه حينئذ تقع بين هذه القاعده و الأصول اللفظيه فإن نهضت للحكومه على هذه القاعده جرى ذلك أيضا فى البراءه و الاستصحاب النافيين للتكليف المرخصين للفعل و الترك المؤمنين من الضرر

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۸۱

الثانى أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح

الثانى أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح

و ربما يجاب عنه بمنع قبح ترجيح المرجوح على الراجح إذ المرجوح قد يوافق الاحتياط فالأخذ به حسن عقلا.

و فيه أن المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحا للمرجوح بل هو جمع فى العمل بين الراجح و المرجوح مثلا إذا ظن عدم وجوب شى ء و كان وجوبه مرجوحا فحينئذ الإتيان به من باب الاحتياط ليس طرحا للراجح فى العمل لأن الإتيان لا ينافى عدم الوجوب.

و إن أريد الإتيان بقصد الوجوب المنافى لعدم الوجوب ففيه أن الإتيان على هذا الوجه مخالف للاحتياط فإن الاحتياط هو الإتيان لاحتمال الوجوب لا بقصده.

و قد يجاب أيضا بأن ذلك فرع وجوب الترجيح بمعنى أن الأمر إذا دار بين ترجيح المرجوح و ترجيح الراجح كان الأول قبيحا و أما إذا لم يثبت وجوب الترجيح فلا مرجح للمرجوح و لا للراجح.

و فيه أن التوقف عن ترجيح الراجح أيضا قبيح كترجيح المرجوح فتأمل جدا.

فالأولى الجواب أولا بالنقض بكثير

من الظنون المحرمه العمل بالإجماع أو الضروره و ثانيا بالحل و توضيحه تسليم القبح إذا كان التكليف و غرض الشارع متعلقا بالواقع و لم يمكن الاحتياط فإن العقل قاطع بأن الغرض إذا تعلق بالذهاب إلى بغداد و تردد الأمر بين طريقين أحدهما مظنون الإيصال و الآخر موهومه فترجيح الموهوم قبيح لأنه نقض للغرض و أما إذا لم يتعلق التكليف بالواقع أو تعلق به مع إمكان الاحتياط فلا يجب الأخذ بالراجح بل اللازم فى الأول هو الأخذ بمقتضى البراءه و فى الثانى الأخذ بمقتضى الاحتياط فإثبات القبح موقوف على إبطال الرجوع إلى البراءه فى موارد الظن و عدم وجوب الاحتياط فيهما و معلوم أن العقل قاض حينئذ بقبح ترجيح المرجوح بل ترك ترجيح الراجح على المرجوح فلا بد من إرجاع هذا الدليل إلى دليل الانسداد الآتى المركب من بقاء التكليف و عدم جواز الرجوع إلى البراءه و عدم لزوم الاحتياط و غير ذلك من المقدمات التى لا يتردد الأمر بين الأخذ بالراجح و الأخذ بالمرجوح إلا بعد إبطالها.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۸۲

(الثالث ما حكاه الأستاذ عن أستاذه السيد الطباطبائى قدس سرهما

(الثالث ما حكاه الأستاذ عن أستاذه السيد الطباطبائى قدس سرهما

من أنه لا ريب فى وجود واجبات و محرمات كثيره بين المشتبهات و مقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب و لو موهوما و ترك ما يحتمل الحرمه كذلك و لكن مقتضى قاعده نفى العسر و الحرج عدم وجوب ذلك كله لأنه عسر أكيد و حرج شديد فمقتضى الجمع بين قاعدتى الاحتياط و انتفاء الحرج العمل بالاحتياط فى المظنونات دون المشكوكات و الموهومات لأن الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات و إدخال بعض المشكوكات و الموهومات باطل إجماعا).

و

فيه أنه راجع إلى دليل الانسـداد الآتى إذ ما من مقـدمه من مقدمات ذلك الدليل إلا و يحتاج إليها فى إتمام هذا الدليل فراجع و تأمـل حتى يظهر لك حقيقه الحال مع أن العمل بالاحتياط فى المشـكوكات أيضا كالمظنونات لا يلزم منه حرج قطعا لقله موارد الشك المتساوى الطرفين كما لا يخفى فيقتصـر فى ترك الاحتياط على الموهومات فقط و دعوى أن كل من قال بعدم الاحتياط فى الموهومات قال بعدمه أيضا فى المشكوكات فى غايه الضعف و السقوط.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۸۳

الدليل الرابع هو الدليل المعروف بدليل الانسداد

اشاره

الدليل الرابع هو الدليل المعروف بدليل الانسداد

و هو مركب من مقدمات المقدمه الأولى انسداد باب العلم و الظن الخاص فى معظم المسائل الفقهيه.

الثانيه أنه لا يجوز لنا إهمال الأحكام المشـتبهه و ترك التعرض لامتثالها بنحو من أنحاء امتثال الجاهل العاجز عن العلم التفصيلى بأن يقتصـر فى الإطاعه على التكاليف القليله المعلومه تفصـيلا أو بالظن الخاص القائم مقام العلم بنص الشارع و نجعل أنفسنا فى تلك الموارد ممن لا حكم عليه فيها كالأطفال و البهائم أو ممن حكمه فيها الرجوع إلى أصاله العدم.

الثالثه أنه إذا وجب التعرض لامتثالها فليس امتثالها بالطرق الشرعيه المقرره للجاهل من الأخذ بالاحتياط الموجب للعلم الإجمالى بالامتثال أو الأخـذ فى كل مسأله بالأصل المتبع شـرعا فى نفس تلك المسأله مع قطع النظر عن ملاحظتها منضـمه إلى غيرها من المجهولات أو الأخذ بفتوى العالم بتلك المسأله و تقليده فيها.

الرابعـه أنه إذا بطـل الرجـوع فى الامتثـال إلى الطرق الشـرعيه المـذكوره لعـدم الوجـوب فى بعضـها و عـدم الجـواز فى الآـخر و المفروض عدم سقوط الامتثال بمقتضى المقدمه الثانيه تعين بحكم العقل المستقل الرجوع إلى الامتثال الظنى و

الموافقه الظنيه للواقع و لا- يجوز العدول عنه إلى الموافقه الوهميه بأن يؤخذ بالطرف المرجوح و لا- إلى الامتثال الاحتمالى و الموافقه الشكيه بأن يعتمد على أحد طرفى المسأله من دون تحصيل الظن فيها أو يعتمد على ما يحتمل كونه طريقا شرعيا للامتثال من دون إفادته للظن أصلا.

فيحصل من جميع تلك المقدمات وجوب الامتثال الظنى و الرجوع إلى

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۸۴

و أما المقدمه الأولى

و أما المقدمه الأولى

[و هى انسداد باب العلم و الظن الخاص فى معظم المسائل الفقهيه].

فهى بالنسبه إلى انسداد باب العلم فى الأغلب غير محتاجه إلى الإثبات ضروره قله ما يوجب العلم التفصيلى بالمسأله على وجه لا يحتاج العمل فيها إلى إعمال أماره غير علميه و أما بالنسبه إلى انسداد باب الظن الخاص فهى مبتنيه على أن لا يثبت من الأدله المتقدمه لحجيه الخبر الواحد حجيه مقدار منه يفى بضميمه الأدله العلميه و باقى الظنون الخاصه بإثبات معظم الأحكام الشرعيه بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع فى المسائل الخاليه عن الخبر و أخواته من الظنون الخاصه إلى ما يقتضيه الأصل فى تلك الواقعه من البراءه أو الاستصحاب أو الاحتياط أو التخيير.

فتسليم هذه المقدمه و منعها لا يظهر إلا بعد التأمل التام و بذل الجهد فى النظر فيما تقدم من أدله حجيه الخبر و أنه هل يثبت بها حجيه مقدار واف من الخبر أم لا.

و هذه هى عمده مقدمات دليل الانسداد بل الظاهر المصرح به فى كلمات بعض أن ثبوت هذه المقدمه يكفى فى حجيه الظن المطلق للإجماع عليه على تقدير انسداد باب العلم و الظن الخاص و لذا لم يذكر صاحب المعالم و صاحب الوافيه فى إثبات حجيه

الظن الخبری غیر انسداد باب العلم.

و أما احتمالات الآتیه فی ضمن المقدمات الآتیه من الرجوع بعد انسداد باب العلم و الظن الخاص إلی شی ء آخر غیر الظن فإنما هی أمور احتملها بعض المدققین من متأخری المتأخرین أولهم فیما أعلم المحقق جمال الدین الخوانساری حیث أورد علی دلیل الانسداد باحتمال الرجوع إلی البراءه و احتمال الرجوع إلی الاحتیاط و زاد علیها بعض من تأخر احتمالات أخر.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۸۵

و أما المقدمه الثانیه

و أما المقدمه الثانیه

و هی عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهه علی کثرتها و ترک التعرض لامتثالها بنحو من الأنحاء فیدل علیه وجوه الأول الإجماع القطعی علی أن المرجع علی تقدیر انسداد باب العلم و عدم ثبوت الدلیل علی حجیه أخبار الآحاد بالخصوص لیس هی البراءه و إجراء أصاله العدم فی کل حکم بل لا بد من التعرض لامتثال الأحکام المجهوله بوجه ما و هذا الحکم و إن لم یصرح به أحد من قدمائنا بل المتأخرین فی هذا المقام إلا أنه معلوم للمتتبع فی طریقه الأصحاب بل علماء الإسلام طرا فرب مسأله غیر معنونه یعلم اتفاقهم فیها من ملاحظه کلماتهم فی نظائرها أ تری أن علماءنا العاملین بالأخبار التی بأیدینا لو لم یقم عندهم دلیل خاص علی اعتبارها کانوا یطرحونها و یستریحون فی مواردها إلی أصاله العدم حاشا ثم حاشا مع أنهم کثیرا ما یذکرون أن الظن یقوم مقام العلم فی الشرعیات عند تعذر العلم و قد حکی عن السید فی بعض کلماته الاعتراف بالعمل بالظن عند تعذر العلم بل قد ادعی فی المختلف فی باب قضاء الفوائت الإجماع علی ذلک.

الثانی أن الرجوع فی جمیع تلک الوقائع إلی نفی الحکم مستلزم للمخالفه القطعیه

الكثيره المعبر عنها فى لسان جمع من مشايخنا بالخروج عن الـدين بمعنى أن المقتصـر على التدين بالمعلومات التارك للأحكام المجهوله جاعلا لها كالمعدومه يكاد يعد خارجا عن الدين لقله المعلومات التى أخذ بها و كثره المجهولات التى أعرض عنها.

و هذا أمر يقطع ببطلانه كل أحد بعد الالتفات إلى كثره المجهولات كما يقطع ببطلان الرجوع

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۸۶

إلى نفى الحكم و عدم الالتزام بحكم أصـلا لو فرض و العياذ بالله انسداد باب العلم و الظن الخاص فى جميع الأحكام و انطماس هذا المقدار القليل من الأحكام المعلومه.

فيكشف بطلان الرجوع إلى البراءه عن وجوب التعرض لامتثـال تلك المجهولات و لو على غير وجه العلم و الظن الخاص لا أن يكون تعـذر العلم و الظن الخـاص منشأ للحكم بارتفـاع التكليف بالمجهولات كمـا توهمه بعض من تصـدى للإيراد على كل واحده واحده من مقدمات الانسداد.

نعم هـذا إنمـا يسـتقيم فى حكم واحـد أو أحكـام قليله لم يوجـد عليه دليـل علمى أو ظنى معتبر كمـا هو دأب المجتهـدين بعد تحصيل الأدله و الأمارات فى أغلب الأحكام أما إذا صار معظم الفقه أو كله مجهولا فلا يجوز أن يسلك فيه هذا المنهج.

و الحاصل أن طرح أكثر الأحكام الفرعيه بنفسه محذور مفروغ عن بطلانه كطرح جميع الأحكام لو فرضت مجهوله.

و قد وقع ذلك تصريحا أو تلويحا فى كلام جماعه من القدماء و المتأخرين.

(منهم الصدوق فى الفقيه فى باب الخلل الواقع فى الصلاه فى ذيل أخبار سهو النبى فلو جاز رد هذه الأخبار الواقعه فى هذا الباب لجاز رد جميع الأخبار و فيه إبطال للدين و الشريعه انتهى) (و منهم السيد قدس سره حيث أورد على

نفسه فی المنع عن العمل بخبر الواحد و قال فإن قلت إذا سددتم طریق العمل بأخبار الآحاد فعلی أی شی ء تعولون فی الفقه کله فأجاب بما حاصله دعوی انفتاح باب العلم فی الأحکام).

و لا یخفی أنه لو جاز طرح الأحکام المجهوله و لم یکن شیئا منکرا لم یکن وجه للإیراد المذکور إذ الفقه حینئذ لیس إلا عباره عن الأحکام التی قام علیها الدلیل و المرجح و کان فیه معول و لم یکن وقع أیضا للجواب بدعوی الانفتاح الراجعه إلی دعوی عدم الحاجه إلی أخبار الآحاد.

بل المناسب حینئذ الجواب بأن عدم المعول فی أکثر المسائل لا یوجب فتح باب العمل بخبر الواحد.

و الحاصل أن ظاهر السؤال و الجواب المذکورین التسالم و التصالح علی أنه لو فرض الحاجه إلی أخبار الآحاد لعدم المعول فی أکثر الفقه لزم العمل علیها و إن لم یقم علیه دلیل بالخصوص فإن

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۸۷

نفس الحاجه إلیها هی أعظم دلیل بناء علی عدم جواز طرح الأحکام و من هنا ذکر السید صدر الدین فی شرح الوافیه أن السید قد اصطلح بهذا الکلام مع المتأخرین.

(و منهم الشیخ قدس سره فی العده حیث إنه بعد دعوی الإجماع علی حجیه أخبار الآحاد قال ما حاصله أنه لو ادعی أحد أن عمل الإمامیه بهذه الأخبار کان لأجل قرائن انضمت إلیها کان معولا علی ما یعلم من الضروره خلافه.

ثم قال و من قال إنی متی عدمت شیئا من القرائن حکمت بما کان یقتضیه العقل یلزمه أن یترک أکثر الأخبار و أکثر الأحکام و لا یحکم فیها بشی ء ورد الشرع به و هذا حد یرغب أهل العلم عنه و من صار

إليه لا يحسن مكالمته لأنه يكون معولا على ما يعلم ضروره من الشرع خلافه انتهى) و لعمرى إنه يكفى مثل هذا الكلام من الشيخ فى قطع توهم جواز الرجوع إلى البراءه عند فرض فقد العلم و الظن الخاص فى أكثر الأحكام.

(و منهم المحقق فى المعتبر حيث قال فى مسأله خمس الغوص فى رد من نفاه مستدلا بأنه لو كان لنقل بالسنه قلنا أما تواترا فممنوع و إلا لبطل كثير من الأحكام انتهى) (و منهم العلامه فى نهج المسترشدين فى مسأله إثبات عصمه الإمام حيث ذكر أنه عليه السلام لا بد أن يكون حافظا للأحكام و استدل بأن الكتاب و السنه لا يدلان على التفاصيل إلى أن قال و البراءه الأصليه ترفع جميع الأحكام) (و منهم بعض أصحابنا فى رسالته المعموله فى علم الكلام المسماه بعصره المنجود حيث استدل على عصمه الإمام عليه السلام بأنه حافظ للشريعه لعدم إحاطه الكتاب و السنه به إلى أن قال و القياس باطل و البراءه الأصليه ترفع جميع الأحكام انتهى) (و منهم الفاضل المقداد فى شرح الباب الحادى عشر إلا أنه قال إن الرجوع إلى البراءه الأصليه يرفع أكثر الأحكام).

و الظاهر أن مراد العلامه و صاحب الرساله قدس سرهما من جميع الأحكام ما عدا المستنبط

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۸۸

من الأدله العلميه لأن كثيرا من الأحكام ضروريه لا ترفع بالأصل و لا يشك فيها حتى يحتاج إلى الإمام عليه السلام.

(و منهم المحقق الخوانسارى فيما حكى عنه السيد الصدر فى شرح الوافيه من أنه رجح الاكتفاء فى تعديل الراوى بعدل مستدلا بعد مفهوم آيه النبإ بأن اعتبار التعدد يوجب خلو أكثر الأحكام عن الدليل) (و منهم صاحب الوافيه

حيث تقدم عنه الاستدلال على حجيه أخبار الآحاد بأنا نقطع مع طرح أخبار الآحاد فى مثل الصلاه و الصوم و الزكاه و الحج و المتاجر و الأنكحه و غيرها بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور) و هذه عباره أخرى عن الخروج عن الدين الذى عبر به جماعه من مشايخنا.

و منهم بعض شراح الوسائل حيث استدل على حجيه أخبار الآحاد بأنه لو لم يعمل بها بطل التكليف و بطلانه ظاهر.

(و منهم المحدث البحرانى صاحب الحدائق حيث ذكر فى مسأله ثبوت الربا فى الحنطه بالشعير خلاف الحلى فى ذلك و قوله بكونهما جنسين و أن الأخبار الوارده فى اتحادهما آحاد لا- توجب علما و لا- عملا قال فى رده إن الواجب عليه مع رد هذه الأخبار و نحوها من أخبار الشريعه هو الخروج عن هذا الدين إلى دين آخر انتهى).

و منهم العضدى تبعا للحاجبى حيث حكى عن بعضهم الاستدلال على حجيه خبر الواحد بأنه لولاها لخلت أكثر الوقائع عن المدرك.

ثم إنه و إن ذكر فى الجواب عنه أنا نمنع الخلو عن المدرك لأن الأصل من المدارك لكن هذا الجواب من العامه القائلين بعدم إتيان النبى صلى اللّه عليه و آله بأحكام جميع الوقائع و لو كان المجيب من الإماميه القائلين بإكمال الشريعه و بيان جميع الأحكام لم يجب بذلك.

و بالجمله فالظاهر أن خلو أكثر الأحكام عن المدرك المستلزم للرجوع فيها إلى نفى الحكم و عدم الالتزام فى معظم الفقه بحكم تكليفى كأنه أمر مفروغ البطلان.

و الغرض من جميع ذلك الرد على بعض من تصدى لرد هذه المقدمه و لم يأت بشى ء عدا ما قرع سمع كل أحد من أدله

البراءه و عدم ثبوت التكليف إلا بعد البيان و لم يتفطن بأن مجراها فى

غير ما نحن فيه فهل يرى من نفسه إجراءها و لو فرضنا و العياذ بالله ارتفاع العلم بجميع الأحكام بل نقول لو فرضنا أن مقلدا دخل عليه وقت الصلاه و لم يعلم من الصلاه عدا ما تعلم من أبويه بظن الصحه مع احتمال الفساد عنده احتمالا ضعيفا و لم يتمكن من أزيد من ذلك فهل يلتزم بسقوط التكليف عنه بالصلاه فى هذه الحاله أو أنه يأتى بها على حسب ظنه الحاصل من قول أبويه و المفروض أن قول أبويه مما لم يدل عليه دليل شرعى فإذا لم تجد من نفسك الرخصه فى تجويز ترك الصلاه لهذا الشخص فكيف ترخص الجاهل بمعظم الأحكام فى نفى الالتزام بشى ء منها عدا القليل المعلوم أو المظنون بالظن الخاص و ترك ما عداه و لو كان مظنونا بظن لم يقم على اعتباره دليل خاص.

بل الإنصاف أنه لو فرض و العياذ بالله فقد الظن المطلق فى معظم الأحكام كان الواجب الرجوع إلى الامتثال الاحتمالى بالتزام ما لا يقطع معه بطرح الأحكام الثالث أنه لو سلمنا أن الرجوع إلى البراءه لا يوجب شيئا مما ذكر من المحذور البديهى و هو الخروج عن الدين فنقول إنه لا دليل على الرجوع إلى البراءه من جهه العلم الإجمالى بوجود الواجبات و المحرمات فإن أدلتها مختصه بغير هذه الصوره و نحن نعلم إجمالا أن فى المظنونات واجبات كثيره و محرمات كثيره.

و الفرق بين هذا الوجه و سابقه أن الوجه السابق كان مبنيا على لزوم المخالفه القطعيه الكثيره المعبر عنها بالخروج عن الدين و هو محذور مستقل

و إن قلنا بجواز العمل بالأصل فى صوره لزوم مطلق المخالفه القطعيه.

و هـذا الوجه مبنى على أن مطلق المخـالفه القطعيه غير جائز و أصل البراءه فى مقابلها غير جار ما لم يصل المعلوم الإجمالى إلى حـد الشـبهه الغير المحصوره و قد ثبت فى مسأله البراءه أن مجراها الشك فى أصل التكليف لا الشك فى تعيينه مع القطع بثبوت أصله كما فى ما نحن فيه.

فإن قلت إذا فرضنا أن ظن المجتهد أدى فى جميع الوقائع إلى ما يوافق البراءه فما تصنع.

قلت أولا إنه مستحيل لأن العلم الإجمالى بوجود الواجبات و المحرمات الكثيره فى جمله الوقائع المشتبهه يمنع عن حصول الظن بعـدم وجـوب شـى ء من الوقـائع المحتمله للوجوب و عـدم حرمه شـى ء من الوقـائع المحتمله للتحريم لأـن الظن بالسـالبه الكليه يناقض العلم بالموجبه الجزئيه فالظن بأنه لا شخص من العلماء بفاسق يناقض العلم إجمالا بأن بعض العلماء فاسق.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۹۰

و ثانيـا إنه على تقـدير الإمكـان غير واقع لأن الأمارات التى يحصل للمجتهـد منها الظن فى الوقائع لا تخلو عن الأخبار المتضـمن كثير منها لإثبات التكليف وجوبا و تحريما فحصول الظن بعدم التكليف فى جميع الوقائع أمر يعلم عاده بعدم وقوعه.

و ثالثا لو سـلمنا وقوعه لكن لا يجوز حينئـذ العمل بعـدم التكليف فى جميع الوقائع لأجل العلم الإجمالى المفروض فلا بد حينئذ من التبعيض بين مراتب الظن بـالقوه و الضـعف فيعمـل فى مـوارد الظن الضـعيف بنفى التكليف بمقتضـى الاحتيـاط و فى موارد الظن القوى بنفى التكليف بمقتضـى البراءه و لو فرض التسويه فى القوه و الضعف كان الحكم كما لو لم يكن ظن فى شى ء من تلك الوقائع من التخيير إن

لم يتيسر لهذا الشخص الاحتياط و إن تيسر الاحتياط تعين الاحتياط فى حق نفسه و إن لم يجز لغيره تقليده و لكن الظاهر أن ذلك مجرد فرض غير واقع لأن الأمارات كثير منها مثبته للتكليف فراجع كتب الأخبار.

ثم إنه قد يرد الرجوع إلى أصاله البراءه تبعا لصاحب المعالم و (شيخنا البهائى فى الزبده بأن اعتبارها من باب الظن و الظن منتف فى مقابل الخبر و نحوه من أمارات الظن).

و فيه منع كون البراءه من باب الظن كيف و لو كانت كذلك لم يكن دليل على اعتبارها بل هو من باب حكم العقل القطعى بقبح التكليف من دون بيان.

(و ذكر المحقق القمى رحمه الله فى منع حكم العقل المذكور أن حكم العقل إما أن يريد به الحكم القطعى أو الظنى.

فإن كان الأول فدعوى كون مقتضى أصل البراءه قطعيا أول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ أدله المثبتين و النافين من العقل و النقل سلمنا كونه قطعيا فى الجمله لكن المسلم إنما هو قبل ورود الشرع و أما بعد ورود الشرع فالعلم بأن فيه أحكاما إجماعيا على سبيل اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك و لكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الواحد الصحيح على خلافه.

و إن أراد الحكم الظنى سواء كان بسبب كونه بذاته مفيدا للظن أو من جهه استصحاب الحاله السابقه فهو أيضا ظن مستفاد من ظاهر الكتاب و الأخبار التى لم يثبت حجيتها بالخصوص مع أنه ممنوع بعد ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۹۱

الصحيح إذا حصل من خبر الواحد ظن أقوى منه انتهى كلامه رفع مقامه).

و فيه أن حكم العقل بقبح المؤاخذه من دون البيان حكم قطعى لا اختصاص له بحال دون حال فلا وجه لتخصيصه بما قبل ورود الشرع و لم يقع فيه خلاف بين العقلاء و إنما ذهب من ذهب إلى وجوب الاحتياط لزعم نصب الشارع البيان على وجوب الاحتياط من الآيات و الأخبار التى ذكروها و أما الخبر الصحيح فهو كغيره من الظنون إن قام دليل قطعى على اعتباره كان داخلا فى البيان و لا كلام فى عدم جريان البراءه معه و إلا فوجوده كعدمه غير مؤثر فى الحكم و الحاصل أنه لا ريب لأحد فضلا عن أنه لا خلاف فى أنه على تقدير عدم بيان التكليف.

بالدليل العام أو الخاص فالأصل البراءه و حينئذ فاللازم إقامه الدليل على كون الظن المقابل بيانا.

و بما ذكرنا ظهر صحه دعوى الإجماع على أصاله البراءه فى المقام لأنه إذا فرض عدم الدليل على اعتبار الظن المقابل صدق قطعا عدم البيان فتجرى البراءه و ظهر فساد دفع أصل البراءه بأن المستند فيها إن كان هو الإجماع فهو مفقود فى محل البحث و إن كان هو العقل فمورده صوره عدم الدليل و لا نسلم عدم الدليل مع وجود الخبر.

و هذا الكلام خصوصا الفقره الأخيره منه مما يضحك الثكلى فإن عدم ثبوت كون الخبر دليلا يكفى فى تحقق مصداق القطع بعدم الدليل الذى هو مجرى البراءه.

و اعلم أن الاعتراض على مقدمات دليل الانسداد بعدم استلزامها للعمل بالظن لجواز الرجوع إلى البراءه و إن كان قد أشار إليه صاحب المعالم و صاحب الزبده و أجابا عنه بما تقدم مع رده من أن أصاله البراءه لا يقاوم الظن الحاصل من خبر الواحد

إلا أن أول من شـيد الاعتراض به و حرره لا من باب الظن هو (المحقق المدقق جمال الدين قدس سره فی حاشيته حيث قال يرد علی الـدليل المذكور أن انسداد باب العلم بالأحكام الشـرعيه غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن حتی يتجه ما ذكروه لجواز أن لا يجوز العمل بالظن.

فكل حكم حصل العلم به من ضـروره أو إجماع نحكم به و ما لم يحصل العلم به نحكم فيه بأصاله البراءه لا لكونها مفيده للظن و لا للإجماع علی وجوب التمسک بها بل لأن العقل يحكم بأنه لا يثبت تكليف علينا إلا بالعلم به أو بظن يقوم

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۹۲

علی اعتباره دليل يفيد العلم.

ففيما انتفی الأمران فيه يحكم العقل ببراءه الـذمه عنه و عـدم جواز العقاب علی تركه لا لأن الأصل المـذكور يفيـد ظنا بمقتضاها حتی يعارض بالظن الحاصل من أخبار الآحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شـی ء علينا ما لم يحصل العلم لنا و لا يكفی الظن به.

و يؤكده ما ورد من النهی عن اتباع الظن.

و علی هـذا ففی ما لم يحصل العلم به علی أحـد الوجهين و كان لنا منـدوحه عنه كغسل الجمعه فالخطب سـهل إذ نحكم بجواز تركه بمقتضی الأصل المذكور.

و أما فيما لم يكن مندوحه عنه كالجهر بالتسـميه و الإخفات بها فی الصـلاه الإخفاتيه التی قال بوجوب كل منهما قوم و لا يمكن لنا ترک التسميه فلا محيص لنا عن الإتيان بأحدهما فنحكم بالتخيير فيها لثبوت وجوب أصل التسميه و عدم ثبوت وجوب الجهر و الإخفات فلا حرج لنا فی شی ء منهما و علی هذا فلا يتم الدليل المذكور لأنا لا

نعمل بالظن أصلا انتهى كلامه رفع مقامه).

و قد عرفت أن المحقق القمى قدس سره أجاب عنه بما لا يسلم عن الفساد فالحق رده بالوجوه الثلاثه المتقدمه.

ثم إن ما ذكره من التخلص عن العمل بالظن بالرجوع إلى البراءه لا يجرى فى جميع الفقه إذ قد يتردد الأمر بين كون المال لأحد شخصين كما إذا شك فى صحه بيع المعاطاه فتبايع بها اثنان فإنه لا مجرى هنا للبراءه لحرمه تصرف كل منهما على تقدير كون المبيع ملك صاحبه و كذا فى الثمن و لا معنى للتخيير أيضا لأن كلا منهما يختار مصلحته و تخيير الحاكم هنا لا دليل عليه مع أن الكلام فى حكم الواقعه لا فى علاج الخصومه اللهم إلا أن يتمسك فى أمثاله بأصاله عدم ترتب الأثر بناء على أن أصاله العدم من الأدله الشرعيه فلو أبدل فى الإيراد أصاله البراءه بأصاله العدم كان أشمل.

و يمكن أن يكون هذا الأصل يعنى أصل الفساد و عدم التملك و أمثاله داخلا فى المستثنى فى قوله لا يثبت تكليف علينا إلا بالعلم أو بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم بناء على أن

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۹۳

أصل العدم من الظنون الخاصه التى قام على اعتبارها الإجماع و السيره إلا أن يمنع قيامهما على اعتباره عند اشتباه الحكم الشرعى مع وجود الظن على خلافه.

و اعتباره من باب الاستصحاب مع ابتنائه على حجيه الاستصحاب فى الحكم الشرعى رجوع إلى الظن العقلى أو الظن الحاصل من أخبار الآحاد الداله على الاستصحاب اللهم إلا أن يدعى تواترها و لو إجمالا بمعنى حصول العلم بصدور بعضها إجمالا فيخرج عن خبر الآحاد و لا يخلو عن تأمل و كيف

كان ففى الأجوبه المتقدمه و لا أقل من الوجه الأخير غنى و كفايه إن شاء الله تعالى

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۹۴

المقدمه الثالثه

المقدمه الثالثه

فى بيان بطلان وجوب تحصيل الامتثال بالطرق المقرره للجاهل من الاحتياط أو الرجوع فى كل مسأله إلى ما يقتضيه الأصل فى تلك المسأله أو الرجوع إلى فتوى العالم بالمسأله و تقليده فيها فنقول إن كلا من هذه الأمور الثلاثه و إن كان طريقا شرعيا فى الجمله لامتثال الحكم المجهول إلا أن منها ما لا يجب فى المقام و منها ما لا يجرى.

أما الاحتياط فهو و إن كان مقتضى الأصل و القاعده العقليه و النقليه عند ثبوت العلم الإجمالى بوجود الواجبات و المحرمات إلا أنه فى المقام أعنى صوره انسداد باب العلم فى معظم المسائل الفقهيه غير واجب لوجهين أحدهما الإجماع القطعى على عدم وجوبه فى المقام لا بمعنى أن أحدا من العلماء لم يلتزم بالاحتياط فى كل الفقه أو جله حتى يرد عليه أن عدم التزامهم به إنما هو لوجود المدارك المعتبره عندهم للأحكام فلا يقاس عليهم من لا يجد مدركا فى المسأله بل بالمعنى الذى تقدم نظيره فى الإجماع على عدم الرجوع إلى البراءه.

و حاصله دعوى الإجماع القطعى على أن المرجع فى الشريعه على تقدير انسداد باب العلم فى معظم الأحكام و عدم ثبوت حجيه أخبار الآحاد رأسا أو باستثناء قليل هو فى جنب الباقى كالمعدوم ليس هو الاحتياط فى الدين و الالتزام بفعل كل ما يحتمل الوجوب و لو موهوما و ترك كل ما يحتمل الحرمه كذلك.

و صدق هذه الدعوى مما يجده المنصف من نفسه بعد ملاحظه قله المعلومات مضافا إلى ما يستفاد من أكثر كلمات

العلماء المتقدمه فی بطلان الرجوع إلی البراءه و عدم التکلیف فی المجهولات فإنها واضحه الدلاله فی أن بطلان الاحتیاط کالبراءه مفروغ عنه فراجع.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۹۵

الثانی لزوم العسر الشدید و الحرج الأکید فی التزامه لکثره ما یحتمل موهوما وجوبه خصوصا فی أبواب الطهاره و الصلاه فمراعاته مما یوجب الحرج و المثال لا یحتاج إلیه فلو بنی العالم الخبیر بموارد الاحتیاط فیما لم ینعقد علیه إجماع قطعی أو خبر متواتر علی الالتزام بالاحتیاط فی جمیع أموره یوما و لیله لوجد صدق ما ادعیناه هذا کله بالنسبه إلی نفس العمل بالاحتیاط.

و أما تعلیم المجتهد موارد الاحتیاط لمقلده و تعلم المقلد موارد الاحتیاط الشخصیه و علاج تعارض الاحتیاطات و ترجیح الاحتیاط الناشئ عن الاحتمال القوی علی الاحتیاط الناشئ عن الاحتمال الضعیف فهو أمر مستغرق لأوقات المجتهد و المقلد فیقع الناس من جهه تعلیم هذه الموارد و تعلمها فی حرج یخل بنظام معاشهم و معادهم.

توضیح ذلک أن الاحتیاط فی مسأله التطهیر بالماء المستعمل فی رفع الحدث الأکبر ترک التطهیر به لکن قد یعارضه فی الموارد الشخصیه احتیاطات أخر بعضها أقوی منه و بعضها أضعف و بعضها مساو فإنه قد یوجد ماء آخر للطهاره و قد لا یوجد معه إلا التراب و قد لا یوجد من مطلق الطهور غیره.

فإن الاحتیاط فی الأول هو الطهاره من ماء آخر لو لم یزاحمه الاحتیاط من جهه أخری کما إذا کان قد أصابه ما لم ینعقد الإجماع علی طهارته و فی الثانی هو الجمع بین الطهاره المائیه و الترابیه إن لم یزاحمه ضیق الوقت المجمع علیه و فی الثالث الطهاره من ذلک المستعمل و الصلاه إن لم یزاحمه أمر

آخر واجب أو محتمل الوجوب.

فكيف يسوغ للمجتهد أن يلقى إلى مقلده أن الاحتياط فى ترك الطهاره بالماء المستعمل مع كون الاحتياط فى كثير من الموارد استعماله فقط أو الجمع بينه و بين غيره.

و بالجمله فتعليم موارد الاحتياط الشخصيه و تعلمها فضلا عن العمل بها أمر يكاد يلحق بالمتعذر و يظهر ذلك بالتأمل فى الوقائع الاتفاقيه.

فإن قلت لا يجب على المقلد متابعه هذا الشخص الذى أدى نظره إلى انسداد باب العلم فى معظم المسائل و وجوب الاحتياط بل يقلد غيره.

قلت مع أن لنا أن نفرض انحصار المجتهد فى هذا الشخص إن كلامنا فى حكم الله سبحانه بحسب اعتقاد هذا المجتهد الذى اعتقد انسداد باب العلم و عدم الدليل على ظن خاص يكتفى به فى تحصيل غالب الأحكام و إن من يدعى وجود الدليل على ذلك فإنما نشأ اعتقاده مما لا ينبغى الركون إليه و يكون الركون إليه جزما فى غير محله.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۹۶

فالكلام فى أن حكم الله تعالى على تقدير انسداد باب العلم و عدم نصب الطريق الخاص لا يمكن أن يكون هو الاحتياط بالنسبه إلى العباد للزوم الحرج البالغ حد اختلال النظام.

و لا يخفى أنه لا وجه لدفع هذا الكلام بأن العوام يقلدون مجتهدا غير هذا قائلا بعد انسداد باب العلم أو بنصب الطرق الظنيه الوافيه بأغلب الأحكام فلا يلزم عليهم حرج و ضيق.

ثم إن هذا كله مع كون المسأله فى نفسها مما يمكن فيه الاحتياط و لو بتكرار العمل فى العبادات أما مع عدم إمكان الاحتياط كما لو دار المال بين صغيرين يحتاج كل واحد منهما إلى صرفه عليه فى الحال و كما فى المرافعات

فلاـ مناص عن العمل و قد يورد على إبطال الاحتياط بلزوم الحرج بوجوه لا بأس بالإشاره إلى بعضها منها النقض بما لو أدى اجتهاد المجتهد و عمله بالظن إلى فتوى يوجب الحرج كوجوب الترتيب بين الحاضره و الفائته لمن عليه فوائت كثيره أو وجوب الغسل على مريض أجنب متعمدا و إن أصابه من المرض ما أصابه كما هو قول بعض أصحابنا و كذا لو فرضنا أداء ظن المجتهد إلى وجوب أمور كثيره يحصل العسر لمراعاتها و بالجمله فلزوم الحرج من العمل بالقواعد لا يوجب الإعراض عنها و فيما نحن فيه إذا اقتضى القاعده رعايه الاحتياط لم يرفع اليد عنها للزوم العسر.

و الجواب أن ما ذكر فى غايه الفساد.

لأن مرجعه إن كان إلى منع نهوض أدله نفى الحرج للحكومه على مقتضيات القواعد و العمومات و تخصيصها بغير صوره لزوم الحرج فينبغى أن ينقل الكلام فى منع ثبوت قاعده الحرج و لا يخفى أن منعه فى غايه السقوط لدلاله الأخبار المتواتره معنى عليه مضافا إلى دلاله ظاهر الكتاب.

و الحاصل أن قاعده نفى الحرج مما ثبتت بالأدله الثلاثه بل الأربعه فى مثل المقام لاستقلال العقل بقبح التكليف بما يوجب اختلال نظام أمر المكلف نعم هى فى غير ما يوجب الاختلال قاعده ظنيه تقبل الخروج عنها بالأدله الخاصه المحكمه و إن لم تكن قطعيه.

و أما القواعد و العمومات المثبته للتكليف فلا إشكال بل لا خلاف فى حكومه أدله نفى الحرج عليها فليس الوجه فى التقديم كون النسبه بينهما عموما من وجه فيرجع إلى أصاله البراءه كما قيل أو إلى المرجحات الخارجيه المعاضده لقاعده نفى الحرج كما زعم بل لأن أدله نفى العسر بمدلولها اللفظى حاكمه

على العمومات المثبته للتكليف فهى بالذات مقدمه عليها و هذا هو السر

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۹۷

فى عدم ملاحظه الفقهاء المرجح الخارجى بل يقدمونها من غير مرجح خارجى.

نعم جعل بعض متأخرى المتأخرين عمل الفقهاء بها فى الموارد من المرجحات لتلك القاعده زعما منه أن عملهم لمرجح توقيفى اطلعوا عليه و اختفى علينا و لم يشعر أن وجه التقديم كونها حاكمه على العمومات.

و مما يوضح ما ذكرنا و يدعو إلى التأمل فى وجه التقديم المذكور فى محله و يوجب الإعراض عما زعمه غير واحد من وقوع التعارض بينها و بين سائر العمومات فيجب الرجوع إلى الأصول أو المرجحات هو ما (: رواه عبد الأعلى مولى آل سام فى من عثر فانقطع ظفره فجعل عليه مراره فكيف يصنع بالوضوء فقال عليه السلام يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم فى الدين من حرج امسح عليه).

فإن فى إحاله الإمام عليه السلام لحكم هذه الواقعه إلى عموم نفى الحرج و بيان أنه ينبغى أن يعلم منه أن الحكم فى هذه الواقعه المسح فوق المراره مع معارضه العموم المذكور بالعمومات الموجبه للمسح على البشره دلاله واضحه على حكومه عمومات نفى الحرج بأنفسها على العمومات المثبته للتكاليف من غير حاجه إلى ملاحظه تعارض و ترجيح فى البين فافهم.

و إن كان مرجع ما ذكره إلى أن التزام العسر إذا دل عليه الدليل لا بأس به كما فى ما ذكر من المثال و الفرض.

ففيه ما عرفت من أنه لا يخصص تلك العمومات إلا ما يكون أخص منها معاضدا بما يوجب قوتها على تلك العمومات الكثيره الوارده فى الكتاب و السنه و المفروض أنه ليس فى

المقـام إلا قاعـده الاحتياط التى قـد رفع اليـد عنها لأجل العسـر فى موارد كثيره مثل الشـبهه الغير المحصوره و ما لو علم أن عليه فوائت لا يحصـى عددها و غير ذلك بل أدله نفى العسـر بالنسبه إلى قاعده الاحتياط من قبيل الدليل بالنسبه إلى الأصل فتقديمها عليها أوضح من تقديمها على العمومات الاجتهاديه.

و أمـا ما ذكره من فرض أداء ظن المجتهـد إلى وجوب بعض ما يوجب العسـر كالترتيب فى الفوائت أو الغسل فى المثالين فظهر جوابه مما ذكرنا من أن قاعده نفى العسر فى غير مورد الاختلال قابله للتخصيص.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۹۸

و أما ما ذكره من فرض أداء ظن المجتهد إلى وجوب أمور يلزم من فعلها الحرج.

فيرد عليه أولا منع إمكانه لأنا علمنا بأدله نفى الحرج أن الواجبات الشـرعيه فى الواقع ليست بحيث يوجب العسـر على المكلف و مع هـذا العلم الإجمـالى يمتنع الظن التفصـيلى بوجوب أمور فى الشـريعه يوجب ارتكابها العسـر على ما مر نظيره فى الإيراد على دفع الرجوع إلى و ثانيـا سـلمنا إمكـان ذلـك إما لكون الظنون الحاصـله فى المسائل الفرعيه كلها أو بعضـها ظنونا نوعيه لا تنافى العلم الإجمـالى بمخـالفه البعض للواقع أو بنـاء على أن المسـتفاد من أدله نفى العسـر ليس هو القطع و لا ـ الظن الشخصـى بانتفاء العسـر بل غايته الظن النوعى الحاصل من العمومات بذلك فلا ينافى الظن الشخصـى التفصيلى فى المسائل الفرعيه على الخلاف و أما بناء على ما ربما يدعى من عدم التنافى بين الظنون التفصـيليه الشخصيه و العلم الإجمالى بخلافها كما فى الظن الحاصل من الغلبه مع العلم الإجمالى بوجود الفرد النادر على الخلاف لكن نمنع وقوع ذلك لأن الظنون الحاصله

للمجتهد بناء على مذهب الإماميه من عدم اعتبار الظن القياسى و أشباهه ظنون حاصله من أمارات مضبوطه محصوره كأقسام الخبر و الشهره و الاستقراء و الإجماع المنقول و الأولويه الاعتباريه و نظائرها و من المعلوم للمتتبع فيها أن مؤدياتها لا تفضى إلى الحرج لكثره ما يخالف الاحتياط فيها كما لا يخفى على من لاحظها و سبرها سبرا إجماليا.

و ثالثا سلمنا إمكانه و وقوعه لكن العمل بتلك الظنون لا يؤدى إلى اختلال النظام حتى لا يمكن إخراجها من عمومات نفى العسر فنعمل بها فى مقابله عمومات نفى العسر و نخصصها بها لما عرفت من قبولها التخصيص فى غير مورد الاختلال و ليس هذا كرا على ما فر منه حيث إنا عملنا بالظن فرارا عن لزوم العسر فإذا أدى إليه فلا وجه للعمل به لأن العسر اللازم على تقدير طرح العمل بالظن كان بالغا حد اختلال النظام من جهه لزوم مراعاه الاحتمالات الموهومه و المشكوكه و أما الظنون المطابقه لمقتضى الاحتياط فلا بد من العمل بها سواء عملنا بالظن أم عملنا بالاحتياط و حينئذ ليس العسر اللازم من العمل بالظنون الاجتهاديه فى فرض المعترض من جهه العمل بالظن بل من جهه مطابقته لمقتضى الاحتياط فلو عمل بالاحتياط وجب عليه أن يضيف إلى تلك الظنون الاحتمالات الموهومه و المشكوكه المطابقه للاحتياط.

و منها أنه يقع التعارض بين الأدله الداله على حرمه العمل بالظن و العمومات النافيه للحرج و الأول أكثر فيبقى أصاله الاحتياط مع العلم الإجمالى بالتكاليف الكثيره سليمه عن المزاحم.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۱۹۹

و فيه ما لا يخفى لما عرفت فى تأسيس الأصل من أن العمل بالظن ليس فيه إذا لم يكن بقصد التشريع و

الالتزام شرعا بمؤداه حرمه ذاتيه و إنما يحرم إذا أدى إلى مخالفه الواقع من وجوب أو تحريم فالنافى للعمل بالظن فيما نحن فيه ليس إلا قاعده الاحتياط الآمره بإحراز الاحتمالات الموهومه و ترک العمل بالظنون المقابله لتلک الاحتمالات و قد فرضنا أن قاعده الاحتياط ساقطه بأدله نفى العسر ثم لو فرضنا ثبوت الحرمه الذاتيه للعمل بالظن و لو لم يكن على جهه التشريع لكن عرفت سابقا عدم معارضه عمومات نفى العسر بشى ء من العمومات المثبته للتكليف المتعسر.

و منها أن الأدله النافيه للعسر إنما تنفى وجوده فى الشريعه بحسب أصل الشرع أولا و بالذات فلا تنافى وقوعه بسبب عارض لا يسند إلى الشارع و لذا لو نذر المكلف أمورا عسره كالأخذ بالاحتياط فى جميع الأحكام الغير المعلومه و كصوم الدهر أو إحياء بعض الليالى أو المشى إلى الحج أو الزيارات لم يمنع تعسرها عن انعقاد نذرها لأن الالتزام بها إنما جاء من قبل المكلف و كذا لو آجر نفسه لعمل شاق لم يمنع مشقته من صحه الإجاره و وجوب الوفاء بها.

و حينئذ فنقول لا ريب أن وجوب الاحتياط بإتيان كل ما يحتمل الوجوب و ترک كل ما يحتمل الحرمه إنما هو من جهه اختفاء الأحكام الشرعيه المسبب عن المكلفين المقصرين فى محافظه الآثار الصادره عن الشارع المبينه للأحكام و المميزه للحلال عن الحرام و هذا السبب و إن لم يكن عن فعل كل مكلف لعدم مدخليه أكثر المكلفين فى ذلک إلا أن التكليف بالعسر ليس قبيحا عقليا حتى يقبح أن يكلف به من لم يكن سببا له و يختص عدم قبحه بمن صار التعسر من سوء اختياره بل هو أمر منفى بالأدله الشرعيه السمعيه

و ظاهرها أن المنفى هو جعل الأحكام الشرعيه أولا و بالذات على وجه يوجب العسر على المكلف فلا ينافى عروض التعسر لامتثالها من جهه تقصير المقصرين فى ضبطها و حفظها عن الاختفاء مع كون ثواب الامتثال حينئذ أكثر بمراتب أ لا ترى أن الاجتهاد الواجب على المكلفين و لو كفايه من الأمور الشاقه جدا خصوصا فى هذه الأزمنه فهل السبب فيه إلا تقصير المقصرين الموجبين لاختفاء آثار الشريعه و هل يفرق فى نفى العسر بين الوجوب الكفائى و العينى.

و الجواب عن هذا الوجه أن أدله نفى العسر سيما البالغ منه حد اختلال النظام و الإضرار بأمور المعاش و المعاد لا فرق فيها بين ما يكون بسبب يسند عرفا إلى الشارع و هو الذى أريد بقولهم عليهم السلام: (ما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر) و بين ما يكون مسندا إلى غيره و وجوب

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۰۰

صوم الدهر على ناذره إذا كان فيه مشقه لا يتحمل عاده ممنوع و كذا أمثالها من المشى إلى بيت الله جل ذكره و إحياء الليالى و غيرهما مع إمكان أن يقال بأن ما ألزمه المكلف على نفسه من المشاق خارج عن العمومات لا ما كان السبب فيه نفس المكلف فيفرق بين الجنابه متعمدا فلا يجب الغسل مع المشقه و بين إجاره النفس للمشاق لأن الحكم فى الأول تأسيس من الشارع و فى الثانى إمضاء لما ألزمه المكلف على نفسه فتأمل.

و أما الاجتهاد الواجب كفايه عند انسداد باب العلم فمع أنه شى ء يقضى بوجوبه الأدله القطعيه فلا ينظر إلى تعسره و تيسره فهو ليس أمرا حرجا خصوصا بالنسبه إلى أهله فإن مزاوله العلوم لأهلها ليس بأشق من

أكثر المشاغل الصعبه التى يتحملها الناس لمعاشهم و كيف كان فلا يقاس عليه.

و أما عمل العباد بالاحتياط و مراقبه ما هو أحوط الأمرين أو الأمور فى الوقائع الشخصيه إذا دار الأمر فيها بين الاحتياطات المتعارضه فإن هذا دونه خرط القتاد إذ أوقات المجتهد لا تفى بتميز موارد الاحتياطات ثم إرشاد المقلدين إلى ترجيح بعض الاحتياطات على بعض عند تعارضها فى الموارد الشخصيه التى تتفق للمقلدين كما مثلنا لك سابقا فى الماء المستعمل فى رفع الحدث

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۰۱

و قد يرد الاحتياط بوجوه أخر غير ما ذكرنا من الإجماع و الحرج منها أنه لا دليل على وجوب الاحتياط و أن الاحتياط أمر مستحب إذا لم يوجب إلغاء الحقوق الواجبه.

و فيه أنه إن أريد أنه لا دليل على وجوبه فى كل واقعه إذا لوحظت مع قطع النظر عن العلم الإجمالى بوجود التكليف بينها و بين الوقائع الأخر فهو مسلم بمعنى أن كل واقعه ليست مما يقتضى الجهل فيها بنفسها الاحتياط بل الشك فيها إن رجع إلى التكليف كما فى شرب التتن و وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال لم يجب فيها الاحتياط و إن رجع إلى تعيين المكلف به كالشک فى القصر و الإتمام و الظهر و الجمعه و كالشک فى مدخليه شى ء فى العبادات بناء على وجوب الاحتياط فيما شک فى مدخليته وجب فيها الاحتياط لكن وجوب الاحتياط فى ما نحن فيه فى الوقائع المجهوله من جهه العلم الإجمالى بوجود الواجبات و المحرمات فيها و إن كان الشک فى نفس الواقعه شكا فى التكليف و لذا ذكرنا سابقا أن الاحتياط هو مقتضى القاعده الأوليه عند انسداد باب العلم نعم من لا يوجب الاحتياط

حتى مع العلم الإجمالى بالتكليف فهو يستريح عن كلفه الجواب عن الاحتياط.

و منهـا أن العمـل بالاحتيـاط مخالف للاحتياط لأن مـذهب جماعه من العلماء بل المشـهور بينهم اعتبار معرفه الوجه بمعنى تمييز الواجب عن المسـتحب اجتهادا أو تقليدا (قال فى الإرشاد فى أوائل الصـلاه يجب معرفه واجب أفعال الصلاه من مندوبها و إيقاع كـل منهمـا على وجهه) و حينئـذ ففى الاحتيـاط إخلالـ بمعرفه الوجه التى أفتى جمـاعه بوجوبهـا و بإطلاـق بطلان عباده تارك طريقى الاجتهاد و التقليد.

و فيه أولا أن معرفه الوجه مما يمكن للمتأمل فى الأدله و فى إطلاقات العبارات و فى سيره

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۰۲

المسـلمين و فى سيره النبى صلى اللَّه عليه و آله و الأئمه عليهم السلام مع الناس الجزم بعدم اعتبارها حتى مع التمكن من المعرفه العلميه و لذا (ذكر المحقق قدس سره كما فى محكى المدارك فى باب الوضوء أن ما حققه المتكلمون من وجوب إيقاع الفعل لوجهه أو وجه وجوبه كلام شعرى) و تمام الكلام فى غير هذا المقام.

و ثانيا لو سلمنا وجوب المعرفه أو احتمال وجوبها الموجب للاحتياط فإنما هو مع التمكن من المعرفه العلميه أما مع عدم التمكن فلا دليل عليه قطعا.

لأـن اعتبـار معرفه الـوجه إن كـان لتوقـف نيه الوجه عليهـا فلاـ يخفى أنه لاـ يجـدى المعرفه الظنيه فى نيه الوجه فـإن مجرد الظن بوجـوب شـى ء لاـ يتـأتى معه القصـد إليه لوجوبه إذ لاـ بـد من الجزم بـالنيه و لو اكتفى بمجرد الظن بـالوجوب و لو لم يكن نيه حقيقه فهو مما لا يفى بوجوبه ما ذكروه فى اشتراط نيه الوجه نعم لو كان الظن المذكور مما ثبت وجوب العمل به تحقق

معه نیه الوجه الظاهری علی سبیل الجزم لکن الکلام بعد فی وجوب العمل بالظن فالتحقیق أن الظن بالوجه إذا لم یثبت حجیته فهو کالشک فیه لا وجه لمراعاه نیه الوجه معه أصلا.

و إن کان اعتبارها لأجل توقف الامتثال التفصیلی المطلوب عقلا أو شرعا علیه و لذا أجمعوا ظاهرا علی عدم کفایه الامتثال الإجمالی مع التمکن من التفصیلی بأن یتمکن من الصلاه إلی القبله فی مکان و یصلی فی مکان آخر غیر معلوم القبله إلی أربع جهات أو یصلی فی ثوبین مشتبهین أو أکثر مرتین أو أکثر مع إمکان صلاه واحده فی ثوب معلوم الطهاره إلی غیر ذلک ففیه أن ذلک إنما هو مع التمکن من العلم التفصیلی و أما مع عدم التمکن منه کما فی ما نحن فیه فلا- دلیل علی ترجیح الامتثال التفصیلی الظنی علی الامتثال الإجمالی العلمی إذ لا- دلیل علی ترجیح صلاه واحده فی مکان إلی جهه مظنونه علی الصلاه المکرره فی مکان مشتبه الجهه بل بناء العقلاء فی إطاعتهم العرفیه علی ترجیح العلم الإجمالی علی الظن التفصیلی.

و بالجمله فعدم جواز الاحتیاط مع التمکن من تحصیل الظن مما لم یقم له وجه فإن کان و لا بد من إثبات العمل بالظن فهو بعد تجویز الاحتیاط و الاعتراف برجحانه و کونه مستحبا بل لا یبعد ترجیح الاحتیاط علی تحصیل الظن الخاص الذی قام الدلیل علیه بالخصوص فتأمل.

نعم الاحتیاط مع التمکن من العلم التفصیلی فی العبادات مما انعقد الإجماع ظاهرا علی عدم جوازه کما أشرنا إلیه فی أول الرساله فی مسأله اعتبار العلم الإجمالی و أنه کالتفصیلی من جمیع الجهات أم لا فراجع.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۰۳

و مما ذکرنا ظهر

أن القائل بانسداد باب العلم و انحصار المناص فى مطلق الظن ليس له أن يتأمل فى صحه عباده تارك طريقى الاجتهاد و التقليد إذا أخذ بالاحتياط لأنه لم يبطل عند انسداد باب العلم إلا وجوب الاحتياط لا جوازه أو رجحانه فالأخذ بالظن عنده و ترك الاحتياط عنده من باب الترخيص و دفع العسر و الحرج لا من باب العزيمه.

ثالثا سلمنا تقديم الامتثال التفصيلى و لو كان ظنيا على الإجمالى و لو كان علميا لكن الجمع ممكن بين تحصيل الظن فى المسأله و معرفه الوجه ظنا و القصد إليه على وجه الاعتقاد الظنى و العمل على الاحتياط مثلا إذا حصل الظن بوجوب القصر فى ذهاب أربعه فراسخ فيأتى بالقصر بالنيه الظنيه الوجوبيه و يأتى بالإتمام بقصد القربه احتياطا أو بقصد الندب و كذلك إذا حصل الظن بعدم وجوب السوره فى الصلاه فينوى الصلاه الخاليه عن السوره على وجه الوجوب ثم يأتى بالسوره قربه إلى الله تعالى للاحتياط.

و رابعا لو أغمضنا عن جميع ما ذكرنا فنقول إن الظن إذا لم يثبت حجيته فقد كان اللازم بمقتضى العلم الإجمالى بوجود الواجبات و المحرمات فى الوقائع المشتبهه هو الاحتياط كما عرفت سابقا فإذا وجب الاحتياط حصل معرفه وجه العباده و هو الوجوب و تأتى نيه الوجه الظاهرى كما تأتى فى جميع الموارد التى يفتى فيها الفقهاء بالوجوب من باب الاحتياط و استصحاب الاشتغال فتأمل.

فتحصل مما ذكرنا أن العمده فى رد الاحتياط هى ما تقدم من الإجماع و لزوم العسر دون اللهم إلا أن يقال إن هناك شيئا ينبغى أن ينبه عليه و هو أن نفى الاحتياط بالإجماع و العسر لا يثبت إلا أنه لا يجب مراعاه

جميع الاحتمالات مظنونها و مشكوكها و موهومها.

و يندفع العسر بترخيص موافقه الظنون المخالفه للاحتياط كلا- أو بعضا بمعنى عدم وجوب مراعاه الاحتمالات الموهومه لأنها الأولى بالإهمال.

و إذا ساغ لدفع الحرج ترك الاحتياط فى مقدار ما من المحتملات يندفع به العسر يبقى الاحتياط على حاله فى الزائد على هذا المقدار لما تقرر فى مسأله الاحتياط من أنه إذا كان مقتضى الاحتياط هو الإتيان بمحتملات و قام الدليل الشرعى على عدم وجوب إتيان بعض المحتملات فى الظاهر تعين مراعاه الاحتياط فى باقى المحتملات و لم يسقط وجوب الاحتياط رأسا.

توضيح ما ذكرنا أنا نفرض المشتبهات التى علم إجمالا- بوجود الواجبات الكثيره فيها بين مظنونات الوجوب و مشكوكات الوجوب و موهومات الوجوب و كان الإتيان بالكل عسرا أو قام

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۰۴

الإجماع على عدم وجوب الاحتياط فى الجميع تعين ترك الاحتياط و إهماله فى موهومات الوجوب بمعنى أنه إذا تعلق ظن بعدم الوجوب لم يجب الإتيان.

و ليس هذا معنى حجيه الظن لأن الفرق بين المعنى المذكور و هو أن مظنون عدم الوجوب لا يجب الإتيان به و بين حجيه الظن بمعنى كونه فى الشريعه معيارا لامتثال التكاليف الواقعيه نفيا و إثباتا و بعباره أخرى الفرق بين تبعيض الاحتياط فى الموارد المشتبهه و بين جعل الظن فيها حجه هو أن الظن إذا كان حجه فى الشرع كان الحكم فى الواقعه الخاليه عنه الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل فى تلك الواقعه من دون التفات إلى العلم الإجمالى بوجود التكاليف الكثيره بين المشتبهات إذ حال الظن حينئذ كحال العلم التفصيلى و الظن الخاص بالوقائع فيكون الوقائع بين معلومه الوجوب تفصيلا أو ما هو بمنزله المعلوم و

بين مشكوكه الوجوب رأسا.

و أما إذا لم يكن الظن حجه بل كان غايه الأمر بعد قيام الإجماع و نفى الحرج على عدم لزوم الاحتياط فى جميع الوقائع المشتبهه التى علم إجمالا- بوجود التكاليف بينها عدم وجوب الاحتياط بالإتيان بما ظن عدم وجوبه لأن ملاحظه الاحتياط فى موهومات الوجوب خلاف الإجماع و موجب للعسر كان اللازم فى الواقعه الخاليه عن الظن الرجوع إلى ما يقتضيه العلم الإجمالى المذكور من الاحتياط لأن سقوط الاحتياط فى سلسله الموهومات لا يقتضى سقوطه فى المشكوكات لاندفاع الحرج بذلك.

و حاصل ذلك أن مقتضى القاعده العقليه و النقليه لزوم الامتثال العلمى التفصيلى للأحكام و التكاليف المعلومه إجمالا و مع تعذره يتعين الامتثال العلمى الإجمالى و هو الاحتياط المطلق و مع تعذره لو دار الأمر بين الامتثال الظنى فى الكل و بين الامتثال العلمى الإجمالى فى البعض و الظنى فى الباقى كان الثانى هو المتعين عقلا و نقلا.

ففيما نحن فيه إذا تعذر الاحتياط الكلى و دار الأمر بين إلغائه بالمره و الاكتفاء بالإطاعه الظنيه و بين إعماله فى المشكوكات و المظنونات و إلغائه هو الموهومات كان الثانى هو المتعين.

و دعوى لزوم الحرج أيضا من الاحتياط فى المشكوكات خلاف الإنصاف لقله المشكوكات لأن الغالب حصول الظن إما بالوجوب و إما بالعدم.

اللهم إلا أن يدعى قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط فى المشكوكات أيضا و حاصله دعوى أن الشارع لا يريد الامتثال العلمى الإجمالى فى التكاليف الواقعيه المشتبهه بين الواقع فيكون حاصل دعوى الإجماع دعوى انعقاده على أنه لا يجب شرعا الإطاعه العلميه الإجماليه فى

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۰۵

الوقائع المشتبهه مطلقا لا فى الكل و لا فى البعض و

حينئذ تعين الانتقال إلى الإطاعه الظنيه.

لكن الإنصاف أن دعواه مشكله جدا و إن كان تحققه مظنونا بالظن القوى لكنه لا ينفع ما لم ينته إلى حد العلم.

فإن قلت إذا ظن بعدم وجوب الاحتياط فى المشكوكات فقد ظن بأن المرجع فى كل مورد منها إلى ما يقتضيه الأصل الجارى فى ذلك المورد فيصير الأصول مظنونه الاعتبار فى المسائل المشكوكه فالمظنون فى تلك المسائل عدم وجوب الواقع فيها على المكلف و كفايه الرجوع إلى الأصول و سيجى ء أنه لا فرق فى الظن الثابت حجيته بدليل الانسداد بين الظن المتعلق بالواقع و بين الظن المتعلق بكون شى ء طريقا إلى الواقع و كون العمل به مجزيا عن الواقع و بدلا عنه و لو تخلف عن الواقع.

قلت مرجع الإجماع قطعيا كان أو ظنيا على الرجوع فى المشكوكات إلى الأصول هو الإجماع على وجود الحجه الكافيه فى المسائل التى انسد فيها باب العلم حتى تكون المسائل الخاليه عنها موارد للأصول و مرجع هذا إلى دعوى الإجماع على حجيه الظن بعد الانسداد.

قلت مسأله اعتبار الظن بالطريق موقوف على هذه المسأله بيان ذلك أنه لو قلنا ببطلان لزوم الاحتياط فى الشريعه رأسا من جهه اشتباه التكاليف الواقعيه فيها و عدم لزوم الامتثال العلمى الإجمالى حتى فى المشكوكات و كفايه الامتثال الظنى فى جميع تلك الواقعات المشتبهه لم يكن فرق بين حصول الظن بنفس الواقع و بين حصول الظن بقيام شى ء من الأمور التعبديه مقام الواقع فى حصول البراءه الظنيه عن الواقع و الظن بسقوط الواقع فى الواقع أو فى حكم الشارع و بحسب جعله.

أما لو لم يثبت ذلك بل كان غايه ما ثبت هو عدم لزوم الاحتياط بإحراز

الاحتمالات الموهومه للزوم العسر كان اللازم جواز العمل على خلاف الاحتياط فى الوقائع المظنون عدم وجوبها أو عدم و أما الوقائع المشكوك وجوبها أو تحريمها فهى باقيه على طبق مقتضى الأصل من الاحتياط اللازم المراعاه بل الوقائع المظنون وجوبها أو تحريمها يحكم فيها بلزوم الفعل أو الترك من جهه كونها من محتملات الواجبات و المحرمات الواقعيه.

و حينئذ فإذا قام ما يظن كونه طريقا على عدم وجوب أحد الموارد المشكوك وجوبها فلا يقاس

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۰۶

بالظن القائم على عدم وجوب مورد من الموارد المشتبهه فى ترک الاحتياط بل اللازم هو العمل بالاحتياط لأنه من الموارد المشكوكه و الظن بطريقيه ما قام عليه لم يخرجه عن كونه مشكوكا.

و أنت خبير بأن جميع موارد الطرق المظنونه التى يراد إثبات اعتبار الظن بالطريق فيها إنما هى من المشكوكات إذ لو كان نفس المورد مظنونا مع ظن الطريق القائم عليه لم يحتج إلى إعمال الظن بالطريق و لو كان مظنونا بخلاف الطريق التعبدى المظنون كونه طريقا لتعارض الظن الحاصل من الطريق و الظن الحاصل فى المورد على خلاف الطريق و سيجى ء الكلام فى حكمه على تقدير اعتبار الظن بالطريق.

و الحاصل أن اعتبار الظن بالطريق و كونه بالظن فى الواقع مبنى على القطع ببطلان الاحتياط رأسا بمعنى أن الشارع لم يرد منا فى مقام امتثال الأحكام المشتبهه الامتثال العلمى الإجمالى حتى يستنتج من ذلک حكم العقل بكفايه الامتثال الظنى لأنه المتعين بعد الامتثال العلمى بقسميه من التفصيلى و الإجمالى فيلزم من ذلک ما سنختاره من عدم الفرق بعد كفايه الامتثال الظنى بين الظن بأداء الواقع و الظن بمتابعه طريق جعله الشارع مجزيا عن الواقع و سيجى ء

تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

فإن قلت إذا لم يقم فى موارد الشك ما ظن طريقيته لم يجب الاحتياط فى ذلك المورد من جهه كونه أحد محتملات الواجبات أو المحرمات الواقعيه و إن حكم بوجوب الاحتياط من جهه اقتضاء القاعده فى نفس المسأله كما لو كان الشك فيه فى المكلف به و هـذا إجماع من العلماء حيث لم يحتط أحـد منهم فى مورد الشك من جهه احتمال كونه من الواجبات و المحرمات الواقعيه و إن احتـاط الأخبـاريون فى الشـبهه التحريميه من جهه مجرد احتمال التحريم فإذا كان عـدم وجوب الاحتياط إجماعيا مع عـدم قيام ما يظن طريقيته على عدم الوجوب فمع قيامه لا يجب الاحتياط بالأولويه القطعيه.

قلت العلماء إنما لم يذهبوا إلى الاحتياط فى موارد الشك لعدم العلم الإجمالى لهم بالتكاليف بل الوقائع لهم بين معلوم التكليف تفصـيلا أو مظنون لهم بـالظن الخـاص و بين مشـكوك التكليف رأسـا و لاـ يجب الاحتيـاط فى ذلك عنـد المجتهـدين بل عند غيرهم فى الشبهه الوجوبيه.

و الحاصل أن موضوع عمل العلماء القائلين بانفتاح باب العلم أو الظن الخاص مغاير لموضوع عمل القائلين بالانسـداد و قـد نبهنا على ذلك غير مره فى بطلان التمسك على بطلان البراءه و الاحتياط بمخالفتهما لعمل العلماء فراجع.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۰۷

و يحصـل ممـا ذكر إشـكال آخر أيضـا مـن جهه أن نفى الاحتيـاط بلزوم العسـر لاـ يـوجب كـون الظن حجه نـاهضه لتخصـيص العمومات الثابته بالظنون الخاصه و مخالفه سائر الظواهر الموجوده فيها.

و دعوى أن بـاب العلم و الظن الخاص إذا فرض انسـداده سـقط عمومات الكتاب و السـنه المتواتره و خبر الواحـد الثابت حجيته بالخصوص عن الاعتبار للعلم الإجمالى بمخالفه ظواهر

أكثرها لمراد المتكلم فلا يبقى ظاهر هاهنا على حاله حتى يكون الظن الموجود على خلافه من باب المخصص و المقيد مجازفه إذ لا علم و لا ظن بطرو مخالفه الظاهر فى غير الخطابات التى علم إجمالها بالخصوص مثل أقيموا الصلاه و لله على الناس حج البيت و شبههما و أما كثير من العمومات التى لا نعلم بإجمال كل منها فلا يعلم و لا يظن بثبوت المجمل بينها لأجل طرو التخصيص فى بعضها و سيجى ء بيان ذلك عند التعرض لحال نتيجه المقدمات إن شاء الله هذا كله حال الاحتياط فى جميع الوقائع.

و أما الرجوع فى كل واقعه إلى ما يقتضيه الأصل فى تلك الواقعه من غير التفات إلى العلم الإجمالى بوجود الواجبات و المحرمات بين الوقائع بأن يلاحظ نفس الواقعه فإن كان فيها حكم سابق يحتمل بقاؤه استصحب كالماء المتغير بعد زوال التغيير و إلا فإن كان الشك فى أصل التكليف كشرب التتن أجرى البراءه و إن كان الشك فى تعيين المكلف به مثل القصر و الإتمام فإن أمكن الاحتياط وجب و إلا تخير كما إذا كان الشك فى تعيين التكليف الإلزامى كما إذا دار الأمر بين الوجوب و التحريم.

فيرد هذا الوجه أن العلم الإجمالى بوجود الواجبات و المحرمات يمنع عن إجراء البراءه و الاستصحاب المطابق لها المخالف للاحتياط بل و كذا العلم الإجمالى بوجود غير الواجبات و المحرمات فى الاستصحابات المطابقه للاحتياط يمنع من العمل بالاستصحابات من حيث إنها استصحابات و إن كان لا يمنع من العمل بها من حيث الاحتياط فتأمل لكن الاحتياط فى جميع ذلك يوجب العسر.

و بالجمله فالعمل بالأصول النافيه للتكليف فى مواردها مستلزم للمخالفه القطعيه الكثيره و بالأصول

المثبته للتكليف من الاحتياط و الاستصحاب مستلزم للحرج و هذا لكثره المشتبهات فى المقامين كما لا يخفى على المتأمل.

و أما رجوع هذا الجاهل الذى انسد عليه باب العلم فى المسائل المشتبهه إلى فتوى العالم بها و تقليده فيها فهو باطل لوجهين أحدهما الإجماع القطعى و الثانى أن الجاهل الذى وظيفته الرجوع

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۰۸

إلى العالم هو الجاهل العاجز عن الفحص.

و أما الجاهل الذى يبذل الجهد و شاهد مستند العالم و غلطه فى استناده إليه و اعتقاده عنه فلا دليل على حجيه فتواه بالنسبه إليه و ليست فتواه من الطرق المقرره لهذا الجاهل فإن من يخطئ القائل بحجيه خبر الواحد فى فهم دلاله آيه النبإ عليها كيف يجوز له متابعته و أى مزيه له عليه حتى يجب رجوع هذا إليه و لا يجب العكس.

و هذا هو الوجه فيما أجمع عليه العلماء من أن المجتهد إذا لم يجد دليلا فى المسأله على التكليف كان حكمه الرجوع إلى البراءه لا إلى من يعتقد وجود الدليل على التكليف.

و الحاصل أن اعتقاد مجتهد ليس حجه على مجتهد آخر خال عن ذلك الاعتقاد و أدله وجوب رجوع الجاهل إلى العالم يراد بها العالم الذى يختفى منشأ علمه على ذلك الجاهل لا مجرد المعتقد بالحكم و لا فرق بين المجتهدين المعتقدين المختلفين فى الاعتقاد و بين المجتهدين اللذين أحدهما اعتقد الحكم عن دلاله و الآخر اعتقد بفساد تلك الدلاله فلم يحصل له اعتقاد و هذا شى ء مطرد فى باب مطلق رجوع الجاهل إلى العالم شاهدا كان أو مفتيا أو غيرهما

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۰۹

المقدمه الرابعه

المقدمه الرابعه

فى أنه إذا وجب التعرض لامتثال الواقع فى مسأله

واحده أو فی مسائل و لم یمکن الرجوع فیها إلی الأصول و لم یجب أو لم یجز الاحتیاط تعین العمل فیها بمطلق الظن و لعله لذلک یجب العمل بالظن فی الضرر و العداله و أمثالهما.

إذا تمهدت هذه المقدمات فنقول قد ثبت وجوب العمل بالظن فیما نحن فیه و محصلها أنه إذا ثبت انسداد باب العلم و الظن الخاص کما هو مقتضی المقدمه الأولی و ثبت وجوب امتثال الأحکام المشتبهه و عدم جواز إهمالها بالمره کما هو مقتضی المقدمه الثانیه و ثبت عدم وجوب کون الامتثال علی وجه الاحتیاط و عدم جواز الرجوع فیه إلی الأصول الشرعیه کما هو مقتضی المقدمه الثالثه تعین بحکم العقل التعرض لامتثالها علی وجه الظن بالواقع فیها إذ لیس بعد الامتثال العلمی و الظنی بالظن الخاص المعتبر فی الشریعه امتثال مقدم علی الامتثال الظنی.

توضیح ذلک أنه إذا وجب عقلا أو شرعا التعرض لامتثال الحکم الشرعی فله مراتب أربع الأولی الامتثال العلمی التفصیلی و هو أن یأتی بما یعلم تفصیلا أنه هو المکلف به و فی معناه ما إذا ثبت کونه هو المکلف به بالطریق الشرعی و إن لم یفد العلم و لا الظن کالأصول الجاریه فی مواردها و فتوی المجتهد بالنسبه إلی الجاهل العاجز عن الاجتهاد.

الثانیه الامتثال العلمی الإجمالی و هو یحصل بالاحتیاط.

الثالثه الامتثال الظنی و هو أن یأتی بما یظن أنه المکلف به.

الرابعه الامتثال الاحتمالی کالتعبد بأحد طرفی المسأله من الوجوب و التحریم أو التعبد

ببعض محتملات المکلف به عند عدم وجوب الاحتیاط أو عدم إمکانه.

و هذه المراتب مترتبه لا یجوز بحکم العقل العدول عن سابقها إلی لاحقها إلا مع

تعذرها على إشكال فى الأولين تقدم فى أول الكتاب و حينئذ فإذا تعذرت المرتبه الأولى و لم يجب الثانيه تعينت الثالثه و لا يجوز الاكتفاء بالرابعه.

فاندفع بذلك ما زعمه بعض من تصدى لرد دليل الانسداد بأنه لا يلزم من إبطال الرجوع إلى البراءه و وجوب العمل بالاحتياط وجوب العمل بالظن لجواز أن يكون المرجع شيئا آخر لا نعلمه مثل القرعه و التقليد أو غيرهما لا نعلمه فعلى المستدل سد باب هذه الاحتمالات و المانع يكفيه الاحتمال.

توضيح الاندفاع بعد الإغماض عن الإجماع على عدم الرجوع إلى القرعه و ما بعدها أن مجرد احتمال كون شى ء غير الظن طريقا شرعيا لا يوجب العدول عن الظن إليه لأن الأخذ بمقابل المظنون قبيح فى مقام امتثال الواقع و إن قام عليه ما يحتمل أن يكون طريقا شرعيا إذ مجرد الاحتمال لا يجدى فى طرح الطرف المظنون فإن العدول عن الظن إلى الوهم و الشك قبيح.

و الحاصل أنه كما لا- يحتاج الامتثال العلمى إلى جعل جاعل فكذلك الامتثال الظنى بعد تعذر الامتثال العلمى و فرض عدم سقوط الامتثال.

و اندفع بما ذكرنا أيضا ما ربما يتوهم من التنافى بين التزام بقاء التكليف فى الوقائع المجهوله الحكم و عدم ارتفاعه بالجهل و بين التزام العمل بالظن نظرا إلى أن التكليف بالواقع لو فرض بقاؤه فلا يجدى غير الاحتياط و إحراز الواقع فى امتثاله.

توضيح الاندفاع أن المراد من بقاء التكليف بالواقع نظير التزام بقاء التكليف فيما تردد الأمر بين محذورين من حيث الحكم أو من حيث الموضوع بحيث لا يمكن الاحتياط فإن الحكم بالتخيير لا ينافى التزام بقاء التكليف فيقال إن الأخذ بأحدهما لا يجدى فى امتثال الواقع

لأن المراد ببقاء التكليف عدم السقوط رأسا بحيث لا يعاقب عند ترك المحتملات كلا بل العقل يستقل باستحقاق العقاب عند الترك رأسا نظير جميع الوقائع المشتبهه.

فما نحن فيه نظير اشتباه الواجب بين الظهر و الجمعه فی يوم الجمعه بحيث يقطع بالعقاب بتركهما معا مع عدم إمكان الاحتياط أو كونه عسرا قد نص الشارع على نفيه مع وجود الظن بإحداهما فإنه يدور الأمر بين العمل بالظن و التخيير و العمل بالموهوم فإن إيجاب العمل بكل من الثلاثه و إن لم يحرز به الواقع إلا أن العمل بالظن أقرب إلى الواقع من العمل بالموهوم و التخيير فيجب عقلا

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۱۱

فافهم.

و لا فرق فی قبح طرح الطرف الراجح و الأخذ بالمرجوح بين أن يقوم على المرجوح ما يحتمل أن يكون طريقا معتبرا شرعا و بين أن لا يقوم لأن العدول عن الظن إلى الوهم قبيح و لو باحتمال كون الطرف الموهوم واجب الأخذ شرعا حيث قام عليه ما يحتمل كونه طريقا نعم لو قام على الطرف الموهوم ما يظن كونه طريقا معتبرا شرعيا و دار الأمر بين تحصيل الظن بالواقع و بين تحصيل الظن بالطريق المعتبر الشرعی ففيه كلام سيأتی إن شاء الله تعالى.

و الحاصل أنه بعد ما ثبت بحكم المقدمه الثانيه وجوب التعرض لامتثال المجهولات بنحو من الأنحاء و حرمه إهمالها و فرضها كالمعدوم و ثبت بحكم المقدمه الثالثه عدم وجوب امتثال المجهولات بالاحتياط و عدم جواز الرجوع فی امتثالها إلى الأصول الجاريه فی نفس تلك المسائل و لا إلى فتوى من يدعی انفتاح باب العلم بها تعين وجوب تحصيل الظن بالواقع فيها و موافقته و لا يجوز قبل تحصيل الظن

الاكتفاء بالأخذ بأحد طرفى المسأله و لا بعد تحصيل الظن الأخذ بالطرف الموهوم لقبح الاكتفاء فى مقام الامتثال بالشك و الوهم مع التمكن من الظن كما يقبح الاكتفاء بالظن مع التمكن من العلم و لا- يجوز أيضا الاعتناء بما يحتمل أن يكون طريقا معتبرا مع عدم إفادته للظن لعدم خروجه عن الامتثال الشكى أو الوهمى.

هذا خلاصه الكلام فى مقدمات دليل الانسداد المنتجه لوجوب العمل بالظن فى الجمله

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۱۲

و ينبغى التنبيه على أمور

الأمر الأول [لا فرق فى الامتثال الظنى بين الحكم الواقعى و الحكم الظاهرى]

الأمر الأول [لا فرق فى الامتثال الظنى بين الحكم الواقعى و الحكم الظاهرى]

أنك قد عرفت أن قضيه المقدمات المذكوره وجوب الامتثال الظنى للأحكام المجهوله فاعلم أنه لا فرق فى الامتثال الظنى بين تحصيل الظن بالحكم الفرعى الواقعى كأن يحصل من شهره القدماء الظن بنجاسه العصير العنبى و بين تحصيل الظن بالحكم الفرعى الظاهرى كأن يحصل من أماره الظن بحجيه أمر لا يفيد الظن كالقرعه مثلا فإذا ظن حجيه القرعه حصل الامتثال الظنى فى مورد القرعه و إن لم يحصل ظن بالحكم الواقعى إلا أنه حصل ظن ببراءه ذمه المكلف فى الواقعه الخاصه و ليس الواقع بما هو واقع مقصودا للمكلف إلا من حيث كون تحققه مبرئا للذمه.

فكما أنه لا- فرق فى مقام التمكن من العلم بين تحصيل العلم بنفس الواقع و بين تحصيل العلم بموافقه طريق علم كون سلوكه مبرئا للذمه فى نظر الشارع فكذا لا فرق عند تعذر العلم بين الظن بتحقق الواقع و بين الظن ببراءه الذمه فى نظر الشارع.

و قد خالف فى هذا التعميم فريقان أحدهما من يرى أن مقدمات دليل الانسداد لا تثبت إلا اعتبار الظن و حجيته فى كون الشى ء طريقا شرعيا مبرئا للذمه

فى نظر الشـارع و لا تثبت اعتباره فى نفس الحكم الفرعى زعما منهم عـدم نهوض المقـدمات المـذكوره لإثبات حجيه الظن فى نفس الأحكام الفرعيه إما مطلقا أو بعد العلم الإجمالى بنصب الشارع طرقا للأحكام الفرعيه.

الثانى مقابل هذا و هو من يرى أن المقدمات المذكوره لا تثبت إلا اعتبار الظن فى نفس الأحكام الفرعيه أما الظن بكون الشى ء طريقـا مبرئـا للـذمه فهـو ظـن فى المسـأله الأـصوليه لم يثبت اعتبـاره فيهـا من دليـل الانسـداد لجريانهـا فى المسائـل الفرعيه دون الأصوليه.

و أما الطائفه الأولى فقد ذكروا لذلك وجهين

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۱۳

أحدهما و هو الذى اقتصر عليه بعضهم ما لفظه (أنا كما نقطع بأنا مكلفون فى زماننا هذا تكليفا فعليا بأحكام فرعيه كثيره لا سبيل لنـا بحكم العيان و شـهاده الوجـدان إلى تحصـيل كثير منها بالقطع و لا بطريق معين نقطع من السـمع بحكم الشارع بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع و لو عنـده تعـذره كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقا مخصوصه و كلفنا تكليفا فعليا بالرجوع إليها فى معرفتها.

و مرجع هـذين القطعين عنـد التحقيق إلى أمر واحـد و هو القطع بأنا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصه و حيث إنه لاـ سبيـل غالبـا إلى تعيينهـا بالقطع و لا بطريق نقطع عن السـمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه كـذلك مقام القطع و لو بعد تعذره فلا ريب أن الوظيفه فى مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع فى تعيين تلك الطرق إلى الظن الفعلى الذى لا دليل على عدم حجيته لأنه أقرب إلى العلم و إلى إصابه الواقع مما عداه).

و فيه أولا إمكان منع نصب الشارع طرقا

خاصه للأحكام الواقعيه وافيه بها كيف و إلا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس فى رابعه النهار لتوفر الدواعى بين المسلمين على ضبطها لاحتياج كل مكلف إلى معرفتها أكثر من حاجته إلى معرفه صلواته الخمس.

و احتمال اختفائها مع ذلك لعروض دواعى الاختفاء إذ ليس الحاجه إلى معرفه الطريق أكثر من الحاجه إلى معرفه المرجع بعد النبى صلى اللّه عليه و آله مدفوع بالفرق بينهما كما لا يخفى.

و كيف كان فيكفى فى رد الاستدلال احتمال عدم نصب الطريق الخاص للأحكام و إرجاع امتثالها إلى ما يحكم به العقلاء و جرى عليه ديدنهم فى امتثال أحكام الملوك و الموالى مع العلم بعدم نصب الطريق الخاص للأحكام من الرجوع إلى العلم الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحكم أو باجتماع جماعه من أصحابه على عمل خاص أو الرجوع إلى الظن الاطمئنانى

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۱۴

الذى يسكن إليه النفس و يطلق عليه العلم عرفا و لو تسامحا فى إلقاء احتمال الخلاف و هو الذى يحتمل حمل كلام السيد عليه حيث ادعى انفتاح باب العلم هذا حال المجتهد.

و أما المقلد فلا كلام فى نصب الطريق الخاص له و هو فتوى مجتهده مع احتمال عدم النصب فى حقه أيضا فيكون رجوعه إلى المجتهد من باب الرجوع إلى أهل الخبره المركوز فى أذهان جميع العقلاء و يكون بعض ما ورد من الشارع فى هذا الباب تقريرا لهم لا تأسيسا.

و بالجمله فمن المحتمل قريبا إحاله الشارع للعباد فى طريق امتثال الأحكام إلى ما هو المتعارف بينهم فى امتثال أحكامهم العرفيه من الرجوع إلى العلم أو الظن الاطمئنانى.

فإذا فقدا تعين الرجوع أيضا بحكم العقلاء إلى الظن الغير الاطمئنانى كما

أنه لو فقـد و العيـاذ بـالله الأمـارات المفيـده لمطلق الظن لتعين الامتثـال بأخـذ أحـد طرفى الاحتمـال فرارا عن المخالفه القطعيه و الإعراض عن التكاليف الإلهيه فظهر مما ذكرنا انـدفاع ما يقال من أن منع نصب الطريق لا يجامع القول ببقاء الأحكام الواقعيه إذ بقاء التكليف من دون نصب طريق إليها ظاهر البطلان.

توضـيح الانـدفاع أن التكليف إنمـا يقبـح مع عـدم ثبوت الطريق رأسـا و لو بحكم العقـل الحـاكم بالعمل بالظن مع عـدم الطريق الخاص أو مع ثبوته و عـدم رضاء الشارع بسـلوكه و إلا فلا يقبـح التكليف مع عـدم الطريق الخاص و حكم العقل بمطلق الظن و رضاء الشارع به و لهـذا اعترف هـذا المسـتدل على أن الشارع لم ينصب طريقا خاصا يرجع إليه عنـد انسداد باب العلم فى تعيين الطرق الخاصه الشرعيه مع بقاء التكليف بها.

و ربمـا يستشـهد للعلم الإجمـالى بنصب الطريق بـأن المعلوم من سـيره العلمـاء فى اسـتنباطهم هو اتفـاقهم على طريق خاص و إن اختلفوا فى تعيينه.

و هو ممنوع أولا بأن جماعه من أصـحابنا كالسـيد رحمه الله و بعض من تقـدم عليه و تأخر عنه منعوا نصب الطريق الخاص رأسـا بل أحاله بعضهم.

و ثانيـا لو أغمضـنا عن مخـالفه السـيد و أتبـاعه لكن مجرد قول كـل من العلمـاء بحجيه طريق خـاص حسب مـا أدى إليه نظره لا يـوجب العلـم الإجمـالى بـأن بعض هــذه الطرق منصـوبه لجـواز خطـإ كـل واحــد فيمـا أدى إليـه نظره و اختلاـف الفتـاوى فى الخصوصـيات لا يكشف عن تحقق القدر المشترك إلا إذا كان اختلافهم راجعا إلى التعيين على وجه ينبئ عن اتفاقهم على قدر مشترك نظير الأخبار المختلفه فى الوقائع المختلفه فإنها لا توجب تواتر القدر

المشترک إلا إذا علم من

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۱۵

أخبارهم کون الاختلاف راجعا إلى التعیین و قد حقق ذلک فی باب التواتر الإجمالی و الإجماع المرکب و ربما یجعل تحقق الإجماع على المنع عن العمل بالقیاس و شبهه و لو مع انسداد باب العلم کاشفا عن أن المرجع إنما هو طریق خاص.

و ینتقض أولا بأنه مستلزم لکون المرجع فی تعیین الطریق أیضا طریقا خاصا للإجماع على المنع عن العمل فیه بالقیاس.

و یحل ثانیا بأن مرجع هذا إلى الإشکال الآتی فی خروج القیاس عن مقتضى دلیل الانسداد فیدفع بأحد الوجوه الآتیه.

فإن قلت ثبوت الطریق إجمالا مما لا مجال لإنکاره حتى على مذهب من یقول بالظن المطلق فإن غایه الأمر أنه یجعل مطلق الظن طریقا عقلیا رضی به الشارع فنصب الشارع للطریق بالمعنى الأعم من الجعل و التقریر معلوم.

قلت هذه مغالطه فإن مطلق الظن لیس طریقا فی عرض الطرق المجعوله حتى یتردد الأمر بین کون الطریق هو مطلق الظن أو طریقا آخر مجعولا بل الطریق العقلی بالنسبه إلى الطریق الجعلی کالأصل بالنسبه إلى الدلیل إن وجد الطریق الجعلی لم یحکم العقل بکون الظن طریقا لأن الظن بالواقع لا یعمل به فی مقابله القطع ببراءه الذمه و إن لم یوجد کان طریقا لأن احتمال البراءه لسلوک الطریق المحتمل لا- یلتفت إلیه مع الظن بالواقع فمجرد عدم ثبوت الطریق الجعلی کما فی ما نحن فیه کاف فی حکم العقل بکون مطلق الظن طریقا و على کل حال فتردد الأمر بین مطلق الظن و طریق خاص آخر مما لا معنى له.

و ثانیا سلمنا نصب الطریق لکن بقاء ذلک الطریق لنا غیر معلوم بیان ذلک أن

مـا حكم بطريقيته لعله قسم من الأخبـار ليس منه بأيـدينا اليوم إلاـ قليل كأن يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيـد للاطمئنان الفعلى بالصـدور الـذى كان كثيرا فى الزمان السابق لكثره القرائن و لا ريب فى نـدره هذا القسم فى هذا الزمان أو خبر العادل أو الثقه الثابت عدالته أو وثاقته بالقطع أو البينه الشرعيه أو الشياع مع إفادته الظن الفعلى بالحكم.

و يمكن دعوى نـدره هـذا القسم فى هـذا الزمان إذ غايه الأمر أن نجد الراوى فى الكتب الرجاليه محكى التعديل بوسائط عديده من مثل الكشـى و النجاشـى و غيرهما و من المعلوم أن مثل هذا لا تعد بينه شـرعيه و لذا لا يقبل مثله فى الحقوق و دعوى حجيه مثل ذلك بالإجماع ممنوعه بل المسلم أن الخبر المعدل بمثل هذا حجه بالاتفاق لكن قد عرفت سابقا عند تقرير الإجماع على

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۱۶

حجيه خبر الواحد أن مثل هذا الاتفاق العملى لا يجدى فى الكشف عن قول الحجه مع أن مثل هذا الخبر فى غايه القله خصوصـا إذا انضم إليه إفاده الظن الفعلى.

و ثالثـا سـلمنا نصب الطريق و وجوده فى جمله مـا بأيـدينا من الطرق الظنيه من أقسام الخبر و الإجماع المنقول و الشـهره و ظهور الإجماع و الاسـتقراء و الأولويه الظنيه إلا أن اللازم من ذلك هو الأخـذ بما هو المتيقن من هـذه فإن وفى بغالب الأحكام اقتصـر عليه و إلا فالمتيقن من الباقى مثلا الخبر الصحيح و الإجماع المنقول متيقن بالنسبه إلى الشهره و ما بعدها من الأمارات إذ لم يقل أحد بحجيه الشهره و ما بعدها دون الخبر الصحيح و الإجماع المنقول فلا معنى لتعيين الطريق بالظن بعد وجود

القدر المتيقن و وجوب الرجوع فى المشكوك إلى أصاله حرمه العمل نعم لو احتيج إلى العمل بإحدى أمارتين و احتمل نصب كل منهما صح تعيينه بالظن بعد الإغماض عما سيجى ء من الجواب و رابعا سلمنا عدم وجود القدر المتيقن لكن اللازم من ذلك وجوب الاحتياط لأنه مقدم على العمل بالظن لما عرفت من تقديم الامتثال العلمى على الظنى اللهم إلا أن يدل دليل على عدم وجوبه و هو فى المقام مفقود.

و دعوى أن الأمر دائر بين الواجب و الحرام لأن العمل بما ليس طريقا حرام مدفوعه بأن العمل بما ليس طريقا إذا لم يكن على وجه التشريع غير محرم و العمل بكل ما يحتمل الطريقيه رجاء أن يكون هذا هو الطريق لا حرمه فيه جهه التشريع نعم قد عرفت أن حرمته مع عدم قصد التشريع إنما هى من جهه أن فيه طرحا للأصول المعتبره من دون حجه شرعيه.

و هذا أيضا غير لازم فى المقام لأن مورد العمل بالطريق المحتمل إن كان الأصول على طبقه فلا مخالفه و إن كان مخالفا للأصول فإن كان مخالفا للاستصحاب النافى للتكليف فلا إشكال لعدم حجيه الاستصحابات بعد العلم الإجمالى بأن بعض الأمارات الموجوده على خلافها معتبره عند الشارع و إن كان مخالفا للاحتياط فحينئذ يعمل بالاحتياط فى المسأله الفرعيه و كذا لو كان مخالفا للاستصحاب المثبت للتكليف.

فحاصل الأمر يرجع إلى العمل بالاحتياط فى المسأله الأصوليه أعنى نصب الطريق إذا لم يعارضه الاحتياط فى المسأله الفرعيه فالعمل مطلقا على الاحتياط اللهم إلا أن يقال إنه يلزم الحرج من الاحتياط فى موارد جريان الاحتياط فى نفس المسأله كالشك فى الجزئيه و فى موارد الاستصحابات المثبته للتكليف و النافيه

له بعد العلم الإجمالی بوجوب العمل فی بعضها علی

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۱۷

خلاف الحاله السابقه إذ يصير حينئذ كالشبهه المحصوره فتأمل.

و خامسا سلمنا العلم الإجمالی بوجود الطريق المجعول و عدم المتيقن و عدم وجوب الاحتياط لكن نقول إن ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظن فی مسأله تعيين الطريق فقط بل هو مجوز له كما يجوز العمل بالظن فی المسأله الفرعيه.

و ذلك لأن الطريق المعلوم نصبه إجمالا- إن كان منصوبا حتی حال انفتاح باب العلم فيكون هو فی عرض الواقع مبرئا للذمه بشرط العلم به كالواقع المعلوم مثلا- إذا فرضنا حجيه الخبر مع الانفتاح تخير المكلف بين امتثال ما علم كونه حكما واقعيا بتحصيل العلم به و بين امتثال مؤدی الطريق المجعول الذی علم جعله بمنزله الواقع فكل من الواقع و مؤدی الطريق مبرئ مع العلم به فإذا انسد باب العلم التفصيلی بأحدهما تعين الآخر و إذا انسد باب العلم التفصيلی بهما تعين العمل فيهما بالظن فلا فرق بين الظن بالواقع و الظن بمؤدی الطريق فی كون كل واحد منهما امتثالا ظنيا.

و إن كان ذلك الطريق منصوبا عند انسداد باب العلم بالواقع فنقول إن تقديمه حينئذ علی العمل بالظن إنما هو مع العلم به و تميزه عن غيره إذ حينئذ يحكم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظن مع وجود هذا الطريق المعلوم إذ فيه عدول عن الامتثال القطعی إلی الظنی فكذا مع العلم الإجمالی بناء علی أن الامتثال التفصيلی مقدم علی الإجمالی أو لأن الاحتياط يوجب الحرج المؤدی إلی الاختلال.

أما مع انسداد باب العلم بهذا الطريق و عدم تميزه عن غيره إلا بإعمال مطلق الظن فالعقل لا يحكم بتقديم إحراز الطريق

بمطلق الظن على إحراز الواقع بمطلق الظن.

و كأن المستدل توهم أن مجرد نصب الطريق و لو مع عروض الاشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع إلى العمل بمؤدى الطريق كما ينبئ عنه قوله و حاصل القطعين إلى أمر واحد و هو التكليف الفعلى بالعمل بمؤديات الطرق و سيأتى مزيد توضيح لاندفاع هذا التوهم إن شاء الله تعالى.

فإن قلت نحن نرى أنه إذا عين الشارع طريقا للواقع عند انسداد باب العلم به ثم انسد باب العلم بذلك الطريق كان البناء على العمل بالظن فى الطريق دون نفس الواقع أ لا- ترى أن المقلد يعمل بالظن فى تعيين المجتهد لا- فى نفس الحكم الواقعى و القاضى يعمل بالظن فى تحصيل الطرق المنصوبه لقطع المرافعات لا فى تحصيل الحق الواقعى بين المتخاصمين.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۱۸

قلت فرق بين ما نحن فيه و بين المثالين فإن الظنون الحاصله للمقلد و القاضى فى المثالين بالنسبه إلى نفس الواقع أمور غير مضبوطه كثيره المخالفه للواقع مع قيام الإجماع على عدم جواز العمل بها كالقياس بخلاف ظنونهما المعموله فى تعيين الطريق فإنها حاصله من أمارات منضبطه غالبه المطابقه لم يدل دليل بالخصوص على عدم جواز العمل بها.

فالمثال المطابق لما نحن فيه أن يكون الظنون المعموله فى تعيين الطريق بعينها هى المعموله فى تحصيل الواقع لا يوجد بينهما فرق من جهه العلم الإجمالى بكثره مخالفه إحداهما للواقع و لا من جهه منع الشارع عن إحداهما بالخصوص كما أنا لو فرضنا أن الظنون المعموله فى نصب الطريق على العكس فى المثالين كان المتعين العمل بالظن فى نفس الواقع دون الطريق.

فما ذكرنا من العمل على الظن سواء تعلق بالطريق أم

بنفس الواقع فإنما هو مع مساواتهما من جميع الجهات فإنا لو فرضنا أن المقلد يقدر على إعمال نظير الظنون التى يعملها لتعيين المجتهد فى الأحكام الشرعيه مع قدره الفحص عما يعارضها على الوجه المعتبر فى العمل بالظن لم يجب عليه العمل بالظن فى تعيين المجتهد بل وجب عليه العمل بظنه فى تعيين الحكم الواقعى و كذا القاضى إذا شهد عنده عادل واحد بالحق لا يعمل به و إذا أخبره هذا العادل بعينه بطريق قطع هذه المخاصمه يأخذ به فإنما هو لأجل قدرته على الاجتهاد فى مسأله الطريق بإعمال الظنون و بذل الجهد فى المعارضات و دفعها بخلاف الظن بحقيه أحد المتخاصمين فإنه مما يصعب الاجتهاد و بذل الوسع فى فهم الحق من المتخاصمين لعدم انضباط الأمارات فى الوقائع الشخصيه و عدم قدره المجتهد على الإحاطه بها حتى يأخذ بالأخرى.

و كما أن المقلد عاجز عن الاجتهاد فى المسأله الكليه كذلك القاضى عاجز عن الاجتهاد فى الوقائع الشخصيه فتأمل.

هذا مع إمكان أن يقال إن مسأله عمل القاضى بالظن فى الطريق مغايره لمسألتنا من جهه أن الشارع لم يلاحظ الواقع فى نصب الطريق و أعرض عنه و جعل مدار قطع الخصومه على الطرق التعبديه مثل الإقرار و البينه و اليمين و النكول و القرعه و شبهها بخلاف الطرق المنصوبه للمجتهد على الأحكام الواقعيه فإن الظاهر أن مبناها على الكشف الغالبى عن الواقع و وجه تخصيصها من بين سائر الأمارات كونها أغلب مطابقه للواقع و كون غيرها غير غالب المطابقه بل غالب المخالفه كما ينبئ عنه ما ورد فى العمل بالعقول فى دين الله (: و أنه ليس شى ء أبعد عن دين الله من عقول الرجال و

أن ما يفسده أكثر مما يصلحه و أن الدين يمحق بالقياس)

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۱۹

و نحو ذلک.

و لا ريب أن المقصود من نصب الطريق إذا كان غلبه الوصول إلى الواقع لخصوصيه فيها من بين سائر الأمارات ثم انسد باب العلم بذلک الطريق المنصوب و التجأ إلى إعمال سائر الأمارات التى لم يعتبرها الشارع فى نفس الحكم لوجوب الأوفق منها بالواقع فلا فرق بين إعمال هذه الأمارات فى تعيين ذلک الطريق و بين إعمالها فى نفس الحكم الواقعى بل الظاهر أن إعمالها فى نفس الواقع أولى لإحراز المصلحه الأوليه التى هى أحق بالمراعاه من مصلحه نصب الطريق فإن غايه ما فى نصب الطريق من المصلحه ما به يتدارک المفسده المترتبه على مخالفه الواقع اللازمه من العمل بذلک الطريق لا إدراک المصلحه الواقعيه و لهذا اتفق العقل و النقل على ترجيح الاحتياط على تحصيل الواقع بالطريق المنصوب فى غير العبادات مما لا يعتبر فيه نيه الوجه اتفاقا بل الحق ذلک فيها أيضا كما مرت الإشاره إليه فى إبطال وجوب فإن قلت العمل بالظن فى الطريق عمل بالظن فى الامتثال الظاهرى و الواقعى لأن الفرض إفاده الطريق للظن بالواقع بخلاف غير ما ظن طريقيته فإنه ظن بالواقع و ليس ظنا بتحقق الامتثال فى الظاهر بل الامتثال الظاهرى مشكوک أو موهوم بحسب احتمال اعتبار ذلک الظن قلت أولا إن هذا خروج عن الفرض لأن مبنى الاستدلال المتقدم على وجوب العمل

بالظن فى الطريق و إن لم يكن الطريق مفيدا للظن به أصلا نعم قد اتفق فى الخارج أن الأمور التى يعلم بوجود الطريق فيها إجمالا مفيده للظن شخصا أو نوعا لا أن مناط الاستدلال اتباع الظن بالطريق

المفيد للظن بالواقع.

و ثانيا أن هذا يرجع إلى ترجيح بعض الأمارات الظنيه على بعض باعتبار الظن باعتبار بعضها شرعا دون الآخر بعد الاعتراف بأن مؤدى دليل الانسداد حجيه الظن بالواقع لا بالطريق.

و سيجى ء الكلام فى أن نتيجه دليل الانسداد على تقدير إفادته اعتبار الظن بنفس الحكم كليه بحيث لا يرجع بعض الظنون على بعض أو مهمله بحيث يجب الترجيح بين الظنون ثم التعميم مع فقد المرجح.

و الاستدلال المذكور مبنى على إنكار ذلك كله و أن دليل الانسداد جار فى مسأله تعيين

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۲۰

الطريق و هى المسأله الأصوليه لا- فى نفس الأحكام الواقعيه الفرعيه بناء منه على أن الأحكام الواقعيه بعد نصب الطرق ليست مكلفا بها تكليفا فعليا إلا- بشرط قيام تلك الطرق عليها فالمكلف به فى الحقيقه مؤديات تلك الطرق لا الأحكام الواقعيه من حيث هى.

و قد عرفت مما ذكرنا أن نصب هذه الطرق ليس إلا لأجل كشفها الغالبى عن الواقع و مطابقتها له فإذا دار الأمر بين إعمال الظن فى تعيينها أو فى تعيين الواقع لم يكن رجحان للأول.

ثم إذا فرضنا أن نصبها ليس لمجرد الكشف بل لأجل مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع لكن ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها و اعتبار مساعدتها فى إراده الواقع بل مؤدى وجوب العمل بها جعلها عين الواقع و لو بحكم الشارع لا قيدا له و الحاصل أنه فرق بين أن يكون مرجع نصب هذه الطرق إلى قول الشارع لا أريد من الواقع إلا ما ساعد عليه ذلك الطريق فينحصر التكليف الفعلى حينئذ فى مؤديات الطرق و لازمه إهمال ما لم يؤد إليه الطريق من الواقع سواء انفتح باب العلم

بـالطريق أم انسـد و بين أن يكـون التكليف الفعلى بـالواقع باقيـا على حـاله إلاـ أن الشـارع حكم بوجوب البنـاء على كون مؤدى الطريق هو ذلك الواقع فمؤدى هذه الطرق واقع جعلى فإذا انسد طريق العلم إليه و دار الأمر بين الظن بالواقع الحقيقى و بين الظن بما جعله الشارع واقعا فلا ترجيح إذ الترجيح مبنى على إغماض الشارع عن الواقع.

و بذلك ظهر ما فى قول بعضـهم من (أن التسويه بين الظن بالواقع و الظن بالطريق إنما تحسن لو كان أداء التكليف المتعلق بكل من الفعـل و الطريق المقرر مسـتقلا لقيـام الظن بكل من التكليفين حينئـذ مقام العلم به مع قطع النظر عن الآخر و أما لو كان أحد التكليفين منوطـا بالآخر مقيـدا له فمجرد حصول الظن بأحـدهما دون حصول الظن بالآخر المقيـد له لا يقتضـى الحكم بالبراءه و حصول البراءه فى صوره العلم بـأداء الواقع إنمـا هو لحصول الأـمرين به نظرا إلى أداء الواقع و كونه من الوجه المقرر لكون العلم طريقـا إلى الواقع فى العقـل و الشـرع فلو كـان الظن بـالواقع ظنـا بالطريق جرى ذلك فيه أيضا لكنه ليس كـذلك فلـذا لا يحكم بالبراءه معه انتهى).

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۲۱

الـوجه الثـانى (مـا ذكره بعض المحققين من المعاصـرين مع الوجه الأـول و بعض الوجوه الآـخر قـال لاـ ريب فى كوننـا مكلفين بالأحكام الشـرعيه و لم يسـقط عنا التكليف بالأحكام الشـرعيه فى الجمله و أن الواجب علينا أولا هو تحصـيل العلم بتفريغ الذمه فى حكم المكلف بـأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنـا عما كلفنا به و سـقوط التكليف عنا سواء حصل العلم منه بأداء الواقع أو لا حسب ما مر تفصيل القول فيه.

و

حینئـذ فنقول إن صـح لنا تحصـیل العلم بتفریغ الذمه فی حکم الشارع فلا إشـکال فی وجوبه و حصول البراءه به و إن انسد علینا سبیل العلم به کان الواجب علینا تحصـیل الظن بالبراءه فی حکمه إذ هو الأقرب إلی العلم به فتعین الأخـذ به عند التنزل من العلم فی حکم العقـل بعـد انسـداد سبیل العلم به و القطع ببقاء التکلیف دون ما یحصل معه الظن بأداء الواقع کما یـدعیه القائل بأصاله حجیه الظن.

و بینهمـا بون بعیـد إذ المعتبر فی الوجه الأـول هو الأخـذ بمـا یظن کونه حجه بقیـام دلیل ظنی علی حجیته سواء حصل منه الظن بـالواقع أو لاـ و فی الوجه الثـانی لاـ یلزم حصول الظن بـالبراءه فی حکم الشـارع إذ لاـ یسـتلزم مجرد الظن بـالواقع الظن باکتفـاء المکلف بـذلک الظن فی العمل سـیما بعـد النهی عن اتباع الظن فإذا تعین تحصـیل ذلک بمقتضـی حکم العقل حسب ما عرفت یلزم اعتبار أمر آخر یظن معه رضا المکلف بالعمل به و لیس ذلک إلا الـدلیل الظنی الدال علی حجیته فکل طریق قام دلیل ظنی علی حجیته و اعتبـاره عنـد الشارع یکون حجه دون ما لم یقم علیه ذلک انتهی بألفاظه) و أشار بقوله حسب ما مر تفصـیل القول فیه إلی ما ذکره سابقا فی مقدمات هذا المطلب (حیث قال فی المقدمه الرابعه من تلک المقدمات

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۲۲

أن المناط فی وجوب الأخذ بالعلم و تحصـیل الیقین من الدلیل هل هو الیقین بمصادفه الأحکام الواقعیه الأولیه إلا أن یقوم دلیل علی الاکتفاء بغیره أو أن الواجب أولا هو تحصـیل الیقین بتحصـیل الأحکام و أداء الأعمال علی وجه إراده الشارع منا فی الظاهر و

حكم معه قطعا بتفريغ ذمتنا بملاحظه الطرق المقرره لمعرفتها مما جعلها وسيله للوصول إليها سواء علم مطابقته للواقع أو ظن ذلك أو لم يحصل به شى ء منهما وجهان) (الذى يقتضيه التحقيق هو الثانى فإنه القدر الذى يحكم العقل بوجوبه و دلت الأدله المتقدمه على اعتباره و لو حصل العلم بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل قطعا بوجوب تحصيل العلم بما فى الواقع و لم يقض شى ء من الأدله الشرعيه بوجوب تحصيل شى ء آخر وراء ذلك بل الأدله الشرعيه قائمه على خلاف ذلك إذ لم يبن الشريعه من أول الأمر على وجوب تحصيل كل من الأحكام الواقعيه على سبيل القطع و اليقين و لم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع و فى ملاحظه طريقه السلف من زمن النبى صلى اللّٰه عليه و آله و الأئمه عليهم السلام كفايه فى ذلك إذ لم يوجب النبى صلى اللّٰه عليه و آله

على جميع من فى بلده من الرجال و النسوان السماع منه فى تبليغ الأحكام أو حصول التواتر لآحادهم بالنسبه إلى آحاد الأحكام أو قيام القرينه القاطعه على عدم تعمد الكذب أو الغلط فى الفهم أو فى سماع اللفظ بالنظر إلى الجميع بل لو سمعوه من الثقه اكتفوا به انتهى.

ثم شرع فى إبطال دعوى حصول العلم بقول الثقه مطلقا إلى أن قال فتحصل مما قررناه أن العلم الذى هو مناط التكليف أولا هو العلم بالأحكام من الوجه المقرر لمعرفتها و الوصول إليها و الواجب بالنسبه إلى العمل هو أداؤه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمه فى حكم الشرع سواء حصل العلم بأدائه على طبق الواقع أو على طبق الطريق المقرر من الشارع و إن

لم يعلم أو لم يظن بمطابقتها للواقع.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۲۳

و بعباره أخرى لا ـ بد من المعرفه بالتكليف و أداء المكلف به على وجه اليقين أو على وجه منته إلى اليقين من غير فرق بين الوجهين و لا ـ ترتيب بينهما نعم لو لم يظهر طريق مقرر من الشارع لمعرفتها تعين الأخذ بالعلم بالواقع على حسب إمكانه إذ هو طريق إلى الواقع بحكم العقل من غير توقف لإيصاله إلى الواقع على بيان الشرع بخلاف غيره من الطرق المقرره انتهى كلامه رفع مقامه).

أقول ما ذكره فى مقدمات مطلبه من عدم الفرق بين علم المكلف بأداء الواقع على ما هو عليه و بين العلم بأدائه من الطريق المقرر مما لا ـ إشكال فيه نعم ما جزم به من أن المناط فى تحصيل العلم أولا هو العلم بتفريغ الذمه دون أداء الواقع على ما هو عليه فيه أن تفريغ الذمه عما اشتغلت به إما بفعل نفس ما أراده الشارع فى ضمن الأوامر الواقعيه و إما بفعل ما حكم حكما جعليا بأنه نفس المراد و هو مضمون الطرق المجعوله فتفريغ الذمه بهذا على مذهب المخطئه من حيث إنه نفس المراد الواقعى بجعل الشارع لا من حيث إنه شى ء مستقل فى مقابل المراد الواقعى فضلا عن أن يكون هو المناط فى لزوم تحصيل العلم و اليقين.

و الحاصل أن مضمون الأوامر الواقعيه المتعلقه بأفعال المكلفين مراد واقعى حقيقى و مضمون الأوامر الظاهريه المتعلقه بالعمل بالطرق المقرره ذلك المراد الواقعى لكن على سبيل الجعل لا الحقيقه.

و قد اعترف المحقق المذكور حيث عبر عنه بأداء الواقع من الطريق المجعول فأداء كل من الواقع الحقيقى و الواقع الجعلى لا يكون بنفسه امتثالا

و إطاعه للأمر المتعلق به ما لم يحصل العلم به نعم لو كان كل من الأمرين المتعلقين بالأداءين مما لا يعتبر فى سقوطه قصد الإطاعه و الامتثال كان مجرد كل منهما مسقطا للأمرين من دون امتثال و أما الامتثال للأمر بهما فلا يحصل إلا مع العلم.

ثم إن هذين الأمرين مع التمكن من امتثالهما يكون المكلف مخيرا فى امتثال أيهما بمعنى أن المكلف مخير بين تحصيل العلم بالواقع فيتعين عليه و ينتفى موضوع الأمر الآخر إذ المفروض كونه ظاهريا قد أخذ فى موضوعه عدم العلم بالواقع و بين ترك تحصيل الواقع و امتثال الأمر الظاهرى هذا مع التمكن من امتثالهما.

و أما لو تعذر عليه امتثال أحدهما تعين عليه امتثال الآخر كما لو عجز عن تحصيل العلم

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۲۴

بالواقع و تمكن من سلوك الطريق المقرر لكونه معلوما له أو انعكس الأمر بأن تمكن من العلم و انسد عليه باب سلوك الطريق المقرر لعدم العلم به و لو عجز عنهما معا قام الظن بهما مقام العلم بهما بحكم العقل.

فترجيح الظن بسلوك الطريق المقرر على الظن بسلوك الواقع لم يعلم وجهه بل الظن بالواقع أولى فى مقام الامتثال لما أشرنا إليه سابقا من حكم العقل و النقل بأولويه إحراز الواقع هذا فى الطريق المجعول فى عرض العلم بأن أذن فى سلوكه مع التمكن من العلم.

و أما إذا نصبه بشرط العجز عن تحصيل العلم فهو أيضا كذلك ضروره أن القائم مقام تحصيل العلم الموجب للإطاعه الواقعيه عند تعذره هى الإطاعه الظاهريه المتوقفه على العلم بسلوك الطريق المجعول لا على مجرد سلوكه.

و الحاصل أن سلوك الطريق المجعول مطلقا أو عند تعذر العلم فى

مقابـل العمل بالواقع فكما أن العمل بالواقع مع قطع النظر عن العلم لا يوجب امتثالا و إنما يوجب فراغ الـذمه من المأمور به واقعا لو لم يأخـذ فيه تحققه على وجه الامتثال فكـذلك سـلوك الطريق المجعول مطلقا فكل منهما موجب لبراءه الـذمه واقعا و إن لم يعلم بحصوله بل و لو اعتقد عدم حصوله.

و أما العلم بالفراغ المعتبر فى الإطاعه فلا يتحقق فى شى ء منهما إلا بعد العلم أو الظن القائم مقامه.

فالحكم بأن الظن بسلوك الطريق المجعول يوجب الظن بفراغ الذمه بخلاف الظن بأداء الواقع فإنه لا يوجب الظن بفراغ الذمه إلا إذا ثبت حجيه ذلك الظن و إلا فربما يظن بأداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجيته تحكم صرف.

و منشأ ما ذكره قدس سـره تخيل أن نفس سلوك الطريق الشرعى المجعول فى مقابل سلوك الطريق العقلى الغير المجعول و هو العلم بالواقع الذى هو سـبب تام لبراءه الذمه فيكون هو أيضا كذلك فيكون الظن بالسلوك ظنا بالبراءه بخلاف الظن بالواقع لأن نفس أداء الواقع ليس سببا تاما للبراءه حتى يحصل من الظن به الظن بالبراءه فقد قاس الطريق الشرعى بالطريق العقلى.

و أنت خبير بأن الطريق الشـرعى لا يتصف بالطريقيه فعلا إلا بعـد العلم به تفصـيلا و إلا فسـلوكه أعنى مجرد تطبيق الأعمال عليه مع قطع النظر عن حكم الشـارع لغو صـرف و لـذلك أطلنا الكلام فى أن سـلوك الطريق المجعول فى مقابل العمل بالواقع لا فى مقابل العلم بالعمل بالواقع.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۲۵

و يلزم من ذلك كون كل من العلم و الظن المتعلق بأحـدهما فى مقابل المتعلق بالآخر فدعوى أن الظن بسـلوك الطريق يسـتلزم الظن بالفراغ بخلاف الظن

بإتيان الواقع فاسده.

هذا كله مع ما علمت سابقا فى رد الوجه الأول من إمكان منع جعل الشارع طريقا إلى الأحكام و إنما اقتصر على الطرق المنجعله عند العقلاء و هو العلم ثم على الظن الاطمئنانى.

ثم إنـك حيث عرفت أن مـال هـذا القول إلى أخـذ نتيجه دليـل الانسـداد بالنسـبه إلى المسائـل الأـصوليه و هى حجيه الأمارات المحتمله للحجيه لا بالنسـبه إلى نفس الفروع فاعلم أن فى مقابله قولا آخر لغير واحد من مشايخنا المعاصرين قدست أسرارهم و هو عـدم جريان دليل الانسـداد على وجه يشـمل مثل هذه المسأله الأصوليه أعنى حجيه الأمارات المحتمله و هذا هو القول الذى ذكرنـا فى أول التنبيه أنه ذهب إليه فريق و سـيأتى الكلاـم فيه عنـد التكلم فى حجيه الظن المتعلق بالمسائـل الأـصوليه إن شاء الله تعالى.

ثم اعلم أن بعض من لاـ خبره له لمـا لم يفهم من دليل الانسـداد إلا ما تلقن من لسان بعض مشايخه و ظاهر عباره كتاب القوانين رد القول الذى ذكرناه أولا عن بعض المعاصـرين من حجيه الظن فى الطريق لا فى نفس الأحكام بمخالفته لإجماع العلماء حيث زعم أنهم بين من يعمم دليـل الانسـداد لجميع المسائـل العلميه أصوليه أو فقهيه كصـاحب القوانين و بين من يخصـصه بالمسائل الفرعيه فالقول بعكس هذا خرق للإجماع المركب.

و يدفعه أن المسأله ليست من التوقيفيات التى يدخلها الإجماع المركب مع أن دعواه فى مثل هذه المسائل المستحدثه بشيعه جدا بـل المسأله عقليه فإذا فرض اسـتقلال العقل بلزوم العمل بالظن فى مسأله تعيين الطرق فلا معنى لرده بالإجماع المركب فلا سبيل إلى رده إلا بمنع جريان حكم العقل و جريان مقدمات الانسداد فى خصوصها كما عرفته منا

أو فيها فى ضمن مطلق الأحكام الشرعيه كما فعله غير واحد من مشايخنا

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۲۶

الأمر الثانى نتيجه دليل الانسداد قضيه مهمله أو كليه

اشاره

الأمر الثانى نتيجه دليل الانسداد قضيه مهمله أو كليه

و هو أهم الأمور فى هذا الباب أن نتيجه دليل الانسداد هل هى قضيه مهمله من حيث أسباب الظن فلا يعم الحكم لجميع الأمارات الموجبه للظن إلا بعد ثبوت معمم من لزوم ترجيح بلا مرجح أو إجماع مركب أو غير ذلك أو قضيه كليه لا تحتاج فى التعميم إلى شى ء و على التقدير الأول فهل يثبت المرجح لبعض الأسباب على بعض أم لم يثبت و على التقدير الثانى أعنى كون القضيه كليه فكيف توجبه خروج القياس مع أن الدليل العقلى لا يقبل التخصيص فهنا مقامات

المقام الأول فى كون نتيجه دليل الانسداد مهمله أو معينه

المقام الأول فى كون نتيجه دليل الانسداد مهمله أو معينه

و التحقيق أنه لا إشكال فى أن المقدمات السابقه التى حاصلها بقاء التكليف و عدم التمكن من العلم و عدم وجوب الاحتياط و عدم جواز الرجوع إلى القاعده التى يقتضيها المقام إذا جرت فى مسأله تعين وجوب العمل بأى ظن حصل فى تلك المسأله من أى سبب و هذا الظن كالعلم فى عدم الفرق فى اعتباره بين الأسباب و الموارد و الأشخاص و هذا ثابت بالإجماع و بالعقل.

و قد سلك هذا المسلك صاحب القوانين حيث إنه أبطل البراءه فى كل مسأله من غير ملاحظه لزوم الخروج عن الدين و أبطل لزوم الاحتياط كذلك مع قطع النظر عن لزوم الحرج و يظهر أيضا من صاحبى المعالم و الزبده بناء على اقتضاء ما ذكراه لإثبات حجيه خبر الواحد للعمل بمطلق

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۲۷

الظن فلاحظ.

لكنك قد عرفت مما سبق أنه لا دليل على بطلان جريان أصاله البراءه و أصاله الاحتياط و الاستصحاب المطابق لأحدهما فى كل مورد مورد من

مواردها بالخصوص إنما الممنوع جريانها فى جميع المسائل للزوم المخالفه القطعيه الكثيره و لزوم الحرج عن الاحتياط و هذا المقدار لا يثبت إلا وجوب العمل بالظن فى الجمله من دون تعميم بحسب الأسباب و لا بحسب الموارد و لا بحسب مرتبه الظن.

و حينئذ فنقول إنه إما أن يقرر دليل الانسداد على وجه يكون كاشفا عن حكم الشارع بلزوم العمل بالظن بأن يقال إن بقاء التكاليف مع العلم بأن الشارع لم يعذرنا فى ترك التعرض لها و إهمالها مع عدم إيجاب الاحتياط علينا و عدم بيان طريق مجعول فيها يكشف عن أن الظن جائز العمل و أن العمل به ماض عند الشارع و أنه لا يعاقبنا على ترك واجب إذا ظن بعدم وجوبه و لا بفعل محرم إذا ظن بعدم تحريمه.

فحجيه الظن على هذا التقرير تعبد شرعى كشف عنه العقل من جهه دوران الأمر بين أمور كلها باطله سواه فالاستدلال عليه من باب الاستدلال على تعيين أحد طرفى المنفصله أو أطرافها بنفى الباقى فيقال إن الشارع إما أن أعرض عن هذه التكاليف المعلومه إجمالا- أو أراد الامتثال بها على العلم أو أراد الامتثال المعلوم إجمالا- أو أراد امتثالها من طريق خاص تعبدى أو أراد امتثالها الظنى و ما عدا الأخير باطل فتعين هو.

و إما أن يقرر على وجه يكون العقل منشأ للحكم بوجوب الامتثال الظنى بمعنى حسن المعاقبه على تركه و قبح المطالبه بأزيد منه كما يحكم بوجوب تحصيل العلم و عدم كفايه الظن عند التمكن من تحصيل العلم فهذا الحكم العقلى ليس من مجعولات الشارع إذ كما أن نفس وجوب الإطاعه و حرمه المعصيه بعد تحقق الأمر و النهى من الشارع ليس

من الأحكام المجعوله للشارع بل شى ء يستقل به العقل لا- على وجه الكشف فكذلك كيفيه الإطاعه و أنه يكفى فيها الظن بتحصيل مراد الشارع فى مقام و يعتبر فيها العلم بتحصيل المراد فى مقام آخر إما تفصيلا أو إجمالا.

و توهم أنه يلزم على هذا انفكاك حكم العقل عن حكم الشرع مدفوع بما قررنا فى محله من أن التلازم بين الحكمين إنما هو مع قابليه المورد لهما أما لو كان قابلا- لحكم العقل دون الشرع فلا كما فى الإطاعه و المعصيه فإنهما لا يقبلان لورود حكم الشارع عليهما بالوجوب و التحريم الشرعيين بأن يريد فعل الأولى و ترك الثانيه بإراده مستقله غير إراده فعل المأمور به و ترك المنهى

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۲۸

عنه الحاصله بالأمر و النهى حتى أنه لو صرح بوجوب الإطاعه و تحريم المعصيه كان الأمر و النهى للإرشاد لا للتكليف إذ لا يترتب على مخالفه هذا الأمر و النهى إلا ما يترتب على ذات المأمور به و المنهى عنه أعنى نفس الإطاعه و المعصيه و هذا نفس دليل الإرشاد كما فى أوامر الطبيب و لذا لا يحسن من الحكيم عقاب آخر أو ثواب آخر غير ما يترتب على نفس المأمور به و المنهى عنه فعلا أو تركا من الثواب و العقاب.

ثم إن هذين التقريرين مشتركان فى الدلاله على التعميم من حيث الموارد يعنى المسائل إذ على الأول يدعى الإجماع القطعى على أن العمل بالظن لا يفرق فيه بين أبواب الفقه و على الثانى يقال إن العقل مستقل بعدم الفرق فى باب الإطاعه و المعصيه بين واجبات الفروع من أول الفقه إلى آخره و لا بين محرماتها كذلك فيبقى التعميم من

جهتى الأسباب و مرتبه الظن فنقول أما التقرير الثانى فهو يقتضى التعميم و الكليه من حيث الأسباب إذ العقل لا يفرق فى باب الإطاعه الظنيه بين أسباب الظن بل هو من هذه الجهه نظير العلم لا يقصد منه إلا الانكشاف و أما من حيث مرتبه الانكشاف قوه و ضعفا فلا تعميم فى النتيجه إذ لا يلزم من بطلان كليه العمل بالأصول التى هى طرق شرعيه الخروج عنها بالكليه بل يمكن الفرق فى مواردها بين الظن القوى البالغ حد سكون النفس فى مقابلها فيؤخذ به و بين ما دونه فيؤخذ بها.

و أما التقرير الأول فالإهمال فيه ثابت من جهه الأسباب و من جهه المرتبه.

إذا عرفت ذلك فنقول الحق فى تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثانى و أن التقرير على وجه الكشف فاسد.

أما أولا فلأن المقدمات المذكوره لا تستلزم جعل الشارع الظن مطلقا أو بشرط حصوله من أسباب خاصه حجه لجواز أن لا يجعل الشارع طريقا للامتثال بعد تعذر العلم أصلا بل عرفت فى الوجه الأول من الإيراد على القول باعتبار الظن فى الطريق أن ذلك غير بعيد و هو أيضا طريق العقلاء فى التكاليف العرفيه حيث يعملون بالظن فى تكاليفهم العرفيه مع القطع بعدم جعل طريق لها من جانب الموالى و لا يجب على الموالى نصب الطريق عند تعذر العلم نعم يجب عليهم الرضا بحكم العقل و يقبح عليهم المؤاخذه على مخالفه الواقع الذى يؤدى إليه الامتثال الظنى إلا أن يقال إن مجرد إمكان ذلك ما لم يحصل العلم به لا يقدح فى إهمال النتيجه و إجمالها فتأمل.

و أما ثانيا فلأنه إذا بنى على كشف المقدمات المذكوره عن جعل الظن على وجه

الإهمال و الإجمال صح المنع الذی أورده بعض المتعرضین لرد هذا الدلیل و قد أشرنا إلیه سابقا و حاصله

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۲۹

أنه کما یحتمل أن یکون الشارع قد جعل لنا مطلق الظن أو الظن فی الجمله المتردد بین الکل و البعض المردد بین الأبعاض کذلک یحتمل أن یکون قد جعل لنا شیئا آخر حجه من دون اعتبار إفادته الظن لأنه أمر ممکن غیر مستحیل و المفروض عدم استقلال العقل بحکم فی هذا المقام فمن أین یثبت جعل الشارع الظن فی الجمله دون شی ء آخر و لم یکن لهذا المنع دفع أصلا إلا أن یدعی الإجماع علی عدم نصب شی ء آخر غیر الظن فی الجمله فتأمل.

و أما ثالثا فلأنه لو صح کون النتیجه مهمله مجمله لم ینفع أصلا إن بقیت علی إجمالها و إن عینت فإما أن تعین فی ضمن کل الأسباب و إما أن تعین فی ضمن بعضها المعین و سیجی ء عدم تمامیه شی ء من هذین إلا بضمیمه الإجماع فیرجع الأمر بالأخره إلی دعوی الإجماع علی حجیه مطلق الظن بعد الانسداد فتسمیته دلیلا- عقلیا لا- یظهر له وجه عدا کون الملازمه بین تلک المقدمات الشرعیه و نتیجتها عقلیه و هذا جار فی جمیع الأدله السمعیه کما لا یخفی

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۳۰

المقام الثانی فی أنه علی أحد التقریرین السابقین هل یحکم بتعمیم الظن من حیث الأسباب أو المرتبه أم لا

اشاره

المقام الثانی فی أنه علی أحد التقریرین السابقین هل یحکم بتعمیم الظن من حیث الأسباب أو المرتبه أم لا

فنقول أما علی تقدیر کون العقل کاشفا عن حکم الشارع بحجیه الظن فی الجمله فقد عرفت أن الإهمال بحسب الأسباب و بحسب المرتبه و یذکر للتعمیم من جهتهما وجوه.

الأول من طرق التعمیم عدم المرجح لبعضها علی بعض

الأول من طرق التعمیم عدم المرجح لبعضها علی بعض

فیثبت التعمیم لبطلان الترجیح بلا مرجح و الإجماع علی بطلان التخییر و التعمیم بهذا الوجه یحتاج إلی ذکر ما یصلح أن یکون مرجحا و إبطاله.

و لیعلم أنه لا بد أن یکون المعین و المرجح معینا لبعض کاف بحیث لا یلزم من الرجوع بعد الالتزام به إلی الأصول محذور و إلا فوجوده لا یجدی.

إذا تمهـد هـذا فنقول ما يصـلح أن يكون معينا أو مرجحا أحد أمور ثلاثه الأول من هذه الأمور كون بعض الظنون متيقنا بالنسـبه إلى الباقى بمعنى كونه واجب العمل قطعا على كل تقـدير فيؤخـذ به و يطرح الباقى للشك فى حجيته و بعباره أخرى يقتصـر فى القضيه المهمله المخالفه للأصل على المتيقن و إهمال النتيجه حينئذ من حيث الكم فقط لتردده بين الأقل المعين و الأكثر.

و لاـ يتوهم أن هـذا المقـدار المتيقن حينئـذ من الظنون الخاصه للقطع التفصـيلى بحجيته لانـدفاعه بأن المراد من الظن الخاص ما علم حجيته بغير دليل الانسداد فتأمل.

الثـانى كـون بعض الظنـون أقـوى مـن بعض فتعيـن العمـل عليه للزوم الاقتصـار فى مخـالفه الاحتيـاط اللازم فى كـل واحـد من محتملاـت التكاليف الواقعيه من الواجبات و المحرمات على القـدر المتيقن و هو ما كان الاحتمال الموافق للاحتياط فيه فى غايه البعد فإنه كلما ضعف الاحتمال

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۳۱

الموافق

للاحتياط كان ارتكابه أهون.

الثالث كون بعض الظنون مظنون الحجيه فإنه فى مقام دوران الأمر بينه و بين غيره يكون أولى من غيره إما لكونه أقرب إلى الحجيه من غيره و معلوم أن القضيه المهمله المجمله تحمل بعد صرفها إلى البعض بحكم العقل على ما هو أقرب محتملاتها إلى الواقع و إما لكونه أقرب إلى إحراز مصلحه الواقع لأن المفروض رجحان مطابقته للواقع لأن المفروض كونه من الأمارات المفيده للظن بالواقع و رجحان كونه بدلا عن الواقع لأن المفروض الظن بكونه طريقا قائما مقام الواقع بحيث يتدارك مصلحه الواقع على تقدير مخالفته له فاحتمال مخالفه هذه الأماره للواقع و لبدله موهوم فى موهوم بخلاف احتمال مخالفه سائر الأمارات للواقع لأنها على تقدير مخالفتها للواقع لا يظن كونها بدلا عن الواقع.

و نظير ذلك ما لو تعلق غرض المريض بدواء تعذر الاطلاع العلمى عليه فدار الأمر بين دواءين أحدهما يظن كونه ذلك الدواء و على تقدير كونه غيره يظن كونه بدلا عنه فى جميع الخواص و الآخر يظن أنه ذلك الدواء لكن لا يظن أنه على تقدير المخالفه بدل عنه و معلوم بالضروره أن العمل بالأول أولى.

ثم إن البعض المظنون الحجيه قد يعلم بالتفصيل كما إذا ظن حجيه الخبر المزكى رواته بعدل واحد أو حجيه الإجماع المنقول و قد يعلم إجمالا وجوده بين أمارات فالعمل بهذه الأمارات أرجح من غيرها الخارج من محتملات ذلك المظنون الاعتبار و هذا كما لو ظن عدم حجيه بعض الأمارات كالأولويه و الشهره و الاستقراء و فتوى الجماعه الموجبه للظن فإنا إذا فرضنا نتيجه دليل الانسداد مجمله مردده بين هذه الأمور و غيرها و فرضنا الظن بعدم حجيه هذه لزم

من ذلك الظن بأن الحجه فى غيرها و إن كان مرددا بين أبعاض ذلك الغير فكان الأخذ بالغير أولى من الأخذ بها لعين ما تقدم و إن لم يكن بين أبعاض ذلك الغير مرجح فافهم.

هذه غايه ما يمكن أن يقال فى ترجيح بعض الظنون على بعض لكن نقول إن المسلم من هذه فى الترجيح لا ينفع و الذى ينفع غير مسلم كونه مرجحا.

توضيح ذلك هو أن المرجح الأول و هو تيقن البعض بالنسبه إلى الباقى و إن كان من المرجحات بل لا يقال له المرجح لكونه معلوم الحجيه تفصيلا و غيره مشكوك الحجيه فيبقى تحت الأصل لكنه لا ينفع لقلته و عدم كفايته لأن القدر المتيقن من هذه الأمارات هو الخبر الذى زكى جميع رواته بعدلين و لم يعمل فى تصحيح رجاله و لا فى تمييز مشتركاته بظن أضعف نوعا من

سائر الأمارات الأخر و لم يوهن لمعارضته شى ء منها و كان معمولا به عند الأصحاب كلا أو جلا و مفيدا للظن الاطمئنانى بالصدور إذ لا ريب أنه كلما انتفى أحد هذه الأمور الخمسه فى خبر احتمل كون غيره حجه دونه فلا يكون متيقن الحجيه على كل تقدير.

و أما عدم كفايه هذا الخبر لندرته فهو واضح مع أنه لو كان بنفسه كثيرا كافيا لكن يعلم إجمالا بوجود مخصصات كثيره و مقيدات له فى الأمارات الأخر فيكون نظير ظواهر الكتاب فى عدم جواز التمسك بها مع قطع النظر عن غيرها إلا أن يؤخذ بعد الحاجه إلى التعدى منها بما هو متيقن بالإضافه إلى ما بقى فتأمل.

و أما المرجح الثانى و هو كون بعضها أقوى ظنا من الباقى ففيه

أن ضبط مرتبه خاصه له متعسر أو متعذر لأن القوه و الضعف إضافيان و ليس تعارض القوى مع الضعيف هنا فى متعلق واحد حتى يذهب الظن من الأضعف و يبقى فى الأماره الأخرى نعم يوجد مرتبه خاصه و هو الظن الاطمئنانى الملحق بالعلم حكما بل موضوعا لكنه نادر التحقق مع أن كون القوه معينه للقضيه المجمله محل منع إذ لا يستحيل أن يعتبر الشارع فى حال الانسداد ظنا يكون أضعف من غيره كما هو المشاهد فى الظنون الخاصه فإنها ليست على الإطلاق أقوى من غيرها بالبديهه و ما تقدم فى تقريب مرجحيه القوه إنما هو مع كون إيجاب العمل بالظن عند انسداد باب العلم من منشئات العقل و أحكامه.

و أما على تقدير كشف مقدمات الانسداد عن أن الشارع جعل الظن حجه فى الجمله و تردد أمره فى أنظارنا بين الكل و الأبعاض فلا يلزم من كون بعضها أقوى كونه هو المجعول حجه لأنا قد وجدنا تعبد الشارع بالظن الأضعف و طرح الأقوى فى موارد كثيره.

و أما المرجح الثالث و هو الظن باعتبار بعض فيؤخذ به لأحد الوجهين المتقدمين ففيه مع أن الوجه الثانى لا يفيد لزوم التقديم بل أولويته أن الترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوه و الضعف فى أن مداره على الأقرب إلى الواقع و حينئذ فإذا فرضنا كون الظن الذى لم يظن بحجيته أقوى ظنا بمراتب من الظن الذى ظن حجيته فليس بناء العقلاء على ترجيح الثانى فيرجع الأمر إلى لزوم ملاحظه الموارد الخاصه و عدم وجود ضابطه كليه بحيث يؤخذ بها فى ترجيح الظن المظنون الاعتبار نعم لو فرض تساوى أبعاض الظنون دائما من حيث القوه و الضعف كان

ذلك المرجح بنفسه منضبطا و لكن الفرض مستبعد بل مستحيل مع أن اللازم على هذا أن لا يعمل بكل مظنون الحجيه بل بما ظن حجيته بظن قد ظن حجيته لأنه أبعد عن مخالفه الواقع و بدله بناء على

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۳۳

التقرير المتقدم.

و أما الوجه الأول المذكور فى تقريب ترجيح مظنون الاعتبار على غيره ففيه أولا- أنه لا- أماره تفيد الظن بحجيه أماره على الإطلاق فإن أكثر ما أقيم على حجيه الأدله من الأمارات الظنيه المبحوث عنها الخبر الصحيح و معلوم عند المنصف أن شيئا مما ذكروه لحجيته لا يوجب الظن بها على الإطلاق و ثانيا أنه لا دليل على اعتبار مطلق الظن فى مسأله تعيين هذا الظن المجمل.

ثم إنه قد توهم غير واحد أنه ليس المراد اعتبار مطلق الظن و حجيته فى مسأله تعيين القضيه المهمله و إنما المقصود ترجيح بعضها على بعض.

فقال بعضهم فى توضيح لزوم الأخذ بمظنون الاعتبار بعد الاعتراف بأنه ليس المقصود هنا إثبات حجيه الظنون المظنونه الاعتبار بالأمارات الظنيه القائمه عليها ليكون الاتكال فى حجيتها على مجرد الظن (إن الدليل العقلى المثبت لحجيتها هو الدليل العقلى المذكور و الحاصل من تلك الأمارات الظنيه هو ترجيح بعض الظنون على البعض فيمنع ذلك من إرجاع القضيه المهمله إلى الكليه بل يقتصر فى مفاد القضيه المهمله على تلك الجمله فالظن المفروض إنما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور إلى ذلك و عدم صرفه إلى سائر الظنون نظرا إلى حصول القوه بالنسبه إليها لانضمام الظن بحجيتها إلى الظن بالواقع فإذا قطع العقل بحجيه الظن بالقضيه المهمله ثم وجد الحجيه متساويه بالنظر إلى الجميع حكم بحجيه الكل و أما إذا وجدها

مختلفه و کان جمله منها أقرب إلى الحجيه من الباقى نظرا إلى الظن بحجيتها دون الباقى فلا محاله يقدم المظنون على المشکوک و المشکوک على الموهوم فى مقام الحيره و الجهاله فليس الظن مثبتا لحجيه ذلک الظن و إنما هو قاض بتقديم جانب الحجيه فى تلک الظنون فينصرف إليه ما قضى به الدليل المذکور.

ثم اعترض على نفسه بأن صرف الدليل إليها إن کان على وجه اليقين تم ما ذکر و إلا کان اتکالا على الظن و الحاصل أنه لا قطع لصرف الدليل إلى تلک الظنون)

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۳۴

(ثم أجاب بأن الاتکال ليس على الظن بحجيتها و لا على الظن بترجيح تلک الظنون على غيرها بل التعويل على القطع بالترجيح.

و توضيحه أن قضيه دليل الانسداد حجيه الظن على سبيل الإهمال فيدور الأمر بين القول بحجيه الجميع و البعض ثم الأمر فى البعض يدور بين المظنون و غيره و قضيه العقل فى الدوران بين الکل و البعض هو الاقتصار على البعض أخذا بالمتيقن و لذا قال علماء الميزان إن المهمله فى قوه الجزئيه و لو لم يتعين البعض فى المقام و دارت الحجيه بينه و بين سائر الأبعاض من غير تفاوت فى نظر العقل لزم الحکم بحجيه الکل لبطلان الترجيح من غير مرجح و أما لو کانت حجيه البعض مما فيه الکفايه مظنونه بخصوصه بخلاف الباقى کان ذلک أقرب إلى الحجيه من غيره مما لم يقم على حجيته دليل فيتعين عند العقل الأخذ به دون غيره فإن الرجحان حينئذ قطعى وجدانى و الترجيح من جهته ليس ترجيحا بمرجح ظنى و إن کان ظنا بحجيه تلک الظنون فإن کون المرجح ظنيا لا يقتضى کون

الترجيح ظنيا و هو ظاهر انتهى كلامه رفع مقامه).

أقول قد عرفت سابقا أن مقدمات دليل الانسداد إما أن تجعل كاشفه عن كون الظن فى الجمله حجه علينا بحكم الشارع كما يشعر به قوله كان بعض الظنون أقرب إلى الحجيه من الباقى و إما أن تجعل منشأ لحكم العقل بتعيين إطاعه الله سبحانه حين الانسداد على وجه الظن كما يشعر به قوله نظرا إلى حصول القوه لتلك الجمله لانضمام الظن بحجيتها إلى الظن بالواقع.

فعلى الأول إذا كان الظن المذكور مرددا بين الكل و البعض اقتصر على البعض كما ذكره لأنه القدر المتيقن و أما إذا تردد ذلك البعض بين الأبعاض فالمعين لأحد المحتملين أو المحتملات لا يكون إلا بما يقطع بحجيته كما أنه إذا احتمل فى الواقعه الوجوب و الحرمه لا يمكن ترجيح أحدهما بمجرد الظن به إلا بعد إثبات حجيه ذلك الظن.

بل التحقيق أن المرجح لأحد الدليلين عند التعارض كالمعين لأحد الاحتمالين يتوقف على القطع باعتباره عقلا أو نقلا و إلا فأصاله عدم اعتبار الظن لا فرق فى مجراها بين جعله دليلا و جعله مرجحا هذا مع أن الظن المفروض إنما قام على حجيه بعض الظنون فى الواقع من حيث الخصوص

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۳۵

لا على تعيين الثابت حجيته بدليل الانسداد فتأمل.

و أما على الثانى فالعقل إنما يحكم بوجوب الإطاعه على الوجوب الأقرب إلى الواقع فإذا فرضنا أن مشكوك الاعتبار يحصل منه ظن بالواقع أقوى مما يحصل من الظن المظنون الاعتبار كان الأول أولى بالحجيه فى نظر العقل.

(و لذا قال صاحب المعالم إن العقل قاض بأن الظن إذا كان له جهات متعدده متفاوته بالقوه و الضعف فالعدول عن القوى

منها إلى الضعيف قبيح انتهى).

نعم لو كـان قيـام الظن على حجيه بعضـها ممـا يوجب قوتهـا فى نظر العقـل لأنها جامعه لإدراك الواقع أو بـدله على سبيل الظن بخلافه رجع الترجيح به إلى ما ذكرنا سابقا و ذكرنا ما فيه.

و حاصـل الكلام يرجع إلى أن الظن بالاعتبـار إنمـا يكون صارفا للقضـيه إلى ما قام عليه من الظنون إذا حصل القطع بحجيته فى تعيين الاحتمالات أو صار موجبا لكون الإطاعه بمقتضاها أتم لجمعها بين الظن بالواقع و الظن بالبدل و الأول موقوف على حجيه مطلق الظن و الثانى لا اطراد له لأنه قد يعارضها قوه المشكوك الاعتبار.

و ربمـا التزم بالأول بعض من أنكر حجيه مطلق الظن و أورده إلزامـا على القائلين بمطلق الظن فقال كما يقولون (يجب علينا فى كل واقعه البناء على حكم و لعـدم كونه معلوما لنا يجب فى تعيينه العمل بالظن فكـذا نقول بعـد ما وجب علينا العمل بالظن و لم نعلم تعيينه يجب علينا فى تعيين هذا الظن العمل بالظن.

ثم اعترض على نفسه بمـا حاصـله أن وجوب العمل بمظنون الحجيه لا ينفى غيره فقال قلنا نعم و لكن لا يكون حينئـذ دليل على حجيه ظن آخر إذ بعـد ثبوت حجيه الظن المظنون الحجيه ينفتـح بـاب الأحكام و لا يجرى دليلك فيه و يبقى تحت أصاله عـدم الحجيه).

و فيه أنه إذا التزم باقتضاء مقدمات الانسداد مع فرض عدم المرجح العمل بمطلق الظن فى الفروع دخل الظن المشكوك الاعتبار و موهومه فلا مورد للترجيح و التعيين حتى يعين بمطلق

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۳۶

الظن لأن الحاجه إلى التعيين بمطلق الظن فرع عدم العمل بمطلق الظن و بعباره أخرى إما أن

يكون مطلق الظن حجه و إما لا ـ فعلى الأول لا ـ مورد للتعيين و الترجيح و على الثانى لا ـ يجوز الترجيح بمطلق الظن فالترجيح بمطلق الظن ساقط على كل تقدير و ليس للمتعرض القلب بأنه إن ثبت حجيه مطلق الظن تعين ترجيح مظنون الاعتبار به إذ على تقدير ثبوت حجيه مطلق الظن لا يتعقل ترجيح حتى يتعين الترجيح بمطلق الظن.

ثم إن لهذا المعترض كلاما فى ترجيح مظنون الاعتبار بمطلق الظن لا ـ من حيث حجيه مطلق الظن حتى يقال إن بعد ثبوتها لا مورد للترجيح لا بأس بالإشاره إليه و إلى ما وقع من الخلط و الغفله منه فى المراد بالترجيح هنا فقال معترضا على القائل بما قدمنا من أن ترجيح أحد المحتملين عين تعيينه بالاستدلال (إن هذا القائل خلط بين ترجيح الشى ء و تعيينه و لم يعرف الفرق بينهما و لبيان هذا المطلب نقدم مقدمه ثم نجيب عن كلامه و هى أنه لا ريب فى بطلان الترجيح بلا مرجح فإنه مما يحكم بقبحه العقل و العرف و العاده بل يقولون بامتناعه الذاتى كالترجيح بلا ـ مرجح و المراد بالترجيح بلا مرجح هو سكون النفس إلى أحد الطرفين و الميل إليه من غير مرجح و إن لم يحكم بتعيينه وجوبا و أما الحكم بذلك فهو أمر آخر وراء ذلك.

ثم أوضح ذلك بأمثله منها أنه لو دار أمر العبد فى أحكام السلطان المرسله إليه بين أمور و كان بعضها مظنونا بظن لم يعلم حجيته من طرف السلطان صح له ترجيح المظنون و لا يجوز له الحكم بلزوم ذلك و منها أنه لو أقدم على أحد طعامان أحدهما ألذ من الآخر فاختاره عليه لم يرتكب ترجيحا بلا مرجح

و إن لم يلزم أكل الألذ و لكن لو حكم بلزوم الأكل لا بد من تحقق دليل عليه و لا يكفى مجرد الألذيه نعم لو كان أحدهما مضرا صح الحكم باللزوم.

ثم قال و بالجمله فالحكم بلا دليل غير الترجيح بلا مرجح فالمرجح غير الدليل و الأول يكون فى مقام الميل و العمل و الثانى يكون فى مقام التصديق و الحكم.

ثم قال أن ليس المراد أنه يجب العمل بالظن المظنون حجيته و أنه الذى يجب العمل به بعد انسداد باب العلم بل مراده أنه بعد ما وجب على المكلف

لانسداد باب العلم و بقاء التكليف العمل بالظن و لا يعلم أى ظن لو عمل بالظن المظنون حجيته أى نقض يلزم عليه فإن قلت ترجيح بلا مرجح فقد غلطت غلطا ظاهرا و إن كان غيره فبينه حتى ننظر انتهى كلامه).

أقول لا يخفى أنه ليس المراد من أصل دليل الانسداد إلا وجوب العمل بالظن فإذا فرض أن هذا الواجب تردد بين ظنون فلا غرض إلا فى تعيينه بحيث يحكم بأن هذا هو الذى يجب العمل به شرعا حتى يبنى المجتهد عليه فى مقام العمل و يلتزم بمؤداه على أنه حكم شرعى عزمى من الشارع و أما دواعى ارتكاب بعض الظنون دون بعض فهى مختلفه غير منضبطه فقد يكون الداعى إلى الاختيار موجودا فى موهوم الاعتبار لغرض من الأغراض و قد يكون فى مظنون الاعتبار فليس الكلام إلا فى أن الظن بحجيه بعض الظنون هل يوجب الأخذ بتلك الظنون شرعا بحيث يكون الآخذ بغيره لداع من الدواعى معاقبا عند الله فى ترك ما هو وظيفته من سلوك الطريق و بعباره أخرى هل

يجوز شرعا أن يعمل المجتهد بغير مظنون الاعتبار أم لا يجوز.

إن قلت لا يجوز شرعا قلنا فما الدليل الشرعى بعد جواز العمل بالظن فى الجمله على أن تلك المهمله غير هذه الجزئيه و إن قلت يجوز لكن بدلا عن مظنون الاعتبار لا جمعا بينهما فهذا هو التخيير الذى التزم المعمم ببطلانه و إن قلت يجوز جمعا بينهما فهذا هو مطلب المعمم.

فليس المراد بالمرجح ما يكون داعيا إلى إراده أحد الطرفين بل المراد ما يكون دليلا على حكم الشارع و من المعلوم أن هذا الحكم الوجوبى لا يكون إلا عن حجه شرعيه فلو كان هى مجرد الظن بوجوب العمل بذلك البعض فقد لزم العمل بمطلق الظن عند اشتباه الحكم الشرعى فإذا جاز ذلك فى هذا المقام لم لا يجوز فى سائر المقامات فلم قلتم إن نتيجه دليل الانسداد حجيه الظن فى الجمله.

و بعباره أخرى لو اقتضى انسداد باب العلم فى الأحكام تعيين الأحكام المجهوله بمطلق الظن فلم منعتم إفاده ذلك الدليل إلا لإثبات حجيه الظن فى الجمله و إن اقتضى تعيين الأحكام بالظن فى الجمله لم يوجب انسداد باب العلم فى تعيين الظن فى الجمله الذى وجب العمل به بمقتضى الانسداد العمل فى تعيينه بمطلق الظن.

و حاصل الكلام أن المراد من المرجح هنا هو المعين و الدليل الملزم من جانب الشارع ليس

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۳۸

إلا فإن كان فى المقام شى ء غير الظن فليذكر و إن كان مجرد الظن فلم تثبت حجيه مطلق الظن.

فثبت من جميع ذلك أن الكلام ليس فى المرجح للفعل بل المطلوب المرجح للحكم بأن الشارع أوجب بعد الانسداد العمل بهذا دون ذاك.

و مما ذكرنا يظهر

ما فى آخر كلام البعض المتقدم ذكره فى توضيح مطلبه من أن كون المرجح ظنيا لا يقتضى كون الترجيح ظنيا فإنا نقول إن كون المرجح قطعيا لا يقتضى ذلك بل إن قام دليل على اعتبار ذلك المرجح شرعا كان الترجيح به قطعيا و إلا فليس ظنيا أيضا.

ثم إن ما ذكره الأخير فى مقدمته من أن الترجيح بلا مرجح قبيح بل محال يظهر منه خلط بين الترجيح بلا مرجح فى الإيجاد و التكوين و بينه فى مقام الإلزام و التكليف فإن الأول محال لا قبيح و الثانى قبيح لا محال فالإضراب فى كلامه عن القبيح إلى الاستحاله لا مورد له فافهم فثبت مما ذكرنا أن تعيين الظن فى الجمله من بين الظنون بالظن غير مستقيم و فى حكمه ما لو عين بعض الظنون لأجل الظن بعدم حجيه ما سواه كالأولويه و الاستقراء بل الشهره حيث إن المشهور على عدم اعتبارها بل لا يبعد دخول الأولين تحت القياس المنهى عنه بل النهى عن العمل بالأولى منهما وارد فى قضيه أبان المتضمنه لحكم ديه أصابع المرأه فإنه يظن بذلك أن الظن المعتبر بحكم الانسداد فى ما عدا هذه و قد ظهر ضعف ذلك مما ذكرنا من عدم استقامه تعيين القضيه المهمله بالظن.

و نزيد هنا أن دعوى حصول الظن على عدم اعتبار هذه الأمور ممنوعه لأن مستند الشهره على عدم اعتبارها ليس إلا عدم الدليل عند المشهور على اعتبارها فيبقى تحت الأصل لا لكونها منهيا عنها بالخصوص كالقياس و مثل هذه الشهره المستنده إلى الأصل لا يوجب الظن بالواقع.

و أما دعوى كون الأولين قياسا فنكذبه بعمل غير واحد من أصحابنا عليهما بل الأولويه قد عمل بها

غير واحد من أهل الظنون الخاصه فى بعض الموارد.

و منه يظهر الوهن فى دلاله قضيه أبان على حرمه العمل عليها بالخصوص فلا يبقى ظن من الروايه بحرمه العمل عليها بالخصوص.

و لو فرض ذلك دخل الأولويه فى ما قام الدليل على عدم اعتباره لأن الظن الحاصل من روايه أبان متيقن الاعتبار بالنسبه إلى الأولويه فحجيتها مع عدم حجيه الخبر الدال على المنع عنها غير محتمله فتأمل.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۳۹

ثم بعد ما عرفت من عدم استقامه تعيين القضيه المهمله بمطلق الظن فاعلم أنه قد يصح تعيينها بالظن فى مواضع أحدها أن يكون الظن القائم على حجيه بعض الظنون من المتيقن اعتباره بعد الانسداد إما مطلقا كما إذا قام فرد من الخبر الصحيح المتيقن اعتباره من بين سائر الأخبار و سائر الأمارات على حجيه بعض ما دونه فإنه يصير حينئذ متيقن الاعتبار لأجل قيام الظن المتيقن الاعتبار على اعتباره و إما بالإضافه إلى ما قام على اعتباره إذا ثبت حجيه ذلك الظن القائم كما لو قام الإجماع المنقول على حجيه الاستقراء مثلا فإنه يصير بعد إثبات حجيه الإجماع المنقول على بعض الوجوه ظنا معتبرا و يلحق به ما هو متيقن بالنسبه إليه كالشهره إذا كانت متيقنه الاعتبار بالنسبه إلى الاستقراء بحيث لا يحتمل اعتباره دونها.

لكن هذا مبنى على عدم الفرق فى حجيه الظن بين كونه فى المسائل الفروعيه و كونه فى المسائل الأصوليه و إلا فلو قلنا إن الظن فى الجمله الذى قضى به مقدمات دليل الانسداد إنما هو المتعلق بالمسائل الفرعيه دون غيرها فالقدر المتيقن إنما هو متيقن بالنسبه إلى الفروع لا غير.

و ما ذكرنا سابقا من عدم الفرق بين تعلق

الظن بنفس الحكم الفرعى و بين تعلقه بما جعل طريقا إليه إنما هو بناء على ما هو التحقيق من تقرير مقدمات الانسداد على وجه يوجب حكومه العقل دون كشفه عن جعل الشارع و القدر المتيقن مبنى على الكشف كما سيجى ء إلا أن يدعى أن القدر المتيقن فى الفروع هو متيقن فى المسائل الأصوليه أيضا.

الثانى أن يكون الظن القائم على حجيه ظن متحدا لا تعدد فيه كما إذا كان مظنون الاعتبار منحصرا فيما قام أماره واحده على حجيته فإنه يعمل به فى تعيين المتبع و إن كان أضعف الظنون لأنه إذا انسد باب العلم فى مسأله تعيين ما هو المتبع بعد الانسداد و لم يجز الرجوع فيها إلى الأصول حتى الاحتياط كما سيجى ء تعين الرجوع إلى الظن الموجود فى المسأله فيؤخذ به لما عرفت من أن كل مسأله انسد فيها باب العلم و فرض عدم صحه الرجوع فيها إلى مقتضى الأصول تعين بحكم العقل العمل بأى ظن وجد فى تلك المسأله.

الثالث أن يتعدد الظنون فى مسأله تعيين المتبع بعد الانسداد بحيث يقوم كل واحد منها على اعتبار طائفه من الأمارات كافيه فى الفقه لكن يكون هذه الظنون القائمه كلها فى مرتبه لا يكون اعتبار بعضها مظنونا فحينئذ إذا وجب بحكم مقدمات الانسداد فى مسأله تعيين المتبع الرجوع فيها إلى الظن فى الجمله و المفروض تساوى الظنون الموجوده فى تلك المسأله و عدم المرجح لبعضها

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۴۰

وجب الأخذ بالكل بعد بطلان التخيير بالإجماع و تعسر ضبط البعض الذى لا يلزم العسر من الاحتياط فيه.

ثم على تقدير صحه تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف فالذى ينبغى أن يقال إن اللازم على هذا

أولا ـ هو الاقتصار على المتيقن من الظنون و هل يلحق به كل ما قام المتيقن على اعتباره وجهان أقواهما العدم كما تقدم إذ بناء على هذا التقرير لا نسلم كشف العقل بواسطه مقدمات الانسداد إلا عن اعتبار الظن فى الجمله فى الفروع دون الأصول و الظن بحجيه الأماره الفلانيه ظن بالمسأله الأصوليه.

نعم مقتضى تقرير الدليل على وجه حكومه العقل أنه لا فرق بين تعلق الظن بالحكم الفرعى أو بحجيه طريق.

ثم إن كان القدر المتيقن كافيا فى الفقه بمعنى أنه لا يلزم من العمل بالأصول فى مجاريها المحذور اللازم على تقدير الاقتصار على المعلومات فهو و إلا فالواجب الأخذ بما هو المتيقن من الأمارات الباقيه الثابته بالنسبه إلى غيرها فإن كفى فى الفقه بالمعنى الذى ذكرنا فهو و إلا فيؤخذ بما هو المتيقن بالنسبه و هكذا.

ثم لو فرضنا عدم القدر المتيقن بين الأمارات أو عدم كفايه ما هو القدر المتيقن مطلقا أو بالنسبه فإن لم يكن على شى ء منها أماره فاللازم الأخذ بالكل لبطلان التخيير بالإجماع و بطلان طرح الكل بالفرض و فقد المرجح فتعين الجمع.

و إن قام على بعضها أماره فإن كانت أماره واحده كما إذا قامت الشهره على حجيه جمله من الأمارات كان اللازم الأخذ بها لتعين الرجوع إلى الشهره فى تعيين المتبع من بين الظنون و إن كانت أمارات متعدده قامت كل واحده منها على حجيه ظن مع الحاجه إلى جميع تلك الظنون فى الفقه و عدم كفايه بعضها عمل بها و لا فرق حينئذ بين تساوى تلك الأمارات القائمه من حيث الظن بالاعتبار و العدم و بين تفاوتها فى ذلك.

و أما لو قامت كل واحده منها على

مقـدار من الأمارات كاف فى الفقه فإن لم تتفاوت الأمارات القائمه فى الظن بالاعتبار وجب الأخذ بالكل كالأماره الواحده لفقد المرجـح و إن تفاوتت فما قام متيقن أو مظنون الاعتبار على اعتباره يصـير معينا لغيره كما إذا قام الإجماع المنقول بناء على كونه مظنون الاعتبار على حجيه أماره غير مظنون الاعتبار و قامت تلك الأماره فإنها تتعين بذلك.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۴۱

هـذا كله على تقـدير كون دليل الانسـداد كاشـفا و أما على ما هو المختار من كونه حاكما فسـيجى ء الكلام فيه بعـد الفراغ عن المعممات التى ذكروها لتعميم النتيجه إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلک فاللازم على المجتهـد أن يتأمل فى الأمارات حتى يعرف المتيقن منها حقيقه أو بالإضافه إلى غيرها و يحصل ما يمكن تحصـيله من الأمـارات القـائمه على حجيه تلـك الأمـارات و يميز بين تلك الأمارات القائمه من حيث التساوى و التفاوت من حيث الظن بحجيه بعضها من أماره أخرى و يعرف كفايه ما أحرز اعتباره من تلك الأمارات و عدم كفايته فى الفقه.

و هـذا يحتـاج إلى سـير مسائـل الفقه إجمالاـ حتى يعرف أن القـدر المتيقن من الأخبـار مثلاـ لا يكفى فى الفقه بحيث يرجع فى موارد خلت عن هـذا الخبر إلى الأـصول التى يقتضـيها الجهـل بـالحكم فى ذلـک المورد فـإنه إذا انضم إليه قسم آخر من الخبر لكونه متيقنـا إضافيـا أو لكونه مظنون الاعتبار بظن متبع هل يكفى أم لا فليس له الفتوى على وجه يوجب طرح سائر الظنون حتى يعرف كفايه ما أحرزه من جهه اليقين أو الظن المتبع وفقنا الله للاجتهاد الذى هو أشد من طول الجهاد بحق محمد و آله الأمجاد

الثانى من طرق التعميم ما سلكه غير واحد من المعاصرين من عدم الكفايه

الثانى من طرق التعميم

ما سلکه غیر واحد من المعاصرین من عدم الکفایه

حیث اعترفوا بعد تقسیم الظنون إلی مظنون الاعتبار و مشکوکه و موهومه بأن مقتضی القاعده بعد إهمال النتیجه الاقتصار علی مظنون الاعتبار ثم علی المشکوک ثم یتسری إلی الموهوم.

لکن الظنون المظنونه الاعتبار غیر کافیه إما بأنفسها بناء علی انحصارها فی الأخبار الصحیحه بتزکیه عدلین و إما لأجل العلم الإجمالی بمخالفه کثیر من ظواهرها للمعانی الظاهره منها و وجود ما یظن منه ذلک فی الظنون المشکوکه الاعتبار.

فلا یجوز التمسک بتلک الظواهر للعلم الإجمالی المذکور فیکون حالها حال ظاهر الکتاب و السنه المتواتره فی عدم الوفاء بمعظم الأحکام.

فلا بد من التسری بمقتضی قاعده الانسداد و لزوم المحذور من الرجوع إلی الأصول إلی الظنون المشکوکه الاعتبار التی دلت علی إراده خلاف الظاهر فی ظواهر مظنون الاعتبار فیعمل بما هو من مشکوک الاعتبار مخصص لعمومات مظنون الاعتبار و مقید لإطلاقاته و قرائن لمجازاته.

فإذا وجب العمل بهذه الطائفه من مشکوک الاعتبار ثبت وجوب العمل لغیرها مما لیس فیها معارضه لظواهر الأمارات المظنونه الاعتبار بالإجماع علی عدم الفرق بین أفراد مشکوک

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۴۲

الاعتبار فإن أحدا لم یفرق بین الخبر الحسن المعارض لإطلاق الصحیح و بین خبر حسن آخر غیر معارض لخبر صحیح بل بالأولویه القطعیه لأنه إذا وجب العمل بمشکوک الاعتبار الذی له معارضه لظاهر مظنون الاعتبار فالعمل بما لیس له معارض أولی.

ثم نقول إن فی ظواهر مشکوک الاعتبار موارد کثیره نعلم إجمالا بعدم إراده المعانی الظاهره و الکاشف عن ذلک ظنا هی الأمارات الموهومه الاعتبار فنعمل بتلک الأمارات ثم نعمل بباقی أفراد الموهوم الاعتبار بالإجماع المرکب حیث إن أحدا لم یفرق بین الشهره

المعارضه للخبر الحسن بالعموم و الخصوص و بين غير المعارض له بل بالأولويه كما عرفت.

أقول الإنصاف أن التعميم بهذا الطريق أضعف من التخصيص بمظنون الاعتبار لأن هذا المعمم قد جمع ضعف القولين حيث اعترف بأن مقتضى القاعده لو لا عدم الكفايه الاقتصار على مظنون الاعتبار و قد عرفت أنه لا دليل على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار إلا إذا ثبت جواز العمل بمطلق الظن عند انسداد باب العلم.

و أما ما ذكره من التعميم لعدم الكفايه ففيه أولا أنه مبنى على زعم كون مظنون الاعتبار منحصرا فى الخبر الصحيح بتزكيه عدلين و ليس كذلك بل الأمارات الظنيه من الشهره و ما دل على اعتبار قول الثقه مضافا إلى ما استفيد من سيره القدماء فى العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات و فى تشخيص أحوال الرواه توجب الظن القوى بحجيه الخبر الصحيح بتزكيه عدل واحد و الخبر الموثق و الضعيف المنجبر بالشهره من حيث الروايه و من المعلوم كفايه ذلك و عدم لزوم محذور من الرجوع فى موارد فقد تلك الأمارات إلى الأصول.

و ثانيا أن العلم الإجمالى الذى ادعاه يرجع حاصله إلى العلم بمطابقه بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهه كشفها عن المرادات فى مظنونات الاعتبار و من المعلوم أن العمل بها لأجل ذلك لا يوجب التعدى إلى ما ليس فيه هذه العله أعنى مشكوكات الاعتبار الغير الكاشفه عن مرادات مظنونات الاعتبار فإن العلم الإجمالى بوجود شهرات متعدده مقيده لإطلاقات الأخبار أو مخصصه لعموماتها لا يوجب التعدى إلى الشهرات الغير المزاحمه للأخبار بتقييد أو تخصيص فضلا عن التسرى إلى الاستقراء و الأولويه.

و دعوى الإجماع لا يخفى ما فيها لأن الحكم بالحجيه فى القسم

الأول لعله غير مطرده فى القسم الثانى حكم عقلى فعلم بعدم تعرض الإمام عليه السلام له قولا و لا فعلا إلا من باب تقرير

حكم العقل و المفروض عدم جريان حكم العقل فى غير مورد العله و هى وجود العلم الإجمالى.

و من ذلك يعرف الكلام فى دعوى الأولويه فإن المناط فى العمل بالقسم الأول إذا كان هو العلم الإجمالى فكيف يتعدى إلى ما لا يوجد فيه المناط فضلا عن كونه أولى.

و كأن متوهم الإجماع رأى أن أحدا من العلماء لم يفرق بين أفراد الخبر الحسن أو أفراد الشهره و لم يعلم أن الوجه عندهم ثبوت الدليل عليهما مطلقا أو نفيه كذلك لأنهم أهل الظنون الخاصه بل لو ادعى الإجماع على أن كل من عمل بجمله من الأخبار الحسان أو الشهرات لأجل العلم الإجمالى بمطابقه بعضها للواقع لم يعمل بالباقى الخالى عن هذا العلم الإجمالى كان فى الثالث من طرق التعميم ما ذكره بعض مشايخنا طاب ثراه من قاعده الاشتغال بناء على أن الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن فى الجمله فإذا لم يكن قدر متيقن كاف فى الفقه وجب العمل بكل ظن و منع جريان قاعده الاشتغال هنا لكون ما عدا واجب العمل من الظنون محرم العمل فقد عرفت الجواب عنه فى بعض أجوبه الدليل الأول من أدله اعتبار الظن بالطريق.

و لكن فيه أن قاعده الاشتغال فى مسأله العمل بالظن معارضه فى بعض الموارد بقاعده الاشتغال فى المسأله الفرعيه كما إذا اقتضى الاحتياط فى الفروع وجوب السوره و كان ظن مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها فإنه يجب مراعاه قاعده الاحتياط فى الفروع و قراءه السوره لاحتمال وجوبها

و لا ـ ينـافيه الاحتيـاط فى المسـأله الأ ـصوليه لأ ـن الحكم الأ ـصولى المعلوم بالإجمـال و هو وجوب العمل بالظن القائم على عـدم الوجوب معنـاه وجوب العمـل على وجه ينطبق مع عـدم الوجوب و يكفى فيه أن يقع الفعـل لا على وجه الوجوب و لا تنافى بين الاحتياط بفعل السوره لاحتمال الوجوب و كونه لا على وجه الوجوب الواقعى.

و توضـيح ذلك أن معنى وجوب العمل بالظن وجوب تطبيق عمله عليه فإذا فرضـنا أنه يدل على عدم وجوب شـى ء فليس معنى وجوب العمل به إلا أنه لا يتعين عليه ذلك الفعل.

فـإذا اختار فعل ذلك فيجب أن يقع الفعل لا على وجه الوجوب كما لو لم يكن هـذا الظن و كان غير واجب بمقتضـى الأصل لا أنه يجب أن يقع على وجه عدم الوجوب إذ لا يعتبر فى الأفعال الغير الواجبه قصد عدم الوجوب نعم يجب التشرع و التدين بعدم الوجوب سواء فعله أو

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۴۴

تركه من باب وجوب التدين بجميع ما علم من الشرع.

و حينئذ فإذا تردد الظن الواجب العمل المذكور بين ظنون تعلقت بعدم وجوب أمور فمعنى وجوب ملاحظه ذلك الظن المجمل المعلوم إجمالا ـ وجوبه أن لا يكون فعله لهـذه الأمور على وجه الوجوب كما لو لـم يكن هـذه الظنون و كانت هـذه الأمور مباحه بحكم الأصل و لذا يستحب الاحتياط و إتيان الفعل لاحتمال أنه واجب.

ثم إذا فرض العلم الإجمـالى من الخـارج بوجوب أحـد هـذه الأشـياء على وجه يجب الاحتيـاط و الجمع بين تلك الأمور فيجب على المكلف الا ـلتزام بفعـل كل واحـد منها لاحتمال أن يكون هو الواجب و ما اقتضاه الظن القائم على عـدم وجوبه من وجوب أن يكون

فعله لا- على وجه الوجوب باق بحاله لأن الاحتياط فى الجميع لا يقتضى إتيان كل منها بعنوان الوجوب الواقعى بل بعنوان أنه محتمل الوجوب و الظن القائم على عدم وجوبه لا- يمنع من لزوم إتيانه على هذا الوجه كما أنه لو فرضنا ظنا معتبرا معلوما بالتفصيل كظاهر الكتاب دل على عدم وجوب شى ء لم يناف مؤداه لاستحباب الإتيان بهذا الشى ء لاحتمال الوجوب هذا.

و أما ما قرع سمعك من تقديم قاعده الاحتياط فى المسأله الأصوليه على الاحتياط فى المسأله الفرعيه أو تعارضهما فليس فى مثل المقام.

بل مثال الأول منهما ما إذا كان العمل بالاحتياط فى المسأله الأصوليه مزيلا للشك الموجب للاحتياط فى المسأله الفرعيه كما إذا تردد الواجب بين القصر و الإتمام و دل على أحدهما أماره من الأمارات التى يعلم إجمالا بوجوب العمل ببعضها فإنه إذا قلنا بوجوب العمل بهذه الأمارات يصير حجه معينه لإحدى الصلاتين إلا أن يقال إن الاحتياط فى المسأله الأصوليه إنما يقتضى إتيانها لا- نفى غيرها فالصلاه الأخرى حكمها حكم السوره فى عدم جواز إتيانها على وجه الوجوب فلا تنافى وجوب إتيانها لاحتمال الوجوب فيصير نظير ما نحن فيه.

و أما الثانى و هو مورد المعارضه فهو كما إذا علمنا إجمالا بحرمه شى ء من بين أشياء و دلت على وجوب كل منها أمارات نعلم إجمالا بحجيه إحداها فإن مقتضى هذا وجوب الإتيان بالجميع و مقتضى ذلك ترك الجميع فافهم.

و أما دعوى أنه إذا ثبت وجوب العمل بكل ظن فى مقابل غير الاحتياط من الأصول وجب العمل به فى مقابل الاحتياط للإجماع المركب فقد عرفت شناعته.

فإن قلت إذا عملنا فى مقابل الاحتياط بكل ظن يقتضى التكليف و عملنا

فی مورد الاحتیاط

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۴۵

بالاحتیاط لزم العسر و الحرج إذ یجمع حینئذ بین کل مظنون الوجوب و کل مشکوک الوجوب أو موهوم الوجوب مع کونه مطابقا للاحتیاط اللازم فإذا فرض لزوم العسر من مراعاه الاحتیاطین معا فی الفقه تعین دفعه بعدم وجوب الاحتیاط فی مقابل الظن فإذا فرض هذا الظن مجملا لزم العمل بکل ظن مما یقتضی الظن بالتکلیف احتیاطا و أما الظنون المخالفه للاحتیاط اللازم فیعمل بها فرارا عن لزوم العسر.

قلت دفع العسر یمکن بالعمل ببعضها فما المعمم فیرجع الأمر إلی أن قاعده الاشتغال لا ینفع و لا یثمر فی الظنون المخالفه للاحتیاط لأنک عرفت أنه لا یثبت وجوب التسری إلیها فضلا عن التعمیم فیها لأن التسری إلیها کان للزوم العسر فافهم.

هذا کله علی تقدیر تقریر مقدمات دلیل الانسداد علی وجه یکشف عن حکم الشارع بوجوب العمل بالظن فی الجمله و قد عرفت أن التحقیق خلاف هذا التقریر و عرفت أیضا ما ینبغی سلوکه علی تقدیر تمامیته من وجوب اعتبار المتیقن حقیقه أو بالإضافه ثم ملاحظه مظنون الاعتبار بالتفصیل الذی تقدم فی آخر المعمم الأول من المعممات الثلاثه.

و أما علی تقدیر تقریرها علی وجه یوجب حکومه العقل بوجوب الإطاعه الظنیه و الفرار عن المخالفه الظنیه و أنه یقبح من الشارع تعالی إراده أزید من ذلک کما یقبح من المکلف الاکتفاء بما دون ذلک فالتعمیم و عدمه لا یتصور بالنسبه إلی الأسباب لاستقلال العقل بعدم الفرق فیما إذا کان المقصود الانکشاف الظنی بین الأسباب المحصله له کما لا فرق فیما إذا کان المقصود الانکشاف الجزمی بین أسبابه و إنما یتصور من حیث مرتبه الظن و وجوب الاقتصار علی الظن

القوى الذى يرتفع معه التحير بيان ذلك أن الثابت من مقدمتى بقاء التكليف و عدم التمكن من العلم التفصيلى هو وجوب الامتثال الإجمالى بالاحتياط فى إتيان كل ما يحتمل الوجوب و ترك كل ما يحتمل الحرمه لكن المقدمه الثالثه النافيه للاحتياط إنما أبطلت وجوبه على وجه الموجبه الكليه بأن يحتاط فى كل واقعه قابله للاحتياط أو يرجع إلى الأصل كذلك و من المعلوم أن إبطال الموجبه الكليه لا يستلزم صدق السالبه الكليه و حينئذ فلا يثبت من ذلك إلا وجوب العمل بالظن على خلاف الاحتياط و الأصول فى الجمله.

ثم إن العقل حاكم بأن الظن القوى الاطمئنانى أقرب إلى العلم عند تعذره و أنه إذا لم يمكن القطع بإطاعه مراد الشارع و ترك ما يكرهه وجب تحصيل ذلك بالظن الأقرب إلى العلم.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۴۶

و حينئذ فكل واقعه تقتضى الاحتياط الخاص بنفس المسأله أو الاحتياط العام من جهه كونها إحدى المسائل التى يقطع بتحقق التكليف فيها إن قام على خلاف مقتضى الاحتياط أماره ظنيه توجب الاطمئنان بمطابقه الواقع تركنا الاحتياط و أخذنا بها.

و كل واقعه ليست فيها أماره كذلك نعمل فيها بالاحتياط سواء لم يوجد أماره أصلا كالوقائع المشكوكه أو كانت و لم تبلغ مرتبه الاطمئنان.

و كل واقعه لم يمكن فيها الاحتياط تعين التخيير فى الأول و العمل بالظن فى الثانى و إن كان فى غايه الضعف لأن الموافقه الظنيه أولى من غيرها و المفروض عدم جريان البراءه و الاستصحاب لانتقاضهما بالعلم الإجمالى فلم يبق من الأصول إلا التخيير و محله عدم رجحان أحد الاحتمالين و إلا فيؤخذ بالراجح و نتيجه هذا هو الاحتياط فى المشكوكات و المظنونات بالظن الغير الاطمئنانى

إن أمكن و إلا فبالأصول و العمل بالظن فى الوقائع المظنونه بالظن الاطمئنانى فإذا عمل المكلف قطع بأنه لم يترك القطع بالموافقه الغير الواجب على المكلف من جهه العسر إلا إلى الموافقه الاطمئنانيه فيكون مدار العمل على العلم بالبراءه و الظن الاطمئنانى بها.

و أما مورد التخيير فالعمل فيه على الظن الموجود فى المسأله و إن كان ضعيفا فهو خارج عن الكلام لأن العقل لا يحكم فيه بالاحتياط حتى يكون التنزل منه إلى شى ء آخر بل التخيير أو العمل بالظن الموجود تنزل من العلم التفصيلى إليهما بلا واسطه.

و إن شئت قلت إن العمل فى الفقه فى مورد الانسداد على الظن الاطمئنانى و مطلق الظن و التخيير كل فى مورد خاص و هذا هو الذى يحكم به العقل المستقل.

و قد سبق لذلك مثال فى الخارج و هو ما إذا علمنا بوجود شياه محرمه فى قطيع و كان أقسام القطيع بحسب احتمال كونها مصداقا للمحرمات خمسه قسم منها يظن كونها محرمه بالظن القوى الاطمئنانى لا أن المحرم منحصر فيه و قسم منها يظن ذلك فيها بظن قريب من الشك و التحير و ثالث يشك فى كونها محرمه و قسم منها فى مقابل الظن الأول و قسم منها موهوما فى مقابل الظن الثانى ثم فرضنا فى المشكوكات و هذا القسم من الموهومات ما يحتمل أن يكون واجب الارتكاب و حينئذ فمقتضى الاحتياط وجوب اجتناب الجميع مما لا يحتمل الوجوب فإذا انتفى وجوب الاحتياط لأجل العسر و احتيج إلى ارتكاب موهوم الحرمه كان ارتكاب الموهوم فى مقابل الظن الاطمئنانى أولى من الكل فيبنى على العمل به و يتخير فى المشكوك الذى يحتمل الوجوب و يعمل بمطلق الظن

فى المظنون منه.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۴۷

لكنك خبير بأن هذا ليس من حجيه مطلق الظن و لا الظن الاطمئنانى فى شـى ء لأن معنى حجيته أن يكون دليلا فى الفقه بحيث يرجع فى موارد وجوده إليه لا إلى غيره و فى موارد عدمه إلى مقتضى الأصل الذى يقتضيه.

و الظن هنـا ليس كـذلك إذ العمـل إمـا فى موارد وجوده ففيما طابق منه الاحتياط فالعمل على الاحتياط لا عليه إذ لم يـدل على ذلـك مقـدمات الانسـداد و فيما خالف الاحتياط لا يعول عليه إلا بمقـدار مخالفه الاحتياط لـدفع العسـر و إلا فلو فرض فيه جهه أخرى لم يكن معتبرا من تلك الجهه كما لو دار الأمر بين شـرطيه شى ء و إباحته و استحبابه فظن باستحبابه فإنه لا يدل مقدمات دليل الانسداد إلا على عدم وجوب الاحتياط فى ذلك الشى ء و الأخذ بالظن فى عدم وجوبه لا فى إثبات استحبابه.

و إمـا فى موارد عـدمه و هو الشـك فلاـ يجوز العمـل إلاـ بالاحتيـاط الكلى الحاصل من احتمال كون الواقعه من موارد التكليف المعلومه إجمالا و إن كان لا يقتضـيه نفس المسأله كما إذا شك فى حرمه عصـير التمر أو وجوب الاستقبال بالمحتضر بل العمل على هـذا الـوجه تبعيض فى الاحتيـاط و طرحه فى بعض المـوارد دفعـا للحرج ثم يعين العقـل للطرح البعض الـذى يكون وجود التكليف فيها احتمالا ضعيفا فى الغايه.

فإن قلت إن العمل بالاحتياط فى المشـكوكات منضـمه إلى المظنونات يوجب العسـر فضلا عن انضمام العمل به فى الموهومات المقـابله للظن الغير القوى فيثبت وجوب العمل بمطلق الظن و وجوب الرجوع فى المشـكوكات إلى مقتضـى الأصل و هـذا مساو فى المعنى لحجيه الظن المطلق و إن

كان حقيقه تبعيضا فى الاحتياط الكلى لكنه لا يقدح بعد عدم الفرق فى العمل.

قلت لا- نسلم لزوم الحرج من مراعاه الاحتياط فى المظنونات بالظن الغير القوى فى نفى التكليف فضلا عن لزومه من الاحتياط فى المشكوكات فقط بعد الموهومات.

و ذلك لأن حصول الظن الاطمئنانى فى الأخبار و غيرها غير عزيز أما فى غيرها فلأنه كثيرا ما يحصل الاطمئنان من الشهره و الإجماع المنقول و الاستقراء و الأولويه و أما الأخبار فلأن الظن المبحوث عنه فى هذا المقام هو الظن بصدور المتن و هو يحصل غالبا من خبر من يوثق بصدقه و لو فى خصوص الروايه و إن لم يكن إماميا أو ثقه على الإطلاق إذ ربما يتسامح فى غير الروايات بما لا يتسامح فيها.

و أما احتمال الإرسال فمخالف لظاهر كلام الراوى و هو داخل فى ظواهر الألفاظ فلا يعتبر

فيها إفاده الظن فضلا عن الاطمئنانى منه فلو فرض عدم حصول الظن بالصدور لأجل عدم الظن بالإسناد لم يقدح فى اعتبار ذلك الخبر لأن الجهه التى يعتبر فيها إفاده الظن الاطمئنانى هو جهه صدق الراوى فى إخباره عمن يروى عنه و إما أن إخباره بلا واسطه فهو ظهور لفظى لا بأس بعدم إفادته للظن فيكون صدور المتن غير مظنون أصلا لأن النتيجه تابعه لأخس المقدمتين.

و بالجمله فدعوى كثره الظنون الاطمئنانيه فى الأخبار و غيرها من الأمارات بحيث لا يحتاج إلى ما دونها و لا يلزم من الرجوع فى الموارد الخاليه عنها إلى الاحتياط محذور و إن كان هناك ظنون لا تبلغ مرتبه الاطمئنان قريبه جدا إلا أنه يحتاج إلى مزيد تتبع فى الروايات و أحوال الرواه و فتاوى

العلماء.

و كيف كان فلا أرى الظن الاطمئنانى الحاصل من الأخبار و غيرها من الأمارات أقل عددا من الأخبار المصححه بعدلين بل لعل هذا أكثر.

ثم إن الظن الاطمئنـانى من أمـاره أو أمـارات إذا تعلقت بحجيه أمـاره ظنيه كـانت فى حكم الاطمئنان و إن لم تفـده بناء على ما تقـدم من عـدم الفرق بين الظن بـالحكم و الظن بـالطريق إلا أن يـدعى مـدع قلتها بالنسـبه إلى نفسه لعـدم الاطمئنان له غالبا من الأمارات القويه و عدم ثبوت حجيه أماره بها أيضا و حينئذ فيتعين فى حقه التعدى منه إلى مطلق الظن.

و أما العمل فى المشكوكات بما يقتضيه الأصل فى المورد فلم يثبت بل اللازم بقاؤه على الاحتياط نظرا إلى كون المشكوكات من المحتملات التى يعلم إجمالا بتحقق التكليف فيها وجوبا و تحريما و لا عسر فى الاحتياط فيها نظرا إلى قله المشكوكات لأن أغلب المسائل يحصـل فيهـا الظن بأحـد الطرفين كمـا لا- مع أن الفرق بين الاحتيـاط فى جميعهـا و العمـل بالأـصول الجاريه فى خصوص مواردهـا إنمـا يظهر فى الأـصول المخـالفه للاحتيـاط و لا- ريب أن العسر لا- يحـدث بالاحتياط فيها خصوصا مع كون مقتضى الاحتياط فى شبهه التحريم الترك و هو غير موجب للعسر و حينئذ فلا يثبت المدعى من حجيه الظن و كونه دليلا حيث يرجع فى موارد عدمه إلى الأصل بل يثبت عدم وجوب الاحتياط فى المظنونات.

و الحاصـل أن العمـل بالظن من باب الاحتياط لا يخرج المشكوكات عن حكم الاحتياط الكلى الثابت بمقتضى العلم الإجمالى فى الوقائع.

نعم لو ثبت بحكم العقل أن الظن عند انسداد باب العلم مرجع فى الأحكام الشرعيه نفيا

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۴۹

و إثباتا كالعلم

انقلب التكليف إلى الظن و حكمنا بأن الشارع لا يريد إلا الامتثال الظنى و حيث لا ظن كما فى المشكوكات فالمرجع إلى الأصول الموجوده فى خصوصيات المقام فيكون كما لو انفتح باب العلم أو الظن الخاص فيصير لزوم العسر حكمه فى عدم ملاحظه الشارع العلم الإجمالى فى الامتثال بعد تعذر التفصيلى لا عله حتى يدور الحكم مدارها.

و لكن الإنصاف أن المقدمات المذكوره لا تنتج هذه النتيجه كما يظهر لمن راجعها و تأملها نعم لو ثبت أن الاحتياط فى المشكوكات يوجب العسر ثبتت النتيجه المذكوره لكن عرفت فساد دعواه فى الغايه كدعوى أن العلم الإجمالى المقتضى للاحتياط الكلى إنما هو فى موارد الأمارات دون المشكوكات فلا مقتضى فيها للعدول عما يقتضيه الأصول الخاصه فى مواردها فإن هذه الدعوه يكذبها ثبوت العلم الإجمالى بالتكليف الإلزامى قبل استقصاء الأمارات بل قبل الاطلاع عليها و قد مر تضعيفه سابقا فتأمل فيه فإن ادعاء ذلك ليس كل البعيد.

ثم إن نظير هذا الإشكال الوارد فى المشكوكات من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظن إلى الأصول العمليه وارد فيها من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظن إلى الأصول اللفظيه الجاريه فى ظواهر الكتاب و السنه المتواتره و الأخبار المتيقن كونها ظنونا خاصه.

توضيحه أن مقدمات دليل الانسداد تقتضى إثبات عدم جواز العمل بأكثر تلك الظواهر للعلم الإجمالى بمخالفه ظواهرها فى كثير من الموارد فتصير مجمله لا تصلح للاستدلال.

فإذا فرضنا رجوع الأمر إلى ترك الاحتياط فى المظنونات أو فى المشكوكات أيضا و جواز العمل بالظن المخالف للاحتياط و بالأصل المخالف للاحتياط فما الذى أخرج تلك الظواهر عن الإجمال حتى يصح بها الاستدلال فى المشكوكات إذ لم يثبت كون الظن مرجعا

كالعلم بحيث يكفى فى الرجوع إلى الظواهر عدم الظن بالمخالفه.

مثلا إذا أردنا التمسک ب أوفوا بالعقود لإثبات صحه عقد انعقدت أماره کالشهره أو الإجماع المنقول على فساده قیل لا یجوز التمسک بعمومه للعلم الإجمالى بخروج كثیر من العقود من هذا العموم لا نعلم تفصيلها.

ثم إذا ثبت وجوب العمل بالظن من جهه عدم إمكان الاحتياط فى بعض الموارد و كون الاحتياط فى جميع موارد إمكانه مستلزما للحرج فإذا شک فی صحه عقد لم یقم علی حکمه أماره

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۵۰

ظنیه قیل إن الواجب الرجوع إلى عموم الآیه و لا یخفى أن إجمالها لا يرتفع بمجرد حكم العقل بعدم وجوب الاحتياط فيما ظن فيه بعدم التكليف.

و دفع هذا کالإشکال السابق منحصر فی أن یکون نتیجه دلیل الانسداد حجیه الظن کالعلم لیرتفع الإجمال فی الظواهر لقیامه فی كثير من مواردها من جهه ارتفاع العلم الإجمالى كما لو علم تفصيلا بعض تلک الموارد بحیث لا یبقی علم إجمالا فی الباقی أو یدعی أن العلم الإجمالی الحاصل فی تلک الظواهر إنما هو بملاحظه موارد الأمارات فلا يقدح فى المشكوكات سواء ثبت حجيه الظن أم لا.

و أنت خبير بأن دعوى النتيجه على الوجه المذكور يكذبها مقدمات دليل الانسداد و دعوى اختصاص المعلوم إجمالا ـ من مخالفه الظواهر بموارد الأمارات مضعفه بأن هذا العلم حاصل من دون ملاحظه الأمارات و مواردها و قد تقدم سابقا أن المعيار فى دخول طائفه من المحتملات فی أطراف العلم الإجمالی لنراعی فیها حکمه و عدم دخولها هو تبدیل طائفه من محتملات المعلوم لها دخل فى العلم الإجمالی بهذه الطائفه المشکوک دخولها فإن حصل العلم الإجمالی کانت فی أطراف العلم و إلا

فلا.

و قد يدفع الإشكالان بدعوى قيام الإجماع بل الضروره على أن المرجع فى المشكوكات إلى العمل بالأصول اللفظيه إن كانت و إلا فإلى الأصول العمليه.

و فيه أن هـذا الإجمـاع مع ملاـحظه الأـصول فى أنفسـها و أما مع طرو العلم الإجمالى بمخالفتها فى كثير من الموارد غايه الكثره فالإجماع على سقوط العمل بالأصول مطلقا لا على ثبوته.

ثم إن هذا العلم الإجمالى و إن كان حاصـلا لكن أحد قبل تمييز الأدله عن غيرها إلا أن من تعينت له الأدله و قام الدليل القطعى عنـده على بعض الظنـون عمـل بمؤداهـا و صـار المعلـوم بالإجمـال عنـده معلومـا بالتفصـيل كمـا إذا نصـب أمـاره طريقـا لتعيين المحرمات فى القطيع الذى علم بحرمه كثير من شياهها فإنه يعمل بمقتضى الأماره ثم يرجع فى مورد فقدها إلى أصاله الحل لأن المعلوم إجمالا صار معلوما بالتفصيل و الحرام الزائد عليه غير معلوم التحقق فى أول الأمر.

و أمـا من لم يقم عنـده الـدليل على أمـاره إلاـ أنه ثبت له عـدم وجوب الاحتياط و العمل بالأمارات لا من حيث إنها أدله بل من حيث إنها مخالفه للاحتياط و ترک الاحتياط فيها موجب لاندفاع العسر فلا دافع لذلک العلم الإجمالى لهذا الشخص بالنسبه إلى المشكوكات.

فعلم مما ذكرنا أن مقدمات دليل الانسداد على تقرير الحكومه و إن كانت تامه فى الإنتاج إلا

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٥١

أن نتيجتها لا تفى بالمقصود من حجيه الظن و جعله كالعلم أو كالظن الخاص.

و أما على تقرير الكشف فالمستنتج منها و إن كان عين المقصود إلا أن الإشكال و النظر بل المنع فى استنتاج تلك النتيجه.

فإن كنت تقدر على إثبات حجيه قسم من الخبر لا

يلزم من الاقتصار عليه محذور كان أحسن و إلا فلا تتعد على تقرير الكشف عما ذكرناه من المسلك فى آخره و على تقدير الحكومه ما بينا هنا أيضا من الاقتصار فى مقابل الاحتياط على الظن الاطمئنانى بالحكم أو بطريقيه أماره دلت على الحكم و إن لم تفد اطمئنانا بل و لا ظنا بناء على ما عرفت من مسلكنا المتقدم من عدم الفرق بين الظن بالحكم و الظن بالطريق.

و أما فى ما لا- يمكن الاحتياط فالمتبع فيه بناء على ما تقدم فى المقدمات من سقوط الأصول عن الاعتبار للعلم الإجمالى بمخالفه الواقع فيها هو مطلق الظن إن وجد و إلا فالتخيير و حاصل الأمر عدم رفع اليد عن الاحتياط فى الدين مهما أمكن إلا مع الاطمئنان بخلافه.

و عليك بمراجعه ما قدمنا من الأمارات على حجيه الأخبار عساك تظفر فيها بأمارات توجب الاطمئنان بوجوب العمل بخبر الثقه عرفا إذا أفاد الظن و إن لم يفد الاطمئنان بل لعلك تظفر فيها بخبر مصحح بعدلين مطابق لعمل المشهور مفيد للاطمئنان يدل على حجيه المصحح بواحد عدل نظرا إلى حجيه قول الثقه المعدل فى تعديله فيصير بمنزله المعدل بعدلين حتى يكون المصحح بعدل واحد متبعا بناء على دليل الانسداد بكلا تقريريه لأن المفروض حصول الاطمئنان من الخبر القائم على حجيه قول الثقه المعدل المستلزم لحجيه المصحح بعدل واحد بناء على شمول دليل اعتبار خبر الثقه للتعديلات فيقضى به تقرير الحكومه و كون مثله متيقن الاعتبار من بين الأمارات فيقضى به تقرير الكشف

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۵۲

المقام الثالث تعميم الظن على تقرير الكشف أو على تقرير الحكومه

المقام الثالث تعميم الظن على تقرير الكشف أو على تقرير الحكومه

فى أنه إذا بنى على تعميم الظن فإن كان التعميم

على تقرير الكشف بأن يكون مقدمات الانسداد كاشفه عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن فى الجمله ثم تعميمه بإحدى المعممات المتقدمه فلا إشكال من جهه العلم بخروج القياس عن هذا العموم لعدم جريان المعمم فيه بعد وجود الدليل على حرمه العمل به فيكون التعميم بالنسبه إلى ما عداه كما لا يخفى على من راجع المعممات المتقدمه.

و أما على تقرير الحكومه بأن يكون مقدمات الدليل موجبه لحكومه العقل بقبح إراده الشارع ما عدا الظن و قبح اكتفاء المكلف على ما دونه فيشكل توجيه خروج القياس و كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطا للإطاعه و المعصيه و يقبح عن الأمر و المأمور التعدى عنه و مع ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس و لا يجوز الشارع العمل به فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكنا جرى فى غير القياس فلا يكون العقل مستقلا إذ لعله نهى عن أماره مثل ما نهى عن القياس بل و أزيد و اختفى علينا و لا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع إذ احتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه.

و هذا من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلى لا يقبل التخصيص و منشؤه لزوم التناقض و لا يندفع إلا بكون الفرد الخارج عن الحكم خارجا عن الموضوع و هو التخصص و عدم التناقض فى تخصيص العمومات اللفظيه إنما هو لكون العموم صوريا فلا يلزم إلا التناقض الصورى.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۵۳

ثم إن الإشكال هنا فى مقامين

اشاره

ثم إن الإشكال هنا فى مقامين

أحدهما فى خروج مثل القياس و أمثاله مما نقطع بعدم اعتباره.

الثانی فی حکم

الظن الـذى قام على عـدم اعتباره ظن آخر حيث إن الظن المانع و الممنوع متساويان فى الـدخول تحت دليل الانسداد و لا يجوز العمل بهما فهل يطرحان أو يرجح المانع أو الممنوع منه أو يرجع إلى الترجيح وجوه بل أقوال.

أما المقام الأول و هو خروج القياس و أمثاله مما نقطع بعدم اعتباره

أما المقام الأول و هو خروج القياس و أمثاله مما نقطع بعدم اعتباره

فقد قيل فى توجيهه أمور الأول ما مال إليه أو قال به بعض من منع حرمه العمل بالقياس فى أمثال زماننا و توجيهه بتوضيح منا أن الـدليل على الحرمه إن كـان هى الأخبـار المتواتره معنى فى الحرمه فلاـ ريب أن بعض تلـك الأخبـار فى مقابله معاصـرى الأئمه صلى الله عليه و آله من العامه التاركين للثقلين حيث تركوا الثقل الأصـغر الذى عنده علم الثقل الأكبر و رجعوا إلى اجتهاداتهم و آرائهم فقاسوا و استحسـنوا و ضـلوا و أضلوا و إليهم أشار النبى صلى اللّٰه عليه و آله فى بيان من يأتى من بعده من الأقوام (فقال: برهه يعملون بالقيـاس) (و الأمير صـلوات الله عليه بما معناه: إن قوما تفلتت عنهم الأحاديث أن يحفظوها و أعوزتهم النصوص أن يعوها فتمسكوا بآرائهم) إلى آخر الروايه.

و بعض منها إنما يدل على الحرمه من حيث إنه ظن لا يغنى من الحق شيئا.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۵۴

و بعض منها يدل على الحرمه من حيث استلزامه لإبطال الدين و محق السنه لاستلزامه الوقوع غالبا فى خلاف الواقع.

و بعض منها يدل على الحرمه و وجوب التوقف إذا لم يوجد ما عداه و لازمه الاختصاص بصوره التمكن من إزاله التوقف لأجل العمل بالرجوع إلى أئمه الهدى عليهم السلام أو بصوره ما إذا كانت المسأله من غير

العمليات أو نحو ذلك.

و لا يخفى أن شيئا من الأخبار الوارده على أحد هذه الوجوه المتقدمه لا يدل على حرمه العمل بالقياس الكاشف عن صدور الحكم عموما أو خصوصا عن النبى صلى اللّه عليه و آله أو أحد أمنائه صلوات الله عليهم أجمعين مع عدم التمكن من تحصيل العلم به و لا ـ الطريق الشرعى و دوران الأمر بين العمل بما يظن أنه صدر منهم عليهم السلام و العمل بما يظن أن خلافه صدر منهم عليهم السلام كمقتضى الأصول المخالفه للقياس فى موارده أو الأمارات المعارضه له و ما ذكرنا واضح على من راعى الإنصاف و جانب الاعتساف.

و إن كان الدليل هو الإجماع بل الضروره عند علماء المذهب كما ادعى فنقول إنه كذلك إلا أن دعوى الإجماع و الضروره على الحرمه فى كل زمان ممنوعه أ لا ـ ترى أنه لو فرض و العياذ بالله انسداد باب الظن من الطرق السمعيه لعامه المكلفين أو لمكلف واحد باعتبار ما سنح له من البعد عن بلاد الإسلام فهل تقول إنه يحرم عليه العمل بما يظن بواسطه القياس أنه الحكم الشرعى المتداول بين المتشرعه و أنه مخير بين العمل به و العمل بما يقابله من الاحتمال الموهوم ثم تدعى الضروره على ما ادعيته من الحرمه حاشاك.

و دعوى الفرق بين زماننا هذا و زمان انطماس جميع الأمارات السمعيه ممنوعه لأن المفروض أن الأمارات السمعيه الموجوده بأيدينا لم يثبت كونها متقدمه فى نظر الشارع على القياس لأن تقدمها على القياس إن كان لخصوصيه فيها فالمفروض بعد انسداد باب الظن الخاص عدم ثبوت خصوصيه فيها و احتمالها بل ظنها لا يجدى بل نفرض الكلام فيما إذا قطعنا بأن الشارع لم

ينصب تلك الأمارات بالخصوص و إن كان لخصوصيه فى القياس أوجبت كونه دونها فى المرتبه فليس الكلام إلا فى ذلك.

و كيف كان فدعوى الإجماع و الضروره فى ذلك فى الجمله مسلمه و أما كليته فلا و هذه الدعوى ليست بأولى من دعوى السيد ضروره المذهب على حرمه العمل بأخبار الآحاد.

لكن الإنصاف أن إطلاق بعض الأخبار و جميع معاقد الإجماعات يوجب الظن المتاخم

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۵۵

للعلم بل العلم بأنه ليس مما يركن إليه فى الدين مع وجود الأمارات السمعيه فهو حينئذ مما قام الدليل على عدم حجيته بل العمل بالقياس المفيد للظن فى مقابل الخبر الصحيح كما هو لازم القول بدخول القياس فى مطلق الظن المحكوم بحجيته ضرورى البطلان فى المذهب.

الثانى منع إفاده القياس للظن خصوصا بعد ملاحظه أن الشارع جمع فى الحكم بين ما يتراءى متخالفه و فرق بين ما يتخيل متآلفه.

و كفاك فى هذا عموم ما ورد من (: أن دين الله لا يصاب بالعقول) (: و أن السنه إذا قيست محق الدين) و أنه (: لا شى ء أبعد عن عقول الرجال من دين الله) و غيرها مما دل على غلبه مخالفه الواقع فى العمل بالقياس و خصوص روايه أبان بن تغلب الوارده فى ديه أصابع الرجل و المرأه الآتيه.

و فيه أن منع حصول الظن من القياس فى بعض الأحيان مكابره مع الوجدان و أما كثره تفريق الشارع بين المؤتلفات و تأليفه بين المختلفات فلا يؤثر فى منع الظن لأن هذه الموارد بالنسبه إلى موارد الجمع بين المؤتلفات أقل قليل.

نعم الإنصاف أن ما ذكر من الأخبار فى منع العمل بالقياس موهن قوى يوجب غالبا ارتفاع الظن

الحاصل منه فى بادى النظر و أما منعه عن ذلك دائما فلا كيف و قد يحصل من القياس القطع و هو المسمى عندهم بتنقيح المناط القطعى و أيضا فالأولويه الاعتباريه من أقسام القياس و من المعلوم إفادتها للظن و لا ريب أن منشأ الظن فيها هو الاستنباط المناط ظنا و أما آكديته فى الفرع فلا مدخل له فى حصول الثالث أن باب العلم فى مورد القياس و مثله مفتوح للعلم بأن الشارع أرجعنا فى هذه الموارد إلى الأصول اللفظيه أو العمليه فلا يقتضى دليل الانسداد اعتبار ظن القياس فى موارده.

و فيه أن هذا العلم إنما حصل من جهه النهى عن القياس و لا كلام فى وجوب الامتناع عنه بعد منع الشارع إنما الكلام فى توجيه صحه منع الشارع عن العمل به مع أن موارده و موارد سائر الأمارات متساويه فإن أمكن منع الشارع عن العمل بالقياس أمكن ذلك فى أماره أخرى فلا يستقل العقل بوجوب العمل بالظن و قبح الاكتفاء بغيره من المكلف و قد تقدم أنه لو لا ثبوت القبح فى التكليف بالخلاف لم يستقل العقل بتعين العمل بالظن إذ لا مانع عقلا عن وقوع الفعل الممكن ذاتا من الحكيم إلا قبحه.

و الحاصل أن الانفتاح المدعى إن كان مع قطع النظر عن منع الشارع فهو خلاف المفروض

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۵۶

و إن كان بملاحظه منع الشارع فالإشكال فى صحه المنع و مجامعته مع استقلال العقل بوجوب العمل بالظن فالكلام هنا فى توجيه المنع لا فى تحققه.

الرابع أن مقدمات دليل الانسداد أعنى انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف إنما توجب جواز العمل بما يفيد الظن فى نفسه و مع قطع

النظر عما يفيد ظنا أقوى و بالجمله هى تدل على حجيه الأدله الظنيه دون مطلق الظن النفس الأمرى و الأول أمر قابل للاستثناء إذ يصح أن يقال إنه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه و يدل على مراد الشارع ظنا إلا الدليل الفلانى و بعد إخراج ما خرج عن ذلك يكون باقى الأدله المفيده للظن حجه معتبره فإذا تعارضت تلك الأدله لزم الأخذ بما هو الأقوى و ترك ما هو الأضعف فالمعتبر حينئذ هو الظن بالواقع و يكون مفاد الأقوى حينئذ ظنا و الأضعف وهما فيؤخذ بالظن و يترك غيره انتهى.

أقول كان غرضه بعد فرض جعل الأصول من باب الظن و عدم وجوب العمل بالاحتياط أن انسداد باب العلم فى الوقائع مع بقاء التكليف فيها يوجب عقلا الرجوع إلى طائفه من الأمارات الظنيه و هذه القضيه يمكن أن تكون مهمله و يكون القياس خارجا عن حكمها لا أن العقل يحكم بعمومها و يخرج الشارع القياس لأن هذا عين ما فر منه من الإشكال فإذا علم بخروج القياس عن هذا الحكم فلا بد من إعمال الباقى فى مواردها فإذا وجد فى مورد أصل و أماره و المفروض أن الأصل لا يفيد الظن فى مقابل الأماره وجب الأخذ بها و إذا فرض خلو المورد عن الأماره أخذ بالأصل لأنه يوجب الظن بمقتضاه.

و بهذا التقرير يجوز منع الشارع عن القياس بخلاف ما لو قررنا دليل الانسداد على وجه يقتضى الرجوع فى كل مسأله إلى الظن الموجود فيها فإن هذه القضيه لا تقبل الإهمال و لا التخصيص إذ ليس فى كل مسأله إلا ظن واحد.

و هذا معنى قوله فى مقام آخر إن القياس مستثنى من

الأدله الظنيه لا أن الظن القياسی مستثنی من مطلق الظن و المراد بالاستثناء هنا إخراج ما لولاه لکان قابلا للدخول لا داخلا بالفعل و إلا لم يصح بالنسبه إلی المهمله هذا غايه ما يخطر بالبال فی کشف مراده.

و فيه أن نتيجه المقدمات المذکوره لا تتغير بتقريرها علی وجه دون وجه فإن مرجع ما ذکر من

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۵۷

الحکم بوجوب الرجوع إلی الأمارات الظنيه فی الجمله إلی العمل بالظن فی الجمله إذ ليس لذات الأماره مدخليه فی الحجيه فی لحاظ العقل و المناط هو وصف الظن سواء اعتبر مطلقا أو علی وجه الإهمال.

و قد تقدم أن النتيجه علی تقدير الحکومه ليست مهمله بل هی معينه للظن الاطمئنانی مع الکفايه و مع عدمها فمطلق الظن و علی کلا التقديرين لا وجه لإخراج القياس و أما علی تقرير الکشف فهی مهمله لا يشکل معها خروج القياس إذ الإشکال مبنی علی عدم الإهمال و عموم النتيجه کما عرفت.

الخامس أن دليل الانسداد إنما يثبت حجيه الظن الذی لم يقم علی عدم حجيته دليل فخروج القياس علی وجه التخصص دون التخصيص.

توضيح ذلک أن العقل إنما يحکم باعتبار الظن و عدم الاعتناء بالاحتمال الموهوم فی مقام الامتثال لأن البراءه الظنيه تقوم مقام العلميه أما إذا حصل بواسطه منع الشارع القطع بعدم البراءه بالعمل بالقياس فلا يبقی براءه ظنيه حتی يحکم العقل بوجوبها و استوضح ذلک من حکم العقل بحرمه العمل بالظن و طرح الاحتمال الموهوم عند انفتاح باب العلم فی المسأله کما تقدم نظيره فی تقرير أصاله حرمه العمل بالظن فإذا فرض قيام الدليل من الشارع علی اعتبار ظن و وجوب العمل به فإن هذا لا

یکون تخصیصا فی حکم العقل بحرمه العمل بالظن لأن حرمه العمل بالظن مع التمکن إنما هو لقبح الاکتفاء بما دون الامتثال العلمی مع التمکن من العلمی فإذا فرض الدلیل علی اعتبار ظن و وجوب العمل به صار الامتثال فی العمل بمؤداه علمیا فلا یشمله حکم العقل بقبح الاکتفاء بما دون الامتثال العلمی فما نحن فیه علی العکس من ذلک.

و فیه أنک قد عرفت عند التکلم فی مذهب ابن قبه أن التعبد بالظن مع التمکن من العلم علی وجهین أحدهما علی وجه الطریقیه بحیث لا یلاحظ الشارع فی أمره عدا کون الظن انکشافا ظنیا للواقع بحیث لا یترتب علی العمل به عدا مصلحه الواقع علی تقدیر المطابقه.

و الثانی علی وجه یکون فی سلوکه مصلحه یتدارک بها مصلحه الواقع الفائته علی تقدیر مخالفه الظن للواقع.

و قد عرفت أن الأمر بالعمل بالظن مع التمکن من العلم علی الوجه الأول قبیح جدا لأنه مخالف لحکم العقل بعدم الاکتفاء فی الوصول إلی الواقع بسلوک طریق ظنی یحتمل الإفضاء إلی

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۵۸

خلاف الواقع نعم إنما یصح التعبد علی الوجه الثانی.

فنقول إن الأمر فیما نحن فیه کذلک فإنه بعد ما حکم العقل بانحصار الامتثال عند فقد العلم فی سلوک الطریق الظنی.

فنهی الشارع عن العمل ببعض الظنون إن کان علی وجه الطریقیه بأن نهی عند فقد العلم عن سلوک هذا الطریق من حیث إنه ظن یحتمل فیه الخطأ فهو قبیح لأنه معرض لفوات الواقع فینتقض به الغرض کما کان یلزم ذلک من الأمر بسلوکه علی وجه الطریقیه عند التمکن من العلم لأن حال الظن عند الانسداد من حیث الطریقیه حال العلم مع الانفتاح لا یجوز

النهى عنه من هـذه الحيثيه فى الأول كمـا لاـ يجوز الأـمر به فى الثانى فالنهى عنه و إن كان مخرجا للعمل به عن ظن البراءه إلى القطع بعدمها إلا أن الكلام فى جواز هذا النهى لما عرفت من أنه قبيح.

و إن كـان على وجه يكشف النهى عن وجود مفسـده فى العمل بهـذا الظن يغلب على مفسـده مخالفه الواقع اللازمه عنـد طرحه فهذا و إن كان جائزا حسنا نظير الأمر به على هذا الوجه مع الانفتاح فهذا يرجع إلى ما السادس و هو الذى اخترناه سابقا و حاصله أن النهى يكشف عن وجود مفسـده غـالبه على المصـلحه الواقعيه المـدركه على تقـدير العمـل به فالنهى عن الظنون الخاصه فى مقابـل حكم العقـل بوجوب العمـل بـالظن مع الانسـداد نظير الأمر بالظنون الخاصه فى مقابل حكم العقل بحرمه العمل بالظن مع الانفتاح.

فإن قلت إذا بنى على ذلك فكل ظن من الظنون يحتمل أن يكون فى العمل به مفسده كذلك.

قلت نعم و لكن احتمال المفسـده لا يقدح فى حكم العقل بوجوب سـلوك طريق يظن معه بالبراءه عند الانسداد كما أن احتمال وجود المصـلحه المتـداركه لمصـلحه الواقع فى ظن لا يقدح فى حكم العقل بحرمه العمل بالظن مع الانفتاح و قد تقدم فى آخر مقدمات الانسداد أن العقل مسـتقل بوجوب العمل بالظن مع انسداد باب العلم و لا اعتبار باحتمال كون شى ء آخر هو المتعبد به غير الظن إذ لا يحصل من العمل بذلك المحتمل سوى الشك فى البراءه أو توهمها و لا يجوز العدول عن البراءه الظنيه إليهما.

و هذا الوجه و إن كان حسنا و قد اخترناه سابقا إلا أن ظاهر أكثر الأخبار الناهيه عن القياس

أنه لا مفسده فيه إلا الوقوع فى خلاف الواقع و إن كان بعضها ساكتا عن ذلک و بعضها ظاهرا فى

ثبوت المفسده الذاتيه إلا أن دلاله الأكثر أظهر فهى الحاكمه على غيرها كما يظهر لمن راجع الجميع فالنهى راجع إلى سلوكه من باب الطريقيه و قد عرفت الإشكال فى النهى على هذا الوجه إلا أن يقال إن النواهى اللفظيه عن العمل بالقياس من حيث الطريقيه لا بد من حملها فى مقابل العقل المستقل على صوره انفتاح باب العلم بالرجوع إلى الأئمه عليهم السلام و الأدله القطعيه منها كالإجماع المنعقد على حرمه العمل به حتى مع الانسداد لا وجه له غير المفسده الذاتيه كما أنه إذا قام دليل على حجيه الظن مع التمكن من العلم نحمله على وجود المصلحه المتداركه لمخالفه الواقع لأن حمله على العمل من حيث الطريقيه مخالف لحكم العقل بقبح الاكتفاء بغير العلم مع تيسره.

الوجه السابع هو أن خصوصيه القياس من بين سائر الأمارات هى غلبه مخالفتها للواقع كما يشهد به (قوله عليه السلام: إن السنه إذا قيست محق الدين) (و قوله: كان ما يفسده أكثر مما يصلحه) (و قوله: ليس شى ء أبعد عن عقول الرجال من دين الله) و غير ذلک.

و هذا المعنى لما خفى على العقل الحاكم بوجوب سلوک الطرق الظنيه عند فقد العلم فهو إنما يحكم بها لإدراک أكثر الواقعيات المجهوله بها فإذا كشف الشارع عن حال القياس و تبين عند العقل حال القياس فيحكم حكما إجماليا بعدم جواز الركون إليه.

نعم إذا حصل الظن منه فى خصوص مورد لا يحكم بترجيح غيره عليه فى مقام البراءه عن الواقع لكن يصح للشارع المنع عنه

تعبـدا بحيث يظهر منه أنى ما أريد الواقعيات التى تضـمنها فإن الظن ليس كالعلم فى عدم جواز تكليف الشـخص بتركه و الأخذ بغيره و حينئذ فالمحسن لنهى الشارع عن سلوكه على وجه الطريقيه كونه فى علم الشارع مؤديا فى الغالب إلى مخالفه الواقع.

و الحاصـل أن قبـح النهى عن العمـل بالقيـاس على وجه الطريقيه إمـا أن يكـون لغلبه الوقوع فى خلاـف الواقع مع طرحه فينـافى الغرض و إمـا أن يكـون لأجـل قبـح ذلـك فى نظر الظـان حيث إن مقتضـى القيـاس أقرب فى نظره إلى الواقع فـالنهى عنه نقض لغرضه فى نظر الظان.

أما الوجه الأول فهو مفقود فى المقام لأن المفروض غلبه مخالفته للواقع.

و أمـا الوجه الثـانى فهو غير قبيـح بعـد إمكـان حمل الظان النهى فى ذلك المورد الشخصـى على عـدم إراده الواقع منه فى هـذه المسأله و لو لأجل اطراد الحكم.

أ لا ترى أنه يصـح أن يقول الشارع للوسواسـى القاطع بنجاسه ثوبه ما أريد منك الصـلاه بطهاره الثوب و إن كان ثوبه فى الواقع نجسا حسما لماده وسواسه.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۶۰

و نظيره أن الوالـد إذا أقـام ولـده الصـغير فى دكانه فى مكانه و علم منه أنه يبيع أجناسه بحسب ظنونه القاصـره صـح له منعه عن العمل بظنه و يكون منعه فى الواقع لأجل عدم الخساره فى البيع و يكون هذا النهى فى نظر الصبى الظان بوجود النفع فى المعامله الشخصـيه إقـداما منه و رضـا بالخسـاره و ترك العمـل بمـا يظنه نفعـا لئلاـ يقـع فى الخسـاره فى مقامـات أخر فـإن حصول الظن الشخصى بالنفع تفصيلا فى بعض الموارد لا ينافى علمه بأن العمل بالظن القياسى منه و من غيره فى هذا

المورد و فى غيره يوجب الوقوع غالبا فى مخالفه الواقع و لـذا علمنا ذلك من الأخبار المتواتره معنى مع حصول الظن الشخصى فى الموارد منه إلا أنه كل مورد حصل الظن نقول بحسب ظننا أنه ليس من موارد التخلف فنحمل عموم نهى الشارع الشامل لهذا المورد على رفع الشارع يده عن الواقع و إغماضه عن الواقع فى موارد مطابقه القياس لئلا يقع فى مفسده تخلفه عن الواقع فى أكثر الموارد.

هذه جمله ما حضرنى من نفسى و من غيرى فى دفع الإشكال و عليك بالتأمل فى هذا المجال و الله العالم بحقيقه الحال

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۶۱

المقام الثانى فيما إذا قام ظن من أفراد مطلق الظن على حرمه العمل ببعضها بالخصوص لا على عدم الدليل على اعتباره

المقام الثانى فيما إذا قام ظن من أفراد مطلق الظن على حرمه العمل ببعضها بالخصوص لا على عدم الدليل على اعتباره

فيخرج مثل الشهره القائمه على عدم حجيه الشهره لأن مرجعها إلى انعقاد الشهره على عدم الدليل على حجيه الشهره و بقائها تحت الأصل.

و فى وجوب العمل بالظن الممنوع أو المانع أو الأقوى منهما أو التساقط وجوه بل أقوال.

ذهب بعض مشايخنا إلى الأول بناء منه على ما عرفت سابقا من بناء غير واحد منهم على أن دليل الانسداد لا يثبت اعتبار الظن فى المسائل الأصوليه التى منها مسأله حجيه الممنوع.

و لازم بعض المعاصرين الثانى بناء على ما عرفت منه من أن اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن بالطريق فلا عبره بالظن بالواقع ما لم يقم على اعتباره ظن.

و قد عرفت ضعف كلا البناءين و أن نتيجه مقدمات الانسداد هو الظن بسقوط التكاليف الواقعيه فى نظر الشارع الحاصل بموافقه نفس الواقع و بموافقه طريق رضا الشارع به عن الواقع.

نعم بعض من وافقنا واقعا أو

تنزلا- فی عدم الفرق فی النتیجه بین الظن بالواقع و الظن بالطریق اختار فی المقام وجوب طرح الظن الممنوع نظرا إلی أن مفاد دلیل الانسداد کما عرفت فی الوجه الخامس من وجوه دفع إشکال خروج القیاس هو اعتبار کل ظن لم یقم علی عدم اعتباره دلیل معتبر.

و الظن الممنوع مما قام علی عدم اعتباره دلیل معتبر و هو الظن المانع فإنه معتبر حیث لم یقم دلیل علی المنع منه لأن الظن الممنوع لم یدل علی حرمه الأخذ بالظن المانع غایه الأمر أن الأخذ به مناف للأخذ بالمانع لا أنه یدل علی وجوب طرحه بخلاف الظن المانع فإنه یدل علی وجوب طرح الظن الممنوع.

فخروج الممنوع من باب التخصص لا التخصیص فلا یقال إن دخول أحد المتنافیین تحت

العام لا یصلح دلیلا لخروج الآخر مع تساویهما فی قابلیه الدخول من حیث الفردیه.

و نظیر ما نحن فیه ما تقرر فی الاستصحاب من أن مثل استصحاب طهاره الماء المغسول به الثوب النجس دلیل حاکم علی استصحاب نجاسه الثوب و إن کان کل من طهاره الماء و نجاسه الثوب مع قطع النظر عن حکم الشارع بالاستصحاب متیقنه فی السابق مشکوکه فی اللاحق و حکم الشارع بإبقاء کل متیقن فی السابق مشکوک فی اللاحق متساویا بالنسبه إلیهما إلا أنه لما کان دخول یقین الطهاره فی عموم الحکم بعدم النقض و الحکم علیه بالبقاء یکون دلیلا علی زوال نجاسه الثوب المتیقنه سابقا فیخرج عن المشکوک لاحقا بخلاف دخول یقین النجاسه و الحکم علیها بالبقاء فإنه لا یصلح للدلاله علی طرو النجاسه للماء المغسول به قبل الغسل و إن کان منافیا لبقائه علی الطهاره.

و فیه

أولاـ أنه لاـ يتم فيما إذا كان الظن المانع و الممنوع من جنس أماره واحده كأن يقوم الشهره مثلا على عدم حجيه الشهره فإن العمل ببعض أفراد الأماره و هى الشهره فى المسأله الأصوليه دون البعض الآخر و هى الشهره فى المسأله الفرعيه كما ترى.

و ثانيا أن الظن المانع إنما يكون على فرض اعتباره دليلا على عدم اعتبار الممنوع لأن الامتثال بالممنوع حينئذ مقطوع العدم كما تقرر فى توضيح الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس و هذا المعنى موجود فى الظن الممنوع مثلاـ إذا فرض صيروره الأولويه مقطوعه الاعتبار بمقتضى دخولها تحت دليل الانسداد لم يعقل بقاء الشهره المانعه عنها على إفاده الظن بالمنع.

و دعوى أن بقاء الظن من الشهره بعدم اعتبار الأولويه دليل على عدم حصول القطع من دليل الانسداد بحجيه الأولويه و إلا لارتفع الظن بعدم حجيتها فيكشف ذلك عن دخول الظن المانع تحت دليل الانسداد معارضه بأنا لا نجد من أنفسنا القطع بعدم تحقق الامتثال بسلوك الطريق الممنوع فلو كان الظن المانع داخلا لحصل القطع بذلك.

و حل ذلك أن الظن بعدم اعتبار الممنوع إنما هو مع قطع النظر عن ملاحظه دليل الانسداد و لا نسلم بقاء الظن بعد ملاحظته.

ثم إن الدليل العقلى يفيد القطع بثبوت الحكم بالنسبه إلى جميع أفراد موضوعه فإذا تنافى دخول فردين فإما أن يكشف عن فساد ذلك الدليل و إما أن يجب طرحهما لعدم حصول القطع من ذلك الدليل العقلى بشى ء منهما و إما أن يحصل القطع بدخول أحدهما فيقطع بخروج الآخر فلا معنى للترديد بينهما و حكومه أحدهما على الآخر.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۶۳

فما مثلنا به المقام من استصحاب طهاره

الماء و استصحاب نجاسه الثوب مما لا وجه له لأن مرجع تقديم الاستصحاب الأول إلى تقديم التخصص على التخصيص و يكون أحدهما دليلا رافعا لليقين السابق بخلاف الآخر فالعمل بالأول تخصص و بالثانى تخصيص و مرجعه كما تقرر فى مسأله تعارض الاستصحابين إلى وجوب العمل بالعام تعبدا إلى أن يحصل الدليل على التخصيص.

إلا أن يقال إن القطع بحجيه المانع عين القطع بعدم حجيه الممنوع لأن معنى حجيه كل شى ء وجوب الأخذ بمؤداه لكن القطع بحجيه الممنوع التى هى نقيض مؤدى المانع مستلزم للقطع بعدم حجيه المانع فدخول المانع لا يستلزم خروج الممنوع و إنما هو عين خروجه فلا ترجيح و لا تخصيص بخلاف دخول الممنوع فإنه يستلزم خروج المانع فيصير ترجيحا من غير مرجح فافهم.

و الأولى أن يقال إن الظن بعدم حجيه الأماره الممنوعه لا يجوز كما عرفت سابقا فى الوجه السادس أن يكون من باب الطريقيه بل لا بد أن يكون من جهه اشتمال الظن الممنوع على مفسده غالبه على مصلحه إدراك الواقع.

و حينئذ فإذا ظن بعدم اعتبار ظن فقد ظن بإدراك الواقع لكن مع الظن بترتب مفسده غالبه فيدور الأمر بين المصلحه المظنونه و المفسده المظنونه فلا بد من الرجوع إلى الأقوى.

فإذا ظن بالشهره نهى الشارع عن العمل بالأولويه فيلاحظ مرتبه هذا الظن فكل أولويه فى المسأله كان أقوى مرتبه من ذلك الظن الحاصل من الشهره أخذ به و كل أولويه كان أضعف منه وجب طرحه و إذا لم يتحقق الترجيح بالقوه حكم بالتساقط لعدم استقلال العقل بشى ء منهما حينئذ.

هذا إذا لم يكن العمل بالظن المانع سليما عن محذور ترك العمل بالظن الممنوع كما إذا خالف الظن الممنوع

الاحتياط اللازم فى المسأله و إلا تعين العمل به لعدم التعارض

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۶۴

الأمر الثالث لا فرق بين الظن من أماره على حكم و أماره متعلقه بألفاظ الدليل

الأمر الثالث لا فرق بين الظن من أماره على حكم و أماره متعلقه بألفاظ الدليل

أنه لا فرق فى نتيجه مقدمات دليل الانسداد بين الظن الحاصل أولا من الأماره بالحكم الفرعى الكلى كالشهره أو نقل الإجماع على حكم و بين الحاصل به من أماره متعلقه بألفاظ الدليل كأن يحصل الظن من قوله تعالى فتيمموا صعيدا بجواز التيمم بالحجر مع وجود التراب الخالص بسبب قول جماعه من أهل اللغه إن الصعيد هو مطلق وجه الأرض.

ثم إن الظن المتعلق بالألفاظ على قسمين ذكرناهما فى بحث حجيه الظواهر.

أحدهما ما يتعلق بتشخيص الظواهر مثل الظن من الشهره بثبوت الحقائق الشرعيه و بأن الأمر ظاهر فى الوجوب لأجل الوضع و أن الأمر عقيب الحظر ظاهر فى الإباحه الخاصه أو فى مجرد رفع الحظر و هكذا.

و الثانى ما يتعلق بتشخيص إراده الظواهر و عدمها كأن يحصل ظن بإراده المعنى المجازى أو أحد معانى المشترك لأجل تفسير الراوى مثلا أو من جهه كون مذهبه مخالفا لظاهر الروايه.

و حاصل القسمين الظنون غير الخاصه المتعلقه بتشخيص الظواهر أو المرادات و الظاهر حجيتها عند كل من قال بحجيه مطلق الظن لأجل الانسداد.

و لا يحتاج إثبات ذلك إلى إعمال دليل الانسداد فى نفس الظنون المتعلقه بالألفاظ بأن يقال إن العلم فيها قليل فلو بنى الأمر على إجراء الأصل لزم كذا و كذا بل لو انفتح باب العلم فى جميع الألفاظ إلا فى مورد واحد وجب العمل بالظن الحاصل بالحكم الفرعى عن تلك الأماره المتعلقه بمعانى الألفاظ عند انسداد باب العلم فى الأحكام.

و هل يعمل

بـذلک الظن فی سـائر الثمرات المترتبه علی تعیین معنی اللفـظ فی غیر مقـام تعیین الحکم الشـرعی الکلی کالوصایا و الأقاریر و النذور فیه إشکال و الأقوی العدم لأن مرجع

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۶۵

العمـل بالظن فیها إلی العمل بالظن فی الموضوعات الخارجیه المرتبه علیها الأحکام الجزئیه الغیر المحتاجه إلی بیان الشارع حتی یـدخل فیما انسد فیه باب العلم و سیجی ء عدم اعتبار الظن فیها نعم من جعل الظنون المتعلقه بالألفاظ من الظنون الخاصه مطلقا لزمه الاعتبار فی الأحکام و الموضوعات و قد مر تضعیف هذا القول عند الکلام فی الظنون الخاصه.

و کـذا لاـ فرق بین الظن الحاصـل بـالحکم الفرعی الکلی من نفس الأمـاره أو عن أمـاره متعلقه بالألفاظ و بین الحاصل بالحکم الفرعی الکلی من الأمـاره المتعلقه بـالموضوع الخـارجی ککون الراوی عادلاـ أو مؤمنا حال الروایه و کون زراره هو ابن أعین لا ابـن لطیفه و کـون علی بن الحکم هـو الکـوفی بقرینه روایه أحمـد بن محمـد عنه فـإن جمیـع ذلـک و إن کـان ظنـا بـالموضوع الخارجی إلا أنه لما کان منشأ للظن بالحکم الفرعی الکلی الـذی انسد فیه باب العلم عمل به من هذه الجهه و إن لم نعمل به من سائر الجهات المتعلقه بعداله ذلک الرجل أو بتشخیصه عند إطلاق اسمه المشترک.

و من هنـا تبین أن الظنون الرجالیه معتبره بقول مطلق عنـد من قال بمطلق الظن فی الأحکام و لا یحتاج إلی تعیین أن اعتبار أقوال أهل الرجال من جهه دخولها فی الشـهاده أو فی الروایه و لا یقتصـر علی أقوال أهل الخبره بل یقتصـر علی تصحیح الغیر للسند و إن کان من آحاد العلماء إذا أفاد قوله الظن بصدق الخبر

المستلزم للظن بالحكم الفرعى الكلى.

و ملخص هـذا الأمر الثالث أن كل ظن تولـد منه الظن بالحكم الفرعى الكلى فهو حجه من هـذه الجهه سواء كان الحكم الفرعى واقعيا أو كان ظاهريا كالظن بحجيه الاستصحاب تعبدا و بحجيه الأماره الغير المفيده للظن الفعلى بالحكم و سواء تعلق الظن أولا بالمطالب العلميه أو غيرها أو بالأمور الخارجيه من غير استثناء فى سبب هذا الظن.

و وجهه واضح فإن مقتضـى النتيجه هو لزوم الامتثال الظنى و ترجيح الراجح على المرجوح فى العمل حتى أنه لو قلنا بخصوصـيه فى بعض الأمـارات بنـاء على عـدم التعميم فى نتيجه دليـل الانسـداد لم يكن فرق بين مـا تعلق تلك الأماره بنفس الحكم أو بما يتولـد منه الظن بالحكم و لا إشـكال فى ذلك أصـلا إلا أن يغفل غافل عن مقتضـى دليل الانسـداد فيـدعى الاختصاص بالبعض دون البعض من حيث لا يشعر.

و ربمـا تخيـل بعض أن العمـل بـالظنون المطلقه فى الرجـال غير مختص بمن يعمـل بمطلق الظن فى الأحكـام بـل المقتصـر على الظنون الخاصه فى الأحكام أيضا عامل بالظن المطلق فى الرجال.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۶۶

و فيه نظر يظهر للمتتبع لعمل العلماء فى الرجال فإنه يحصل القطع بعدم بنائهم فيها على العمل بكل أماره.

نعم لو كـان الخبر المظنون الصـدور مطلقـا أو بـالظن الاطمئنـانى من الظنون الخـاصه لقيـام الأخبار أو الإجماع عليه لزم القائل به العمل بمطلق الظن أو الاطمئنانى منه فى الرجال كالعامل بالظن المطلق فى الأحكام.

ثم إنه قد ظهر بما ذكرنا أن الظن فى المسائل الأصوليه العمليه حجه بالنسبه إلى ما يتولد منه من الظن بالحكم الفرعى الواقعى أو الظاهرى.

و ربما منع منه غير واحد من

مشايخنا رضوان الله عليهم و ما استند إليه أو يصح الاستناد إليه للمنع أحدهما أصاله الحرمه و عدم شمول دليل الانسداد لأن دليل الانسداد إما أن يجرى فى خصوص المسائل الأصوليه كما يجرى فى خصوص الفروع و إما أن يقرر دليل الانسداد بالنسبه إلى جميع الأحكام الشرعيه فيثبت حجيه الظن فى الجميع و يندرج فيها المسائل الأصوليه و إما أن يجرى فى خصوص المسائل الفرعيه فيثبت به اعتبار الظن فى خصوص الفروع لكن الظن بالمسأله الأصوليه يستلزم الظن بالمسأله الفرعيه التى تبتنى عليها.

و هذه الوجوه بين ما لا يصح و بين ما لا يجدى أما الأول فهو غير صحيح لأن المسائل الأصوليه التى ينسد فيها باب العلم ليست فى أنفسها من الكثره بحيث يستلزم من إجراء الأصول فيها محذور كان يلزم من إجراء الأصول فى المسائل الفرعيه التى انسد فيها باب العلم لأن ما كان من المسائل الأصوليه يبحث فيها عن كون شى ء حجه كمسأله حجيه الشهره و نقل الإجماع و أخبار الآحاد أو عن كونه مرجحا فقد انفتح فيها باب العلم و علم الحجه منها من غير الحجه و المرجح منها من غيره بإثبات حجيه الظن فى المسائل الفرعيه إذ بإثبات ذلك المطلب حصل الدلاله العقليه على أن ما كان من الأمارات داخله فى نتيجه دليل الانسداد فهو حجه.

و قس على ذلك معرفه المرجح فإنا قد علمنا بدليل الانسداد أن كلا من المتعارضين إذا اعتضد بما يوجب قوته على غيره من جهه من الجهات فهو راجح على صاحبه مقدم عليه فى العمل.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۶۷

و ما كان منها يبحث فيها عن الموضوعات الاستنباطيه و هى ألفاظ الكتاب و السنه من

حيث استنباط الأحكام عنهما كمسائل الأمر و النهى و أخواتهما من المطلق و المقيد و العام و الخاص و المجمل و المبين إلى غير ذلك فقد علم حجيه الظن فيها من حيث استلزام الظن بها الظن بالحكم الفرعى الكلى الواقعى لما عرفت من أن مقتضى دليل الانسداد فى الفروع حجيه الظن الحاصل بها من الأماره ابتداء و الظن المتولد من أماره موجوده فى مسأله لفظيه.

و يلحق بهما بعض المسائل العقليه مثل وجوب المقدمه و حرمه الضد و امتناع اجتماع الأمر و النهى و الأمر مع العلم بانتفاء شرطه و نحو ذلك مما يستلزم الظن به الظن بالحكم الفرعى فإنه يكفى فى حجيه الظن فيها بإجراء دليل الانسداد فى خصوص الفروع و لا يحتاج إلى إجرائه فى الأصول.

و بالجمله فبعض المسائل الأصوليه صارت معلومه بدليل الانسداد و بعضها صارت حجيه الظن فيها معلومه بدليل الانسداد فى الفروع فالباقى منها الذى يحتاج فى إثبات حجيه الظن فيها إلى إجراء دليل الانسداد فى خصوص الأصول ليس فى الكثره بحيث يلزم من العمل بالأصول و طرح الظن الموجود فيها محذور و إن كانت فى أنفسها كثيره مثل المسائل الباحثه عن حجيه بعض الأمارات كخبر الواحد و نقل الإجماع لا بشرط الظن الشخصى و كالمسائل الباحثه عن شروط أخبار الآحاد على مذهب من يراها ظنونا خاصه و الباحثه عن بعض المرجحات التعبديه و نحو ذلك فإن هذه المسائل لا تصير معلومه بإجراء دليل الانسداد فى خصوص الفروع لكن هذه المسائل بل و أضعافها ليست فى الكثره بحيث لو رجع مع حصول الظن بأحد طرفى المسأله إلى الأصول و طرح ذلك الظن لزم محذور كان يلزم فى الفروع.

و

أما الثانى و هو إجراء دليل الانسداد فى مطلق الأحكام الشرعيه فرعيه كانت أو أصليه فهو غير مجد لأن النتيجه و هو العمل بالظن لاـ يثبت عمومه من حيث موارد الظن إلاـ بالإجماع المركب أو الترجيـح بلا مرجـح بأن يقال إن العمل بالظن فى الطهارات دون الديات مثلا ترجيح بلا مرجح و مخالف للإجماع.

و هـذان الوجهان مفقودان فى التعميم و التسويه بين المسائل الفرعيه و المسائل الأصوليه أما فقـد الإجماع فواضـح لأن المشـهور كمـا قيـل على عـدم اعتبـار الظن فى الأـصول و أمـا وجود المرجـح فلأن الاهتمام بالمطالب الأصوليه أكثر لابتناء الفروع عليها و كلما كانت المسأله مهمه كان الاهتمام فيها أكثر و التحفظ عن الخطإ فيها آكد و لذا يعبرون فى مقام المنع عن ذلك بقولهم إن إثبات مثل

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۶۸

هذا الأصل بهذا مشكل أو إنه إثبات أصل بخبر و نحو ذلك.

و أمـا الثـالث و هو اختصاص مقـدمات الانسـداد و نتيجتها بالمسائل الفرعيه إلا أن الظن بالمسأله الفرعيه قـد يتولـد من الظن فى المسأله الأصوليه فالمسأله الأصوليه بمنزله المسائل اللغويه يعتبر الظن بها من حيث كونه منشأ للظن بالحكم الفرعى.

ففيه أن الظن بالمسأله الأـصوليه إن كـان منشـأ للظن بـالحكم الفرعى الواقعى كالبـاحثه عن الموضوعـات المسـتنبطه و المسـائل العقليه مثل وجوب المقدمه و امتناع اجتماع الأمر و النهى فقد اعترفنا بحجيه الظن فيها و أما ما لا يتعلق بذلك و تكون باحثه عن أحوال الـدليل من حيث الاعتبار فى نفسه أو عنـد المعارضه و هى التى منعنا عن حجيه الظن فيها فليس يتولد عن الظن فيها الظن بالحكم الفرعى الواقعى و إنما ينشأ منه الظن بالحكم الفرعى الظاهرى و

هو مما لم يقتض انسداد باب العلم بالأحكام الواقعيه العمل بالظن فيه فإن انسداد باب العلم فى حكم العصير العنبى إنما يقتضى العمل بالظن فى ذلك الحكم المنسد لا فى حكم العصير من حيث أخبر عادل بحرمته بل أمثال هذه الأحكام الثابته للموضوعات لا من حيث هى بل من حيث قيام الأماره الغير المفيده للظن الفعلى عليها إن ثبت انسداد باب العلم فيها على وجه يلزم المحذور من الرجوع فيها إلى الأصول عمل فيها بالظن و إلا فانسداد باب العلم فى الأحكام الواقعيه و عدم إمكان العمل فيها بالأصول لا يقتضى العمل بالظن فى هذه الأحكام لأنها لا تغنى عن الواقع المنسد فيه العلم.

هذا غايه توضيح ما قرره أستاذنا الشريف قدس سره اللطيف فى منع نهوض دليل الانسداد لإثبات حجيه الظن فى المسائل الثانى من دليل المنع هو أن الشهره المحققه و الإجماع المنقول على عدم حجيه الظن فى مسائل أصول الفقه و هى مسأله أصوليه فلو كان الظن فيها حجه وجب الأخذ بالشهره و نقل الإجماع فى هذه المسأله.

و الجواب أما عن الوجه الأول فبأن دليل الانسداد وارد على أصاله حرمه العمل بالظن و المختار فى الاستدلال به للمقام هو الوجه الثالث و هو إجراؤه فى الأحكام الفرعيه و الظن فى المسائل الأصوليه مستلزم للظن فى المسأله الفرعيه.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۶۹

و ما ذكر من كون اللازم منه هو الظن بالحكم الفرعى الظاهرى صحيح إلا أن ما ذكر من أن انسداد باب العلم فى الأحكام الواقعيه و بقاء التكليف بها و عدم جواز الرجوع فيها إلى الأصول لا يقتضى إلا اعتبار الظن بالحكم الفرعى الواقعى ممنوع بل المقدمات المذكوره كما عرفت

غير مره إنما تقتضى اعتبار الظن بسقوط تلك الأحكام الواقعيه و فراغ الذمه منها فإذا فرضنا مثلا أنا ظننا بحكم العصير لا واقعا بل من حيث قام عليه ما لا يفيد الظن الفعلى بالحكم الواقعى فهذا الظن يكفى فى الظن بسقوط الحكم الواقعى للعصير بل لو فرضنا أنه لم يحصل ظن بحكم واقعى أصلا و إنما حصل الظن بحجيه أمور لا تفيد الظن فإن العمل بها يظن معه سقوط الأحكام الواقعيه عنا لما تقدم من أنه لا فرق فى سقوط الواقع بين الإتيان بالواقع علما أو ظنا و بين الإتيان ببدله كذلك فالظن بالإتيان بالبدل كالظن بإتيان الواقع و هذا واضح.

و أما الجواب عن الثانى:

أولا فبمنع الشهره و الإجماع نظرا إلى أن المسأله من المستحدثات فدعوى الإجماع فيها مساوقه لدعوى الشهره.

و ثانيا لو سلمنا الشهره لكنه لأجل بناء المشهور على الظنون الخاصه كأخبار الآحاد و الإجماع المنقول و حيث إن المتبع فيها الأدله الخاصه و كانت أدلتها كالإجماع و السيره على حجيه أخبار الآحاد مختصه بالمسائل الفرعيه بقيت المسائل الأصوليه تحت أصاله حرمه العمل بالظن و لم يعلم بل و لم يظن من مذهبهم الفرق بين الفروع و الأصول بناء على مقدمات الانسداد و اقتضاء العقل كفايه الخروج الظنى عن عهده التكاليف الواقعيه.

و ثالثا سلمنا قيام الشهره و الإجماع المنقول على عدم الحجيه على تقدير الانسداد لكن المسأله أعنى كون مقتضى الانسداد هو العمل بالظن مطلقا أو فى خصوص الفروع عقليه و الشهره و نقل الإجماع إنما تفيدان الظن فى المسائل التوقيفيه دون العقليه.

و رابعا أن حصول الظن بعدم الحجيه مع تسليم دلاله دليل الانسداد على الحجيه لا يجتمعان فتسليم

دليل الانسداد يمنع من حصول الظن.

و خامسا سلمنا حصول الظن لكن غايه الأمر دخول المسأله فيما تقدم من قيام الظن على عدم حجيه ظن و قد عرفت أن المرجع فيه إلى متابعه الظن الأقوى فراجع.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۷۰

الأمر الرابع الثابت بالمقدمات هو الاكتفاء بالظن فى الخروج عن عهده الأحكام

الأمر الرابع الثابت بالمقدمات هو الاكتفاء بالظن فى الخروج عن عهده الأحكام

أن الثابت بمقدمات دليل الانسداد هو الاكتفاء بالظن فى الخروج عن عهده الأحكام المنسد فيها باب العلم بمعنى أن المظنون إذا خالف حكم الله الواقعى لم يعاقب بل يثاب عليه فالظن بالامتثال إنما يكفى فى مقام تعيين الحكم الشرعى الممتثل.

و أما فى مقام تطبيق العمل الخارجى على ذلك المعين فلا دليل على الاكتفاء فيه بالظن مثلا إذا شككنا فى وجوب الجمعه أو الظهر جاز لنا تعيين الواجب الواقعى بالظن فلو ظننا وجوب الجمعه فلا- نعاقب على تقدير وجوب الظهر واقعا لكن لا يلزم من ذلك حجيه الظن فى مقام العمل على طبق ذلك الظن فإذا ظننا بعد مضى مقدار من الوقت بأنا قد أتينا بالجمعه فى هذا اليوم لكن احتمل نسيانها فلا يكفى الظن بالامتثال من هذه الجهه بمعنى أنه إذا لم نأت بها فى الواقع و نسيناها قام الظن بالإتيان مقام العلم به بل يجب بحكم الأصل وجوب الإتيان بها و كذلك لو ظننا بدخول الوقت و أتينا بالجمعه فلا يقتصر على هذا الظن بمعنى عدم العقاب على تقدير مخالفه الظن للواقع بإتيان الجمعه قبل الزوال.

و بالجمله إذا ظن المكلف بالامتثال و براءه ذمته و سقوط الواقع فهذا الظن إن كان مستندا إلى الظن فى تعيين الحكم الشرعى كان المكلف فيه معذورا مأجورا على تقدير المخالفه للواقع و إن

كان مستندا إلى الظن بكون الواقع فى الخارج منه منطبقا على الحكم الشرعى فليس معذورا بل يعاقب على ترك الواقع أو ترك الرجوع إلى القواعد الظاهريه التى هى المعول لغير العالم.

و مما ذكرنا تبين أن الظن بالأمور الخارجيه عند فقد العلم بانطباقها على المفاهيم الكليه التى تعلق بها الأحكام الشرعيه لا دليل على اعتباره و أن دليل الانسداد إنما يعذر الجاهل فيما انسد فيه باب العلم لفقد الأدله المنصوبه من الشارع أو إجمال ما وجد منها و لا يعذر الجاهل بالامتثال من

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۷۱

غير هذه الجهه فإن المعذور فيه هو الظن بأن قبله العراق ما بين المشرق و المغرب أما الظن بوقوع الصلاه إليه فلا يعذر فيه.

فظهر اندفاع توهم أنه إذا بنى على الامتثال الظنى للأحكام الواقعيه فلا يجدى إحراز العلم بانطباق الخارج على المفهوم لأن الامتثال يرجع بالأخره إلى الامتثال الظنى حيث إن الظان بكون القبله ما بين المشرق و المغرب امتثاله للتكاليف الواقعيه ظنى علم بما بين المشرق و المغرب أو ظن.

و الحاصل أن حجيه الظن فى تعيين الحكم بمعنى معذوريه الشخص مع المخالفه لا تستلزم حجيته فى الانطباق بمعنى معذوريته لو لم يكن الخارج منطبقا على ذلك الذى عين و إلا لكان الإذن فى العمل بالظن فى بعض شروط الصلاه أو أجزائها يوجب جوازه فى سائرها و هو بديهى البطلان.

فعلم أن قياس الظن بالأمور الخارجيه على المسائل الأصوليه و اللغويه و استلزامه الظن بالامتثال قياس مع الفارق لأن جميع هذه يرجع إلى شى ء واحد هو الظن بتعيين الحكم.

ثم من المعلوم عدم جريان دليل الانسداد فى نفس الأمور الخارجيه لأنها غير منوطه بأدله و أمارات

مضبوطه حتى يدعى طرو الانسداد فيها فى هذا الزمان فيجرى دليل الانسداد فى أنفسها لأن مرجعها ليس إلى الشرع و لا إلى مرجع آخر منضبط.

نعم قد يوجد فى الأمور الخارجيه ما لا يبعد إجراء نظير دليل الانسداد فيه كما فى موضوع الضرر الذى أنيط به أحكام كثيره من جواز التيمم و الإفطار و غيرهما فيقال إن باب العلم بالضرر منسد غالبا إذ لا يعلم غالبا إلا بعد تحققه فإجراء أصاله عدمه فى تلك الموارد يوجب المحذور و هو الوقوع فى الضرر غالبا فتعين إناطه الحكم فيه بالظن.

هذا إذا أنيط الحكم بنفس الضرر و أما إذا أنيط بموضوع الخوف فلا حاجه إلى ذلك بل يشمل حينئذ الشك أيضا.

و يمكن أن يجرى مثل ذلك فى مثل العداله و النسب و شبههما من الموضوعات التى يلزم من إجراء الأصول فيها مع عدم العلم الوقوع فى مخالفه الواقع كثيرا فافهم

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۷۲

الأمر الخامس فى اعتبار الظن فى أصول الدين

اشاره

الأمر الخامس فى اعتبار الظن فى أصول الدين

و الأقوال المستفاده من تتبع كلمات العلماء فى هذه المسأله من حيث وجوب مطلق المعرفه أو الحاصله من خصوص النظر و كفايه الظن مطلقا أو فى الجمله سته.

الأول اعتبار العلم فيها من النظر و الاستدلال و هو المعروف عن الأكثر و ادعى عليه العلامه فى الباب الحادى عشر من مختصر المصباح إجماع العلماء كافه و ربما يحكى دعوى الإجماع من العضدى لكن الموجود منه فى مسأله عدم جواز التقليد فى العقليات من أصول الدين دعوى إجماع الأمه على وجوب معرفه الله.

الثانى اعتبار العلم و لو من التقليد و هو المصرح به فى كلام بعض و المحكى عن آخرين.

الثالث كفايه الظن

مطلقا و هو المحكى عن جماعه منهم المحقق الطوسى فى بعض الرسائل المنسوبه إليه و حكى نسبته إليه فى فصوله و لم أجده فيه و عن المحقق الأردبيلى و تلميذه صاحب المدارك و ظاهر شيخنا البهائى و العلامه المجلسى و المحدث الكاشانى و غيرهم قدس الله أسرارهم.

الرابع كفايه الظن المستفاد من النظر و الاستدلال دون التقليد حكى عن شيخنا البهائى رحمه الله فى بعض تعليقاته على شرح المختصر أنه نسبه إلى بعض.

الخامس كفايه الظن المستفاد من أخبار الآحاد و هو الظاهر مما حكاه العلامه قدس سره فى النهايه عن الأخباريين من أنهم لم يعولوا فى أصول الدين و فروعه إلاـ على أخبار الآحاد و حكاه الشيخ فى عدته فى مسأله حجيه أخبار الآحاد عن بعض غفله أصحاب الحديث و الظاهر أن مراده حمله الأحاديث الجامدون على ظواهرها المعرضون عما عداها من البراهين العقليه المعارضه لتلك الظواهر.

السادس كفايه الجزم بل الظن من التقليد مع كون النظر واجبا مستقلا لكنه معفو عنه كما

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٢٧٣

يظهر من عده الشيخ قدس سره فى مسأله حجيه أخبار الآحاد و فى أواخر العده.

ثم إن محل الكلام فى كلمات هؤلاء الأعلام غير منقح فالأولى ذكر الجهات التى يمكن أن نتكلم فيها و تعقيب كل واحده منها بما يقتضيه النظر من حكمها فنقول مستعينا بالله إن مسائل أصول الدين و هى التى لا يطلب فيها أولا و بالذات إلا الاعتقاد باطنا و التدين ظاهرا و إن ترتب على وجوب ذلك بعض الآثار العمليه على قسمين.

أحدهما ما يجب على المكلف الاعتقاد و التدين به غير مشروط بحصول العلم كالمعارف فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق

فیجب.

الثانی ما یجب الاعتقاد و التدین به إذا اتفق حصول العلم به کبعض تفاصیل المعارف.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۷۴

القسم الثانی الذی یجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به

القسم الثانی الذی یجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به

أما الثانی فحیث کان المفروض عدم وجوب تحصیل المعرفه العلمیه کان الأقوی القول بعدم وجوب العمل فیه بالظن لو فرض حصوله و وجوب التوقف فیه للأخبار الکثیره الناهیه عن القول بغیر علم و الآمره بالتوقف و أنه (: إذا جاءکم ما تعلمون فقولوا به) (: و إذا جاءکم ما لا تعلمون فها و أهوی بیده إلی فیه) و لا فرق فی ذلک بین أن یکون الأماره الوارده فی تلک المسأله خبرا صحیحا أو غیره (قال شیخنا الشهید الثانی فی المقاصد العلیه بعد ذکر أن المعرفه بتفاصیل البرزخ و المعاد غیر لازم و أما ما ورد عنه صلی اللّٰه علیه و آله فی ذلک من طریق الآحاد فلا یجب التصدیق به مطلقا و إن کان طریقه صحیحا لأن الخبر الواحد ظنی و قد اختلف فی جواز العمل به فی الأحکام الشرعیه الظنیه فکیف بالأحکام الاعتقادیه العلمیه انتهی).

و ظاهر الشیخ فی العده أن عدم جواز التعویل فی أصول الدین علی أخبار الآحاد اتفاقی إلا عن بعض غفله أصحاب الحدیث.

و ظاهر المحکی فی السرائر عن السید المرتضی عدم الخلاف فیه أصلا و هو مقتضی کلام کل من قال بعدم اعتبار أخبار الآحاد فی أصول الفقه.

لکن یمکن أن یقال إنه إذا حصل الظن من الخبر فإن أرادوا بعدم وجوب التصدیق بمقتضی الخبر عدم تصدیقه علما أو ظنا فعدم حصول الأول کحصول الثانی قهری لا یتصف بالوجوب و عدمه.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۷۵

و إن أرادوا

التدين به الذى ذكرنا وجوبه فى الاعتقاديات و عدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد كما يظهر عن بعض الأخبار الداله على أن فرض اللسان القول و التعبير عما عقد عليه القلب و أقر به مستشهدا على ذلک بقوله تعالى قولوا ءامنا بالله و ما أنزل إلينا إلخ فلا مانع من وجوبه فى مورد خبر الواحد بناء على أن هذا نوع عمل بالخبر فإن ما دل على وجوب تصديق العادل لا يأبى الشمول لمثل ذلک.

نعم لو كان العمل بالخبر لا لأجل الدليل الخاص على وجوب العمل به بل من جهه الحاجه إليه لثبوت التكليف و انسداد باب العلم لم يكن وجه للعمل به فى مورد لم يثبت التكليف فيه بالواقع كما هو المفروض أو يقال إن عمده أدله حجيه الأخبار الآحاد و هى الإجماع العملى لا تساعد على ذلک.

و مما ذكرنا يظهر الكلام فى العمل بظاهر الكتاب و الخبر المتواتر فى أصول الدين فإنه قد لا يأبى دليل حجيه الظواهر عن وجوب التدين بما تدل عليه من المسائل الأصوليه التى لم يثبت التكليف بمعرفتها لكن ظاهر كلمات كثير عدم العمل بها فى ذلک.

و لعل الوجه فى ذلک أن وجوب التدين المذكور إنما هو من آثار العلم بالمسأله الأصوليه لا من آثار نفسها و اعتبار الظن مطلقا أو الظن الخاص سواء كان من الظواهر أو غيرها معناه ترتيب الآثار المتفرعه على نفس الأمر المظنون لا على العلم به.

و أما ما يتراءى من التمسک بها أحيانا لبعض العقائد فلاعتضاد مدلولها بتعدد الظواهر و غيرها من القرائن و إفاده كل منها الظن فيحصل من المجموع القطع بالمسأله و ليس استنادهم فى تلک المسأله إلى مجرد أصاله

الحقيقه التى قد لا تفيد الظن بإراده الظاهر فضلا عن العلم.

ثم إن الفرق بين القسمين المذكورين و تمييز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب فى غايه الإشكال.

(و قد ذكر العلامه فى الباب الحادى عشر فيما يجب معرفته على كل مكلف من تفاصيل التوحيد و النبوه و الإمامه و المعاد أمورا لا دليل على وجوبها كذلك مدعيا أن الجاهل بها عن نظر و استدلال خارج عن ربقه الإيمان مستحق للعذاب الدائم و هو فى غايه الإشكال).

نعم يمكن أن يقال إن مقتضى عموم وجوب المعرفه مثل قوله تعالى و ما خلقت الجن

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۷۶

و الإنس إلا ليعبدون أى ليعرفون (و قوله صلى اللّٰه عليه و آله: ما أعلم شيئا بعد المعرفه أفضل من هذه الصلوات الخمس) بناء على أن الأفضليه من الواجب خصوصا مثل الصلاه تستلزم الوجوب و كذا عمومات وجوب التفقه فى الدين الشامل للمعارف بقرينه استشهاد الإمام عليه السلام بها لوجوب النفر لمعرفه الإمام بعد موت الإمام السابق عليه السلام و عمومات طلب العلم هو وجوب معرفه الله جل ذكره و معرفه النبى صلى اللّٰه عليه و آله و الإمام عليه السلام و معرفه ما جاء به النبى صلى اللّٰه عليه و آله على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم فيجب الفحص حتى يحصل اليأس فإن حصل العلم بشى ء من هذه التفاصيل اعتقد و تدين و إلا توقف و لم يتدين بالظن لو حصل له.

و من هنا قد يقال إن الاشتغال بالعلم المتكفل لمعرفه الله و معرفه أوليائه صلى اللّٰه عليه و آله أهم من الاشتغال بعلم المسائل العمليه بل هو المتعين لأن العمل يصح عن

تقليد فلا يكون الاشتغال بعلمه إلا كفائيا بخلاف المعرفه هذا.

و لكن الإنصاف ممن جانب الاعتساف يقتضى الإذعان بعدم التمكن من ذلك إلا للأوحدى من الناس لأن المعرفه المذكوره لا تحصل إلا بعد تحصيل قوه الاستنباط المطالب من الأخبار و قوه نظريه أخرى لئلا يأخذ بالأخبار المخالفه للبراهين العقليه و مثل هذا الشخص مجتهد فى الفروع قطعا فيحرم عليه التقليد.

و دعوى جوازه له للضروره ليس بأولى من دعوى جواز ترك الاشتغال بالمعرفه التى لا تحصل غالبا بالأعمال المبتنيه على التقليد هذا إذا لم يتعين عليه الإفتاء و المرافعه لأجل قله المجتهدين و أما فى مثل زماننا فالأمر واضح.

فلا تغتر حينئذ بمن قصر استعداده أو همته عن تحصيل مقدمات استنباط المطالب الاعتقاديه الأصوليه و العمليه عن الأدله العقليه و النقليه فيتركها مبغضا لها لأن الناس أعداء ما جهلوا و يشتغل بمعرفه صفات الرب جل ذكره و أوصاف حججه صلوات الله عليهم أجمعين بنظر فى الأخبار لا يعرف به من ألفاظها الفاعل من المفعول فضلا عن معرفه الخاص من العام و بنظر فى المطالب العقليه لا يعرف به البديهيات منها و يشتغل فى خلال ذلك بالتشنيع على حمله الشريعه العمليه و استهزائهم بقصور الفهم و سوء النيه فسيأتيهم أنباء ما كانوا يستهزءون هذا كله حال وجوب المعرفه

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۷۷

و أما اعتبار ذلك فى الإسلام أو الإيمان فلا دليل عليه بل يدل على خلافه الأخبار الكثيره المفسره لمعنى الإسلام و الإيمان.

(ففى روايه محمد بن سالم عن أبى جعفر عليه السلام المرويه فى الكافى: إن الله عز و جل بعث محمدا صلى الله عليه و آله و هو بمكه عشر سنين و لم

یمت بمکه فی تلک العشر سنین أحد یشهد أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله إلا أدخله الله الجنه بإقراره).

و هو إیمان التصدیق فإن الظاهر أن حقیقه الإیمان التی یخرج الإنسان بها عن حد الکفر الموجب للخلود فی النار لم تتغیر بعد انتشار الشریعه.

نعم ظهر فی الشریعه أمور صارت ضروریه الثبوت من النبی صلی اللّٰه علیه و آله فیعتبر فی الإسلام عدم إنکارها لکن هذا لا یوجب التغییر فإن المقصود أنه لم یعتبر فی الإیمان أزید من التوحید و التصدیق بالنبی صلی اللّٰه علیه و آله و بکونه رسولا صادقا فیما یبلغ.

و لیس المراد معرفه تفاصیل ذلک و إلا لم یکن من آمن بمکه من أهل الجنه أو کان حقیقه الإیمان بعد انتشار الشریعه غیرها فی صدر الإسلام.

(و فی روایه سلیم بن قیس عن أمیر المؤمنین علیه السلام: إن أدنی ما یکون به العبد مؤمنا أن یعرفه الله تبارک و تعالی إیاه فیقر له بالطاعه و یعرفه نبیه فیقر له بالطاعه و یعرفه إمامه و حجته فی أرضه و شاهده علی خلقه فیقر له بالطاعه فقلت له یا أمیر المؤمنین و إن جهل جمیع الأشیاء إلا ما وصفت قال نعم) و هی صریحه فی المدعی.

(و فی روایه أبی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام قال: جعلت فداک أخبرنی عن الدین الذی افترضه الله تعالی علی العباد ما لا یسعهم جهله و لا یقبل منهم غیره ما هو فقال أعده علی فأعاد علیه فقال شهاده أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله و إقام الصلاه و إیتاء الزکاه و حج البیت من استطاع إلیه

سبيلاـ و صوم شـهر رمضـان ثم سـكت قليلا ثم قال و الولايه و الولايه مرتين ثم قال هـذا الـذى فرض الله عز و جل على العباد لا يسأل الرب العباد يوم القيامه فيقول أ لا زدتنى على ما افترضت عليك و لكن من زاد زاده الله إن رسول الله صـلى اللَّه عليه و آله سن سنه حسنه ينبغى للناس الأخذ بها) و نحوها (روايه عيسى بن السرى: قلت لأبى عبد الله عليه السلام حدثنى عما بنيت عليه

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۷۸

دعائم الإسـلام التى إذا أخذت بها زكى عملى و لم يضرنى جهل ما جهلت بعده فقال شهاده أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله صلى اللَّه عليه و آله و الإقرار بما جاء من عند الله و حق فى الأموال الزكاه و الولايه التى أمر الله بها ولايه آل محمد صلى اللَّه عليه و آله فـإن رسول الله صـلى اللَّه عليه و آله قـال من مات و لم يعرف إمام زمانه مات ميته جاهليه و قال الله تعالى أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولى الأمر منكم فكان على ثم صار من بعـده الحسن ثم من بعده الحسـين ثم من بعده من على بن الحسـين ثم من بعـده محمد بن على ثم هكذا يكون الأمر إن الأرض لا تصـلح إلا بإمام الحديث) (و فى روايه أبى اليسع قال: قلت لأبى عبد الله عليه السـلام أخبرنى عن دعائم الإسـلام التى لا يسع أحدا التقصـير عن معرفه شـى ء منها التى من قصـر عن معرفه شى ء منها فسد عليه دينه و لم يقبل منه عمله و من عرفها و عمل بها صلح دينه و

قبـل عمله و لم يضق به ممـا هو فيه لجهـل شـی ء من الأـمور جهله فقال شـهاده أن لا إله إلا الله و الإيمان بأن محمـدا رسول الله صلى اللَّه عليه و آله و الإقرار بما جاء به من عنـد الله و حق فی الأموال الزكاه و الولايه التی أمر الله عز و جل بها ولايه آل محمد صلى اللَّه عليه و آله (و فی روايه إسـماعيل قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الدين الذی لا يسع العباد جهله فقال الدين واسع و إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهلهم فقلت جعلت فداک أ ما أحدثك

بدينی الذی أنا عليه فقال بلى قلت أشهد أن لا إله إلا الله و أن محمدا عبده و رسوله و الإقرار بما جاء به من عند الله و أتولاكم و أبرأ من عـدوكم و من ركب رقابكم و تأمر عليكم و ظلمكم حقكم فقال ما جهلت شـيئا فقال هو الله الـذی نحن عليه فقلت فهل يسـلم أحـد لا يعرف هذا الأمر قال لا إلا المستضـعفين قلت من هم نساؤكم و أولادكم قال أ رأيت أم أيمن فإنی أشـهد أنها من أهل الجنه و ما كانت تعرف ما أنتم عليه).

فإن فی قوله ما جهلت شيئا دلاله واضحه على عدم اعتبار الزائد فی أصل الدين.

و المسـتفاد من الأخبار المصرحه بعدم اعتبار معرفه أزيد مما ذكر فيها فی الدين و هو الظاهر أيضا من جماعه من علمائنا الأخيار كالشـهيدين فی الألفيه و شـرحها و المحقق الثانی فی الجعفريه و شارحها و غيرهـم هو أنه يكفی فی معرفه الرب التصديق بكونه موجودا و واجب الوجود لذاته و التصديق بصفاته الثبوتيه الراجعه إلى

صفتی العلم و القدره و نفی الصفات الراجعه إلى الحاجه

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۷۹

و الحدوث و أنه لا يصدر منه القبيح فعلا أو تركا.

و المراد بمعرفه هذه الأمور ركوزها فی اعتقاد المكلف بحيث إذا سألته عن شی ء مما ذكر أجاب بما هو الحق فيه و إن لم يعرف التعبير عنه بالعبارات المتعارفه على السنه الخواص.

و يكفی فی معرفه النبی صلى اللَّه عليه و آله معرفه شخصه بالنسب المعروف المختص به و التصديق بنبوته و صدقه فلا يعتبر فی ذلك الاعتقاد بعصمته أعنی كونه معصوما بالملكه من أول عمره إلى (قال فی المقاصد العليه و يمكن اعتبار ذلك لأن الغرض المقصود من الرساله لا يتم إلا به فينتفی الفائده التی باعتبارها وجب إرسال الرسل و هو ظاهر بعض كتب العقائد المصدره بأن من جهل ما ذكروه فيها فليس مؤمنا مع ذكرهم ذلك و الأول غير بعيد عن الصواب انتهى).

أقول و الظاهر أن مراده ببعض كتب العقائد هو الباب الحادی عشر للعلامه قدس سره حيث ذكر تلك العباره بل ظاهره دعوى إجماع العلماء عليه.

نعم يمكن أن يقال إن معرفه ما عدا النبوه واجبه بالاستقلال على من هو متمكن منه بحسب الاستعداد و عدم الموانع لما ذكرنا من عمومات وجوب التفقه و كون المعرفه أفضل من الصلوات الواجبه و أن الجهل بمراتب سفراء الله جل ذكره مع تيسر العلم بها تقصير فی حقهم و تفريط فی حبهم و نقص يجب بحكم العقل رفعه بل من أعظم النقائص.

(و قد أومأ النبی صلى اللَّه عليه و آله إلى ذلك حيث قال مشيرا إلى بعض العلوم الخارجه من العلوم الشرعيه: إن ذلك علم لا يضر

جهله ثم قال إنما العلوم ثلاثه آيه محكمه و فريضه عادله و سنه قائمه و ما سواهن فهو فضل) (و قد أشار إلى ذلک رئيس المحدثين فی ديباجه الكافی حيث قسم الناس إلی أهله الصحه و السلامه و أهل المرض و الزمانه و ذكر وضع التكليف عن الفرقه الأخيره).

و يكفی فی معرفه الأئمه صلوات الله عليهم معرفتهم بنسبهم المعروف و التصديق بأنهم أئمه يهدون بالحق و يجب الانقياد إليهم و الأخذ منهم و فی وجوب الزائد علی ما ذكر من عصمتهم الوجهان.

و قد ورد فی بعض الأخبار تفسير معرفه حق الإمام بمعرفه كونه إماما مفترض الطاعه.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۸۰

و يكفی فی التصديق بما جاء به النبی صلی اللَّه عليه و آله التصديق بما علم مجيئه به متواترا من أحوال المبدإ و المعاد كالتكليف بالعبادات و السؤال فی القبر و عذابه و المعاد الجسمانی و الحساب و الصراط و الميزان و الجنه و النار إجمالا مع تأمل فی اعتبار معرفه ما عدا المعاد الجسمانی من تلک الأمور فی الإيمان المقابل للكفر الموجب للخلود فی النار للأخبار المتقدمه المستفيضه و السيره المستمره فإنا نعلم بالوجدان جهل كثير من الناس بها من أول البعثه إلی يومنا هذا.

و يمكن أن يقال إن المعتبر هو عدم إنكار هذه الأمور و غيرها من الضروريات لا وجوب الاعتقاد بها علی ما يظهر من بعض الأخبار من أن الشاک إذا لم يكن جاحدا فليس بكافر.

(ففی روايه زراره عن أبی عبد الله عليه السلام: لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا) و نحوها غيرها.

(و يؤيدها ما عن كتاب الغيبه للشيخ قدس سره بإسناده

(عن الصادق عليه السلام: إن جماعه يقال لهم الحقيه و هم الذين يقسمون بحق على و لا يعرفون حقه و فضله و هم يدخلون الجنه)).

و بالجمله فالقول بأنه يكفى فى الإيمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للكمالات المنزه عن النقائص و بنبوه محمد صلى اللّه عليه و آله و بإمامه الأئمه عليهم السلام و البراءه من أعدائهم و الاعتقاد بالمعاد الجسمانى الذى لا ينفكك غالبا عن الاعتقادات السابقه غير بعيد بالنظر إلى الأخبار و السيره المستمره و أما التدين بسائر الضروريات ففى اشتراطه أو كفايه عدم إنكارها أو عدم اشتراطه أيضا فلا يضر إنكارها إلا مع العلم بكونها من الدين وجوه أقواها الأخير ثم الأوسط.

و ما استقربناه فى ما يعتبر فى الإيمان وجدته بعد ذلك فى كلام محكى عن المحقق الورع الأردبيلى فى شرح الإرشاد.

ثم إن الكلام إلى هنا فى تمييز القسم الثانى و هو ما لا يجب الاعتقاد به إلا بعد حصول العلم به عن القسم الأول و هو ما يجب الاعتقاد به مطلقا فيجب تحصيل مقدمته أعنى الأسباب المحصله للاعتقاد و قد عرفت أن الأقوى عدم جواز العمل بغير العلم فى القسم الثانى

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۸۱

القسم الأول الذى يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد

اشاره

القسم الأول الذى يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد

و أما القسم الأول الذى يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد فالكلام فيه يقع تاره بالنسبه إلى القادر على تحصيل العلم و أخرى بالنسبه إلى العاجز فهنا مقامان.

المقام الأول فى القادر

المقام الأول فى القادر

و الكلام فى جواز عمله بالظن يقع فى موضعين الأول فى حكمه التكليفى و الثانى فى حكمه الوضعى من حيث الإيمان و عدمه فنقول أما حكمه التكليفى فلا ينبغى التأمل فى عدم جواز اقتصاره على العمل بالظن فمن ظن بنبوه نبينا محمد صلى اللّه عليه و آله أو بإمامه أحد من الأئمه صلوات الله عليهم فلا يجوز له الاقتصار فيجب عليه مع التفطن لهذه المسأله زياده النظر و يجب على العلماء أمره بزياده النظر ليحصل له العلم إن لم يخافوا عليه الوقوع فى خلاف الحق لأنه حينئذ يدخل فى قسم العاجز عن تحصيل العلم بالحق فإن بقاءه على الظن بالحق أولى من رجوعه إلى الشك أو الظن بالباطل فضلا عن العلم به.

و الـدليل على مـا ذكرنـا جميـع الآيـات و الأخبـار الـداله على وجوب الإيمـان و التفقه و العلم و المعرفه و التصـديق و الإقرار و الشهاده و التدين و عدم الرخصه فى الجهل و الشك و متابعه الظن و هى أكثر من أن تحصى.

و أما الموضع الثانى فالأقوى فيه بل المتعين الحكم بعدم الإيمان للأخبار المفسره للإيمان

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۸۲

بالإقرار و الشهاده و التدين و المعرفه و غير ذلك من العبائر الظاهره فى العلم و هل هو كافر مع ظنه بالحق فيه وجهان من إطلاق ما دل على أن الشاك و غير المؤمن كافر و ظاهر ما دل من الكتاب و

السنه على حصر المكلف فى المؤمن و الكافر و من تقييد كفر الشاك فى غير واحد من الأخبار بالجحود فلا يشمل ما نحن فيه و دلاله الأخبار المستفيضه على ثبوت الواسطه بين الكفر و الإيمان و قد أطلق عليه فى الأخبار الضلال لكن أكثر الأخبار الداله على الواسطه مختصه بالإيمان بالمعنى الأخص فيدل على أن من المسلمين من ليس بمؤمن و لا بكافر لا على ثبوت الواسطه بين الإسلام و الكفر نعم بعضها قد يظهر منه ذلك و حينئذ فالشاك فى شى ء مما يعتبر فى الإيمان بالمعنى الأخص ليس بمؤمن و لا كافر فلا يجرى عليه أحكام الإيمان.

و أما الشاك فى شى ء مما يعتبر فى الإسلام بالمعنى الأعم كالنبوه و المعاد فإن اكتفينا فى الإسلام بظاهر الشهادتين و عدم الإنكار ظاهرا و إن لم يعتقد باطنا فهو مسلم و إن اعتبرنا فى الإسلام الشهادتين مع احتمال الاعتقاد على طبقهما حتى يكون الشهادتان أماره على الاعتقاد الباطنى فلا إشكال فى عدم إسلام الشاك لو علم منه الشك فلا يجرى عليه أحكام المسلمين من جواز المناكحه و التوارث و غيرهما و هل يحكم بكفره و نجاسته حينئذ فيه إشكال من تقييد كفر الشاك فى غير واحد من الأخبار بالجحود هذا كله فى الظان بالحق و أما الظان بالباطل فالظاهر كفره.

بقى الكلام فى أنه إذا لم يكتف بالظن و حصل الجزم من تقليد فهل يكفى ذلك أو لا بد من النظر و الاستدلال ظاهر الأكثر الثانى بل (ادعى عليه العلامه قدس سره فى الباب الحادى عشر الإجماع حيث قال أجمع العلماء على وجوب معرفه الله و صفاته الثبوتيه و ما يصح عليه و ما يمتنع عنه

و النبوه و الإمامه و المعاد بالدليل لا بالتقليد) فإن صريحه أن المعرفه بالتقليد غير كافيه و مثلها عباره الشهيد الأول و المحقق الثانى و أصرح منهما عباره المحقق فى المعارج حيث استدل على بطلان التقليد بأنه جزم فى غير محله.

لكن مقتضى استدلال العضدى على منع التقليد بالإجماع على وجوب معرفه الله و أنها لا تحصل بالتقليد هو أن الكلام فى التقليد الغير المفيد للمعرفه.

و هو الذى يقتضيه أيضا ما ذكره شيخنا فى العده كما سيجىء كلامه (و كلام الشهيد فى

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۸۳

القواعد من عدم جواز التقليد فى العقليات و لا فى الأصول الضروريه من السمعيات و لا فى غيرها مما لا يتعلق به عمل و يكون المطلوب فيها العلم كالتفاضل بين الأنبياء السابقه) (و يعضده أيضا ظاهر ما عن شيخنا البهائى فى حاشيه الزبده من أن النزاع فى جواز التقليد و عدمه يرجع إلى النزاع فى كفايه الظن و عدمها).

و يؤيده أيضا اقتران التقليد فى الأصول فى كلماتهم بالتقليد فى الفروع حيث يذكرون فى أركان الفتوى أن المستفتى فيه هى الفروع دون الأصول.

لكن الظاهر عدم المقابله التامه بين التقليدين إذ لا يعتبر فى التقليد فى الفروع حصول الظن فيعمل المقلد مع كونه شاكا و هذا غير معقول فى أصول الدين التى يطلب فيها الاعتقاد حتى يجرى فيه الخلاف.

و كذا ليس المراد من كفايه التقليد هنا كفايته عن الواقع مخالفا كان فى الواقع أو موافقا كما فى الفروع بل المراد كفايه التقليد فى الحق و سقوط النظر به عنه إلا أن يكتفى فيها بمجرد التدين ظاهرا و إن لم يعتقد لكنه بعيد.

ثم إن ظاهر كلام الحاجبى

و العضدی اختصاص الخلاف بالمسائل العقلیه.

و هو فی محله بناء علی ما استظهرنا منهم من عدم حصول الجزم من التقلید لأن الذی لا یفید الجزم من التقلید إنما هو فی العقلیات المبتنیه علی الاستدلالات العقلیه و أما النقلیات فالاعتماد فیها علی قول المقلد کالاعتماد علی قول المخبر الذی قد یفید الجزم بصدقه بواسطه القرائن و فی الحقیقه یخرج هذا عن التقلید.

و کیف کان فالأقوی کفایه الجزم الحاصل من التقلید لعدم الدلیل علی اعتبار الزائد علی المعرفه و التصدیق و الاعتقاد و تقییدها بطریق خاص لا دلیل علیه.

مع أن الإنصاف أن النظر و الاستدلال بالبراهین العقلیه للشخص المتفطن لوجوب النظر فی الأصول لا یفید بنفسه الجزم لکثره الشبه الحادثه فی النفس و المدونه فی الکتب حتی أنهم ذکروا شبها یصعب الجواب عنها للمحققین الصارفین لأعمارهم فی فن الکلام فکیف حال المشتغل به مقدارا من الزمان لأجل تصحیح عقائده لیشتغل بعد ذلک بأمور معاشه و معاده خصوصا و الشیطان یغتنم الفرصه لإلقاء الشبهات و التشکیک فی البدیهیات و قد شاهدنا جماعه قد صرفوا أعمارهم و لم یحصلوا منها شیئا إلا القلیل

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۸۴

المقام الثانی فی غیر المتمکن من العلم

المقام الثانی فی غیر المتمکن من العلم

و الکلام فیه تاره فی تحقق موضوعه فی الخارج و أخری فی أنه یجب علیه مع الیأس من العلم تحصیل الظن أم لا و ثالثه فی حکمه الوضعی قبل الظن و بعده.

أما الأول فقد یقال فیه بعدم وجود العاجز نظرا إلی العمومات الداله علی حصر الناس فی المؤمن و الکافر مع ما دل علی خلود الکافرین بأجمعهم فی النار بضمیمه حکم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر فیکشف ذلک عن تقصیر

کـل غیر مؤمن و أن من تراه قاصـرا عـاجزا عن العلم قـد تمکن من تحصـیل العلم بـالحق و لو فی زمـان ما و إن صار عاجزا قبل ذلک أو بعـده و العقل لا یقبـح عقاب مثل هـذا الشـخص و لهذا ادعی غیر واحد فی مسأله التخطئه و التصویب الإجماع علی أن المخطئ فی العقائد غیر معذور.

لکن الذی یقتضـیه الإنصاف شـهاده الوجدان بقصور بعض المکلفین و قد تقدم عن الکلینی ما یشـیر إلی ذلک و سـیجی ء (من الشـیخ قـدس سـره فی العـده من کون العاجز عن التحصـیل بمنزله البهائم) هذا مع ورود الأخبار المسـتفیضه بثبوت الواسـطه بین المـؤمن و الکـافر و قضـیه منـاظره زراره و غیره مع الإمـام علیه السـلام فی ذلـک مـذکوره فی الکـافی و مورد الإجمـاع علی أن المخطئ آثم هو المجتهد الباذل جهده بزعمه فلا ینافی کون الغافل و الملتفت العاجز عن بذل الجهد معذورا غیر آثم.

و أمـا الثـانی فالظاهر فیه عـدم وجوب تحصـیل الظن علیه لأن المفروض عجزه عن الإیمان و التصـدیق المأمور به و لا دلیل آخر علی عـدم جواز الوقف و لیس المقام من قبیل الفروع فی وجوب العمل بالظن مع تعـذر العلم لأن المقصود فیها العمل و لا معنی للتوقف فیه لا بد عند انسداد باب العلم من العمل علی طبق أصل أو ظن و المقصود فیما نحن فیه الاعتقاد فإذا عجز عنه فلا دلیل علی وجوب تحصیل الظن الذی لا یغنی عن الحق شیئا فیندرج فی عموم (قولهم علیهم السلام: إذا جاءکم ما لا تعلمون فها).

نعم لو رجع الجاهل بحکم هذه المسأله إلی العالم و رأی العالم منه التمکن من تحصیل الظن بالحق و لم

يخف عليه إفضاء نظره الظنى إلى الباطل فلا يبعد وجوب إلزامه بالتحصيل لأن

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۸۵

انكشاف الحق و لو ظنا أولى من البقاء على الشك فيه.

و أما الثالث فإن لم يقر فى الظاهر بما هو مناط الإسلام فالظاهر كفره و إن أقر به مع العلم بأنه شاك باطنا فالظاهر عدم إسلامه بناء على أن الإقرار الظاهرى مشروط باحتمال اعتقاده لما يقر به.

و فى جريان حكم الكفر عليه حينئذ إشكال من إطلاق بعض الأخبار بكفر الشاك و من تقييده فى غير واحد من الأخبار بالجحود.

(مثل روايه محمد بن مسلم قال سأل أبو بصير أبا عبد الله عليه السلام قال: ما تقول فيمن شك فى الله قال كافر يا أبا محمد قال فشك فى رسول الله صلى اللّٰه عليه و آله قال كافر ثم التفت إلى زراره فقال إنما يكفر إذا جحد) (و فى روايه أخرى: لو أن الناس إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا).

ثم إن جحود الشاك يحتمل أن يراد به إظهار عدم الثبوت و إنكار التدين به لأجل عدم الثبوت و يحتمل أن يراد به الإنكار الصورى على سبيل الجزم و على التقديرين فظاهرها أن المقر ظاهرا الشاك باطنا الغير المظهر لشكه غير كافر.

و يؤيد هذا روايه زراره الوارده فى تفسير قوله تعالى و ءاخرون مرجون لأمر الله (عن أبى جعفر عليه السلام قال: قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزه و جعفر و أشباههما من المؤمنين ثم إنهم دخلوا الإسلام فوحدوا الله و تركوا الشرك و لم يعرفوا الإيمان بقلوبهم فيكونوا مؤمنين فيجب لهم الجنه و لم يكونوا على جحودهم فيكفروا فيجب لهم النار فهم على

تلك الحاله إما يعذبهم و إما يتوب عليهم) و قريب منها غيرها.

(و لنختم الكلام بذكر كلام السيد الصدر الشارح للوافيه فى أقسام المقلد فى أصول الدين بناء على القول بجواز التقليد و أقسامه بناء على عدم جوازه قال إن أقسام المقلد على القول بجواز التقليد سته لأنه إما أن يكون مقلدا فى مسأله حقه أو فى باطل و على التقديرين إما أن يكون جازما بها أو ظانا و على

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۸۶

تقديرى التقليد فى الباطل إما أن يكون إصراره على التقليد مبتنيا على عناد و تعصب بأن حصل له طريق علم إلى الحق فما سلكه و إما لا فهذه أقسام سته.

فالأول و هو من قلد فى مسأله حقه جازما بها مثلا قلد فى وجود الصانع و صفاته و عدله فهذا مؤمن و استدل عليه بما تقدم حاصله من أن التصديق معتبر من أى طريق حصل إلى أن قال الثانى من قلد فى مسأله حقه ظانا بها من دون جزم فالظاهر إجراء حكم المسلم عليه فى الظاهر إذ ليس حاله بأدون من حال المنافق سيما إذا كان طالبا للجزم مشغولا بتحصيله فمات قبل ذلك).

أقول هذا مبنى على أن الإسلام مجرد الإقرار الصورى و إن لم يحتمل مطابقته للاعتقاد و فيه ما عرفت من الإشكال و إن دل عليه غير واحد من الأخبار.

(الثالث من قلد فى باطل مثل إنكار الصانع أو شى ء مما يعتبر فى الإيمان و جزم به من غير ظهور حق و لا عناد.

الرابع من قلد فى باطل و ظن به كذلك و الظاهر فى هذين إلحاقهما بمن يقام عليه الحجه فى يوم القيامه و أما فى الدنيا

فيحكم عليهما بالكفر إن اعتقدا ما يوجبه و بالإسلام إن لم يكونا كذلك فالأول كمن أنكر النبى صلى اللّٰه عليه و آله مثلا و الثانى كمن أنكر إماما.

الخامس من قلد فى باطل جازما مع العناد.

السادس من قلد فى باطل ظانا كذلك و هذان يحكم بكفرهما مع ظهور الحق و الإصرار.

ثم ذكر أقسام المقلد على القول بعدم جواز التقليد قال إنه إما أن يكون مقلدا فى حق أو فى باطل و على التقديرين مع الجزم أو الظن و على تقديرى التقليد فى الباطل بلا عناد أو به و على التقادير كلها دل عقله على الوجوب أو بين له غيره و على الدلاله أصر على التقليد أو رجع و لم يحصل له كمال الاستدلال بعد أو لا.

فهذه أقسام أربعه عشر.

الأول التقليد فى الحق جازما مع العلم بوجوب النظر و الإصرار فهذا مؤمن

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۸۷

فاسق لإصراره على ترك الواجب) (الثانى هذه الصوره مع ترك الإصرار و الرجوع فهذا مؤمن غير فاسق.

الثالث المقلد فى الحق الظان مع الإصرار و الظاهر أنه مؤمن مرجى فى الآخره و فاسق للإصرار.

الرابع هذه الصوره مع عدم الإصرار فهذا مسلم ظاهرا غير فاسق.

الخامس و السادس المقلد فى الحق جازما أو ظانا مع عدم العلم بوجوب الرجوع فهذان كالسابق بلا فسق.

أقول الحكم بإيمان هؤلاء لا يجامع فرض القول بعدم جواز التقليد إلا أن يريد بهذا القول قول الشيخ قدس سره من وجوب النظر مستقلا لكن ظاهره إراده قول المشهور فالأولى الحكم بعدم إيمانهم على المشهور كما يقتضيه إطلاق معقد إجماع العلامه فى أول الباب الحادى عشر لأن الإيمان عندهم المعرفه الحاصله عن الدليل

لا التقلید ثم قال السابع المقلد فی الباطل جازما معاندا مع العلم بوجوب النظر و الإصرار علیه فهذا أشد الکافرین.

الثامن هذه الصوره من غیر عناد و لا إصرار فهذا أیضا کافر.

ثم ذکر الباقی و قال إن حکمها یظهر مما سبق).

أقول مقتضی هذا القول الحکم بکفرهم لأنهم أولی به من السابقین.

(بقی الکلام فیما نسب إلی الشیخ فی العده من القول بوجوب النظر مستقلا مع العفو فلا بد من نقل عباره العده فنقول قال فی باب التقلید بعد ما ذکر استمرار السیره علی التقلید فی الفروع و الکلام فی عدم جواز التقلید فی الأصول مستدلا بأنه لا خلاف فی أنه یجب علی العامی معرفه الصلاه و أعدادها و إذا کان لا یتم ذلک إلا بعد معرفه الله و معرفه عدله و معرفه النبوه وجب أن لا یصح التقلید فی ذلک.

ثم اعترض بأن السیره کما جرت له علی تقریر المقلدین فی الفروع کذلک

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۸۸

جرت علی تقریر المقلدین فی الأصول و عدم الإنکار علیهم.

فأجاب بأن علی بطلان التقلید فی الأصول أدله عقلیه و شرعیه من کتاب و سنه و غیر ذلک و هذا کاف فی النکیر.

ثم قال إن المقلد للحق فی أصول الدیانات و إن کان مخطئا فی تقلیده غیر مؤاخذ به و إنه معفو عنه و إنما قلنا ذلک لمثل هذه الطریقه التی قدمناها لأنی لم أجد أحدا من الطائفه و لا من الأئمه علیهم السلام قطع موالاه من یسمع قولهم و اعتقد مثل اعتقادهم و إن لم یستند ذلک إلی حجه من عقل أو شرع.

ثم اعترض علی ذلک بأن ذلک لا یجوز لأنه یؤدی إلی

الإغراء بما لا يأمن أن يكون جهلا.

و أجاب بمنع ذلك لأن هذا المقلد لا يمكنه أن يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لأنه إنما يمكنه معرفه ذلك إذا عرف الأصول و قد فرضنا أنه مقلد فى ذلك كله فكيف يكون إسقاط العقاب مغريا و إنما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالأصول و سبروا أحوالهم و أن العلماء لم يقطعوا موالاتهم و لا أنكروا عليهم و لا يسوغ ذلك لهم إلا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم و ذلك يخرجه من باب الإغراء و هذا القدر كاف فى هذا الباب إن شاء الله.

و أقوى مما ذكرنا أنه لا يجوز التقليد فى الأصول إذا كان للمقلد طريق إلى العلم به إما على جمله أو تفصيل و من ليس له قدره على ذلك أصلا فليس بمكلف و هو بمنزله البهائم التى ليست مكلفه بحال انتهى).

و ذكر عند الاحتجاج على حجيه أخبار الآحاد ما هو قريب من ذلك (قال و أما ما يرويه قوم من المقلده فالصحيح الذى اعتقده أن المقلد للحق و إن كان مخطئا معفو عنه و لا أحكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه انتهى).

أقول ظاهر كلامه قدس سره فى الاستدلال على منع التقليد بتوقف معرفه الصلاه و أعدادها على معرفه أصول الدين أن الكلام فى المقلد الغير الجازم و حينئذ فلا دليل على العفو.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۸۹

و ما ذكره من عدم قطع العلماء و الأئمه موالاتهم مع المقلدين بعد تسليمه و الغض عن إمكان كون ذلك من باب الحمل على الجزم بعقائدهم لعدم العلم بأحوالهم لا يدل على العفو و إنما يدل

على كفايه التقليد.

و إمساك النكير عليهم فى ترك النظر و الاستدلال إذا لم يدل على عدم وجوبه عليهم لما اعترف به قبل ذلك من كفايه النكير المستفاد من الأدله الواضحه على بطلان التقليد فى الأصول لم يدل على العفو من هذا الواجب المستفاد من الأدله فلا دليل على العفو من هذا الواجب المعلوم وجوبه.

و التحقيق أن إمساك النكير لو ثبت و لم يحتمل كونه لحمل أمرهم على الصحه و لعملهم بالأصول دليل على عدم الوجوب لأن وجود الأدله لا يكفى فى إمساك النكير من باب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و إن كفى فيه من حيث الإرشاد و الدلاله على الحكم الشرعى لكن الكلام فى ثبوت التقرير و عدم احتمال كونه لاحتمال العلم فى حق المقلدين.

فالإنصاف أن المقلد الغير الجازم المتفطن لوجوب النظر عليه فاسق مؤاخذ على تركه للمعرفه الجزميه بعقائده بل قد عرفت احتمال كفره لعموم أدله كفر الشاك و أما الغير المتفطن لوجوب النظر لغفلته أو القاصر عن تحصيل الجزم فهو معذور فى الآخره و فى جريان حكم الكفر احتمال تقدم و أما الجازم فلا يجب عليه النظر و الاستدلال و إن علم من عمومات الآيات و الأخبار وجوب النظر و الاستدلال لأن وجوب ذلك توصلى لأجل حصول المعرفه فإذا حصلت سقط وجوب تحصيلها بالنظر اللهم إلا أن يفهم هذا الشخص منها كون النظر و الاستدلال واجبا تعبديا مستقلا أو شرطا شرعيا للإيمان لكن الظاهر خلاف ذلك فإن الظاهر كون ذلك من المقدمات العقليه

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۹۰

الأمر السادس إذا بنينا على عدم حجيه ظن فهل يترتب عليه آثار أخر غيرها

اشاره

الأمر السادس إذا بنينا على عدم حجيه ظن فهل يترتب عليه آثار أخر غيرها

إذا بنينا على عدم حجيه ظن

أو على عدم حجيه الظن المطلق فهل يترتب عليه آثار أخر غير الحجيه بالاستقلال مثل كونه جابرا لضعف سند أو قصور دلاله أو كونه موهنا لحجه أخرى أو كونه مرجحا لأحد المتعارضين على الآخر و مجمل القول فى ذلك أنه كما يكون الأصل فى الظن عدم الحجيه كذلك الأصل فيه عدم ترتب الآثار المذكوره من الجبر و الوهن و الترجيح.

و أما تفصيل الكلام فى ذلك فيقع فى مقامات ثلاثه

المقام الأول الجبر بالظن الغير المعتبر

المقام الأول الجبر بالظن الغير المعتبر

فنقول عدم اعتباره إما أن يكون من جهه ورود النهى عنه بالخصوص كالقياس و نحوه و إما من جهه دخوله تحت عمومات أصاله حرمه العمل بالظن.

و أما الأول فلا ينبغى التأمل فى عدم كونه مفيدا للجبر لعموم ما دل على عدم جواز الاعتناء به و استعماله فى الدين.

و أما الثانى فالأصل فيه و إن كان ذلك إلا أن الظاهر أنه إذا كان المجبور محتاجا إليه من جهه إفادته للظن بالمضمون كالخبر إذا قلنا بكونه حجه بالخصوص لوصف كونه مظنون الصدور فأفاد تلك الأماره الغير المعتبره الظن بصدور ذلك الخبر انجبر قصور سنده به إلا أن يدعى أن الظاهر اشتراط حجيه ذلك الخبر بإفادته للظن بالصدور لا مجرد كونه مظنون الصدور و لو حصل الظن

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۹۱

بصدوره من غير سنده و بالجمله فالمتبع هو ما يفهم من دليل حجيه المجبور.

و من هنا لا ينبغى التأمل فى عدم انجبار قصور الدلاله بالظن المطلق لأن المعتبر فى باب الدلالات هو ظهور الألفاظ نوعا فى مدلولاتها لا مجرد الظن بمطابقه مدلولها للواقع و لو من الخارج.

فالكلام إن كان ظاهرا فى معنى بنفسه أو بالقرائن الداخله

فهو و إلا بأن كان مجملا أو كان دلالته فى الأصل ضعيفه كدلاله الكلام بمفهومه الوصفى فلا يجدى الظن بمراد الشارع من أماره خارجيه غير معتبره بالفرض إذ التعويل حينئذ على ذلك الظن من غير مدخليه للكلام بل ربما لا تكون تلك الأماره موجبه للظن بمراد الشارع من هذا الكلام غايته إفادته للظن بالحكم الفرعى و لا ملازمه بينه و بين الظن بإرادته من اللفظ فقد لا يريده بذلك اللفظ نعم قد يعلم من الخارج كون المراد هو الحكم الواقعى فالظن به يستلزم الظن بالمراد لكن هذا من باب الاتفاق.

و مما ذكرنا ظهر أن ما اشتهر من أن ضعف الدلاله منجبر بعمل الأصحاب غير معلوم المستند بل و كذلك دعوى انجبار قصور الدلاله بفهم الأصحاب لم يعلم لها بينه.

و الفرق أن فهم الأصحاب و تمسكهم به كاشف ظنى عن قرينه على المراد بخلاف عمل الأصحاب فإن غايته الكشف عن الحكم الواقعى الذى قد عرفت أنه لا يستلزم كونه مرادا من ذلك اللفظ كما عرفت.

بقى الكلام فى مستند المشهور فى كون الشهره فى الفتوى جابره لضعف سند الخبر فإنه إن كان من جهه إفادتها الظن بصدق الخبر ففيه مع أنه قد لا يوجب الظن بصدور ذلك الخبر نعم يوجب الظن بصدور حكم عن الشارع مطابق لمضمون الخبر أن جلهم لا يقولون بحجيه الخبر المظنون الصدور مطلقا فإن المحكى عن المشهور اعتبار الإيمان فى الراوى مع أنه لا يرتاب فى إفاده الموثق للظن.

فإن قيل إن ذلك لخروج خبر غير الإمامى بالدليل الخاص مثل منطوق آيه النبإ و مثل (قوله عليه السلام: لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا).

قلنا إن كان ما خرج

بحکم الآـیه و الروایه مختصـا بما لا یفیـد الظن فلا یشـمل الموثق و إن کان عاما لما ظن بصـدوره کان خبر غیر الإمامی المنجبر بالشـهره و الموثق متساویین فی الـدخول تحت الـدلیل المخرج و مثل الموثق خبر الفاسق المتحرز عن الکذب و الخبر المعتضـد بالأولویه و الاستقراء

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۹۲

و سائر الأمارات الظنیه مع أن المشهور لا یقولون بذلک و إن کان لقیام دلیل خاص علیه ففیه المنع من وجود هذا الدلیل.

و بالجمله فالفرق بین الضـعیف المنجبر بالشـهره و المنجبر بغیرها من الأمارات و بین الخبر الموثق المفید لمثل الظن الحاصل من الضعیف المنجبر فی غایه الإشکال خصوصا مع عدم العلم باستناد المشهور إلی تلک الروایه.

(و إلیه أشار شیخنا فی موضع من المسالک بأن جبر الضعیف بالشهره ضعیف مجبور بالشهره).

و ربما یدعی کون الخبر الضعیف المنجبر من الظنون الخاصه حیث ادعی الإجماع علی حجیته و لم یثبت.

و أشکل من ذلک دعوی دلاله منطوق آیه النبإ علیه بناء علی أن التبین یعم الظن الحاصل من ذهاب المشهور إلی مضمون الخبر و هو بعیـد إذ لو أریـد مطلق الظن فلاـ یخفی بعـده لأـن المنهی عنه لیس إلاـ خبر الفـاسق المفیـد للظن إذ لاـ یعمل أحـد بالخبر المشـکوک صـدقه و إن أریـد البـالغ حـد الاطمئنان فله وجه غیر أنه یقتضـی دخول سائر الظنون الجابره إذا بلغت و لو بضـمیمه المجبور حد الاطمئنان و لا یختص بالشهره فالآیه تدل علی حجیه الخبر المفید للوثوق و الاطمئنان و لا بعد فیه.

و قد مر فی أدله حجیه الأخبار ما یؤیده أو یدل علیه من حکایات الإجماع و الأخبار.

و أبعد من الکل دعوی استفاده

حجيته مما دل من الأخبار كمقبوله ابن حنظله و المرفوعه إلى زراره على الأمر بالأخذ بما اشتهر بين الأصحاب من المتعارضين فإن ترجيحه على غيره فى مقام التعارض يوجب حجيته فى مقام عدم المعارض بالإجماع و الأولويه.

و توضيح فساد ذلك أن الظاهر من الروايتين شهره الخبر من حيث الروايه كما يدل عليه قول السائل فيما بعد ذلك فإنهما معا مشهوران مع أن ذكر الشهره من المرجحات يدل على كون الخبرين فى أنفسهما معتبرين مع قطع النظر عن الشهره

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۹۳

المقام الثانى فى كون الظن الغير المعتبر موهنا

المقام الثانى فى كون الظن الغير المعتبر موهنا

و الكلام هنا أيضا يقع تاره فيما علم بعدم اعتباره و أخرى فيما لم يثبت اعتباره.

و تفصيل الكلام فى الأول أن المقابل له إن كان من الأمور المعتبره لأجل إفاده الظن النوعى أى لكون نوعه لو خلى و طبعه مفيدا للظن و إن لم يكن مفيدا له فى المقام الخاص فلا إشكال فى عدم وهنه بمقابله ما علم عدم اعتباره كالقياس فى مقابل الخبر الصحيح بناء على كونه من الظنون الخاصه على هذا الوجه.

و من هذا القبيل القياس فى مقابله الظواهر اللفظيه فإنه لا عبره به أصلا بناء على كون اعتبارها من باب الظن النوعى و لو كان من باب التعبد فالأمر أوضح نعم لو كان حجيته سواء كان من باب الظن النوعى أو كان من باب التعبد مقيده بصوره عدم الظن على خلافه كان للتوقف مجال.

و لعله الوجه فيما حكاه لى بعض المعاصرين عن شيخه أنه ذكر له مشافهه أنه يتوقف فى الظواهر المعارضه بمطلق الظن على الخلاف حتى القياس و أشباهه.

لكن هذا القول أعنى تقييد حجيه الظواهر

بصوره عدم الظن على خلافها بعيد فى الغايه.

و بالجمله فيكفى فى المطلب ما دل على عدم جواز الاعتناء بالقياس مضافا إلى استمرار سيره الأصحاب على ذلك.

مع أنه يمكن أن يقال إن مقتضى النهى عن القياس معللا بما حاصله غلبه مخالفته للواقع يقتضى أن لا يترتب شرعا على القياس أثر لا من حيث تأثيره فى الكشف و لا من حيث قدحه فيما هو كاشف بالذات فحكمه حكم عدمه فكان مضمونه مشكوك لا مظنون بل مقتضى ظاهر التعليل أنه كالموهوم فكما أنه لا ينجبر به ضعيف لا يضعف به قوى.

و يؤيد ما ذكرنا الروايه المتقدمه عن أبان الداله على ردع الإمام له فى رد الخبر الوارد فى تنصيف ديه أصابع المرأه بمجرد مخالفته للقياس فراجع و هذا حسن.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۹۴

لكن الأحسن منه تخصيص ذلك بما كان اعتباره من قبل الشارع كما لو دل الشرع على حجيه الخبر ما لم يكن ظن على خلافه فإن نفى الأثر شرعا من الظن القياسى يوجب بقاء اعتبار تلك الأماره على حاله.

و أما ما كان اعتباره من باب بناء العرف و كان مرجع حجيته شرعا إلى تقرير ذلك البناء كظواهر الألفاظ فإن وجود القياس إن كان يمنع عن بنائهم فلا يرتفع ذلك بما ورد من قصور القياس عن الدلاله على الواقع فتأثير الظن بالخلاف فى القدح فى حجيه الظواهر ليس مثل تأثيره فى القدح فى حجيه الخبر المظنون الخلاف فى كونه مجعولا شرعيا يرتفع بحكم الشارع بنفى الأثر عن القياس لأن المنفى فى حكم الشارع من آثار الشى ء الموجود حسا هى الآثار المجعوله دون غيرها.

نعم يمكن أن يقال إن العرف بعد تبين حال القياس

لهم من قبل الشارع لا يعبئون به فى مقام استنباط أحكام الشارع من خطاباته فيكون النهى عن القياس ردعا لبنائهم على تعطيل الظواهر لأجل مخالفتها للقياس.

و مما ذكرنا يعلم حال القياس فى مقابل الدليل الثابت حجيته بشرط الظن كما لو جعلنا الحجه من الأخبار المظنون الصدور منها أو الموثوق به منها فإن فى وهنهما بالقياس الوجهين من حيث رفعه للقيد المأخوذ فى حجيتهما على وجه الشرطيه فمرجعه إلى فقدان شرط وجدانى أعنى وصف الظن بسبب القياس و نفى الآثار الشرعيه للظن القياسى لا يجدى لأن الأثر المذكور أعنى رفع الظن ليس من الأمور المجعوله و من أن أصل اشتراط الظن من الشارع فإذا علمنا من الشارع أن الخبر المزاحم بالظن القياسى لا ينقص أصلا من حيث الإيصال إلى الواقع و عدمه من الخبر السليم عن مزاحمته و أن وجود القياس و عدمه فى نظره سيان فلا إشكال فى الحكم بكون الخبرين المذكورين عنده على حد سواء.

و من هنا يمكن جريان التفصيل السابق بأنه إن كان الدليل المذكور المقيد اعتباره بالظن مما دل الشرع على اعتباره لم يزاحمه القياس الذى دل الشرع على كونه كالعدم من جميع الجهات التى لها مدخل فى الوصول إلى دين الله و إن كان مما دل على اعتباره العقل الحاكم بتعيين الأخذ بالراجح عند انسداد باب العلم و الطرق الشرعيه فلا وجه لاعتباره مع مزاحمه القياس الرافع لما هو مناط حجيته أعنى الظن فإن غايه الأمر صيروره مورد اجتماع تلك الأماره و القياس مشكوكا فلا يحكم العقل فيه بشى ء إلا أن يدعى المدعى أن العقل بعد تبين حال القياس لا يسقط عنده الأماره المزاحمه به عن القوه التى تكون

لها على تقدير عدم المزاحم و إن كان لا يعبر عن تلك القوه حينئذ بالظن و عن مقابلها بالوهم.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۹۵

و الحاصل أن العقلاء إذا وجدوا فى شهره خاصه أو إجماع منقول مقدارا من القوه و القرب إلى الواقع و التجئوا إلى العمل على طبقهما مع فقد العلم و علموا حال القياس ببيان الشارع أنه لا عبره بما يفيده من الظن و لا يرضى الشارع بدخله فى دين الله لم يفرقوا بين كون الشهره و الإجماع المذكورين مزاحمين بالقياس أم لا لأنه لا ينقصهما عما هما عليه من القوه و المزيه المسماه بالظن الشأنى و النوعى و الطبعى.

و مما ذكرنا صح للقائلين بمطلق الظن لأجل الانسداد إلا ما خرج أن يقولوا بحجيه الظن الشأنى بمعنى أن الظن الشخصى إذا ارتفع عن الأمارات المشموله لدليل الانسداد بسبب الأمارات الخارجه عنه لم يقدح ذلك فى حجيتها بل يجب القول بذلك على رأى بعضهم ممن يجرى دليل الانسداد فى كل مسأله مسأله لأنه إذا فرض فى مسأله وجود أماره مزاحمه بالقياس فلا وجه للأخذ بخلاف تلك الأماره فافهم.

هذا كله مع استمرار السيره على عدم ملاحظه القياس فى مورد من الموارد الفقهيه و عدم الاعتناء به فى الكتب الأصوليه فلو كان له أثر شرعى و لو فى الوهن لوجب التعرض لأحكامه فى الأصول و البحث و التفتيش عن وجوده فى كل مورد من موارد الفروع لأن الفحص عن الموهن كالفحص عن المعارض واجب و قد تركه أصحابنا فى الأصول و الفروع بل تركوا روايات من اعتنى به منهم و إن كان من المؤسسين لتقرير الأصول و تحرير الفروع كالإسكافى الذى نسب إليه أن تدوين

أصول الفقه من الإمـاميه منه و من العمانى يعنى ابن عقيل قـدس سـرهما و فى كلام آخر أن تحرير الفتاوى فى الكتب المسـتقله منهما أيضا جزاهما الله و جميع من سبقهما و لحقهما خير الجزاء.

ثم إنـك تقـدر بملاـحظه ما ذكرنا فى التفصـى عن إشـكال خروج القياس عن عموم دليل الانسـداد من الوجوه على التكلم فيما سطرنا هاهنا نقضا و إبراما.

هذا تمام الكلام فى وهن الأماره المعتبره بالظن المنهى عنه بالخصوص كالقياس و شبهه.

و أمـا الظن الـذى لم يثبت إلغـاؤه إلاـ من جهه بقـائه تحت أصـاله حرمه العمل بالظن فلا إشـكال فى وهنه لما كان من الأمارات اعتبارها مشـروطا بعدم الظن بالخلاف فضـلا عما كان اعتباره مشـروطا بإفاده الظن و السر فيه انتفاء الشرط كما أنه لا إشكال فى عدم الوهنيه إذا كان اعتبارها من باب الظن النوعى.

و توهم جريـان مـا ذكرنا فى القياس هنا من جهه أن النهى يـدل على عـدم كونه مؤثرا أصـلا فوجوده كعـدمه من جميع الجهات مدفوع

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۹۶

المقام الثالث فى الترجيح بالظن الغير المعتبر

اشاره

المقام الثالث فى الترجيح بالظن الغير المعتبر

و قد عرفت أنه على قسـمين أحدهما ما ورد النهى عنه بالخصوص كالقياس و شبهه و الآخر ما لم يعتبر لأجل عدم الدليل و بقائه تحت أصاله الحرمه.

القسم الأول و هو الظن الذى ورد النهى عنه بالخصوص

القسم الأول و هو الظن الذى ورد النهى عنه بالخصوص

أمـا الأـول فالظاهر من أصـحابنا عـدم الترجيـح به (نعم يظهر من المعارج وجود القول به بين أصـحابنا حيث قال فى باب القياس ذهـب ذاهـب إلى أن الخبرين إذا تعارضا و كان القياس موافقا لما تضـمنه أحـدهما كان ذلك وجها يقتضـى ترجيـح ذلك الخبر على معارضه و يمكن أن يحتـج لـذلك بأن الحق فى أحـد الخبرين فلا يمكن العمل بهما و لا طرحهما فتعين العمل بأحـدهما و إذا كان التقـدير تقـدير التعارض فلا بـد فى العمل بأحدهما من مرجح و القياس يصـلح أن يكون مرجحا لحصول الظن به فتعين

العمل بما طابقه.

لا يقال أجمعنا على أن القياس مطروح فى الشريعه.

لأنا نقول بمعنى أنه ليس بدليل على الحكم لا بمعنى أنه لا يكون مرجحا لأحد الخبرين على الآخر و هذا لأن فائده كونه مرجحا كونه رافعا للعمل بالخبر المرجوح فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به لا بذلك القياس و فيه نظر انتهى).

و مال إلى ذلك بعض ساده مشايخنا المعاصرين قدست أسرارهم بعض الميل و الحق خلافه لأن رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقه فإنه لو لا القياس كان العمل به جائزا و المقصود تحريم العمل به لأجل القياس و أى عمل أعظم من هذا و الفرق بين المرجح

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۹۷

و الدليل ليس إلا أن الدليل مقتض لتعين العمل به و المرجح

رافع للمزاحم عنه فلكل منهما مدخل فی العله التامه لتعین العمل به فإذا کان استعمال القیاس محظورا و أنه لا یعبأ به فی الشرعیات کان وجوده کعدمه غیر مؤثر مع أن مقتضی الاستناد فی الترجیح به إلی إفادته للظن کونه من قبیل الجزء لمقتضی تعین العمل لا من قبیل دفع المزاحم فیشترک مع الدلیل المنضم إلیه فی الاقتضاء.

هذا کله علی مذهب غیر القائلین بمطلق الظن و أما علی مذهبهم فیکون القیاس تمام المقتضی بناء علی کون الحجه عندهم الظن الفعلی لأن الخبر المنضم إلیه لیس له مدخل فی حصول الظن الفعلی بمضمونه نعم قد یکون الظن مستندا إلیهما فیصیر من قبیل جزء المقتضی.

و یؤید ما ذکرنا بل یدل علیه استمرار سیره أصحابنا الإمامیه رضوان الله علیهم فی الاستنباط علی هجره و ترک الاعتناء بما حصل لهم من الظن القیاسی أحیانا فضلا عن أن یتوقفوا فی التخییر بین الخبرین المتعارضین مع عدم مرجح آخر أو الترجیح بمرجح موجود إلی أن یبحثوا عن القیاس کیف و لو کان کذلک لاحتاجوا إلی عنوان مباحث القیاس و البحث فیه بما یقتضی البحث عنها علی تقدیر الحجیه.

و أما القسم الآخر و هو الظن الغیر المعتبر لأجل بقائه تحت أصاله حرمه العمل

اشاره

و أما القسم الآخر و هو الظن الغیر المعتبر لأجل بقائه تحت أصاله حرمه العمل

فالکلام فی الترجیح به یقع فی مقامات الأول الترجیح به فی الدلاله بأن یقع التعارض بین ظهوری الدلیلین کما فی العامین من وجه و أشباهه و هذا لا اختصاص له بالدلیل الظنی السند بل یجری فی الکتاب و السنه المتواتره.

الثانی الترجیح به فی وجه الصدور بأن نفرض الخبرین صادرین و ظاهری الدلاله و انحصر التحیر فی تعیین ما صدر لبیان الحکم و تمییزه عما

صدر على وجه التقيه أو غيرها من الحكم المقتضيه لبيان خلاف الواقع و هذا يجرى فى مقطوعى الصدور و فى مظنونى الصدور مع بقاء الظن بالصدور فى كل منهما.

الثالث الترجيح به من حيث الصدور بأن صار بالمرجح أحدهما مظنون الصدور.

أما المقام الأول و هو الترجيح بالظن الغير المعتبر فى الدلاله

أما المقام الأول و هو الترجيح بالظن الغير المعتبر فى الدلاله

فتفصيل القول فيه أنه إن قلنا بأن مطلق الظن على خلاف الظواهر يسقطها عن الاعتبار

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۹۸

لاشتراط حجيتها بعدم الظن على الخلاف فلا إشكال فى وجوب الأخذ بمقتضى ذلك الظن المرجح لكن يخرج حينئذ عن كونه مرجحا بل يصير سببا لسقوط الظهور المقابل له عن الحجيه لا لدفع مزاحمته للظهور المنضم إليه فيصير ما وافقه حجه سليمه عن المعارض إذ لو لم يكن فى مقابل ذلك المعارض إلا هذا الظن لأسقطه عن الاعتبار نظير الشهره فى أحد الخبرين الموجبه لدخول الآخر فى الشواذ التى لا اعتبار بها بل أمرنا بتركها و لو لم يكن فى مقابلها خبر معتبر.

و أولى من هذا إذا قلنا باشتراط حجيه الظواهر بحصول الظن منها أو من غيرها على طبقها لكن هذا القول سخيف جدا و الأول أيضا بعيد كما حققناه فى مسأله حجيه الظواهر.

و إن قلنا بأن حجيه الظواهر من حيث إفادتها للظن الفعلى و أنه لا عبره بالظن الحاصل من غيرها على طبقها أو قلنا بأن حجيتها من حيث الاتكال على أصاله عدم القرينه التى لا يعتبر فيها إفادتها للظن الفعلى فالأقوى عدم اعتبار مطلق الظن فى مقام الترجيح إذ المفروض على هذين القولين سقوط كلا الظاهرين عن الحجيه فى مورد التعارض فإنه إذا صدر عنه قوله مثلا اغسل ثوبك من

أبوال ما لا يؤكل لحمه و ورد أيضا كل شيء يطير لا بأس بخرئه و بوله و فرض عدم قوه أحد الظاهرين من حيث نفسه على الآخر كان ذلك مسقطا لظاهر كليهما عن الحجيه فى ماده التعارض أعنى خرء الطير الغير المأكول و بوله.

أما على القول الأول فلأن حجيه الظواهر مشروطه بالظن المفقود فى المقام.

و أما على الثانى فلأن أصاله عدم القرينه فى كل منهما معارضه بمثلها فى الآخر و الحكم فى باب تعارض الأصلين مع عدم حكومه أحدهما على الآخر التساقط و الرجوع إلى عموم أو أصل يكون حجيته مشروطا بعدم وجودهما على قابليه الاعتبار فلو عمل حينئذ بالظن الموجود مع أحدهما كالشهره القائمه فى المسأله المذكوره على النجاسه كنا قد عملنا بذلك الظن مستقلا لا من باب كونه مرجحا لفرض تساقط الظاهرين و صيرورتهما كالعدم فالمتجه حينئذ الرجوع فى المسأله بعد الفراغ من المرجحات من حيث السند أو من حيث الصدور تقيه أو لبيان الواقع إلى قاعده الطهاره

أما المقام الثانى و هو الترجيح بالظن الغير المعتبر فى وجه الصدور

أما المقام الثانى و هو الترجيح بالظن الغير المعتبر فى وجه الصدور

فتفصيل القول فيه أن أصاله عدم التقيه إن كان المستند فيها أصل العدم فى كل حادث بناء على أن دواعى التقيه التى هى من قبيل الموانع لإظهار الحق حادثه تدفع بالأصل فالمرجع بعد

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۲۹۹

معارضه هذا الأصل فى كل خبر بمثله فى الآخر هو التساقط.

و كذلك لو استندنا فيها إلى أن ظاهر حال المتكلم بالكلام خصوصا الإمام عليه السلام فى مقام إظهار الأحكام التى نصب لأجلها هو بيان الحق و قلنا بأن اعتبار هذا الظهور مشروط بإفادته الظن الفعلى المفروض سقوطه من الطرفين.

و حينئذ فإن

عملنا بمطلق الظن فى تشخيص التقيه و خلافها بناء على حجيه الظن فى هذا المقام لأجل الحاجه إليه من جهه العلم بصدور كثير من الأخبار تقيه و أن الرجوع إلى أصاله عـدمها فى كل مورد يوجب الإفتاء بكثير مما صـدر تقيه فتعين العمل بالظن أو لأنا نفهم مما ورد فى ترجيـح ما خالف العامه على ما وافقهم كون ذلك من أجل كون الموافقه مظنه للتقيه فتعين العمل بما هو أبعـد عنها بحسب كل أماره كان ذلك الظن دليلا مستقلا فى ذلك المقام و خرج عن كونه مرجحا.

و لو استـندنا فيها إلى الظهور المـذكور و اشترطنا فى اعتباره عـدم الظن على خلافه كان الخبر الموافق لـذلك الظن حجه سـليمه عن المعارض لا عن المزاحم كما عرفت نظيره فى المقام الأول.

و إن استـندنا فيهـا إلى الظهور النوعى نظير ظهور فعل المسـلم فى الصـحيح و ظهور تكلم المتكلم فى كونه قاصـدا لا هازلا و لم يشترط فى اعتباره الظن الفعلى و لا عدم الظن بالخلاف تعارض الظاهران فيقع الكلام فى الترجيح بهذا الظن المفروض و الكلام فيه يعلم مما سيجى ء.

أما المقام الثالث و هو ترجيح السند بمطلق الظن

أما المقام الثالث و هو ترجيح السند بمطلق الظن

فالكلام فيه أيضا مفروض فيما إذا لم نقل بحجيه الظن المطلق و لا بحجيه الخبرين بشـرط إفاده الظن و لا بشـرط عدم الظن على خلافه إذ يخرج الظن المفروض على هذه التقادير عن المرجحيه بل يصـير حجه مسـتقله على الأول سواء كان حجيه المتعارضين من بـاب الظن المطلق أو من بـاب الاطمئنـان أو من بـاب الظن الخاص فإن القول بالظن المطلق لا ينافى القول بالظن الخاص فى بعض الأمارات كالخبر الصحيح بعدلين و يسقط المرجوح عن

الحجيه على الأخيرين فيتعين أن الكلام فى مرجحيته فيما إذا قلنا بحجيه كل منهما من حيث الظن النوعى كما هو مذهب الأكثر.

و الكلام يقع تاره فى الترجيح بالظن فى مقام لولاه لحكم بالتخيير و أخرى فى الترجيح به فى مقام المرجحات المنصوصه فى الأخبار العلاجيه.

أما الكلام فى الأول و ملخصه

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۰۰

أنه لا ريب فى أن مقتضى الأصل عدم الترجيح كما أن الأصل عدم الحجيه لأن العمل بالخبر الموافق لذلك الظن إن كان على وجه التدين و الالتزام بتعين العمل به من جانب الشارع و أن الحكم الشرعى الواقعى هو مضمونه لا مضمون الآخر من غير دليل قطعى يدل على ذلك فهو تشريع محرم بالأدله الأربعه و العمل به لا على هذا الوجه محرم إذا استلزم مخالفه القاعده أو الأصل الذى يرجع إليه على تقدير فقد هذا الظن فالوجه المقتضى لتحريم العمل بالظن مستقلا من التشريع أو مخالفه الأصول القطعيه الموجوده فى المسأله جار بعينه فى الترجيح بالظن و الآيات و الأخبار الناهيه عن القول بغير علم كلها متساويه النسبه إلى الحجيه و إلى المرجحيه و قد عرفت فى الترجيح بالقياس أن المرجح يحدث حكما شرعيا لم يكن مع عدمه و هو وجوب العمل بموافقته عينا مع كون الحكم لا معه هو التخيير أو الرجوع إلى الأصل الموافق للآخر هذا.

و لكن الذى يظهر من كلمات معظم الأصوليين هو الترجيح بمطلق الظن.

و ليعلم أولا ـ أن محل الكلام كما عرفت فى عنوان المقامات الثلاثه أعنى الجبر و الوهن و الترجيح هو الظن الذى لم يعلم اعتباره.

فالترجيح به من حيث السند أو الدلاله ترجيح بأمر خارجى و هذا لا دخل

له بمسأله أخرى اتفاقيه و هى وجوب العمل بأقوى الدليلين و أرجحهما.

فإن الكلام فيها فى ترجيح أحد الخبرين الذى يكون بنفسه أقوى من الآخر من حيث السند كالأعدل و الأفقه أو المسند أو الأشهر روايه أو غير ذلك أو من حيث الدلاله كالعام على المطلق و الحقيقه على المجاز و المجاز على الإضمار و غير ذلك و بعباره أخرى الترجيح بالمرجحات الداخليه من جهه السند اتفاقى و استفاض نقل الإجماع من الخاصه و العامه على وجوب العمل بأقوى الدليلين عن الآخر.

و الكلام هنا فى المرجحات الخارجيه المعاضده لمضمون أحد الخبرين الموجبه لصيروره مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر.

نعم لو كشف تلك الأماره عن مزيه داخليه لأحد الخبرين على الآخر من حيث سنده أو دلالته دخلت فى المسأله الاتفاقيه و وجب الأخذ بها لأن العمل بالراجح من الدليلين واجب إجماعا سواء علم وجه الرجحان تفصيلا أم لم يعلم إلا إجمالا.

و من هنا ظهر أن الترجيح بالشهره و الإجماع المنقول إذا كشفنا عن مزيه داخليه فى سند أحد الخبرين أو دلالته مما لا ينبغى الخلاف فيه نعم لو لم يكشفا عن ذلك إلا ظنا ففى حجيته أو

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۰۱

إلحاقه بالمرجح الخارجى وجهان أقواهما الأول كما سيجى ء.

و كيف كان فالذى يمكن أن يستدل به للترجيح بمطلق الظن الخارجى وجوه الأول قاعده الاشتغال لدوران الأمر بين التخيير و تعيين الموافق للظن.

و توهم أنه قد يكون الطرف المخالف للظن موافقا للاحتياط اللازم فى المسأله الفرعيه فيعارض الاحتياط فى المسأله الأصوليه بل يرجح عليه فى مثل المقام كما نبهنا عليه عند الكلام فى معممات نتيجه دليل الانسداد مدفوع بأن المفروض فيما

نحن فيه عدم وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط من الخبرين لو لا الظن.

لأن الأخذ به إن كان من جهه اقتضاء المورد للاحتياط فقد ورد عليه حكم الشارع بالتخيير المرخص للأخذ بخلاف الاحتياط و براءه الذمه من الواقع فی حكم الشارع بالعمل بالخبر المخالف له و لهذا يحكم بالتخيير أيضا و إن كان أحدهما موافقا للاستصحاب و الآخر مخالفا إذ كما أن الدليل المعين للعمل به يكون حاكما على الأصول كذلك الدليل المخير فی العمل به و بمعارضه.

و إن كان من جهه بعض الأخبار الداله على وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط و طرح ما خالفه ففيه ما تقرر فی محله من عدم نهوض تلك الأخبار لتخصيص الأخبار الداله على التخيير.

بل هنا كلام آخر و هو أن حجيه الخبر المرجوح فی المقام و جواز الأخذ به يحتاج إلى توقيف إذ لا يكفی فی ذلك ما دل على حجيه كلا المتعارضين بعد فرض امتناع العمل بكل منهما فيجب الأخذ بالمتيقن جواز العمل به و طرح المشكوك و ليس المقام مقام التكليف المردد بين التعيين و التخيير حتى يبنی على مسأله البراءه و الاشتغال و تمام الكلام فی خاتمه الكتاب فی مبحث التراجيح إن شاء الله تعالى.

الثانی ظهور الإجماع على ذلك كما استظهره بعض مشايخنا فتراهم يستدلون فی موارد الترجيح ببعض المرجحات الخارجيه بإفادته للظن بمطابقه أحد الدليلين للواقع فكان الكبرى و هی وجوب الأخذ بمطلق ما يفيد الظن على طبق أحد الدليلين مسلمه عندهم و ربما يستفاد ذلك من الإجماعات المستفيضه على وجوب الأخذ بأقوى المتعارضين إلا أنه يشكل بما ذكرنا من أن الظاهر أن المراد بأقوى الدليلين منهما ما كان كذلك فی نفسه

و لو انكشف أمر خارجى عن ذلك كعمل الأكثر الكاشف عن مرجح داخلى لا نعلمه تفصيلا فلا يدخل فيه ما كان مضمونه مطابقا لأماره غير معتبره كالاستقراء و الأولويه الظنيه مثلا على تقدير عدم اعتبارهما فإن الظاهر خروج ذلك

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۰۲

عن معقد تلك الإجماعات و إن كان بعض أدلتهم الأخر قد يفيد العموم لما نحن فيه كقبح ترجيح المرجوح إلا أنه لا يبعد أن يكون المراد المرجوح فى نفسه من المتعارضين لا ـ مجرد المرجوح بحسب الواقع و إلا ـ اقتضى ذلك حجيه نفس المرجح مستقلا.

نعم الإنصاف أن بعض كلماتهم يستفاد منه أن العبره فى الترجيح بصيروره مضمون أحد الخبرين بواسطه المرجح أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر.

و قد استظهر بعض مشايخنا الاتفاق على الترجيح بكل ظن ما عدا (فمنها ما تقدم عن المعارج من الاستدلال للترجيح بالقياس بكون مضمون الخبر الموافق له أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر).

و منها ما ذكروه فى مسائل تعارض الناقل مع المقرر فإن مرجع ما ذكروا فيها لتقديم أحدهما على الآخر إلى الظن بموافقه أحدهما لحكم الله الواقعى إلا أن يقال إن هذا الظن حاصل من نفس الخبر المتصف بكونه مقررا أو ناقلا.

و منها ما ذكروه فى ترجيح أحد الخبرين بعمل أكثر السلف معللين بأن الأكثر يوفق للصواب بما لا يوفق له الأقل و فى ترجيحه بعمل علماء المدينه إلا أن يقال أيضا إن ذلك كاشف عن مرجح داخلى فى أحد الخبرين.

و بالجمله فتتبع كلماتهم يوجب الظن القوى بل القطع بأن بناءهم على الأخذ بكل ما يشتمل على ما يوجب أقربيته إلى الصواب سواء كان لأمر راجع إلى نفسه أو لاحتفافه بأماره أجنبيه

توجب قوه مضمونها.

ثم لو فرض عدم حصول القطع من هذه الكلمات بمرجحيه الظن المطلق المطابق لمضمون أحد الخبرين فلا أقل من كونه مظنونا و الظاهر وجوب العمل به فى مقابل التخيير و إن لم يجب العمل به فى مقابل الأصول و سيجى ء بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

الثالث ما يظهر من بعض الأخبار من أن المناط فى الترجيح كون أحد الخبرين أقرب مطابقه للواقع سواء كان المرجح داخلى كالأعدليه مثلا أو لمرجح خارجى كمطابقته لأماره توجب كون مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر.

مثل ما دل على الترجيح بالأصدقيه فى الحديث كما فى مقبوله ابن حنظله فإنا نعلم أن وجه الترجيح بهذه الصفه ليس إلا كون الخبر الموصوف بها أقرب إلى الواقع من الخبر غير الموصوف بها لا لمجرد كون راوى أحدهما أصدق و ليس هذه الصفه مثل الأعدليه و شبهها فى احتمال كون العبره

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۰۳

بالظن الحاصل من جهتها بالخصوص و لذا اعتبر الظن الحاصل من عداله البينه دون الحاصل من مطلق الوثاقه لأن صفه الصدق ليست إلا المطابقه للواقع فمعنى الأصدق هو الأقرب إلى الواقع فالترجيح بها يدل على أن العبره بالأقربيه من أى سبب حصلت.

و مثل ما دل على ترجيح أوثق الخبرين فإن معنى الأوثقيه شده الاعتماد عليه و ليس إلا لكون خبره أوثق فإذا حصل هذا المعنى فى أحد الخبرين من مرجح خارجى اتبع.

و مما يستفاد منه المطلب على وجه الظهور ما دل على ترجيح أحد الخبرين على الآخر بكونه مشهورا بين الأصحاب بحيث يعرفه كلهم و كون الآخر غير مشهور الروايه بينهم بل ينفرد بروايته بعضهم دون بعض معللا ذلك بأن المجمع

عليه لا ـ ريب فيه فيدل على أن طرح الآخر لأجل ثبوت الريب فيه لا ـ لأنه لا ريب فى بطلانه كما قد يتوهم و إلا لم يكن معنى للتعارض و تحير السائل و لا لتقديمه على الخبر المجمع عليه إذا كان روايه أعدل كما يقتضيه صدر الخبر و لا لقول السائل بعد ذلك هما مشهوران معا.

فحاصل المرجح هو ثبوت الريب فى الخبر الغير المشهور و انتفاؤه فى المشهور فيكون المشهور من الأمر البين الرشد و غيره من الأمر المشكل لا ـ بين الغى كما توهم و ليس المراد به نفى الريب من جميع الجهات لأن الإجماع على الروايه لا يوجب ذلك ضروره بل المراد وجود ريب فى غير المشهور يكون منتفيا فى الخبر المشهور و هو احتمال وروده على بعض الوجوه أو عدم صدوره رأسا.

و ليس المراد بالريب مجرد الاحتمال و لو موهوما لأن الخبر المجمع عليه يحتمل فيه أيضا من حيث الصدور بعض الاحتمالات المتطرقه فى غير المشهور غايه الأمر كونه فى المشهور فى غايه الضعف بحيث يكون خلافه واضحا فى غير المشهور احتمالا مساويا يصدق عليه الريب عرفا.

و حينئذ فيدل على رجحان كل خبر يكون نسبته إلى معارضه مثل نسبه الخبر المجمع على روايته إلى الخبر الذى اختص بروايته بعض دون بعض مع كونه بحيث لو سلم عن المعارض أو كان راويه أعدل و أصدق من راوى معارضه المجمع عليه لأخذ به و من المعلوم أن الخبر المعتضد بأماره توجب الظن بمطابقته و مخالفه معارضه للواقع نسبته إلى معارضه تلك النسبه.

و لعله لذا علل تقديم الخبر المخالف للعامه على الموافق بأن ذاك لا يحتمل إلا الفتوى و هذا يحتمل التقيه لأن

الریب الموجود فی الثانی منتف فی الأول و كـذا كثیر من المرجحات الراجعه إلی وجود احتمال فی أحـدهما مفقود علما أو ظنا فی الآخر فتـدبر فكل خبر من المتعارضـین یكون فیه ریب لا یوجـد فی الآخر أو یوجـد و لا یعـد لغایه ضـعفه ریبا فـذاك الآخر مقدم علیه.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۰۴

و أظهر من ذلـک كله فی إفاده الترجیـح بمطلق الظن ما دل من الأخبار العلاجیه علی الترجیـح بمخالفه العامه بناء علی أن الوجه فی الترجیح بها أحد وجهین:

أحـدهما كون الخبر المخالف أبعـد من التقیه كما علل به الشـیخ و المحقق فیسـتفاد منه اعتبار كل قرینه خارجیه توجب أبعـدیه أحـدهما عن خلاـف الحق و لو كـانت مثل الشـهره و الاسـتقراء بل یسـتفاد منه عـدم اشتراط الظن فی الترجیـح بل یكفی تطرق احتمال غیر بعیـد فی أحـد الخبرین بعیـد فی الآخر كما هو مفاد الخبر المتقدم الدال علی ترجیح ما لا ریب فیه علی ما فیه الریب بالنسبه إلی معارضه.

لكن هذا الوجه لم ینص علیه فی الأخبار و إنما هو شی ء مستنبط منها ذكره الشیخ و من تأخر عنه نعم (فی روایه عبید بن زراره: ما سمعته منی یشبه قول الناس ففیه التقیه و ما سمعت منی لا یشبه قول الناس فلا تقیه فیه) دلاله علی ذلـک.

الثانی كون الخبر المخالف أقرب من حیث المضـمون إلی الواقع و الفرق بین الوجهین أن الأول كاشف عن وجه صدور الخبر و الثانی كاشف عن مطابقه مضمون أحدهما للواقع.

و هـذا الوجه لما نحن فیه منصوص فی الأخبار مثل تعلیل الحكم المذكور فیها (بقولهم علیهم السـلام: فإن الرشد فی خلافهم) و (: ما خالف العامه ففیه

الرشاد) فإن هذه القضيه قضيه غالبيه لا دائميه فيدل على أنه يكفى فى الترجيح الظن بكون الرشد فى المضمون أحد الخبرين.

و يـدل على هـذا التعليل أيضا ما ورد فى صوره عـدم وجدان المفتى بالحق فى بلد من قوله (: ائت فقيه البلد فاستفته فى أمرك فإذا أفتاك بشى ء فخذ بخلافه فإن الحق فيه).

و أصرح من الكل فى التعليل بالوجه المذكور مرفوعه (أبى إسحاق الأرجانى إلى أبى عبد الله عليه السلام قال قال عليه السلام: أ تـدرى لم أمرتم بالأخـذ بخلاف ما يقوله العامه فقلت لا أدرى فقال إن عليا عليه السـلام لم يكن يـدين الله بدين إلا خالف عليه الأمه إلى غيره إراده لإبطال أمره و كانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السـلام عن الشى ء الذى لا يعلمونه فإذا أفتاهم بشى ء جعلوا له ضدا من عند أنفسهم ليلبسوا على الناس).

و يصـدق هذا الخبر سيره أهل الباطل مع الأئمه عليهم السـلام على هذا النحو تبعا لسـلفهم حتى (أن أبا حنيفه حكى عنه أنه قال خالفت جعفرا فى كل ما يقول أو يفعل لكنى لا أدرى هل يغمض عينيه فى الركوع و السجود أو يفتحهما)

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۰۵

و الحاصـل أن تعليل الأخـذ بخلاف العامه فى هـذه الروايات بكونه أقرب إلى الواقع حتى أنه يجعل دليلا مستقلا عنـد فقـد من يرجع إليه فى البلـد ظـاهر فى وجوب الترجيـح بكـل مـا هو من قبيل هـذه الأماره فى كون مضـمونه مظنه الرشـد فإذا انضم هـذا الظهور إلى الظهور الذى ادعيناه فى روايات الترجيح بالأصدقيه و الأوثقيه فالظاهر أنه يحصل من المجموع دلاله لفظيه تامه.

و لعل هذا الظهور المحصل من مجموع الأخبار العلاجيه هو الذى دعا

أصحابنا إلى العمل بكل ما يوجب رجحان أحد الخبرين على الآخر بل يوجب فى أحدهما مزيه مفقوده فى الآخر و لو بمجرد كون خلاف الحق فى أحدهما أبعد منه فى الآخر كما هو كذلك فى كثير من المرجحات.

فما ظنه بعض المتأخرين من أصحابنا على العلامه و غيره قدست أسرارهم من متابعهم فى ذلك طريقه العامه ظن فى غير المحل.

ثم إن الاستفاده التى ذكرناها إن دخلت تحت الدلاله اللفظيه فلا إشكال فى الاعتماد عليها و إن لم يبلغ هذا الحد بل لم يكن إلا مجرد الإشعار كان مؤيدا لما ذكرناه من ظهور الاتفاق فإن لم يبلغ المجموع حد الحجيه فلا أقل من كونها أماره مفيده للظن بالمدعى و لا بد من العمل به لأن التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت لأن التخيير فى جميع الموارد و عدم ملاحظه المرجحات يوجب مخالفه الواقع فى كثير من الموارد لأنا نعلم بوجوب الأخذ ببعض الأخبار المتعارضه و طرح بعضها معينا و المرجحات المنصوصه فى الأخبار غير وافيه مع أن تلك الأخبار معارض بعضها بعضا بل بعضها غير معمول به بظاهره كمقبوله ابن حنظله المتضمنه لتقديم الأعدليه على الشهره و مخالفه العامه و موافقه الكتاب.

و حاصل هذه المقدمات ثبوت التكليف بالترجيح و انتفاء المرجح اليقينى و انتفاء ما دل الشرع على كونه مرجحا فينحصر العمل فى الظن بالمرجح فكل ما ظن أنه مرجح فى نظر الشارع وجب الترجيح به و إلا لوجب ترك الترجيح أو العمل بما ظن من المتعارضين أن الشارع يرجح غيره عليه و الأول مستلزم للعمل بالتخيير فى موارد كثيره نعلم التكليف بوجوب الترجيح و الثانى ترجيح للمرجوح على الراجح فى مقام وجوب البناء على

أحدهما لأجل تعذر العلم على أحدهما و قبحه بديهى و حينئذ فإذا ظننا من الأمارات السابقه أن مجرد أقربيه مضمون أحد الخبرين إلى الواقع مرجح فى نظر الشارع تعين الأخذ به هذا.

و لكن لمانع أن يمنع وجوب الترجيح بين المتعارضين الفاقدين للمرجحات المعلومه كالتراجيح الراجعه إلى الدلاله التى دل العرف على وجوب الترجيح بها كتقديم النص و الأظهر على الظاهر.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۰۶

بيان ذلك أن ما كان من المتعارضين من قبيل النص و الظاهر كالعام و الخاص و شبههما مما لا يحتاج الجمع بينهما إلى شاهد فالمرجح فيه معلوم من العرف.

و ما كان من قبيل تعارض الظاهرين كالعامين من وجه و شبههما مما يحتاج الجمع بينهما إلى شاهد واحد فالوجه فيه كما عرفت سابقا عدم الترجيح إلا بقوه الدلاله لا بمطابقه أحدهما لظن خارجى غير معتبر و لذا لم يحكم فيه بالتخيير مع عدم ذلك الظن بل يرجع فيه إلى الأصول و القواعد فهذا كاشف عن أن الحكم فيهما ذلك من أول الأمر للتساقط لإجمال الدلاله.

و ما كان من قبيل المتباينين اللذين لا يمكن الجمع بينهما إلا بشاهدين فهذا هو المتيقن من مورد وجوب الترجيح بالمرجحات الخارجيه.

و من المعلوم أن موارد هذا التعارض على قسمين.

أحدهما ما يمكن الرجوع فيه إلى أصل أو عموم كتاب أو سنه مطابق لأحدهما و هذا القسم يرجع فيه إلى ذلك العموم أو الأصل و إن كان الخبر المخالف لأحدهما مطابقا لأماره خارجيه و ذلك لأن العمل بالعموم و الأصل يقينى لا يرفع اليد عنه إلا بوارد يقينى و الخبر المخالف له لا ينهض لذلك لمعارضته بمثله و المفروض أن وجوب الترجيح بذلك الظن

لم يثبت فلا وارد على العموم و الأصل.

القسم الثانى ما لا يكون كـذلك و هـذا أقل قليل بين المتعارضات فلو فرضـنا العمل فيه بالتخيير مع وجود ظن خارجى على طبق أحـدهما لم يكن محـذور نعم الاحتيـاط يقتضـى الأخـذ بمـا يطابق الظن خصوصا مع أن مبنى المسأله على حجيه الخبر من باب الظن غير مقيد بعدم الظن الفعلى على خلافه.

و الدليل على هذا الإطلاق مشكل خصوصا لو كان الظن المقابل من الشهره المحققه أو نقل الإجماع الكاشف عن تحقق الشهره فإن إثبات حجيه الخبر المخالف للمشـهور فى غايه الإشـكال و إن لم نقل بحجيه الشـهره و لذا (قال صاحب المدارك إن العمل بالخبر المخالف للمشهور مشكل و موافقه الأصحاب من غير دليل أشكل).

و بـالجمله فلاـ ينبغى ترک الاحتيـاط بالأخـذ بـالمظنون فى مقابـل التخيير و أمـا فى مقابـل العمـل بالأصل فإن كان الأصل مثبتا للاحتيـاط كالاحتيـاط اللازم فى بعض الموارد فالأحوط العمـل بالأصـل و إن كان نافيا للتكليف كأصل البراءه و الاستصـحاب النافى للتكليف أو مثبتا له مع عدم التمكن من الاحتياط كأصاله الفساد فى باب المعاملات و نحو ذلک ففيه الإشـكال و فى باب التراجيح تتمه المقال و الله العالم بحقيقه الحال و الحمد لله أولا و آخرا و صلى الله على محمد و آله باطنا و ظاهرا

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۰۷

المقصد الثالث من مقاصد الكتاب فى الشک

مقدمه

قـد قسـمنا فى صدر هذا الكتاب المكلف الملتفت إلى الحكم الشـرعى العملى فى الواقعه على ثلاثه أقسام لأنه إما أن يحصل له القطع بحكمه الشرعى و إما أن يحصل له الظن و إما أن يحصل له الشک.

و قد عرفت أن القطع حجه فى نفسه لا بجعل جاعل و الظن

يمكن أن يعتبر فى متعلقه لكونه كشفا ظنيا و مرآه لمتعلقه لكن العمل به و الاعتماد عليه فى الشرعيات موقوف على وقوع التعبد به و هو غير واقع إلا فى الجمله و قد ذكرنا موارد وقوعه فى الأحكام الشرعيه فى الجزء الأول من هذا الكتاب.

و أما الشك فلما لم يكن فيه كشف أصلا لم يعقل فيه أن يعتبر فلو ورد فى مورده حكم شرعى كأن يقول الواقعه المشكوكه حكمها كذا كان حكما ظاهريا لكونه مقابلا للحكم الواقعى المشكوك بالفرض و يطلق عليه الواقعى الثانوى أيضا لأنه حكم واقعى للواقعه المشكوك فى حكمها و ثانوى بالنسبه إلى ذلك الحكم المشكوك فيه لأن موضوع هذا الحكم الظاهرى و هى الواقعه المشكوك فى حكمها لا يتحقق إلا بعد تصور حكم نفس الواقعه و الشك فيه.

مثلا شرب التتن فى نفسه له حكم فرضنا فيما نحن فيه شك المكلف فيه فإذا فرضنا ورود حكم شرعى لهذا الفعل المشكوك الحكم كان هذا الحكم متأخرا طبعا عن ذلك المشكوك فذلك الحكم واقعى بقول مطلق و هذا الوارد ظاهرى لكونه المعمول به فى الظاهر و واقعى ثانوى لأنه متأخر عن ذلك الحكم لتأخر موضوعه عنه و يسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهرى أصلا.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۰۹و أما ما دل على الحكم الأول علما أو ظنا معتبرا فيختص باسم الدليل و قد يقيد بالاجتهادى كما أن الأول قد يسمى بالدليل مقيدا بالفقاهتى و هذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهانى لمناسبه مذكوره فى تعريف الفقه و الاجتهاد.

ثم إن الظن الغير المعتبر حكمه حكم الشك كما لا يخفى.

و مما ذكرنا من تأخر مرتبه الحكم الظاهرى عن الحكم الواقعى لأجل

تقييـد موضوعه بالشك فى الحكم الواقعى يظهر لك وجه تقـديم الأدله على الأصول لأن موضوع الأصول يرتفع بوجود الـدليل فلا معارضه بينهما لا لعدم اتحاد الموضوع بل لارتفاع موضوع الأصل و هو الشك بوجود الدليل.

أ لا ـ ترى أنه لا ـ معارضه و لا تنافى بين كون حكم شـرب التتن المشـكوك حكمه هى الإباحه و بين كون حكم شـرب التتن فى نفسه مع قطع النظر عن الشك فيه هى الحرمه فإذا علمنا بالثانى لكونه علميا و نفرض سلامته عن معارضه الأول خرج شرب التتن عن موضوع دليل الأول و هو كونه مشكوك الحكم لا عن حكمه حتى يلتزم فيه تخصيص و طرح لظاهره.

و من هنا كان إطلاق التقـديم و الترجيـح فى المقام تسامحا لأن الترجيـح فرع المعارضه و كـذلك إطلاق الخاص على الدليل و العام على الأصل فيقال يخصص الأصل بالدليل أو يخرج عن الأصل بالدليل.

و يمكن أن يكون هـذا الإطلاق على الحقيقه بالنسـبه إلى الأدله الغير العلميه بأن يقال إن مؤدى أصل البراءه مثلا أنه إذا لم يعلم حرمه شـرب التتن فهو غير محرم و هـذا عام و مفاد الـدليل الدال على اعتبار تلك الأماره الغير العلميه المقابله للأصل أنه إذا قام تلـك الأمـاره الغير العلميه على حرمه الشـى ء الفلانـى فهو حرام و هـذا أخص من دليـل أصـل البراءه مثلا فيخرج عنه به و كون دليل تلك الأماره أعم من وجه باعتبار شـموله لغير مورد أصل البراءه لا ينفع بعـد قيام الإجماع على عـدم الفرق فى اعتبار تلك الأماره بين مواردها.

و توضيح ذلك أن كون الدليل رافعا لموضوع الأصل و هو الشك إنما يصح فى الدليل العلمى حيث إن وجوده يخرج حكم

الواقعه عن كونه مشكوكا فيه و أما الـدليل الغير العلمى فهو بنفسه غير رافع لموضوع الأصل و هو عـدم العلم و أما الـدليل الدال على اعتبـاره فهو و إن كـان علميـا إلاـ أنه لاـ يفيـد إلاـ حكمـا ظاهريـا نظير مفاد الأصل إذ المراد بالحكم الظاهرى ما ثبت لفعل المكلف بملاحظه الجهل بحكمه الواقعى الثابت له من دون مدخليه العلم و الجهل.

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٣١٠فكما أن مفاد (قوله عليه السلام: كل شى ء مطلق حتى يرد فيه نهى) يفيد الرخصه فى الفعل الغير المعلوم ورود النهى فيه فكذلك ما دل على حجيه الشـهره الداله مثلا على وجوب شى ء يفيد وجوب ذلك الشى ء من حيث إنه مظنون مطلقا أو بهذه الأماره.

و لذا اشـتهر أن علم المجتهد بالحكم مسـتفاد من صغرى وجدانيه و هى هذا ما أدى إليه ظنى و كبرى برهانيه و هى كل ما أدى إليه ظنى فهو حكم الله فى حقى فإن الحكم المعلوم منهما هو الحكم الظاهرى.

فـإذا كـان مفـاد الأصـل ثبوت الإبـاحه للفعـل الغير المعلوم الحرمه و مفاد دليل تلك الأماره ثبوت الحرمه للفعل المظنون الحرمه كانا متعارضين لا محاله فإذا بنى على العمل بتلك الأماره كان فيه خروج عن عموم الأصل و تخصيص له لا محاله هذا.

و لكن التحقيق أن دليـل تلـك الأمـاره و إن لم يكن كالـدليل العلمى رافعـا لموضوع الأصـل إلاـ أنه نزل شـرعا منزله الرافع فهو حاكم على الأصل لا مخصص له كما سيتضح إن شاء الله على أن ذلك إنما يتم بالنسبه إلى الأدله الشرعيه.

و أما الأدله العقليه القائمه على البراءه و الاشتغال فارتفاع موضوعها بعد ورود الأدله الظنيه واضح لجواز الاقتناع بها فى

مقام البيان و انتهاضها رافعا لاحتمال العقاب كما هو ظاهر و أما التخيير فهو أصل عقلى لا غير.

و اعلم أن المقصود بالكلام فى هذه الرساله الأصول المتضمنه لحكم الشبهه فى الحكم الفرعى الكلى و إن تضمنت حكم الشبهه فى الموضوع أيضا و هى منحصره فى أربعه أصل البراءه و أصل الاحتياط و التخيير و الاستصحاب بناء على كونه حكما ظاهريا ثبت التعبد به من الأخبار إذ بناء على كونه مفيدا للظن يدخل فى الأمارات الكاشفه عن الحكم الواقعى و أما الأصول المشخصه لحكم الشبهه فى الموضوع كأصاله الصحه و أصاله الوقوع فيما شك فيه بعد تجاوز المحل فلا يقع الكلام فيها إلا لمناسبه يقتضيها المقام.

ثم إن انحصار موارد الاشتباه فى الأصول الأربعه عقلى لأن حكم الشك إما أن يكون ملحوظا فيه اليقين السابق عليه و إما أن لا يكون سواء لم يكن يقين سابق عليه أم كان و لم يلحظ و الأول مورد الاستصحاب و الثانى إما أن يكون الاحتياط فيه ممكنا أم لا و الثانى مورد

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۱۱التخيير و الأول إما أن يدل دليل عقلى أو نقلى على ثبوت العقاب بمخالفه الواقع المجهول و إما أن لا يدل و الأول مورد الاحتياط و الثانى مورد البراءه.

و قد ظهر مما ذكرنا أن موارد الأصول قد تتداخل لأن المناط فى الاستصحاب ملاحظه الحاله المتيقنه السابقه و مدار الثلاثه الباقيه على عدم ملاحظتها و إن كانت موجوده.

ثم إن تمام الكلام فى الأصول الأربعه يحصل بإشباعه فى مقامين أحدهما حكم الشك فى الحكم الواقعى من دون ملاحظه الحاله السابقه الراجع إلى الأصول الثلاثه الثانى حكمه بملاحظه الحاله السابقه و هو الاستصحاب

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۱۳

أما المقام الأول و هو حكم الشك فى الحكم الواقعى من دون ملاحظه الحاله السابقه

اشاره

أما المقام الأول و هو حكم الشك فى الحكم الواقعى من دون ملاحظه الحاله السابقه

فيقع الكلام فيه فى موضعين لأن الشك إما فى نفس التكليف و هو النوع الخاص من الإلزام و إن علم جنسه كالتكليف المردد بين الوجوب و التحريم.

و إما فى متعلق التكليف مع العلم بنفسه كما إذا علم وجوب شى ء و شك بين تعلقه بالظهر و الجمعه أو علم وجوب فائته و تردد بين الظهر و المغرب.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۱۴

و الموضع الأول و هو الشك فى نفس التكليف

اشاره

و الموضع الأول و هو الشك فى نفس التكليف

يقع الكلام فيه فى مطالب لأن التكليف المشكوك فيه إما تحريم مشتبه بغير الوجوب و إما وجوب مشتبه بغير التحريم و إما تحريم مشتبه بالوجوب [لأن التكليف المشكوك فيه إما إيجاب مشتبه بغيره و إما تحريم كذلك ص] و صور الاشتباه كثيره.

و هذا مبنى على اختصاص التكليف بالإلزام أو اختصاص الخلاف فى البراءه و الاحتياط به فلو فرض شموله للمستحب و المكروه يظهر حالهما من الواجب و الحرام فلا حاجه إلى تعميم العنوان.

ثم متعلق التكليف المشكوك:

إما أن يكون فعلا كليا متعلقا للحكم الشرعى الكلى كشرب التتن المشكوك فى حرمته و الدعاء عند رؤيه الهلال المشكوك فى وجوبه.

و إما أن يكون فعلا جزئيا متعلقا للحكم الجزئى كشرب هذا المائع المحتمل كونه خمرا.

و منشأ الشك فى القسم الثانى اشتباه الأمور الخارجيه.

و منشؤه فی الأول إما عدم النص فی المسأله کمسأله شرب التتن و إما أن یکون إجمال النص کدوران الأمر فی قوله تعالی حتی یطهرن بین التشدید و التخفیف مثلا و إما أن یکون تعارض النصین و منه الآیه المذکوره بناء علی تواتر القراءات.

و

توضیح أحکام هذه الأقسام فی ضمن مطالب:

الأول دوران الأمر بین الحرمه و غیر الوجوب من الأحکام الثلاثه الباقیه.

الثانی دوران الأمر بین الوجوب و غیر التحریم.

الثالث دورانه بین الوجوب و التحریم.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۱۵

فالمطلب الأول فیما دار الأمر فیه بین الحرمه و غیر الوجوب

اشاره

فالمطلب الأول فیما دار الأمر فیه بین الحرمه و غیر الوجوب

و قد عرفت أن متعلق الشک تاره الواقعه الکلیه کشرب التتن و منشأ الشک فیه عدم النص أو إجماله أو تعارضه و أخری الواقعه الجزئیه.

فهاهنا أربع مسائل

المسأله الأولی ما لا نص فیه

اشاره

المسأله الأولی ما لا نص فیه

و قد اختلف فیه علی ما یرجع إلی قولین أحدهما إباحه الفعل شرعا و عدم وجوب الاحتیاط بالترک.

و الثانی وجوب الترک و یعبر عنه بالاحتیاط.

و الأول منسوب إلی المجتهدین.

و الثانی إلی معظم الأخباریین.

و ربما نسب إلیهم أقوال أربعه التحریم ظاهرا و التحریم واقعا و التوقف و الاحتیاط.

و لا یبعد أن یکون تغایرها باعتبار العنوان.

و يحتمل الفرق بينها و بين بعضها من وجوه أخر تأتى بعد ذكر أدله الأخباريين.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۱۶

احتج للقول الأول بالأدله الأربعه

فمن الكتاب آيات

فمن الكتاب آيات

منها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها.

قيل دلالتها واضحه.

و فيه أنها غير ظاهره فإن حقيقه الإيتاء الإعطاء.

فإما أن يراد بالموصول المال بقرينه قوله تعالى قبل ذلك من قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله فالمعنى أن الله سبحانه لا يكلف العبد إلا دفع ما أعطى من المال.

و إما أن يراد نفس فعل الشى ء أو تركه بقرينه إيقاع التكليف عليه فإعطاؤه كنايه عن الإقدار عليه فتدل على نفى التكليف بغير المقدور كما ذكره الطبرسى رحمه الله و هذا المعنى أظهر و أشمل لأن الإنفاق من الميسور داخل فى ما آتاه الله.

و كيف كان فمن المعلوم أن ترك ما يحتمل التحريم ليس غير مقدور و إلا لم ينازع فى وقوع التكليف به أحد من المسلمين و إن نازعت الأشاعره فى إمكانه.

نعم لو أريد من الموصول نفس الحكم و التكليف كان إيتاؤه عباره عن الإعلام به لكن إرادته بالخصوص تنافى مورد الآيه و إراده الأعم منه و من المورد تستلزم استعمال الموصول فى معنيين إذ لا جامع بين تعلق التكليف بنفس

الحکم و بالفعل المحکوم علیه فافهم.

نعم (فی روایه عبد الأعلی عن أبی عبد الله علیه السلام:

قال قلت له هل کلف الناس بالمعرفه قال لا علی الله البیان لا یکلف الله نفسا إلا وسعها و لا یکلف الله نفسا إلا ما آتاها).

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۱۷لکنها لاـ تنفع فی المطلب لأن نفس المعرفه بالله غیر مقدور قبل تعریف الله سبحانه فلا یحتاج دخولها فی الآیه إلی إراده الإعلام من الإیتاء فی الآیه و سیجی ء زیاده توضیح لذلک فی ذکر الدلیل العقلی إن شاء الله تعالی و مما ذکرنا یظهر حال التمسک بقوله تعالی لا یکلف الله نفسا إلا وسعها.

و منها قوله تعالی و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا.

بناء علی أن بعث الرسول کنایه عن بیان التکلیف لأنه یکون به غالبا کما فی قولک لا أبرح من هذا المکان حتی یؤذن المؤذن کنایه عن دخول الوقت أو عباره عن البیان النقلی و یخصص العموم بغیر المستقلات أو یلتزم بوجوب التأکید و عدم حسن العقاب إلا مع اللطف بتأیید العقل بالنقل و إن حسن الذم بناء علی أن منع اللطف یوجب قبح العقاب دون الذم کما صرح به البعض و علی أی تقدیر فتدل علی نفی العقاب قبل البیان.

و فیه أن ظاهرها الإخبار بوقوع التعذیب سابقا بعد البعث فیختص بالعذاب الدنیوی الواقع فی الأمم السابقه.

ثم إنه ربما یورد التناقض علی من جمع بین التمسک بالآیه فی المقام و بین رد من استدل بها لعدم الملازمه بین حکم العقل و حکم الشرع بأن نفی فعلیه التعذیب أعم من نفی الاستحقاق فإن الإخبار بنفی التعذیب إن دل علی عدم التکلیف شرعا فلا

وجه للثانی و إن لم یدل فلا وجه للأول.

و یمکن دفعه بأن عدم الفعلیه یکفی فی هذا المقام لأن الخصم یدعی أن فی ارتکاب الشبهه الوقوع فی العقاب و الهلاک فعلا من حیث لا یعلم کما هو مقتضی روایه التثلیث و نحوها التی هی عمده أدلتهم و یعترف بعدم المقتضی للاستحقاق علی تقدیر عدم الفعلیه فیکفی فی عدم الاستحقاق نفی الفعلیه بخلاف مقام التکلم فی الملازمه فإن المقصود فیه إثبات الحکم الشرعی فی مورد حکم العقل و عدم ترتب العقاب علی مخالفته لا ینافی ثبوته کما فی الظهار حیث قیل إنه محرم معفو عنه و کما فی العزم علی المعصیه علی احتمال نعم لو فرض هناک أیضا إجماع علی أنه لو انتفت الفعلیه انتفی الاستحقاق کما یظهر من بعض ما فرعوا علی تلک المسأله لم یجز التمسک به هناک.

و الإنصاف أن الآیه لا دلاله لها علی المطلب فی المقامین.

و منها قوله تعالی و ما کان الله لیضل قوما بعد إذ هداهم حتی یبین لهم ما یتقون

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۱۸أی ما یجتنبونه من الأفعال و التروک و ظاهرها أنه تعالی لا یخذلهم بعد هدایتهم إلی الإسلام إلا بعد ما یبین لهم.

(و عن الکافی و تفسیر العیاشی و کتاب التوحید: حتی یعرفهم ما یرضیه و ما یسخطه) و فیه ما تقدم فی الآیه السابقه مع أن دلالتها أضعف من حیث إن توقف الخذلان علی البیان غیر ظاهر الاستلزام للمطلب اللهم إلا بالفحوی.

و منها قوله تعالی لیهلک من هلک عن بینه و یحیی من حی عن بینه.

و فی دلالتها تأمل ظاهر.

و یرد علی الکل أن غایه مدلولها عدم المؤاخذه

على مخالفه النهى المجهول عند المكلف لو فرض وجوده واقعا فلا ينافى ورود الدليل العام على وجوب اجتناب ما يحتمل التحريم و معلوم أن القائل بالاحتياط و وجوب الاجتناب لا يقول به إلا عن دليل علمى.

و هذه الآيات بعد تسليم دلالتها غير معارضه لذلك الدليل بل هى من قبيل الأصل بالنسبه إليه كما لا يخفى.

و منها قوله تعالى مخاطبا لنبيه صلى اللّٰه عليه و آله ملقنا إياه طريق الرد على اليهود حيث حرموا بعض ما رزقهم الله تعالى افتراء عليه قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميته أو دما مسفوحا.

فأبطل تشريعهم بعدم وجدان ما حرموه فى جمله المحرمات التى أوحى الله إليه و عدم وجد انه صلى اللّٰه عليه و آله ذلك فيما أوحى إليه و إن كان دليلا قطعيا على عدم الوجود إلا أن فى التعبير بعدم الوجدان دلاله على كفايه عدم الوجدان فى إبطال الحكم بالحرمه.

لكن الإنصاف أن غايه الأمر أن يكون فى العدول عن التعبير بعدم الوجود إلى عدم الوجدان إشاره إلى المطلب و أما الدلاله فلا و لذا (قال فى الوافيه و فى الآيه إشعار بأن إباحه الأشياء مركوزه فى العقل قبل الشرع) مع أنه لو سلم دلالتها فغايه مدلولها كون عدم وجدان التحريم فيما صدر عن الله تعالى من الأحكام يوجب عدم التحريم لا عدم وجدانه فيما بقى بأيدينا من أحكام الله تعالى بعد العلم باختفاء كثير منها عنا و سيأتى توضيح ذلك عند الاستدلال بالإجماع العملى على هذا المطلب.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۱۹

و منها قوله تعالى و ما لكم أن لا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه

و قد فصل لكم ما حرم عليكم.

يعنى مع خلو ما فصل عن ذكر هذا الذى يجتنبونه.

و لعل هذه الآيه أظهر من سابقتها لأن السابقه دلت على أنه لا يجوز الحكم بحرمه ما لم يوجد تحريمه فيما أوحى الله سبحانه إلى النبى صلى اللَّه عليه و آله و هذه تدل على أنه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فصل و إن لم يحكم بحرمته فيبطل وجوب الاحتياط أيضا إلا أن دلالتها موهونه من جهه أخرى و هى أن ظاهر الموصول العموم فالتوبيخ على الالتزام بترك الشى ء مع تفصيل جميع المحرمات الواقعيه و عدم كون المتروك منها و لا ريب أن اللازم من ذلك العلم بعدم كون المتروك محرما واقعيا فالتوبيخ فى محله.

و الإنصاف ما ذكرنا من أن الآيات المذكوره لا تنهض على إبطال القول بوجوب الاحتياط لأن غايه مدلول الدال منها هو عدم التكليف فيها لم يعلم خصوصا أو عموما بالعقل أو النقل و هذا مما لا نزاع فيه لأحد و إنما أوجب الاحتياط من أوجبه بزعم قيام الدليل العقلى أو النقلى على وجوبه فاللازم على منكره رد ذلك الدليل أو معارضته بما يدل على الرخصه و عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه و أما الآيات المذكوره فهى كبعض الأخبار الآتيه لا تنهض بذلك ضروره أنه إذا فرض أنه ورد بطريق معتبر فى نفسه أنه يجب الاحتياط فى كل ما يحتمل أن يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمه لم يكن يعارضه شى ء من الآيات المذكوره

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۲۰

و أما السنه فيذكر منها فى المقام أخبار كثيره

و أما السنه فيذكر منها فى المقام أخبار كثيره

(منها المروى عن النبى صلى اللَّه عليه و آله بسند

صحيح فى الخصال كما عن التوحيد:

رفع عن أمتى تسعه أشياء الخطأ و النسيان و ما استكرهوا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا إليه... الخبر).

فإن حرمه شرب التتن مثلا- مما لا- يعلمون فهى مرفوعه عنهم و معنى رفعها كرفع الخطإ و النسيان رفع آثارها أو خصوص المؤاخذه فهو نظير (قوله عليه السلام: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم).

و يمكن أن يورد عليه بأن الظاهر من الموصول فيما لا- يعلمون بقرينه أخواتها هو الموضوع أعنى فعل المكلف الغير المعلوم كالفعل الذى لا يعلم أنه شرب الخمر أو شرب الخل و غير ذلك من الشبهات الموضوعيه فلا يشمل الحكم الغير المعلوم مع أن تقدير المؤاخذه فى الروايه لا يلائم عموم الموصول للموضوع و الحكم لأن المقدر المؤاخذه على نفس هذه المذكورات و لا معنى للمؤاخذه على نفس الحرمه المجهوله نعم هى من آثارها.

فلو جعل المقدر فى كل من هذه التسعه ما هو المناسب من أثره أمكن أن يقال إن أثر حرمه شرب التتن المؤاخذه على فعله فهى مرفوعه لكن الظاهر بناء على تقدير المؤاخذه نسبه المؤاخذه إلى نفس المذكورات.

و الحاصل أن المقدر فى الروايه باعتبار دلاله الاقتضاء يحتمل أن يكون جميع الآثار فى كل واحد من التسعه و هو الأقرب اعتبارا إلى المعنى الحقيقى و أن يكون فى كل منها ما هو الأثر الظاهر فيه و أن يقدر المؤاخذه فى الكل.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۲۱و هذا أقرب عرفا من الأول و أظهر من الثانى أيضا لأن الظاهر أن نسبه الرفع إلى مجموع التسعه على نسق واحد فإذا أريد من الخطإ و النسيان و

ما أكرهوا عليه و ما اضطروا المؤاخذه على أنفسها كان الظاهر فيما لا يعلمون ذلك أيضا.

نعم يظهر من بعض الأخبار الصحيحه عدم اختصاص المرفوع عن الأمه بخصوص المؤاخذه (فعن المحاسن عن أبيه عن صفوان بن يحيى و البزنطى جميعا عن أبى الحسن عليه السلام:

فى الرجل يستحلف على اليمين فحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما يملك أ يلزمه ذلك فقال عليه السلام لا قال رسول الله صلى اللّه عليه و آله وضع عن أمتى ما أكرهوا عليه و ما لا يطيقون و ما أخطئوا الخبر).

فإن الحلف بالطلاق و العتاق و الصدقه و إن كان باطلا عندنا مع الاختيار أيضا إلا أن استشهاد الإمام عليه السلام على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها بحديث الوضع شاهد على عدم اختصاصه بوضع خصوص المؤاخذه لكن النبوى المحكى فى كلام الإمام عليه السلام مختص بثلاثه من التسعه فلعل نفى جميع الآثار مختص بها فتأمل.

و مما يؤيد إراده العموم ظهور كون رفع كل واحد من التسعه من خواص أمه النبى صلى اللّه عليه و آله إذ لو اختص الرفع بالمؤاخذه أشكل الأمر فى كثير من تلك الأمور من حيث إن العقل مستقل بقبح المؤاخذه عليها فلا اختصاص له بأمه النبى صلى اللّه عليه و آله على ما يظهر من الروايه و القول بأن الاختصاص باعتبار رفع المجموع و إن لم يكن رفع كل واحد من الخواص شطط من الكلام.

لكن الذى يهون الأمر فى الروايه جريان هذا الإشكال فى الكتاب العزيز أيضا فإن موارد الإشكال فيها و هى الخطأ و النسيان و ما لا يطاق و ما اضطروا إليه هى بعينها ما استوهبها النبى صلى

اللّٰه عليه و آله من ربه جل ذكره ليله المعراج على ما حكاه الله تعالى عنه صلى اللّٰه عليه و آله فى القرآن بقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا و لا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا.

و الذى يحسم أصل الإشكال منع استقلال العقل بقبح المؤاخذه على هذه الأمور بقول مطلق فإن الخطأ و النسيان الصادرين من ترك التحفظ لا يقبح المؤاخذه عليهما و كذا المؤاخذه على ما لا

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٣٢٢يعلمون مع إمكان الاحتياط و كذا التكليف الشاق الناشئ عن اختيار المكلف و المراد بما لا يطاق فى الروايه هو ما لا يتحمل فى العاده لا ما لا يقدر عليه أصلا كالطيران فى الهواء و أما فى الآيه فلا يبعد أن يراد به العذاب و العقوبه فمعنى لا تحملنا ما لا طاقه لنا به لا تورد علينا ما لا نطيقه من العقوبه.

و بالجمله فتأييد إراده رفع جميع الآثار بلزوم الإشكال على تقدير الاختصاص برفع المؤاخذه ضعيف جدا.

و أضعف منه وهن إراده العموم بلزوم كثره الإضمار و هو كما ترى و إن ذكره بعض الفحول و لعله أراد بذلك أن المتيقن رفع المؤاخذه و رفع ما عداه يحتاج إلى دليل.

و فيه أنه إنما يحسن الرجوع إليه بعد الاعتراف بإجمال الروايه لا لإثبات ظهورها فى رفع المؤاخذه إلا أن يراد إثبات ظهورها من حيث إن حملها على خصوص المؤاخذه يوجب عدم التخصيص فى عموم الأدله المثبته لآثار تلك الأمور و حملها على العموم يوجب التخصيص فيها فعموم تلك الأدله مبين لتلك الروايه فإن المخصص إذا كان مجملا من جهه تردده بين ما يوجب

كثره الخارج و بين ما يوجب قلته كان عموم العام بالنسبه إلى التخصيص المشكوك فيه مبينا لإجماله فتأمل و أجمل.

و أضعف من الوهن المذكور وهن العموم بلزوم التخصيص بكثير من الآثار بل أكثرها حيث إنها لا ترتفع بالخطإ و النسيان و أخواتهما و هو ناش عن عدم تحصيل معنى الروايه كما هو حقه.

فاعلم أنه إذا بنينا على عموم رفع الآثار فليس المراد بها الآثار المترتبه على هذه العنوانات من حيث هى إذ لا يعقل رفع الآثار الشرعيه المترتبه على الخطإ و السهو من حيث هذين العنوانين كوجوب الكفاره المترتب على قتل الخطإ و وجوب سجدتى السهو المترتب على نسيان بعض الأجزاء و ليس المراد أيضا رفع الآثار المترتبه على الشى ء بوصف عدم الخطاء مثل قوله من تعمد الإفطار فعليه كذا لأن هذا الأثر يرتفع بنفسه فى صوره الخطإ بل المراد أن الآثار المترتبه على نفس الفعل لا بشرط الخطإ و العمد قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل إذا صدر عن خطاء.

ثم المراد بالآثار هى الآثار المجعوله الشرعيه التى وضعها الشارع لأنها هى القابله للارتفاع برفعه و أما ما لم يكن بجعله من الآثار العقليه و العاديه فلا تدل الروايه على رفعها و لا رفع الآثار المجعوله المترتبه عليها.

ثم المراد بالرفع ما يشمل عدم التكليف مع قيام المقتضى له فيعم الدفع و لو بأن يوجه

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۲۳التكليف على وجه يختص بالعامد و سيجى ء بيانه.

فإن قلت على ما ذكرت يخرج أثر التكليف فيما لا يعلمون عن مورد الروايه لأن استحقاق العقاب أثر عقلى له مع أنه متفرع على المخالفه بقيد العمد إذ مناطه أعنى المعصيه لا يتحقق إلا بذلك

و أما نفس المؤاخذه فليست من الآثار المجعوله الشرعيه و الحاصل أنه ليس فيما لا يعلمون أثر مجعول من الشارع مترتب على الفعل لا بقيد العلم و الجهل حتى يحكم الشارع بارتفاعه مع الجهل.

قلت قد عرفت أن المراد برفع التكليف عدم توجيهه إلى المكلف مع قيام المقتضى له سواء كان هناك دليل يثبته لو لا الرفع أم لا فالرفع هنا نظير رفع الحرج فى الشريعه و حينئذ فإذا فرضنا أنه لا يقبح فى العقل أن يوجد التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صوره الشك فيه فلم يفعل ذلك و لم يوجب تحصيل العلم و لو بالاحتياط و وجه التكليف على وجه يختص بالعالم تسهيلا على المكلف كفى فى صدق الرفع.

و هكذا الكلام فى الخطإ و النسيان فلا يشترط فى تحقق الرفع وجود دليل يثبت التكليف فى حال العمد و غيره نعم لو قبح عقلا المؤاخذه على الترك كما فى الغافل الغير المتمكن من الاحتياط لم يكن فى حقه رفع أصلا إذ ليس من شأنه أن يوجه إليه التكليف.

و حينئذ فنقول معنى رفع أثر التحريم فيما لا يعلمون عدم إيجاب الاحتياط و التحفظ فيه حتى يلزمه ترتب العقاب إذا أفضى ترك التحفظ إلى الوقوع فى الحرام الواقعى.

و كذلك الكلام فى رفع أثر النسيان و الخطإ فإن مرجعه إلى عدم إيجاب التحفظ عليه و إلا فليس فى التكاليف ما يعم صوره النسيان لقبح تكليف الغافل.

و الحاصل أن المرتفع فى ما لا يعلمون و أشباهه مما لا يشمله أدله التكليف هو إيجاب التحفظ على وجه لا يقع فى مخالفه الحرام الواقعى و يلزمه ارتفاع العقاب و استحقاقه فالمرتفع أولا و بالذات أمر مجعول

يترتب عليه ارتفاع أمر غير مجعول.

و نظير ذلك ما ربما يقال فى رد من تمسك على عدم وجوب الإعاده على من صلى فى النجاسه ناسيا بعموم حديث الرفع من (أن وجوب الإعاده و إن كان حكما شرعيا إلا أنه مترتب على مخالفه المأتى به للمأمور به الموجب لبقاء الأمر الأول و هى ليست من الآثار الشرعيه للنسيان و قد تقدم أن الروايه لا تدل على رفع الآثار الغير المجعوله و لا الآثار الشرعيه المترتبه عليها كوجوب الإعاده فيما نحن فيه).

و يرده ما تقدم فى نظيره من أن الرفع راجع هنا إلى شرطيه طهاره اللباس بالنسبه إلى

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۲۴الناسى فيقال بحكم حديث الرفع إن شرطيه الطهاره شرعا مختصه بحال الذكر فيصير صلاه الناسى فى النجاسه مطابقه للمأمور به فلا يجب الإعاده و كذلك الكلام فى الجزء المنسى فتأمل.

و اعلم أيضا أنه لو حكمنا بعموم الرفع لجميع الآثار فلا يبعد اختصاصه بما لا يكون فى رفعه ما ينافى الامتنان على الأمه كما إذا استلزم إضرار المسلم.

فإتلاف المال المحترم نسيانا أو خطأ لا يرتفع معه الضمان و كذلك الإضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا يدخل فى عموم ما اضطروا إليه إذ لا امتنان فى رفع الأثر عن الفاعل بإضرار الغير فليس الإضرار بالغير نظير سائر المحرمات الإلهيه المسوغه لدفع الضرر.

و أما ورود الصحيحه المتقدمه عن المحاسن فى مورد حق الناس أعنى العتق و الصدقه فرفع أثر الإكراه عن الحالف يوجب فوات نفع على المعتق و الفقراء لا إضرارا بهم و كذلك رفع أثر الإكراه عن المكره فيما إذا تعلق بإضرار مسلم من باب عدم وجوب تحمل الضرر لدفع الضرر

عن الغير لا ينافى الامتنان و ليس من باب الإضرار على الغير لدفع الضرر عن النفس لينافى ترخيصه الامتنان على العباد فإن الضرر أولا و بالذات متوجه على الغير بمقتضى إراده المكره بالكسر لا على المكره بالفتح بقى فى المقام شى ء و إن لم يكن مربوطا به و هو أن النبوى المذكور مشتمل على ذكر الطيره و الحسد و التفكر فى الوسوسه فى الخلق ما لم ينطق الإنسان بشفتيه و ظاهره رفع المؤاخذه على الحسد مع مخالفته لظاهر الأخبار الكثيره و يمكن حمله على ما لم يظهر الحاسد أثره باللسان أو غيره بجعل عدم النطق باللسان قيدا له أيضا.

و يؤيده تأخير الحسد عن الكل (فى مرفوعه النهدى عن أبى عبد الله عليه السلام المرويه فى أواخر أبواب الكفر و الإيمان من أصول الكافى قال قال رسول الله صلى اللّٰه عليه و آله: وضع عن أمتى تسعه أشياء الخطأ و النسيان و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا إليه و ما استكرهوا عليه و الطيره و الوسوسه فى التفكر فى الخلق و الحسد ما لم يظهر بلسان أو بيد الحديث).

و لعل الاقتصار فى النبوى الأول على قوله ما لم ينطق لكونه أدنى مراتب الإظهار.

(و روى: ثلاثه لا يسلم منها أحد الطيره و الحسد و الظن قيل فما نصنع قال إذا تطيرت

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۲۵فامض و إذا حسدت فلا تبغ و إذا ظننت فلا تحقق).

و البغى عباره عن استعمال الحسد و سيأتى فى (روايه الخصال: إن المؤمن لا يستعمل حسده) و لأجل ذلك (عد فى الدروس من الكبائر فى باب الشهادات إظهار الحسد لا نفسه) و فى

(الشرائع أن الحسد معصيه و كذا الظن بالمؤمن و التظاهر بذلك قادح فى العداله).

و الإنصاف أن فى كثير من أخبار الحسد إشاره إلى ذلك.

و أما الطيره بفتح الياء و قد يسكن و هى فى الأصل التشؤم بالطير لأن أكثر تشؤم العرب كان به خصوصا الغراب و المراد إما رفع المؤاخذه عليها و يؤيده ما روى من أن الطيره شرك و إنما يذهبه التوكل و إما رفع أثرها لأن الطيره كان يصدهم عن مقاصدهم فنفاه الشرع.

و أما الوسوسه فى التفكر فى الخلق كما فى النبوى الثانى أو التفكر فى الوسوسه فيه كما فى الأول فهما واحد و الأول أنسب و لعل الثانى اشتباه من الراوى و المراد به كما قيل وسوسه الشيطان للإنسان عند تفكره فى أمر الخلقه و قد استفاضت الأخبار بالعفو عنه.

(ففى صحيحه جميل بن دراج: قلت لأبى عبد الله عليه السلام إنه يقع فى قلبى أمر عظيم فقال عليه السلام قل لا إله إلا الله قال جميل فكلما وقع فى قلبى شى ء قلت لا إله إلا الله فذهب عنى) (و فى روايه حمران عن أبى عبد الله عليه السلام عن الوسوسه و إن كثرت قال عليه السلام:

لا شى ء فيها تقول لا إله إلا الله) (و فى صحيحه محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام: جاء رجل إلى النبى صلى اللَّه عليه و آله فقال يا رسول الله إنى هلكت فقال صلى اللَّه عليه و آله له أتاك الخبيث فقال لك من خلقك فقلت الله تعالى فقال الله من خلقه فقال إى و الذى بعثك بالحق قال كذا فقال صلى اللَّه عليه و آله ذاك و الله

محض الإيمان) (قال ابن أبى عمير حدثت ذلك عبد الرحمن بن حجاج فقال حدثنى أبى عن أبى عبد الله عليه السلام: إن رسول الله صلى اللّه عليه و آله إنما عنى بقوله هذا محض الإيمان خوفه أن يكون قد هلك حيث عرض فى قلبه ذلك)

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۲۶(و فى روايه أخرى عنه صلى اللّه عليه و آله: و الذى بعثنى بالحق أن هذا لصريح الإيمان فإذا وجدتموه فقولوا آمنا بالله و رسوله و لا حول و لا قوه إلا بالله) (و فى روايه أخرى عنه صلى اللّه عليه و آله: إن الشيطان أتاكم من قبل الأعمال فلم يقو عليكم فأتاكم من هذا الوجه لكى يستزلكم فإذا كان كذلك فليذكر أحدكم الله تعالى وحده).

و يحتمل أن يراد بالوسوسه فى الخلق الوسوسه فى أمور الناس و سوء الظن بهم و هذا أنسب بقوله ما لم ينطق بشفتيه.

ثم هذا الذى ذكرنا هو الظاهر المعروف فى معنى الثلاثه الأخيره المذكوره فى الصحيحه.

(و فى الخصال بسند فيه رفع عن أبى عبد الله: قال ثلاث لم يعر منها نبى فمن دونه الطيره و الحسد و التفكر فى الوسوسه فى الخلق) (و ذكر الصدوق رحمه الله فى تفسيرها أن المراد بالطيره التطير بالنبى صلى اللّه عليه و آله إذا المؤمن لا يطيره كما حكى الله عز و جل عن الكفار قالوا اطيرنا بك و بمن معك و المراد بالحسد أن يحسد لا أن يحسد كما قال الله تعالى أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله و المراد بالتفكر ابتلاء الأنبياء عليهم السلام بأهل الوسوسه لا غير ذلك كما حكى الله عن الوليد بن مغيره أنه فكر و

قدر فقتل كيف قدر فافهم).

و قد خرجنا فى الكلام فى النبوى الشريف عما يقتضيه وضع الرساله.

(و منها قوله عليه السلام: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم).

فإن المحجوب حرمه شرب التتن فهى موضوعه عن العباد.

و فيه أن الظاهر مما حجب الله تعالى علمه ما لم يبينه للعباد لا ما بينه و اختفى عليهم من معصيه من عصى الله فى كتمان الحق أو ستره فالروايه مساوقه لما ورد (عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: إن الله تعالى حد حدودا فلا تعتدوها و فرض فرائض فلا تعصوها و سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها رحمه من الله لكم) (و منها قوله عليه السلام: الناس فى سعه ما لم يعلموا)

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۲۷فإن كلمه ما إما موصوله أضيف إليه السعه و إما مصدريه ظرفيه و على التقديرين يثبت المطلوب.

و فيه ما تقدم فى الآيات من أن الأخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل و النقل بعد التأمل و التتبع.

(و منها روايه عبد الأعلى عن الصادق عليه السلام قال: سألته عمن لم يعرف شيئا هل عليه شى ء قال لا).

بناء على أن المراد بالشى ء الأول فرد معين مفروض فى الخارج حتى لا يفيد العموم فى النفى فيكون المراد هل عليه شى ء فى خصوص ذلك الشى ء المجهول و أما بناء على إراده العموم فظاهره السؤال عن القاصر الذى لا يدرك شيئا.

(و منها قوله صلى اللّٰه عليه و آله: أيما امرئ ارتكب أمرا بجهاله فلا شى ء عليه).

و فيه أن الظاهر من الروايه و نظائرها من قولك فلان عمل

هكذا بجهاله هو اعتقاد الصواب أو الغفله عن الواقع فلا يعم صوره التردد فی کون فعله صوابا أو خطأ.

و يؤيده أن تعميم الجهاله بصوره التردد يحوج الكلام إلى التخصيص بالشاک الغير المقصر و سیاقه يأبى عن التخصيص فتأمل.

(و منها قوله عليه السلام: إن الله تعالى يحتج على العباد بما آتاهم و عرفهم).

و فيه أن مدلوله كما عرفت في الآيات و غير واحد من الأخبار مما لا ينكره الأخباريون.

(و منها قوله عليه السلام في مرسله الفقيه: كل شی ء مطلق حتى يرد فيه نهی).

استدل به الصدوق على جواز القنوت بالفارسيه و استند إليه في أماليه حيث جعل إباحه الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الإماميه و دلالته على المطلب أوضح من الكل و ظاهره عدم وجوب الاحتياط لأن الظاهر إراده ورود النهی فی الشی ء من حيث هو لا ـ من حيث كونه مجهول الحكم فإن تم ما سيأتي من أدله الاحتياط دلاله و سندا وجب ملاحظه التعارض بينها و بين هذه الروايه و أمثالها مما يدل على عدم وجوب الاحتياط ثم الرجوع إلى ما يقتضيه قاعده التعارض.

(و قد يحتج بصحيحه عبد الرحمن بن حجاج: فيمن تزوج امرأه في عدتها قال أما إذا كان

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۲۸بجهاله فليتزوجها بعد ما ينقضى عدتها فقد يعذر الناس في الجهاله بما هو أعظم من ذلک قلت بأی الجهالتين أعذر أ بجهالته أن ذلک محرم عليه أم بجهالته أنها في عده قال إحدى الجهالتين أهون من الأخرى الجهاله بأن الله تعالى حرم عليه ذلک و ذلک لأنه لا يقدر معها على الاحتياط قلت فهو في الأخرى معذور قال عليه السلام نعم إذا انقضت عدتها فهو

معذور فى أن يتزوجها).

و فيه أن الجهل بكونها فى العده إن كان مع العلم بالعده فى الجمله و الشك فى انقضائها فإن كان الشك فى أصل الانقضاء مع العلم بمقدارها فهو شبهه فى الموضوع خارج عما نحن فيه مع أن مقتضى الاستصحاب المركوز فى الأذهان عدم الجواز.

و منه يعلم أنه لو كان الشك فى مقدار العده فهى شبهه حكميه قصر فى السؤال عنها و ليس معذورا فيها اتفاقا لأصاله بقاء العده و أحكامها بل فى روايه أخرى أنه (: إذا علمت أن عليها العده لزمتها الحجه) فالمراد من المعذوريه عدم حرمتها عليه مؤبدا لا من حيث المؤاخذه.

و يشهد له أيضا (قوله عليه السلام بعد قوله: نعم إذا انقضت عدتها جاز له أن يتزوجها).

و كذا مع الجهل بأصل العده لوجوب الفحص و أصاله عدم تأثير العقد خصوصا مع وضوح الحكم بين المسلمين الكاشف عن تقصير الجاهل هذا إن كان الجاهل ملتفتا شاكا و إن كان غافلا أو معتقدا للجواز فهو خارج عن مسأله البراءه لعدم قدرته على الاحتياط و عليه يحمل تعليل معذوريه الجاهل بالتحريم بقوله عليه السلام لأنه لا يقدر إلخ و إن كان تخصيص الجاهل بالحرمه بهذا التعليل يدل على قدره الجاهل بالعده على الاحتياط فلا يجوز حمله على الغافل إلا أنه إشكال يرد على الروايه على كل تقدير و محصله لزوم التفكيك بين الجهالتين فتدبر فيه و فى دفعه.

و قد يستدل على المطلب أخذا من الشهيد فى الذكرى (بقوله عليه السلام: كل شى ء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه).

و تقريب الاستدلال (كما فى شرح الوافيه أن معنى الحديث أن كل

فعل من جمله الأفعال التى تتصف بالحل و الحرمه و كذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف و يتصف بالحل و الحرمه إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل و الحرمه فهو حلال.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۲۹فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الأفعال الاضطراريه و الأعيان التى لا يتعلق بها فعل المكلف و ما علم أنه حلال لا حرام فيه أو حرام لا حلال فيه و ليس الغرض من ذكر الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه.

فصار الحاصل أن ما اشتبه حكمه و كان محتملا لأن يكون حلالا و لأن يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم كلى فوقه أو تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته أو تحققه فى ضمنه لعلم حكمه أم لا.

و بعباره أخرى أن كل شى ء فيه الحلال و الحرام عندك بمعنى أنك تقسمه إلى هذين و تحكم عليه بأحدهما لا على التعيين و لا تدرى المعين منهما فهو لك حلال.

فيقال حينئذ إن الروايه صادقه على مثل اللحم المشترى من السوق المحتمل للمذكى و الميته و على شرب التتن و على لحم الحمير إن لم نقل بوضوحه و شككنا فيه لأنه يصدق على كل منها أنه شى ء فيه حلال و حرام عندنا بمعنى أنه يجوز لنا أن نجعله مقسما لحكمين فنقول هو إما حلال و إما حرام و إنه يكون من جمله الأفعال التى يكون بعض أنواعها أو أصنافها حلالا و بعضها حراما و اشتركت فى أن الحكم الشرعى المتعلق بها غير معلوم انتهى).

أقول الظاهر أن المراد بالشى ء ليس هو خصوص المشتبه كاللحم المشترى و لحم الحمير على ما مثله

بهما إذ لا يستقيم إرجاع الضمير فى منه إليهما لكن لفظه منه ليس فى بعض النسخ.

و أيضا الظاهر أن المراد بقوله عليه السلام فيه حلال و حرام كونه منقسما إليهما و وجود القسمين فيه بالفعل لا مرددا بينهما إذ لا تقسيم مع الترديد أصلا لا ذهنا و لا خارجا و كون الشى ء مقسما لحكمين كما ذكره المستدل لم يعلم له معنى محصل خصوصا مع قوله قدس الله سره إنه يجوز لنا ذلك لأن التقسيم إلى الحكمين الذى هو فى الحقيقه ترديد لا تقسيم أمر لازمى قهرى لا جائز لنا.

و على ما ذكرنا فالمعنى و الله العالم أن كل كلى فيه قسم حلال و قسم حرام كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكى و الميته فهذا الكلى لك حلال إلى أن تعرف القسم الحرام معينا فى

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۳۰الخارج فتدعه و على الاستخدام يكون المراد أن كل جزئى خارجى فى نوعه القسمان المذكوران فذلك الجزئى لك حلال حتى تعرف القسم الحرام من ذلك الكلى فى الخارج فتدعه و على أى تقدير فالروايه مختصه بالشبهه فى الموضوع.

و أما ما ذكره المستدل من أن المراد من وجود الحلال و الحرام فيه احتماله و صلاحيته لهما فهو مخالف لظاهر القضيه و لضمير منه و لو على الاستخدام.

ثم الظاهر أن ذكر هذا القيد مع تمام الكلام بدونه كما (فى قوله عليه السلام فى روايه أخرى:

كل شى ء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) بيان منشأ الاشتباه الذى يعلم من قوله عليه السلام حتى تعرف كما أن الاحتراز عن المذكورات فى كلام المستدل أيضا يحصل بذلك.

(و منه يظهر فساد ما انتصر بعض المعاصرين للمستدل بعد

الاعتراف بما ذكرنا من ظهور القضيه فى الانقسام الفعلى فلا يشمل مثل شرب التتن من:

أنا نفرض شيئا له قسمان حلال و حرام و اشتبه قسم ثالث منه كاللحم فإنه شى ء فيه حلال و هو لحم الغنم و حرام و هو لحم الخنزير فهذا الكلى المنقسم حلال فيكون لحم الحمار حلالا حتى نعرف حرمته).

و وجه الفساد أن وجود القسمين فى اللحم ليس منشأ لاشتباه لحم الحمار و لا دخل له فى هذا الحكم أصلا و لا فى تحقق الموضوع و تقييد الموضوع بقيد أجنبى لا دخل له فى الحكم و لا فى تحقق الموضوع مع خروج بعض الأفراد منه مثل شرب التتن حتى احتاج هذا المنتصر إلى إلحاق مثله بلحم الحمار و شبهه مما يوجد فى نوعه قسمان بالإجماع المركب مستهجن جدا لا ينبغى صدوره من متكلم فضلا عن الإمام عليه السلام.

هذا مع أن اللازم مما ذكر عدم الحاجه إلى الإجماع المركب فإن الشرب فيه قسمان شرب الماء و شرب البنج و شرب التتن كلحم الحمار بعينه و هكذا الأفعال المجهوله الحكم و أما الفرق بين الشرب و اللحم بأن الشرب جنس بعيد لشرب التتن بخلاف اللحم فمما لا ينبغى أن يصغى إليه.

هذا كله مضافا إلى أن الظاهر من قوله حتى تعرف الحرام منه معرفه ذلك الحرام الذى

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٣٣١فرض وجوده فى الشى ء و معلوم أن معرفه لحم الخنزير و حرمته لا يكون غايه لحليه لحم الحمار.

(و قد أورد على الاستدلال بلزوم استعمال قوله عليه السلام فيه حلال و حرام فى معنيين أحدهما أنه قابل للاتصاف بهما و بعباره أخرى يمكن تعلق الحكم الشرعى به ليخرج ما لا

يقبل الاتصاف بشى ء منهما و الثانى أنه منقسم إليهما و يوجد النوعان فيه إما فى نفس الأمر أو عندنا و هو غير جائز و بلزوم استعمال قوله عليه السلام حتى تعرف الحرام منه بعينه فى المعنيين أيضا لأن المراد حتى تعرف من الأدله الشرعيه الحرمه إذا أريد معرفه الحكم المشتبه و حتى تعرف من الخارج من بينه أو غيرها الحرمه إذا أريد معرفه الموضوع المشتبه فليتأمل انتهى).

و ليته أمر بالتأمل فى الإيراد الأول أيضا و يمكن إرجاعه إليهما معا و هو الأولى.

و هذه جمله ما استدل به من الأخبار.

و الإنصاف ظهور بعضها فى الدلاله على عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه فى الشبهه بحيث لو فرض تماميه الأخبار الآتيه للاحتياط وقعت المعارضه بينها لكن بعضها غير دال إلا على عدم وجوب الاحتياط لو لم يرد أمر عام به فلا يعارض ما سيجى ء من أخبار الاحتياط لو نهضت للحجيه سندا و دلاله

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۳۲

و أما الإجماع فتقريره من وجهين

و أما الإجماع فتقريره من وجهين

الأول دعوى إجماع العلماء كلهم من المجتهدين و الأخباريين على أن الحكم فيما لم يرد فيه دليل عقلى أو نقلى على تحريمه من حيث هو و لا على تحريمه من حيث إنه مجهول الحكم هى البراءه و عدم العقاب على الفعل.

و هذا الوجه لا ينفع إلا بعد عدم تماميه ما ذكر من الدليل العقلى و النقلى للحظر و الاحتياط فهو نظير حكم العقل الآتى.

الثانى دعوى الإجماع على أن الحكم فيما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو هو عدم وجوب الاحتياط و جواز الارتكاب.

و تحصيل الإجماع بهذا النحو من وجوه:

الأول ملاحظه فتاوى العلماء فى

موارد الفقه فإنک لا تکاد تجد من زمان المحدثین إلی زمان أرباب التصنیف فی الفتوی من یعتمد علی حرمه شی ء من الأفعال بمجرد الاحتیاط نعم ربما یذکرونه فی طی الاستدلال فی جمیع الموارد حتی فی الشبهه الوجوبیه التی اعترف القائلون بالاحتیاط بعدم وجوبه فیها و لا بأس بالإشاره إلی من وجدنا فی کلماتهم ما هو ظاهر فی هذا القول.

(فمنهم ثقه الإسلام الکلینی رحمه الله حیث صرح فی دیباجه الکافی بأن الحکم فیما اختلف فیه الأخبار التخییر).

و لم یلزم الاحتیاط مع ورود الأخبار بوجوب الاحتیاط فیما تعارض فیه النصان و ما لم یرد فیه نص بوجوبه فی خصوص ما لا نص فیه فالظاهر أن کل من قال بعدم وجوب الاحتیاط هناک قال به هنا.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۳۳(و منهم الصدوق رحمه الله فإنه قال اعتقادنا أن الأشیاء علی الإباحه حتی یرد النهی).

و یظهر من هذا موافقه والده و مشایخه لأنه لا یعبر بمثل هذه العباره مع مخالفته لهم بل ربما یقول الذی اعتقده و أفتی به و استظهر من عبارته هذه أنه من دین الإمامیه.

(و أما السیدان فقد صرحا باستقلال العقل بإباحه ما لا طریق إلی کونه مفسده و صرحا أیضا فی مسأله العمل بخبر الواحد أنه متی فرضنا عدم الدلیل علی حکم الواقعه رجعنا فیها إلی حکم العقل) و أما الشیخ قدس سره فإنه و إن ذهب وفاقا لشیخه المفید رحمه الله إلی أن الأصل فی الأشیاء من طریق العقل الوقف إلا أنه صرح فی العده بأن حکم الأشیاء من طریق العقل و إن کان هو الوقف لا یمتنع أن یدل دلیل سمعی علی أن الأشیاء علی الإباحه بعد أن

كانت على الوقف بل عندنا الأمر كذلك و إليه نذهب انتهى.

و أما من تأخر عن الشيخ رحمه الله كالحلبى و العلامه و المحقق و الشهيدين و غيرهم فحكمهم بالبراءه يعلم من مراجعه كتبهم و بالجمله لا نعرف قائلا معروفا بالاحتياط و إن كان ظاهر المعارج نسبته إلى جماعه.

(ثم إنه ربما نسب إلى المحقق قدس سره رجوعه عما فى المعارج إلى ما فى المعتبر من التفصيل بين ما يعم به البلوى و غيره و أنه لا يقول بالبراءه فى الثانى) و سيجى ء الكلام فى هذه النسبه بعد ذكر الأدله إن شاء الله.

و مما ذكرنا يظهر أن تخصيص بعض القول بالبراءه بمتأخرى الإماميه مخالف للواقع و كأنه ناش عما رئى من السيد رحمه الله و الشيخ رحمه الله من التمسک بالاحتياط فى كثير من الموارد.

(و يؤيده ما فى المعارج من نسبه القول برفع الاحتياط على الإطلاق إلى جماعه).

الثانى الإجماعات المنقوله و الشهره المحققه فإنها قد تفيد القطع بالاتفاق و ممن استظهر منه دعوى ذلك الصدوق رحمه الله فى عبارته المتقدمه عن اعتقاده.

و ممن ادعى اتفاق المحصلين عليه (الحلى فى أول السرائر حيث قال بعد ذكر الكتاب و السنه و الإجماع إنه إذا فقدت الثلاثه فالمعتمد فى المسأله الشرعيه عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعه التمسک بدليل العقل انتهى).

و مراده بدليل العقل كما يظهر من تتبع كتابه هو أصل البراءه.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۳۴(و ممن ادعى إطباق العلماء المحقق فى المعارج فى باب الاستصحاب و عنه فى المسائل المصريه أيضا فى توجيه نسبه السيد إلى مذهبنا جواز إزاله النجاسه بالمضاف مع عدم ورود نص فيه أن من أصلنا العمل بالأصل

حتى يثبت الناقل و لم يثبت المنع عن إزاله النجاسه بالمائعات).

فلو لا كون الأصل إجماعيا لم يحسن من المحقق قدس سره جعله وجها لنسبه مقتضاه إلى مذهبنا.

و أما الشهره فإنما تتحقق بعد التتبع فى كلمات الأصحاب خصوصا فى الكتب الفقهيه.

و يكفى فى تحققها ذهاب من ذكرنا من القدماء و المتأخرين.

الثالث الإجماع العملى الكاشف عن رضاء المعصوم فإن سيره المسلمين من أول الشريعه بل فى كل شريعه على عدم الالتزام و الإلزام بترك ما يحتمل ورود النهى عنه من الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان و أن طريقه الشارع كانت تبليغ المحرمات دون المباحات و ليس ذلك إلا لعدم احتياج الرخصه فى الفعل إلى البيان و كفايه عدم النهى فيها.

(قال المحقق رحمه الله على ما حكى عنه إن الشرائع كافه لا يخطئون من بادر إلى تناول شى ء من المشتبهات سواء علم الإذن فيها من الشرع أم لم يعلم و لا يوجبون عليه عند تناول شى ء من المأكول و المشروب أن يعلم التنصيص على إباحته و يعذرونه فى كثير من المحرمات إذا تناولها من غير علم و لو كانت محظوره لأسرعوا إلى تخطئته حتى يعلم الإذن انتهى).

أقول إن كان الغرض مما ذكر من عدم التخطئه بيان قبح مؤاخذه الجاهل بالتحريم فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه من الشارع لكنه راجع إلى الدليل العقلى الآتى و لا ينبغى الاستشهاد له بخصوص أهل الشرائع بل بناء كافه العقلاء و إن لم يكونوا من أهل الشرائع على قبح ذلك.

و إن كان الغرض منه أن بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظه قبح مؤاخذه الجاهل حتى لو فرض عدم

قبحه لغرض العقاب من اللوازم القهريه لفعل الحرام مثلا أو فرض المولى فى التكاليف العرفيه ممن يؤخذ على الحرام و لو صدر جهلا لم يزل بناؤهم على ذلك فهو مبنى على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل و سيجى ء الكلام فيه إن شاء الله

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۳۵

الرابع من الأدله حكم العقل بقبح العقاب على شى ء من دون بيان التكليف

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۳۵الرابع من الأدله حكم العقل بقبح العقاب على شى ء من دون بيان التكليف

و يشهد له حكم العقلاء كافه بقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلا بتحريمه.

و دعوى أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلى فلا يقبح بعده المؤاخذه مدفوعه بأن الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه و إنما هو بيان لقاعده كليه ظاهريه و إن لم يكن فى مورده تكليف فى الواقع فلو تمت عوقب على مخالفتها و إن لم يكن تكليف فى الواقع لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده فلا تصلح القاعده لورودها على قاعده القبح المذكوره بل قاعده القبح وارده عليها لأنها فرع احتمال الضرر أعنى العقاب و لا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان فمورد قاعده دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع للتكليف فتردد المكلف به بين أمرين كما فى الشبهه المحصوره و ما يشبهها هذا كله إن أريد بالضرر العقاب.

و إن أريد مضره أخرى غير العقاب التى لا يتوقف ترتبها على العلم فهو و إن كان محتملا لا يرتفع احتماله بقبح العقاب من غير بيان إلا أن الشبهه من هذه الجهه موضوعيه لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين فلو ثبت وجوب دفع المضره المحتمله لكان هذا

مشترك الورود فلا بد على كلا القولين إما من منع وجوب الدفع و إما من دعوى ترخيص الشارع و إذنه فيما شك فى كونه من مصاديق الضرر و سيجى ء توضيحه فى الشبهه الموضوعيه إن شاء الله تعالى.

(ثم إنه ذكر السيد أبو المكارم قدس سره فى الغنيه أن التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق) و تبعه بعض من تأخر عنه فاستدل به فى مسأله البراءه و الظاهر أن المراد به ما لا يطاق الامتثال به و إتيانه بقصد الطاعه كما صرح به جماعه من الخاصه و العامه فى دليل اشتراط

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٣٣٦التكليف بالعلم و إلا فنفس الفعل لا يصير مما لا يطاق بمجرد عدم العلم بالتكليف به.

و احتمال كون الغرض من التكليف مطلق صدور الفعل و لو مع عدم قصد الإطاعه أو يكون الغرض من التكليف مع الشك فيه إتيان الفعل لداعى حصول الانقياد بقصد الإتيان بمجرد احتمال كونه مطلوبا للأمر و هذا ممكن من الشاك و إن لم يمكن من الغافل مدفوع بأنه إن قام دليل على وجوب إتيان الشاك فى التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبيه أغنى ذلك عن التكليف بنفس الفعل و إلا لم ينفع التكليف المشكوك فى تحصيل الغرض المذكور.

و الحاصل أن التكليف المجهول لا يصح لكون الغرض منه الحمل على الفعل مطلقا و صدور الفعل من الفاعل أحيانا لا لداعى التكليف لا يمكن أن يكون غرضا للتكليف.

و اعلم أن هذا الدليل العقلى كبعض ما تقدم من الأدله النقليه معلق على عدم تماميه أدله الاحتياط فلا يثبت به إلا الأصل فى مسأله البراءه و لا يعد من أدلتها بحيث يعارض أخبار الاحتياط.

و قد يستدل على البراءه بوجوه غير ناهضه

و قد يستدل على البراءه بوجوه غير ناهضه

منها استصحاب البراءه المتيقنه حال الصغر و الجنون.

و فيه أن الاستدلال به مبنى على اعتبار الاستصحاب من باب الظن فيدخل أصل البراءه بذلك فى الأمارات الداله على الحكم الواقعى دون الأصول المثبته للأحكام الظاهريه و سيجى ء عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن إن شاء الله.

و أما لو قلنا باعتباره من باب الأخبار الناهيه عن نقض اليقين بالشك فلا ينفع فى المقام لأن الثابت بها ترتب اللوازم المجعوله الشرعيه على المستصحب و المستصحب هنا ليس إلا براءه الذمه من التكليف و عدم المنع من الفعل و عدم استحقاق العقاب عليه و المطلوب فى الآن اللاحق هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل أو ما يستلزم ذلك إذ لو لم يقطع بالعدم و احتمل العقاب احتاج إلى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان إليه حتى يأمن العقل عن العقاب و معه لا حاجه إلى الاستصحاب و ملاحظه الحاله السابقه و من المعلوم أن المطلوب المذكور لا يترتب على المستصحبات المذكوره لأن عدم استحقاق العقاب فى الآخره ليس من اللوازم المجعوله حتى يحكم به الشارع فى الظاهر.

و أما الإذن و الترخيص فى الفعل فهو و إن كان أمرا قابلا للجعل و يستلزم انتفاء العقاب واقعا إلا أن الإذن الشرعى ليس لازما للمستصحبات المذكوره بل هو من المقارنات حيث إن عدم المنع عن الفعل بعد العلم إجمالا بعدم خلو فعل المكلف عن أحد الأحكام الخمسه لا ينفك عن كونه مرخصا فيه فهو نظير إثبات وجود أحد الضدين بنفى الآخر بأصاله العدم.

و من هنا تبين أن استدلال بعض من اعترف بما

ذكرنا من عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن و عدم إثباته إلا اللوازم الشرعيه فى هذا المقام باستصحاب البراءه منظور فيه.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۳۸نعم من قال باعتباره من باب الظن أو أنه يثبت بالاستصحاب من باب التعبد كل ما لا ينفك عن المستصحب لو كان معلوم البقاء لو لم يكن من اللوازم الشرعيه فلا بأس بتمسكه به مع أنه يمكن النظر فيه بناء على ما سيجى ء من اشتراط العلم ببقاء الموضوع فى الاستصحاب و موضوع البراءه فى السابق و مناطها هو الصغير الغير القابل للتكليف فانسحابها فى القابل أشبه بالقياس من الاستصحاب فتأمل و بالجمله فأصل البراءه أظهر عند القائلين بها و المنكرين لها من أن يحتاج إلى الاستصحاب.

و منها أن الاحتياط عسر منفى وجوبه.

و فيه أن تعسره ليس إلا من حيث كثره موارده فهى ممنوعه لأن مجراها عند الأخباريين موارد فقد النص على الحرمه و تعارض النصوص من غير مرجح منصوص و هى ليست بحيث يفضى الاحتياط فيها إلى الحرج و عند المجتهدين موارد فقد الظنون الخاصه و هى عند الأكثر ليست بحيث تؤدى الاقتصار عليها و العمل فيما عداها على الاحتياط إلى الحرج و لو فرض لبعضهم قله الظنون الخاصه فلا بد من العلم بالظن الغير المنصوص على حجيته حذرا عن لزوم محذور الحرج و يتضح ذلك بما ذكروه فى دليل الانسداد الذى أقاموه على وجوب التعدى عن الظنون المخصوصه المنصوصه فراجع.

و منها أن الاحتياط قد يتعذر كما لو دار الأمر بين الوجوب و الحرمه.

و فيه ما لا يخفى و لم أر ذكره إلا فى كلام شاذ لا يعبأ به

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۳۹

احتج للقول الثانى و هو وجوب الكف عما يحتمل الحرمه بالأدله الثلاثه

فمن الكتاب طائفتان

فمن الكتاب

طائفتان

إحـداهما مـا دل على النهى عن القول بغير علم فإن الحكم بترخيص الشارع لمحتمل الحرمه قول عليه بغير علم و افتراء حيث إنه لم يؤذن فيه و لاـ يرد ذلـك على أهـل الاحتيـاط لأـنهم لاـ يحكمون بـالحرمه و إنمـا يـتركون لاحتمـال الحرمه و هـذا بخلاـف الارتكاب فإنه لا يكون إلا بعد الحكم بالرخصه و العمل على الإباحه.

و الأـخرى مـا دل بظـاهره على لزوم الاحتيـاط و الاتقـاء و التورع مثـل مـا (ذكره الشـهيد رحمه الله فى الـذكرى فى خاتمه قضاء الفوائت للـدلاله على مشـروعيه الاحتيـاط فى قضاء ما فعلت من الصـلوات المحتمله للفساد و هى قوله تعالى اتقوا الله حق تقاته و جاهدوا فى الله حق جهاده).

أقول و نحوهما فى الدلاله على وجوب الاحتياط فاتقوا الله ما اسـتطعتم و قوله تعالى و لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكه و قوله تعالى فإن تنازعتم فى شى ء فردوه إلى الله و الرسول.

و الجواب أمـا عن الآيات الناهيه عن القول بغير علم مضافا إلى النقض بشـبهه الوجوب و الشـبهه فى الموضوع فبأن فعل الشـى ء المشتبه حكمه اتكالا على قبح العقاب من غير بيان المتفق عليه بين المجتهدين و الأخباريين ليس من ذلك.

و أمـا عمـا عـدا آيه التهلكه فبمنع منافـاه الارتكـاب للتقوى و المجاهـده مع أن غايتهـا الـدلاله على الرجحان على ما استشـهد به الشهيد رحمه الله.

و أما عن آيه التهلكه فبأن الهلاـك بمعنى العقـاب معلوم العـدم و بمعنى غيره يكون الشـبهه موضـوعيه لاـ يجب فيهـا الاجتناب بالاتفاق.

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٣۴٠

و من السنه طوائف

إحداها ما دل على حرمه القول و العمل بغير العلم

إحداها ما دل على حرمه القول و العمل بغير العلم

و قد ظهر جوابها مما ذكر فى الآيات.

و الثانيه ما دل

على وجوب التوقف عند الشبهه و عدم العلم و هى لا تحصى كثره و ظاهر التوقف المطلق السكون و عدم المضى فيكون كنايه عن عدم الحركه بارتكاب الفعل.

و هو محصل قوله عليه السلام فى بعض الأخبار (: الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات).

فلا يرد على الاستدلال أن التوقف فى الحكم الواقعى مسلم عند كلا الفريقين و الإفتاء بالحكم الظاهرى منعا أو ترخيصا مشترك كذلك و التوقف فى العمل لا معنى له.

فنذكر بعض تلك الأخبار تيمنا (منها مقبوله عمر بن حنظله عن أبى عبد الله عليه السلام و فيها بعد ذكر المرجحات: إذا كان كذلك فأرجه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكه) (و نحوها صحيحه جميل بن دراج عن أبى عبد الله عليه السلام: إن لكل حق حقيقه و على كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فدعوه) (و فى روايات الزهرى و السكونى و عبد الأعلى: الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه و تركك حديثا لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه)

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۴۱(و روايه أبى شيبه عن أحدهما عليهما السلام و موثقه سعد بن زياد عن جعفر عن أبيه عن آبائه عن النبى صلى اللّٰه عليه و آله أنه قال: لا تجامعوا فى النكاح على الشبهه و قفوا عند الشبهه إلى أن قال فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه).

و توهم ظهور هذا الخبر المستفيض فى الاستحباب مدفوع بملاحظه أن الاقتحام فى الهلكه لا خير فيه أصلا مع أن جعله تعليلا لوجوب الإرجاء فى المقبوله و تمهيدا لوجوب

طرح ما خالف الكتاب فى الصحيحه قرينه على المطلوب فمساقه مساق قول القائل أترك الأكل يوما خير من أن أمنع منه سنه).

(و قوله عليه السلام فى مقام وجوب الصبر حتى تيقن الوقت: لأن أصلى بعد الوقت أحب إلى من أن أصلى قبل الوقت) (و قوله عليه السلام فى مقام التقيه: لأن أفطر يوما من شهر رمضان فأقضيه أحب إلى من أن يضرب عنقى) (و نظيره فى أخبار الشبهه قول على عليه السلام فى وصيته لابنه: أمسك عن طريق إذا خفت ضلالته فإن الكف عند حيره الضلال خير من ركوب الأهوال) (و منها موثقه حمزه بن طيار: أنه عرض على أبى عبد الله بعض خطب أبيه حتى إذا بلغ موضعا منها قال له كف و اسكت ثم قال أبو عبد الله عليه السلام إنه لا يسعكم فيما نزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه و التثبت و الرد إلى أئمه الهدى عليهم السلام حتى يحملوكم فيه إلى القصد و يجلو عنكم فيه العمى و يعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) (و منها روايه جميل عن الصادق عن آبائه عليه السلام أنه قال رسول الله صلى اللّٰه عليه و آله: الأمور ثلاثه أمر بين لك رشده فخذه و أمر بين لك غيه فاجتنبه و أمر اختلف فيه فرده إلى الله عز و جل

(و منها روايه جابر: عن أبى عبد الله عليه السلام فى وصيته لأصحابه إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده و ردوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح الله لنا)

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۴۲(و منها روايه زراره عن أبى جعفر عليه السلام: حق

الله على العباد أن يقولوا ما يعلمون و يقفوا عند ما لا يعلمون) (و قوله عليه السلام فى روايه المسمعى الوارده فى اختلاف الحديثين: و ما لم تجدوا فى شى ء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك و لا تقولوا فيه بآرائكم و عليكم الكف و التثبت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا) إلى غير ذلك مما ظاهره وجوب و الجواب أن بعض هذه الأخبار مختص بما إذا كان المضى فى الشبهه اقتحاما فى التهلكه و لا يكون ذلك إلا مع عدم معذوريه الفاعل لأجل القدره على إزاله الشبهه بالرجوع إلى الإمام عليه السلام أو إلى الطرق المنصوبه منه كما هو ظاهر المقبوله و موثقه حمزه بن طيار و روايه جابر و روايه المسمعى.

و بعضها وارد فى مقام النهى عن ذلك لاتكاله فى الأمور العمليه على الاستنباطات العقليه الظنيه أو لكون المسأله من الاعتقاديات كصفات الله سبحانه و رسوله و الأئمه عليهم السلام كما يظهر من (قوله عليه السلام فى روايه زراره: لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا) و التوقف فى هذه المقامات واجب.

و بعضها ظاهر فى الاستحباب مثل (قوله عليه السلام: أورع الناس من وقف عند الشبهه) (و قوله عليه السلام: لا ورع كالوقوف عند الشبهه) (و قول أمير المؤمنين عليه السلام: من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك و المعاصى حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها) (و فى روايه نعمان بن بشير قال سمعت رسول الله صلى اللَّه عليه و آله يقول:

لكل ملك حمى و حمى الله حلاله و حرامه و

المشتبهات بين ذلك لو أن راعيا رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن يقع فى وسطه فدعوا المشتبهات) (و قوله عليه السلام: من اتقى المشتبهات فقد استبرأ لدينه).

و ملخص الجواب عن تلك الأخبار أنه لا ينبغى الشك فى كون الأمر فيها للإرشاد من قبيل

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۴۳أوامر الأطباء المقصود منها عدم الوقوع فى المضار إذ قد تبين فيها حكمه طلب التوقف و لا يترتب على مخالفته عقاب غير ما يترتب على ارتكاب الشبهه أحيانا من الهلاك المحتمل فيها فالمطلوب فى تلك الأخبار ترك التعرض للهلاك المحتمل فى ارتكاب الشبهه.

فإن كان ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الأخروى كما لو كان التكليف متحققا فعلا فى موارد الشبهه نظير الشبهه المحصوره و نحوها أو كان المكلف قادرا على الفحص أو إزاله الشبهه بالرجوع إلى الإمام عليه السلام أو الطرق المنصوبه أو كانت الشبهه من العقائد و الغوامض التى لم يرد الشارع التدين به بغير علم و بصيره بل نهى عن ذلك (بقوله صلى اللّٰه عليه و آله: إن الله سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها رحمه من الله لكم).

فربما يوقع تكلف التدين فيه بالاعتبارات العقليه و الشواذ النقليه إلى العقاب بل إلى الخلود فيه إذا وقع التقصير فى مقدمات تحصيل المعرفه فى تلك المسأله ففى هذه المقامات و نحوها يكون التوقف لازما عقلا و شرعا من باب الإرشاد كأوامر الطبيب بترك المضار.

و إن كان الهلاك المحتمل مفسده أخرى غير العقاب سواء كانت دينيه كصيروره المكلف بارتكاب الشبهه أقرب إلى ارتكاب المعصيه كما دل عليه غير واحد من الأخبار المتقدمه أم دنيويه كالاحتراز عن أموال الظلمه فمجرد احتماله

لاـ يوجب العقاب على فعله لو فرض حرمته واقعا و المفروض أن الأمر بالتوقف فى هذه الشبهه لا يفيد استحقاق العقاب على مخالفته لأـن المفروض كونه للإرشاد فيكون المقصود منه التخويف عن لحوق غير العقاب من المضار المحتمله فاجتناب هذه الشبهه لا يصير واجبا شرعيا بمعنى ترتب العقاب على ارتكابه.

و ما نحن فيه و هى الشبهه الحكميه التحريميه من هذا القبيل لأن الهلكه المحتمله فيها لا تكون هى المؤاخذه الأخرويه باتفاق الأخباريين لاـعترافهم بقبح المؤاخذه على مجرد مخالفه الحرمه الواقعيه المجهوله و إن زعموا ثبوت العقاب من جهه بيان التكليف فى الشبهه بأوامر التوقف و الاحتياط فإذا لم يكن المحتمل فيها هو العقاب الأخروى كان حالها حال الشبهه الموضوعيه كأموال الظلمه و الشبهه الوجوبيه فى أنه لا يحتمل فيها إلا غير العقاب من المضار و المفروض كون الأمر بالتوقف فيها للإرشاد و التخويف عن تلك المضره المحتمله.

و بالجمله فمفاد هذه الأخبار بأسرها التحذير عن الهلكه المحتمله فلا بد من إحراز احتمال الهلكه عقابا كانت أو غيره و على تقدير إحراز هذا الاحتمال لا إشكال و لا خلاف فى وجوب التحرز عنه إذا كان المحتمل عقابا و استحبابه إذا كان غيره فهذه الأخبار لا تنفع فى إحداث هذا

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۴۴الاحتمال و لا فى حكمه.

فإن قلت إن المستفاد منها احتمال التهلكه فى كل محتمل التكليف و المتبادر من الهلكه فى الأحكام الشرعيه الدينيه هى الأخرويه فتكشف هذه الأخبار عن عدم سقوط عقاب التكاليف المجهوله لأجل الجهل و لازم ذلك إيجاب الشارع للاحتياط إذ الاقتصار فى العقاب على نفس التكاليف المختفيه من دون تكليف ظاهرى بالاحتياط قبيح.

قلت إيجاب الاحتياط إن كان

مقدمه للتحرز عن العقاب الواقعى فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول و هو قبيح كما اعترفت و إن كان حكما ظاهريا نفسيا فالهلكه الأخرويه مترتبه على مخالفته لا مخالفه الواقع و صريح الأخبار إراده الهلكه الموجوده فى الواقع على تقدير الحرمه الواقعيه.

هذا كله مضافا إلى دوران الأمر فى هذه الأخبار بين حملها على ما ذكرنا و بين ارتكاب التخصيص فيها بإخراج الشبهه الوجوبيه و الموضوعيه و ما ذكرنا أولى.

و حينئذ فخيريه الوقوف عند الشبهه من الاقتحام فى الهلكه أعم من الرجحان المانع من النقيض و من غير المانع منه فهى قضيه تستعمل فى المقامين و قد استعملها الأئمه عليهم السلام كذلك.

فمن موارد استعمالها فى مقام لزوم التوقف مقبوله عمر بن حنظله التى جعلت هذه القضيه فيها عله لوجوب التوقف فى الخبرين المتعارضين عند فقد المرجح و صحيحه الجميل المتقدمه التى جعلت القضيه فيها تمهيدا لوجوب طرح ما خالف كتاب الله.

و من موارد استعمالها فى غير اللازم روايه الزهرى المتقدمه التى جعلت القضيه فيها تمهيدا لترك روايه الخبر الغير المعلوم صدوره أو دلالته فإن من المعلوم رجحان ذلك لا لزومه (و موثقه سعد بن زياد المتقدمه التى فيها قول النبى صلى اللّه عليه و آله: لا تجامعوا فى النكاح على الشبهه و قفوا عند الشبهه) (فإن مولانا الصادق عليه السلام فسره فى تلك الموثقه بقوله عليه السلام: إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها أو أنها لك محرم و ما أشبه ذلك فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه الخبر).

و من المعلوم أن الاحتراز عن نكاح ما فى الروايه من النسوه المشتبهه غير لازم باتفاق

فرائدالأصول، ج ۱،

صفحه ۳۴۵الأخباریین لکونها شبهه موضوعیه و لأصاله عدم تحقق مانع النکاح و قد یجاب عن أخبار التوقف بوجوه غیر خالیه عن النظر منها أن ظاهر أخبار التوقف حرمه الحکم و الفتوی من غیر علم و نحن نقول بمقتضاها و لکن ندعی علمنا بالحکم الظاهری و هی الإباحه لأدله البراءه.

و فیه أن المراد بالتوقف کما یشهد سیاق تلک الأخبار و موارد أکثرها هو التوقف فی العمل فی مقابل المضی فیه علی حسب الإراده الذی هو الاقتحام فی الهلکه لا التوقف فی الحکم نعم قد یشمله من حیث کون الحکم عملا مشتبها لا من حیث کونه حکما فی شبهه فوجوب التوقف عباره عن ترک العمل المشتبه الحکم.

و منها أنها ضعیفه السند.

و منها أنها فی مقام المنع عن العمل بالقیاس و أنه یجب التوقف عن القول إذا لم یکن هنا نص من أهل بیت الوحی علیه السلام.

و فی کلا الجوابین ما لا یخفی علی من راجع تلک الأخبار.

و منها أنها معارضه بأخبار البراءه و هی أقوی سندا و دلاله و اعتضادا بالکتاب و السنه و العقل و غایه الأمر التکافؤ فیرجع إلی ما تعارض فیه النصان و المختار فیه التخییر فیرجع إلی أصل البراءه.

و فیه أن مقتضی أکثر أدله البراءه المتقدمه و هی جمیع آیات الکتاب و العقل و أکثر السنه و بعض تقریرات الإجماع عدم استحقاق العقاب علی مخالفه الحکم الذی لم یعلمه المکلف.

و من المعلوم أن هذا من مستقلات العقل الذی لا یدل أخبار التوقف و لا غیرها من الأدله النقلیه علی خلافه و إنما یثبت أخبار التوقف بعد الاعتراف بتمامیتها علی ما هو المفروض تکلیفا ظاهریا بوجوب الکف

و ترک المضی عند الشبهه و الأدله المذکوره لا تنفی هذا المطلب فتلک الأدله بالنسبه إلی هذه الأخبار من قبیل الأصل بالنسبه إلی الدلیل فلا معنی لأخذ الترجیح بینهما و ما یبقی من السنه من قبیل (قوله علیه السلام: کل شی ء مطلق) لا یکافئ أخبار التوقف لکونها

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۴۶أکثر و أصح سندا و أما قوه الدلاله فی أخبار البراءه فلم یعلم و ظهر أن الکتاب و العقل لا ینافی وجوب التوقف.

و أما ما ذکره من الرجوع إلی التخییر مع التکافؤ فیمکن للخصم منع التکافؤ لأن أخبار الاحتیاط مخالفه للعامه لاتفاقهم کما قیل علی البراءه و منع التخییر علی تقدیر التکافؤ لأن الحکم فی تعارض النصین الاحتیاط مع أن التخییر لا یضره لأنه یختار أدله وجوب الاحتراز عن الشبهات.

و منها أن أخبار البراءه أخص لاختصاصها بمجهول الحلیه و الحرمه و أخبار التوقف تشمل کل شبهه فتخصص بأخبار البراءه.

و فیه ما تقدم من أن أکثر أدله البراءه بالإضافه إلی هذه الأخبار من قبیل الأصل و الدلیل و ما یبقی فإن کان ظاهره الاختصاص بالشبهه الحکمیه التحریمیه (مثل قوله علیه السلام: کل شی ء مطلق حتی یرد فیه نهی) فیوجد فی أدله التوقف ما لا یکون أعم منه فإن ما ورد فیه نهی معارض بما دل علی الإباحه غیر داخل فی هذا الخبر و یشمله أخبار التوقف فإذا وجب التوقف هنا وجب فیما لا نص فیه بالإجماع المرکب فتأمل.

مع أن جمیع موارد الشبهه التی أمر فیها بالتوقف لا تخلو عن أن یکون شیئا محتمل الحرمه سواء کان عملا أو حکما أم اعتقادا فتأمل و التحقیق فی الجواب ما ذکرنا.

الثالثه ما دل علی وجوب الاحتیاط و هی کثیره

الثالثه ما

دل على وجوب الاحتياط و هى كثيره

(منها صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيدا و هما محرمان الجزاء بينهما أو على كل واحد منها جزاء قال بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد فقلت إن بعض أصحابنا سألنى عن ذلك فلم أدر ما عليه قال إذا أصبتم بمثل هذا و لم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسألوا عنه و تعلموا) (و منها موثقه عبد الرحمن بن وضاح على الأقوى قال: كتبت إلى العبد الصالح يتوارى عنا القرص و يقبل الليل و يزيد الليل ارتفاعا و يستر عنا الشمس و يرتفع فوق الجبل حمره و يؤذن عندنا

المؤذنون فأصلى حينئذ و أفطر إن كنت صائما أو أنتظر حتى تذهب الحمره التى فوق الجبل.

فكتب عليه السلام أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمره و تأخذ بالحائط لدينك) فإن الظاهر أن قوله عليه السلام و تأخذ بيان لمناط الحكم كما فى قولك للمخاطب أرى لك أن توفى دينك و تخلص نفسك فيدل على لزوم الاحتياط مطلقا.

(و منها ما عن أمالى المفيد الثانى ولد الشيخ بسند كالصحيح عن مولانا أبى الحسن الرضا عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت) و ليس فى السند إلا على بن محمد الكاتب الذى يروى عنه المفيد (و منها ما عن خط الشهيد رحمه الله فى حديث طويل عن عنوان البصرى عن أبى عبد الله عليه السلام يقول فيه: سل العلماء ما جهلت و إياك أن تسألهم تعنتا و تجربه و إياك أن تعمل برأيك شيئا و خذ الاحتياط

فی جمیع أمورک ما تجد إلیه سبیلا و اهرب من الفتیاء هربک من الأسد و لا تجعل رقبتک عتبه للناس) (و منها ما أرسله الشهید رحمه الله و حکی عن الفریقین من قوله: دع ما یریبک إلی ما لا یریبک فإنک لن تجد فقد شی ء ترکته لله عز و جل (و منها ما أرسله الشهید رحمه الله أیضا من قوله علیه السلام: لک أن تنظر الحزم و تأخذ بالحائطه لدینک) (و منها ما أرسل أیضا عنهم علیهم السلام: لیس بناکب عن الصراط من سلک سبیل الاحتیاط) و الجواب

أما عن الصحیحه فبعدم الدلاله لأن المشار إلیه فی قوله علیه السلام بمثل هذا إما نفس واقعه الصید و إما أن یکون السؤال عن حکمها.

و علی الأول فإن جعلنا المورد من قبیل الشک فی التکلیف بمعنی أن وجوب نصف الجزاء علی کل واحد متیقن و یشک فی وجوب النصف الآخر علیه فیکون من قبیل وجوب أداء

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۴۸الدین المردد بین الأقل و الأکثر و قضاء الفوائت المردده و الاحتیاط فی مثل هذا غیر لازم بالاتفاق لأنه شک فی الوجوب و علی تقدیر قولنا بوجوب الاحتیاط فی مورد الروایه و أمثاله مما ثبت التکلیف فیه فی الجمله لأجل هذه الصحیحه و غیرها لم یکن ما نحن فیه من الشبهه مماثلا له لعدم ثبوت التکلیف فیه رأسا.

و إن جعلنا المورد من قبیل الشک فی متعلق التکلیف و هو المکلف به لکون الأقل علی تقدیر وجوب الأکثر غیر واجب بالاستقلال نظیر وجوب التسلیم فی الصلاه و الاحتیاط هنا و إن کان مذهب جماعه من المجتهدین أیضا إلا أن ما نحن فیه من الشبهه الحکمیه التحریمیه

ليس مثلا- لمورد الروايه لأن الشك فيه فى أصل التكليف هذا مع أن ظاهر الروايه التمكن من استعلام حكم الواقعه بالسؤال و التعلم فيما بعد و لا مضايقه عن القول بوجوب الاحتياط فى هذه الواقعه الشخصيه حتى تعلم المسأله لما يستقبل من الوقائع.

و منه يظهر أنه إن كان المشار إليه بهذا هو السؤال عن حكم الواقعه كما هو الثانى من شقى الترديد فإن أريد بالاحتياط فيه الإفتاء بالاحتياط لم ينفع فيما نحن فيه و إن أريد من الاحتياط الاحتراز عن الفتوى فيها أصلا حتى بالاحتياط فكذلك.

و أما عن الموثقه فبأن ظاهرها الاستحباب و الظاهر أن مراده الاحتياط من حيث الشبهه الموضوعيه لاحتمال عدم استتار القرص و كون الحمره المرتفعه أماره عليها لأن إراده الاحتياط فى الشبهه الحكميه بعيده عن منصب الإمام عليه السلام لأنه لا يقرر الجاهل بالحكم على جهله و لا ريب أن الانتظار مع الشك فى الاستتار واجب لأنه مقتضى استصحاب عدم الليل و الاشتغال بالصوم و قاعده الاشتغال بالصلاه فالمخاطب بالأخذ بالحائطه هو الشاك فى براءه ذمته عن الصوم و الصلاه و يتعدى منه إلى كل شاك فى براءه ذمته عما يجب عليه يقينا لا- مطلق الشاك لأن الشاك فى الموضوع الخارجى مع عدم تيقن التكليف لا يجب عليه الاحتياط باتفاق من الأخباريين أيضا.

هذا كله على تقدير القول بكفايه استتار القرص فى الغروب و كون الحمره غير الحمره المشرقيه و يحتمل بعيدا أن يراد من الحمره الحمره المشرقيه التى لا بد من زوالها فى تحقق المغرب.

و تعليله حينئذ بالاحتياط و إن كان بعيدا عن منصب الإمام عليه السلام كما لا يخفى إلا أنه يمكن أن يكون هذا النحو

من التعبير لأجل التقيه لإيهام أن التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص و زوال احتمال عدمه لأن المغرب لا يدخل مع تحقق الاستتار كما أن قوله أرى

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٣۴٩لك يستشم منه رائحه الاستحباب فلعل التعبير به مع وجوب التأخير من جهه التقيه و حينئذ فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدل إلا على رجحانه.

و أما عن روايه الأمالى فبعدم دلالتها على الوجوب للزوم إخراج أكثر موارد الشبهه و هى الشبهه الموضوعيه مطلقا و الحكميه الوجوبيه و الحمل على الاستحباب أيضا مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتياط فتحمل على الإرشاد أو على الطلب المشترك بين الوجوب و الندب.

و حينئذ فلا ينافى لزومه فى بعض الموارد و عدم لزومه فى بعض آخر لأن تأكد الطلب الإرشادى و عدمه بحسب المصلحه الموجوده فى الفعل لأن الاحتياط هو الاحتراز عن موارد احتمال المضره فيختلف رضاء المرشد بتركه و عدم رضاه بحسب مراتب المضره كما أن الأمر فى الأوامر الوارده فى إطاعه الله و رسوله للإرشاد المشترك بين فعل الواجبات و فعل المندوبات هذا.

و الذى يقتضيه دقيق النظر أن الأمر المذكور بالاحتياط لخصوص الطلب الغير الإلزامى لأن المقصود منه بيان أعلى مراتب الاحتياط لا جميع مراتبه و لا المقدار الواجب.

و المراد من قوله بما شئت ليس التعميم من حيث القله و الكثره و التفويض إلى مشيه الشخص لأن هذا كله مناف لجعله بمنزله الأخ بل المراد أن أى مرتبه من الاحتياط شئتها فهى فى محلها و ليس هنا مرتبه من الاحتياط لا يستحسن بالنسبه إلى الدين لأنه بمنزله الأخ الذى هو كذلك و ليس بمنزله سائر الأمور لا يستحسن فيها بعض مراتب الاحتياط كالمال و ما

عدا الأخ من الرجال فهو بمنزله قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم.

و مما ذكرنا يظهر الجواب عن سائر الأخبار المتقدمه مع ضعف السند فى الجميع.

(نعم يظهر من المحقق رحمه الله فى المعارج اعتبار إسناد النبوى دع ما يريبك حيث اقتصر فى رده على أنه خبر واحد لا يعول عليه فى الأصول و أن إلزام المكلف بالأثقل مظنه الريبه).

و ما ذكره محل تأمل لمنع كون المسأله أصوليه ثم منع كون النبوى من أخبار الآحاد المجرده لأن مضمونه و هو ترك الشبهه يمكن دعوى تواتره ثم منع عدم اعتبار أخبار الآحاد فى المسأله الأصوليه و ما ذكره من أن إلزام المكلف بالأثقل إلخ فيه أن الإلزام من هذا الأمر فلا ريبه فيه

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۵۰

الرابعه أخبار التثليث المرويه عن النبى صلى اللّه عليه و آله و الوصى عليه السلام و بعض الأئمه عليهم السلام

الرابعه أخبار التثليث المرويه عن النبى صلى اللّه عليه و آله و الوصى عليه السلام و بعض الأئمه عليهم السلام

ففى مقبوله ابن حنظله الوارده فى الخبرين المتعارضين بعد الأمر بأخذ المشهور منهما و ترك الشاذ النادر معللا (بقوله عليه السلام: فإن المجمع عليه لا ريب فيه) (قوله: إنما الأمور ثلاثه أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيه فيجتنب و أمر مشكل يرد حكمه إلى الله و رسوله قال رسول الله صلى اللّه عليه و آله حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات وقع فى المحرمات و هلك من حيث لا يعلم).

وجه الدلاله أن الإمام عليه السلام أوجب طرح الشاذ معللا بأن المجمع عليه لا ريب و المراد أن الشاذ فيه الريب لا أن الشهره تجعل الشاذ مما لا ريب فى بطلانه و

إلا لم يكن معنى لتأخر الترجيح بالشهره عن الترجيح بالأعدليه و الأصدقيه و الأورعيه و لا لفرض الراوى الشهره فى كلا الخبرين و لا لتثليث الأمور ثم الاستشهاد بتثليث النبى صلى اللّٰه عليه و آله.

و الحاصل أن الناظر فى الروايه يقطع بأن الشاذ مما فيه الريب فيجب طرحه و هو الأمر المشكل الذى أوجب الإمام رده إلى الله و رسوله صلى اللّٰه عليه و آله.

فيعلم من ذلك كله أن الاستشهاد بقول رسول الله صلى اللّٰه عليه و آله فى التثليث لا يستقيم إلا مع وجوب الاجتناب عن الشبهات مضافا إلى دلاله قوله نجا من المحرمات بناء على أن تخلص النفس من المحرمات واجب (و قوله صلى اللّٰه عليه و آله: وقع فى المحرمات و هلك من حيث لا يعلم).

و دون هذا النبوى فى الظهور النبوى المروى عن أبى عبد الله عليه السلام فى كلام طويل و قد تقدم فى أخبار التوقف و كذا مرسله الصدوق عن أمير المؤمنين عليه السلام.

و الجواب عنه ما ذكرنا سابقا من أن الأمر بالاجتناب عن الشبهه إرشادى للتحذير عن المضره المحتمله فيها فقد تكون المضره عقابا و حينئذ فالاجتناب لازم و قد تكون مضره أخرى فلا عقاب على ارتكابها على تقدير الوقوع فى الهلكه كالمشتبه بالحرام حيث لا يحتمل فيه الوقوع فى العقاب على تقدير الحرمه اتفاقا لقبح العقاب على الحكم الواقعى المجهول باعتراف الأخباريين

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۵۱أيضا كما تقدم.

و إذا تبين لك أن المقصود من الأمر بطرح الشبهات ليس خصوص الإلزام فيكفى حينئذ فى مناسبه ذكر كلام النبى صلى اللّٰه عليه و آله المسوق للإرشاد أنه إذا كان الاجتناب عن المشتبه بالحرام

راجحا تفصيا عن الوقوع فى مفسده الحرام فكذلك طرح الخبر الشاذ واجب لوجوب التحرى عند تعارض الخبرين فى تحصيل ما هو أبعد من الريب و أقرب إلى الحق إذ لو قصر فى ذلك و أخذ بالخبر الذى فيه الريب احتمل أن يكون قد أخذ بغير ما هو الحجه له فيكون الحكم به حكما من غير الطريقه المنصوبه من الشارع فتأمل.

و يؤيد ما ذكرنا من أن النبوى ليس واردا فى مقام الإلزام بترك الشبهات أمور.

أحدها عموم الشبهات للشبهه الموضوعيه التحريميه التى اعترف الأخباريون بعدم وجوب الاجتناب عنها و تخصيصه بالشبهه الحكميه مع أنه إخراج لأكثر الأفراد مناف للسياق فإن سياق الروايه آب عن التخصيص لأنه ظاهر فى الحصر و ليس الشبهه الموضوعيه من الحلال البين و لو بنى على كونها منه لأجل أدله جواز ارتكابها قلنا بمثله فى الشبهه الحكميه.

الثانى أنه صلى اللّٰه عليه و آله رتب على ارتكاب الشبهه الوقوع فى المحرمات و الهلاك من حيث لا يعلم و المراد جنس الشبهه لأنه فى مقام بيان ما تردد بين الحرام و الحلال لا فى مقام التحذير عن ارتكاب المجموع مع أنه ينافى استشهاد الإمام عليه السلام و من المعلوم أن ارتكاب جنس الشبهه لا يوجب الوقوع فى الحرام و لا الهلاك من حيث لا يعلم إلا على مجاز المشارفه كما يدل عليه بعض ما مضى و ما يأتى من الأخبار فالاستدلال موقوف على إثبات كبرى و هى أن الإشراف على الوقوع فى الحرام و الهلاك من حيث لا يعلم محرم من دون سبق علم به أصلا.

الثالث الأخبار الكثيره المساوقه لهذا الخبر الشريف الظاهره فى الاستحباب بقرائن مذكوره فيها:

منها قول النبى

صلی اللَّه علیه و آله فی روایه النعمان و قد تقدم فی أخبار التوقف.

(و منها قول أمیر المؤمنین علیه السلام فی مرسله الصدوق أنه خطب و قال: حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلک فمن ترک ما اشتبه علیه من الإثم فهو لما استبان له أترک و المعاصی حمی الله فمن یرتع حولها یوشک أن یدخلها)

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۵۲(و منها روایه أبی جعفر الباقر علیه السلام: قال قال جدی رسول الله صلی اللَّه علیه و آله فی حدیث یأمر بترک الشبهات بین الحلال و الحرام من رعی غنمه قرب الحمی نازعته نفسه إلی أن یرعاها فی الحمی إلا أن لکل ملک حمی و إن حمی الله محارمه فاتقوا حمی الله و محارمه) (و منها ما ورد من: أن فی حلال الدنیا حسابا و فی حرامها عقابا و فی الشبهات عتابا) (و منها روایه فضل بن عیاض قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام من الورع من الناس قال الذی یتورع عن محارم الله و یجتنب هؤلاء فإذا لم یتق الشبهات وقع فی الحرام و هؤلاء یعرفه)

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۵۳

و أما العقل فتقریره بوجهین

و أما العقل فتقریره بوجهین

أحدهما أنا نعلم إجمالا- قبل مراجعه الأدله الشرعیه بمحرمات کثیره یجب بمقتضی قوله تعالی و ما نهیکم عنه فانتهوا و نحوه الخروج عن عهده ترکها علی وجه الیقین بالاجتناب أو الیقین بعدم العقاب لأن الاشتغال الیقینی یستدعی الیقین بالبراءه باتفاق المجتهدین و الأخباریین و بعد مراجعه الأدله و العمل بها لا یقطع بالخروج عن تلک المحرمات الواقعیه فلا بد من اجتناب کل ما احتمل أن یکون منها إذا لم یکن هناک دلیل شرعی یدل

على حليته إذ مع هذا الدليل يقطع بعدم العقاب على الفعل على تقدير الحرمه واقعا.

فإن قلت بعد مراجعه الأدله نعلم تفصيلا بحرمه أمور كثيره و لا نعلم إجمالا بوجود غيره فالاشتغال بما عدا المعلوم بالتفصيل غير متيقن حتى يجب الاحتياط و بعباره أخرى العلم الإجمالى قبل الرجوع إلى الأدله و أما بعده فليس هنا علم إجمالى.

قلت إن أريد من الأدله ما يوجب العلم بالحكم الواقعى الأولى فكل مراجع فى الفقه يعلم أن ذلك غير متيسر لأن سند الأخبار لو فرض قطعيا لكن دلالتها ظنيه و إن أريد منها ما يعم الدليل الظنى المعتبر من الشارع فمراجعتها لا توجب اليقين بالبراءه من ذلك التكليف المعلوم إجمالا- إذ ليس معنى اعتبار الدليل الظنى إلا- وجوب الأخذ بمضمونه فإن كان تحريما صار ذلك كأنه أحد المحرمات الواقعيه و إن كان تحليلا كان اللازم منه عدم العقاب على فعله و إن كان فى الواقع من المحرمات و هذا المعنى لا يوجب انحصار المحرمات الواقعيه فى مضامين تلك الأدله حتى يحصل العلم بالبراءه بموافقتها بل و لا يحصل الظن بالبراءه عن جميع المحرمات المعلومه إجمالا.

و ليس الظن التفصيلى بحرمه جمله من الأفعال كالعلم التفصيلى بها لأن العلم التفصيلى

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۵۴بنفسه مناف لذلك العلم الإجمالى و الظن غير مناف له لا بنفسه و لا بملاحظه اعتباره شرعا على الوجه المذكور.

نعم لو اعتبر الشارع هذه الأدله بحيث انقلب التكليف إلى العمل بمؤداها بحيث يكون هو المكلف به كان ما عدا ما تضمنه الأدله من محتملات التحريم خارجا عن المكلف به فلا يجب الاحتياط فيها.

و بالجمله فما نحن فيه بمنزله قطيع غنم نعلم إجمالا بوجود

محرمـات فيهـا ثم قامت البينه على تحريـم جمله منها و تحليل جمله و بقى الشك فى جمله ثالثه فإن مجرد قيام البينه على تحريم البعض لاـ يـوجب العلم و لاـ الظن بـالبراءه من جميع المحرمـات نعم لو اعتـبر الشـارع الـبينه فى المقـام بمعنى أنه أمر بتشـخيص المحرمات المعلومه وجودا و عدما بهذا الطريق رجع التكليف إلى وجوب اجتناب ما قامت عليه البينه لا الحرام الواقعى.

و الجـواب أولاـ منـع تعلـق تكليف غير القـادر على تحصـيل العلم إلاـ بمـا يؤدى إليه الطرق الغير العلميه المنصوبه له فهو مكلف بالواقع بحسب تأديه هذه الطرق لا بالواقع من حيث هو و لا بمؤدى هذه الطرق من حيث هو حتى يلزم التصويب أو ما يشبهه لأن ما ذكرناه هو المحصل من ثبوت الأحكام الواقعيه للعالم و غيره و ثبوت التكليف بالعمل بالطرق و توضيحه فى محله و حينئذ فلا يكون ما شك فى تحريمه مما هو مكلف به فعلا على تقدير حرمته واقعا.

و ثانيا سـلمنا التكليف الفعلى بالمحرمات الواقعيه إلا أن من المقرر فى الشـبهه المحصوره كما سـيجى ء إن شاء الله تعالى أنه إذا ثبت فى المشـتبهات المحصوره وجوب الاجتنـاب عن جمله منهـا لـدليل آخر غير التكليف المعلق بـالمعلوم الإجمالى اقتصـر فى الاجتناب على ذلك القدر لاحتمال كون المعلوم الإجمالى هو هذا المقدار المعلوم حرمته تفصيلا فأصاله الحل فى البعض الآخر معـارضه بالمثـل سواء كـان ذلـك الـدليل سابقـا على العلم الإجمـالى كما إذا علم نجاسه أحـد الإناءين تفصـيلا فوقع قـذره فى أحدهما المجهول فإنه لا يجب الاجتناب عن الآخر لأن حرمه أحدهما معلومه تفصيلا أم كان لاحقا كما فى مثال الغنم المذكور فإن العلم الإجمالى غير ثابت بعد

العلم التفصيلى بحرمه بعضها بواسطه وجوب العمل بالبينه و سيجى ء توضيحه إن شاء الله تعالى و ما نحن فيه من هذا القبيل.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۵۵الوجه الثانى أن الأصل فى الأفعال الغير الضروريه الحظر كما نسب إلى طائفه من الإماميه فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحه و لم يرد الإباحه فيما لا نص فيه و ما ورد على تقدير تسليم دلالته معارض بما ورد من الأمر بالتوقف و الاحتياط فالمرجع إلى الأصل.

و لو تنزلنا عن ذلك فالوقف كما عليه الشيخان و احتج عليه (فى العده بأن الإقدام على ما لا يؤمن المفسده فيه كالإقدام على ما يعلم المفسده فيه).

و قد جزم بهذه القضيه السيد أبو المكارم فى الغنيه و إن قال بالإباحه كالسيد المرتضى رحمه الله تعويلا على قاعده اللطف و أنه لو كان فى الفعل مفسده لوجب على الحكيم بيانه لكن رده فى العده بأنه قد يكون المفسده فى الإعلام و يكون المصلحه فى كون الفعل على الوقف.

و الجواب بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر أنه إن أريد به ما يتعلق بأمر الآخره من العقاب يجب على الحكيم تعالى بيانه فهو مع عدم البيان مأمون و إن أريد غيره مما لا يدخل فى عنوان المؤاخذه من اللوازم المترتبه مع الجهل أيضا فوجوب دفعها غير لازم عقلا إذ العقل لا يحكم بوجوب الاحتراز عن الضرر الدنيوى المقطوع إذا كان لبعض الدواعى النفسانيه و قد جوز الشارع بل أمر به فى بعض الموارد و على تقدير الاستقلال فليس مما يترتب عليه العقاب لكونه من باب الشبهه الموضوعيه لأن المحرم هو مفهوم الإضرار و صدقه فى هذا المقام مشكوك كصدق المسكر المعلوم

التحريم على هذا المائع الخاص و الشبهه الموضوعيه لا- يجب الاجتناب عنها باتفاق الأخباريين أيضا و سيجى ء الكلام فى الشبهه الموضوعيه إن شاء الله تعالى

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۵۶

و ينبغى التنبيه على أمور

الأول

الأول

أن المحكى عن المحقق التفصيل فى اعتبار أصل البراءه بين ما يعم به البلوى و غيره فيعتبر فى الأول دون الثانى و لا- بد من حكايه كلامه رحمه الله فى المعتبر و المعارج حتى يتضح حال النسبه.

(قال فى المعتبر الثالث يعنى من أدله العقل الاستصحاب و أقسامه ثلاثه الأول استصحاب حال العقل و هو التمسك بالبراءه الأصليه كما يقال الوتر ليس واجبا لأن الأصل براءه الذمه و منه أن يختلف العلماء فى حكم الديه المتردده بين الأقل و الأكثر كما فى ديه عين الدابه المتردده بين النصف و الربع إلى أن قال الثانى أن يقال عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه و هذا يصح فيما يعلم أنه لو كان هنا دليل لظفر به أما لا مع ذلك فيجب التوقف و لا يكون ذلك الاستدلال حجه و منه القول بالإباحه لعدم دليل الوجوب و الحظر الثالث استصحاب حال الشرع ثم اختار أنه ليس بحجه انتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله) (و ذكر فى المعارج على ما حكى عنه أن الأصل خلو الذمه عن الشواغل الشرعيه فإذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه أن يتمسك فى انتفائه بالبراءه الأصليه فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلاله شرعيه لكن ليس كذلك فيجب نفيه و هذا الدليل لا يتم إلا ببيان مقدمتين إحداهما أنه لا دلاله عليه شرعا بأن ينضبط طرق الاستدلالات الشرعيه و يبين عدم دلالتها عليه.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۵۷و الثانيه

أن يبين أنه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه إحدى تلك الدلائل لأنه لو لم يكن عليه دلاله لزم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به و هو تكليف بما لا يطاق و لو كانت عليه دلاله غير تلك الأدله لما كانت الدلالات منحصره فيها لكنا بينا انحصار الأحكام فى تلك الطرق و عند ذلك يتم كون ذلك دليلا على نفى الحكم انتهى) (و حكى عن المحدث الأسترآبادى فى فوائده أن تحقيق هذا الكلام هو أن المحدث الماهر إذا تتبع الأحاديث المرويه عنهم فى مسأله لو كان فيها حكم مخالف للأصل لاشتهر لعموم البلوى بها فإذا لم يظفر بحديث دل على ذلك الحكم ينبغى أن يحكم قطعا عاديا بعدمه لأن جما غفيرا من أفاضل علمائنا أربعه آلاف منهم تلامذه الصادق عليه السلام كما فى المعتبر كانوا ملازمين لأئمتنا عليهم السلام فى مده تزيد على ثلاثمائه سنه و كان هممهم و همم الأئمه عليهم السلام إظهار الدين عندهم و تأليفهم كل ما يسمعون منهم فى الأصول لئلا يحتاج الشيعه إلى سلوك طريق العامه و لتعمل بما فى تلك الأصول فى زمان الغيبه الكبرى فإن رسول الله صلى اللّٰه عليه و آله و الأئمه عليهم السلام لم يضيعوا

من فى أصلاب الرجال من شيعتهم كما فى الروايات المتقدمه ففى مثل تلك الصوره يجوز التمسك بأن نفى ظهور دليل على حكم مخالف للأصل دليل على عدم ذلك الحكم فى الواقع إلى أن قال و لا يجوز التمسك فى غير المسأله المفروضه إلا عند العامه القائلين بأنه صلى اللّٰه عليه و آله أظهر عند أصحابه كل ما جاء به و توفرت الدواعى على جهه واحده على نشره

و ما خص صلى الله عليه و آله أحدا بتعليم شی ء لم يظهره عند غيره و لم يقع بعده ما اقتضى اختفاء ما جاء به انتهى).

أقول المراد بالدليل المصحح للتكليف حتى لا يلزم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به هو ما تيسر للمكلف الوصول إليه و الاستفاده منه فلا فرق بين ما لم يكن فی الواقع دليل شاف أصلا أو كان و لم يتمكن المكلف من الوصول إليه أو تمكن لكن بمشقه رافعه للتكليف أو تيسر و لم يتم دلالته فی نظر المستدل فإن الحكم الفعلی فی جميع هذه الصور قبيح على ما صرح به المحقق

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۵۸رحمه الله فی كلامه السابق سواء قلنا بأن وراء الحكم الفعلی حكما آخر يسمى حكما واقعيا أو حكما شأنيا على ما هو مقتضى مذهب المخطئه أم قلنا بأنه ليس وراءه حكم آخر للاتفاق على أن مناط الثواب و العقاب و مدار التكليف هو الحكم الفعلی.

و حينئذ فكل ما تتبع المستنبط فی الأدله الشرعيه فی نظره إلى أن علم من نفسه عدم تكليفه بأزيد من هذا المقدار من التتبع و لم يجد فيها ما يدل على حكم مخالف للأصل صح له دعوى القطع بانتفاء الحكم الفعلی و لا فرق فی ذلک بين العام البلوى و غيره و لا بين العامه و الخاصه و لا بين المخطئه و المصوبه و لا بين المجتهدين و الأخباريين و لا بين أحكام الشرع و غيرها من أحكام سائر الشرائع و سائر الموالی بالنسبه إلى عبيدهم هذا بالنسبه إلى الحكم الفعلی و أما بالنسبه إلى الحكم الواقعی النازل به جبرئيل على النبی صلى اللّٰه عليه و آله

لو سمیناه حكما بالنسبه إلى الكل فلا یجوز الاستدلال على نفیه بما ذكره المحقق رحمه الله من لزوم التكلیف بما لا طریق للمكلف إلى العلم به لأن المفروض عدم إناطه التكلیف به.

نعم قد یظن من عدم وجدان الدلیل علیه بعدمه بعموم البلوى به لا بمجرده بل مع ظن عدم المانع من نشره فی أول الأمر من الشارع أو خلفائه أو من وصل إلیه لكن هذا الظن لا دلیل على اعتباره و لا دخل له بأصل البراءه التی هی من الأدله العقلیه و لا بمسأله التكلیف بما لا یطاق و لا بكلام المحقق رحمه الله فما تخیله المحدث تحقیقا لكلام المحقق رحمه الله مع أنه غیر تام فی نفسه أجنبی عنه بالمره.

نعم قد یستفاد من استصحاب البراءه السابقه الظن بها فیما بعد الشرع كما سیجی ء عن بعضهم لكن لا من باب لزوم التكلیف بما لا یطاق الذی ذكره المحقق رحمه الله.

و من هنا یعلم أن تغایر القسمین الأولین من الاستصحاب باعتبار كیفیه الاستدلال حیث إن مناط الاستدلال فی هذا القسم الملازمه بین عدم الدلیل و عدم الحكم مع قطع النظر عن ملاحظه الحاله السابقه فجعله من أقسام الاستصحاب مبنی على إراده مطلق الحكم على طبق الحاله السابقه عند الشك و لو لدلیل آخر غیر الاتكال على الحاله السابقه فیجری فیما لم یعلم فیه الحاله السابقه و مناط الاستدلال فی القسم الأول ملاحظه الحاله السابقه حتى مع عدم العلم بعدم الدلیل على الحكم.

و یشهد لما ذكرنا من المغایره الاعتباریه أن الشیخ لم یقل بوجوب مضی المتیمم الواجد للماء فی أثناء صلاته لأجل الاستصحاب و قال به لأجل أن عدم الدلیل دلیل العدم نعم

هذا القسم

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۵۹الثانی أعم موردا من الأول لجريانه فی الأحكام العقليه و غيرها كما ذكره جماعه من الأصوليين.

و الحاصل أنه لا ينبغی الشك فی أن بناء المحقق رحمه الله على التمسك بالبراءه الأصليه مع الشك فی الحرمه كما يظهر من تتبع فتاويه فی المعتبر

الثانی

الثانی

مقتضى الأدله المتقدمه كون الحكم الظاهری فی الفعل المشتبه الحكم هی الإباحه من غير ملاحظه الظن بعدم تحريمه فی الواقع.

فهذا الأصل يفيد القطع بعدم اشتغال الذمه لا الظن بعدم الحكم واقعا و لو أفاده لم يكن معتبرا إلا أن الذی يظهر من جماعه كونه من الأدله الظنيه منهم صاحب المعالم رحمه الله عند دفع الاعتراض عن بعض مقدمات الدليل الرابع الذی ذكره لحجيه خبر الواحد و منهم شيخنا البهائی رحمه الله.

و لعل هذا هو المشهور بين الأصوليين حيث لا يتمسكون فيها إلا باستصحاب البراءه السابقه بل ظاهر المحقق رحمه الله فی المعارج الإطباق على التمسك بالبراءه الأصليه حتى يثبت الناقل و ظاهره أن اعتمادهم فی الحكم بالبراءه على كونها هی الحاله السابقه الأصليه.

و التحقيق أنه لو فرض حصول الظن من الحاله السابقه فلا يعتبر و الإجماع ليس على اعتبار هذا الظن و إنما هو العمل على طبق الحاله السابقه و لا يحتاج إليه بعد قيام الأخبار المتقدمه و حكم العقل.

الثالث

الثالث

لا إشكال فی رجحان الاحتياط عقلا و نقلا كما يستفاد من الأخبار المذكوره و غيرها.

و هل الأوامر الشرعيه للاستحباب فيثاب عليه و إن لم يحصل به الاجتناب عن الحرام الواقعی أو غيری بمعنى كونه مطلوبا لأجل التحرز عن الهلكه المحتمله و الاطمئنان بعدم وقوعه فيها فيكون الأمر به إرشاديا لا يترتب على موافقته و مخالفته سوى الخاصيه المترتبه على الفعل أو الترك نظير أوامر الطبيب و نظير الأمر بالإشهاد عند المعامله لئلا يقع التنازع وجهان من ظاهر الأمر بعد فرض عدم إراده الوجوب و من سياق جل الأخبار الوارده فی ذلك فإن الظاهر كونها مؤكده لحكم العقل بالاحتياط

و الظاهر أن حكم العقل بالاحتياط من حيث هو احتياط على تقدير كونه إلزاميا لمحض الاطمئنان و دفع احتمال العقاب.

و كما أنه إذا تيقن بالضرر يكون إلزام العقل لمحض الفرار عن العقاب المتيقن فكذلك طلبه

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۶۰الغير الإلزامى إذا احتمل الضرر.

بل و كما أن أمر الشارع بالإطاعه فى قوله تعالى أطيعوا الله و رسوله لمحض الإرشاد لئلا يقع العبد فى عقاب المعصيه و يفوته ثواب الطاعه و لا يترتب على مخالفته سوى ذلك فكذلك أمره بالأخذ بما يأمن معه الضرر لا يترتب على موافقته سوى الأمان المذكور و لا على مخالفته سوى الوقوع فى الحرام الواقعى على تقدير تحققه.

و يشهد لما ذكرنا أن ظاهر الأخبار حصر حكمه الاجتناب عن الشبهه فى التفصى عن الهلكه الواقعيه لئلا يقع فيها من حيث لا يعلم و اقترانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم فى كونه ورعا.

و من المعلوم أن الأمر باجتناب المحرمات فى هذه الأخبار ليس إلا للإرشاد لا يترتب على مخالفتها و موافقتها سوى الخاصيه الموجوده فى المأمور به و هو الاجتناب عن الحرام أو فوتها فكذلك الأمر باجتناب الشبهه لا يترتب على موافقته سوى ما يترتب على نفس الاجتناب لو لم يأمر به الشارع بل فعله المكلف حذرا من الوقوع فى الحرام.

و لا يبعد التزام ترتب الثواب عليه من حيث إنه انقياد و إطاعه حكميه.

فيكون حينئذ حال الاحتياط و الأمر به حال نفس الإطاعه الحقيقيه و الأمر بها فى كون الأمر لا يزيد فيه على ما ثبت فيه من المدح أو الثواب لو لا الأمر هذا.

و لكن الظاهر من بعض الأخبار المتقدمه مثل (قوله عليه السلام: من

ارتكب الشبهات نازعته نفسه إلى أن يقع فى المحرمات) و (قوله: من ترك الشبهات كان لما استبان له من الإثم أترك) و (قوله: من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه) هو كون الأمر به للاستحباب و حكمته أن لا يهون عليه ارتكاب المحرمات المعلومه و لازم ذلك استحقاق الثواب على إطاعه أوامر الاحتياط مضافا إلى الخاصيه المترتبه على نفسه.

ثم لا فرق فيما ذكرناه من حسن الاحتياط بالترك بين أفراد المسأله حتى مورد دوران الأمر بين الاستحباب و التحريم بناء على أن دفع المفسده الملزمه للترك أولى من جلب المصلحه الغير الملزمه و ظهور الأخبار المتقدمه فى ذلك أيضا.

و لا يتوهم أنه يلزم من ذلك عدم حسن الاحتياط فيما احتمل كونه من العبادات المستحبه بل حسن الاحتياط بتركه إذ لا ينفك ذلك عن احتمال كون فعله تشريعا محرما لأن محرمه التشريع تابعه لتحققه و مع إتيان ما احتمل كونه عباده لداعى هذا الاحتمال لا يتحقق موضوع التشريع و لذا قد يجب الاحتياط مع هذا الاحتمال كما فى الصلاه إلى أربع جهات أو فى الثوبين

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۶۱المشتبهين و غيرهما و سيجى ء زياده توضيح لذلك إن شاء الله.

الرابع

الرابع

(نسب الوحيد البهبهانى رحمه الله إلى الأخباريين مذاهب أربعه فيما لا نص فيه التوقف و الاحتياط و الحرمه الظاهريه و الحرمه الواقعيه) فيحتمل رجوعها إلى معنى واحد و كون اختلافها فى التعبير لأجل اختلاف ما ركنوا إليه من أدله القول بوجوب اجتناب الشبهه فبعضهم ركن إلى أخبار التوقف و آخر إلى أخبار الاحتياط و ثالث إلى أوامر ترك الشبهات مقدمه لتجنب المحرمات كحديث التثليث و رابع إلى أوامر ترك المشتبهات من حيث

إنها مشتبهات فإن هذا الموضوع فى نفسه حكمه الواقعى الحرمه.

و الأظهر أن التوقف أعم بحسب المورد من الاحتياط لشموله الأحكام المشتبهه فى الأموال و الأعراض و النفوس مما يجب فيها الصلح أو القرعه فمن عبر به أراد وجوب التوقف فى جميع الوقائع الخاليه عن النص العام و الخاص.

و الاحتياط أعم من موارد احتمال التحريم فمن عبر به أراد الأعم من محتمل التحريم و محتمل الوجوب مثل وجوب السوره أو وجوب الجزاء المردد بين نصف الصيد و كله.

و أما الحرمه الظاهريه و الواقعيه فيحتمل الفرق بينهما بأن المعبر بالأولى قد لاحظ الحرمه من حيث عروضها لموضوع محكوم بحكم واقعى فالحرمه ظاهريه و المعبر بالثانيه قد لاحظها من حيث عروضها لمشتبه الحكم و هو موضوع من الموضوعات الواقعيه فالحرمه واقعيه أو بملاحظه أنه إذا منع الشارع المكلف من حيث إنه جاهل بالحكم من الفعل فلا يعقل إباحته له واقعا لأن معنى الإباحه الإذن و الترخيص فتأمل.

و يحتمل الفرق بأن القائل بالحرمه الظاهريه يحتمل أن يكون الحكم فى الواقع هى الإباحه إلا أن أدله الاجتناب عن الشبهات حرمتها ظاهرا و القائل بالحرمه الواقعيه إنما يتمسك فى ذلك بأصاله الحظر فى الأشياء من باب قبح التصرف فيما يختص بالغير بغير إذنه.

و يحتمل الفرق بأن معنى الحرمه الظاهريه حرمه الشى ء فى الظاهر فيعاقب عليه مطلقا و إن كان مباحا فى الواقع و القائل بالحرمه الواقعيه يقول بأنه لا حرمه ظاهرا أصلا فإن كان فى الواقع حراما استحق المؤاخذه عليه و إلا فلا و ليس معناها أن المشتبه حرام واقعا بل معناه أنه ليس فيه إلا الحرمه الواقعيه على تقدير ثبوتها فإن هذا أحد الأقوال للأخباريين

فی المسأله علی ما ذکر العلامه الوحید المتقدم فی موضع آخر حیث قال بعد رد خبر التثلیث المتقدم بأنه لا یدل علی

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۶۲الحظر أو وجوب التوقف بل مقتضاه أن من ارتکب شبهه و اتفق کونه حراما فی الواقع یهلک لا مطلقا و یخطر بخاطری أن من الأخباریین من یقول بهذا المعنی انتهی.

و لعل هذا القائل اعتمد فی ذلک علی ما ذکرنا سابقا من أن الأمر العقلی و النقلی بالاحتیاط للإرشاد من قبیل أوامر الطبیب لا یترتب علی موافقتها و مخالفتها عدا ما یترتب علی نفس الفعل المأمور به أو ترکه لو لم یکن أمر نعم الإرشاد علی مذهب هذا الشخص علی وجه اللزوم کما فی بعض أوامر الطبیب لا للأولویه کما اختاره القائلون بالبراءه.

و أما ما یترتب علی نفس الاحتیاط فلیس إلا التخلص من الهلاک المحتمل فی الفعل نعم فاعله یستحق المدح من حیث ترکه لما یحتمل أن یکون ترکه مطلوبا عند المولی ففیه نوع من الانقیاد و یستحق علیه المدح و الثواب و أما ترکه فلیس فیه إلا التجری بارتکاب ما یحتمل أن یکون مبغوضا للمولی و لا دلیل علی حرمه التجری علی هذا الوجه و استحقاق العقاب علیه بل عرفت فی مسأله حجیه العلم المناقشه فی حرمه التجری بما هو أعظم من ذلک کأن یکون الشی ء مقطوع الحرمه بالجهل المرکب و لا- یلزم من تسلیم استحقاق الثواب علی الانقیاد بفعل الاحتیاط استحقاق العقاب بترک الاحتیاط و التجری بالإقدام علی ما یحتمل کونه مبغوضا و سیأتی تتمه توضیح ذلک فی الشبهه المحصوره إن شاء الله تعالی

الخامس

الخامس

أن أصل الإباحه فی مشتبه الحکم إنما هو مع عدم

أصل موضوعی حاکم علیه فلو شک فی حل أکل حیوان مع العلم بقبوله التذکیه جری أصاله الحل و إن شک فیه من جهه الشک فی قبوله للتذکیه فالحکم الحرمه لأصاله عدم التذکیه لأن من شرائطها قابلیه المحل و هی مشکوکه فیحکم بحرمتها و کون الحیوان میته.

و یظهر من المحقق و الشهید الثانیین قدس سرهما فیما إذا شک فی حیوان متولد من طاهر و نجس لا یتبعهما فی الاسم و لیس له مماثل أن الأصل فیه الطهاره و الحرمه.

فإن کان الوجه فیه أصاله عدم التذکیه فإنما یحسن مع الشک فی قبول التذکیه و عدم عموم یدل علی جواز تذکیه کل حیوان إلا ما خرج کما ادعاه بعض.

و إن کان الوجه فیه أصاله حرمه أکل لحمه قبل التذکیه ففیه أن الحرمه قبل التذکیه لأجل

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۶۳کونه من المیته فإذا فرض إثبات جواز تذکیته خرج عن المیته فیحتاج حرمته إلی موضوع آخر و لو شک فی قبول التذکیه رجع إلی الوجه السابق و کیف کان فلا یعرف وجه لرفع الید عن أصاله الحل و الإباحه.

نعم ذکر شارح الروضه هنا وجها آخر و نقله بعض محشیها عن تمهید القواعد (قال شارح الروضه إن کلا من النجاسات و المحللات محصوره فإذا لم یدخل فی المحصور منها کان الأصل طهارته و حرمه لحمه و هو ظاهر انتهی).

و یمکن منع حصر المحللات بل المحرمات محصوره و العقل و النقل دل علی إباحه ما لم یعلم حرمته و لذا یتمسکون کثیرا بأصاله الحل فی باب الأطعمه و الأشربه.

و لو قیل إن الحل إنما علق فی قوله تعالی قل أحل لکم الطیبات المفید للحصر فی

مقام الجواب عن الاستفهام فكل ما شك فی کونه طیبا فالأصل عدم إحلال الشارع له.

قلنا إن التحریم محمول فی القرآن علی الخبائث و الفواحش فإذا شک فیه فالأصل عدم التحریم و مع تعارض الأصلین یرجع إلی أصاله الإباحه و عموم قوله تعالی قل لا أجد فیما أوحی إلی (و قوله علیه السلام: لیس الحرام إلا ما حرم الله تعالی) مع أنه یمکن فرض کون الحیوان مما ثبت کونه طیبا بل الطیب ما لا یستقذر فهو أمر عدمی یمکن إحرازه بالأصل عند الشک فتدبر.

السادس

السادس

(حکی عن بعض الأخباریین کلام لا یخلو إیراده عن فائده و هو أنه هل یجوز أحد أن یقف عبد من عباد الله فیقال له بما کنت تعمل فی الأحکام الشرعیه فیقول کنت أعمل بقول المعصوم و أقتفی أثره و ما یثبت من المعلوم فإن اشتبه علی شیء عملت بالاحتیاط أ فیزل قدم هذا العبد عن الصراط و یقابل بالإهانه و الإحباط فیؤمر به إلی النار و یحرم مرافقه الأبرار هیهات هیهات أن یکون أهل التسامح و التساهل فی الدین فی الجنه خالدین و أهل الاحتیاط فی النار معذبین انتهی کلامه).

أقول لا یخفی علی العوام فضلا عن غیرهم أن أحدا لا یقول بحرمه الاحتیاط و لا ینکر حسنه و

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۶۴أنه سبیل النجاه و أما الإفتاء بوجوب الاحتیاط فلا إشکال فی أنه غیر مطابق للاحتیاط لاحتمال حرمته فإن ثبت وجوب الإفتاء فالأمر یدور بین الوجوب و التحریم و إلا فالاحتیاط فی ترک الفتوی و حینئذ فیحکم الجاهل بما یحکم به عقله فإن التفت إلی قبح العقاب من غیر بیان لم یکن علیه بأس فی ارتکاب المشتبه

و إن لم يلتفت إليه و احتمل العقاب كان مجبولا على الالتزام بتركه كمن احتمل أن فيما يريد سلوكه من الطريق سبعا و على كل تقدير فلا ينفع قول الأخباريين له إن العقل يحكم بوجوب الاحتياط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل و لا قول الأصولى له إن العقل يحكم بنفى البأس مع الاشتباه.

و بالجمله فالمجتهدون لا ينكرون على العامل بالاحتياط و الإفتاء بوجوبه من الأخباريين نظير الإفتاء بالبراءه من المجتهدين و لا متيقن من الأمرين فى البين و مفاسد الالتزام بالاحتياط ليست بأقل من مفاسد ارتكاب المشتبه كما لا يخفى فما ذكره هذا الأخبارى من الإنكار لم يعلم توجهه إلى أحد و الله العالم و هو الحاكم

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٣۶۵

المسأله الثانيه ما إذا كان دوران حكم الفعل بين الحرمه و غير الوجوب من جهه إجمال النص

المسأله الثانيه ما إذا كان دوران حكم الفعل بين الحرمه و غير الوجوب من جهه إجمال النص

إما بأن يكون اللفظ الدال على الحكم مجملا كالنهى المجرد عن القرينه إذا قلنا باشتراكه لفظا بين الحرمه و الكراهه و إما بأن يكون الدال على متعلق الحكم كذلك سواء كان الإجمال فى وضعه كالغناء إذا قلنا بإجماله فيكون المشكوك فى كونه غناء محتمل الحرمه أم كان الإجمال فى المراد منه كما إذا شك فى شمول الخمر للخمر الغير المسكر و لم يكن هناك إطلاق يؤخذ به و لحكم فى ذلك كله كما فى المسأله الأولى و الأدله المذكوره من الطرفين جاريه هنا.

و ربما يتوهم أن الإجمال إذا كان فى متعلق الحكم كالغناء و شرب الخمر الغير المسكر كان ذلك داخلا فى الشبهه فى طريق الحكم و هو فاسد.

المسأله الثالثه أن يدور حكم الفعل بين الحرمه و غير الوجوب من جهه تعارض النصين و عدم ثبوت ما يكون مرجحا لأحدهما

المسأله الثالثه أن يدور حكم الفعل بين الحرمه و غير الوجوب من جهه تعارض النصين و عدم ثبوت ما يكون مرجحا لأحدهما

و الأقوى فيه أيضا عدم وجوب الاحتياط لعدم الدليل عليه عدا ما تقدم من الوجوه المذكوره التى عرفت حالها و بعض ما ورد فى خصوص تعارض النصين مثل (ما فى عوالى اللئالى من مرفوعه العلامه رحمه الله إلى زراره عن مولانا أبى جعفر عليه السلام قال: قلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ فقال يا زراره خذ بما اشتهر بين أصحابك و اترك الشاذ النادر فقلت يا سيدى إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بما يقوله

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٣۶۶أعدلهما عندك و أوثقهما فى نفسك فقلت إنهما معا عدلان مرضيان موثقان عندى فقال انظر ما وافق منهما مذهب

العامه فاتركه و خذ بما خالفهم فإن الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين لهم فكيف نصنع قال فخذ بما فيه الحائطه لدينك و اترک ما خالف الاحتياط فقلت إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان فكيف أصنع قال إذن فتخير أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر الحديث).

و هذه الروايه و إن كانت أخص من أخبار التخيير إلا أنها ضعيفه السند و قد طعن صاحب الحدائق فيها و فى كتاب العوالى و صاحبه فقال إن الروايه المذكوره لم نقف عليها فى غير كتاب العوالى مع ما هى عليها من الإرسال و ما عليه الكتاب المذكور من نسبه صاحبه إلى التساهل فى نقل الأخبار و الإهمال و خلط غثها بسمينها و صحيحها بسقيمها كما لا يخفى على من لاحظ الكتاب المذكور انتهى.

ثم إذا لم نقل بوجوب الاحتياط ففى كون أصل البراءه مرجحا لما يوافقه أو كون الحكم الوقف أو التساقط و الرجوع إلى الأصل أو التخيير بين الخبرين فى أول الأمر أو دائما وجوه ليس هنا محل ذكرها فإن المقصود هنا نفى وجوب الاحتياط و الله العالم.

بقى هنا شى ء و هو أن الأصوليين عنونوا فى باب التراجيح الخلاف فى تقديم الخبر الموافق للأصل على المخالف و نسب تقديم المخالف و هو المسمى بالناقل إلى أكثر الأصوليين بل إلى جمهورهم منهم العلامه قدس سره و عنونوا أيضا مسأله تقديم الخبر الدال على الإباحه على الدال على الحظر و الخلاف فيه و نسب تقديم الحاظر على المبيح إلى المشهور بل يظهر من المحكى عن بعضهم عدم الخلاف فى ذلک و الخلاف فى المسأله الأولى ينافى الوفاق فى الثانيه كما أن قول الأكثر فيهما

مخالف لما يشاهد من عمل علمائنا على تقديم المخالف للأصل بل التخيير أو الرجوع إلى الأصل الذى هو وجوب الاحتياط عند الأخباريين و البراءه عند المجتهدين حتى العلامه مضافا إلى ذهاب جماعه من أصحابنا فى المسألتين إلى التخيير.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۶۷و يمكن أن يقال إن مرادهم من الأصل فى الناقل و المقرر أصاله البراءه من الوجوب لا أصاله الإباحه فيفارق مسأله تعارض المبيح و الحاظر و إن حكم أصحابنا بالتخيير أو الاحتياط لأجل الأخبار الوارده لا لمقتضى نفس مدلولى الخبرين من حيث هما فيفارق المسألتين.

لكن هذا الوجه قد يأباه مقتضى أدلتهم فلاحظ و تأمل

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۶۸

المسأله الرابعه دوران الحكم بين الحرمه و غير الوجوب مع كون الشك فى الواقعه الجزئيه لأجل الاشتباه فى بعض الأمور الخارجيه

اشاره

المسأله الرابعه دوران الحكم بين الحرمه و غير الوجوب مع كون الشك فى الواقعه الجزئيه لأجل الاشتباه فى بعض الأمور الخارجيه

كما إذا شك فى حرمه شرب مائع أو إباحته للتردد فى أنه خل أو خمر و فى حرمه لحم لتردده بين كونه من الشاه أو من الأرنب.

و الظاهر عدم الخلاف فى أن مقتضى الأصل فيه الإباحه للأخبار الكثيره فى ذلك مثل (قوله عليه السلام: كل شى ء لك حلال حتى تعلم أنه حرام) (و: كل شى ء فيه حلال و حرام فهو لك حلال).

و استدل العلامه رحمه الله فى التذكره على ذلك (بروايه مسعده بن صدقه:

كل شى ء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك و لعله سرقه أو العبد يكون عندك لعله حر قد باع نفسه أو قهر فبيع أو خدع فبيع أو امرأه تحتك و هى أختك أو رضيعتك و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو

تقوم به البينه).

و تبعه عليه جماعه من المتأخرين و لا إشكال فى ظهور صدرها فى المدعى إلا أن الأمثله المذكوره فيها ليس الحل فيها مستندا إلى أصاله الحليه فإن الثوب و العبد إن لوحظا باعتبار اليد عليهما حكم بحل التصرف فيهما لأجل اليد و إن لوحظا مع قطع النظر عن اليد كان الأصل فيهما حرمه التصرف لأصاله بقاء الثوب على ملك الغير و أصاله الحريه فى الإنسان المشكوك فى رقيته.

و كذا الزوجه إن لوحظ فيها أصل عدم تحقق النسب أو الرضاع فالحليه مستنده إليه و إن قطع النظر عن هذا الأصل فالأصل عدم تأثير العقد فيها فيحرم وطؤها.

و بالجمله فهذه الأمثله الثلاثه بملاحظه الأصل الأولى محكومه بالحرمه و الحكم بحليتها إنما هو

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۶۹من حيث الأصل الموضوعى الثانوى فالحل غير مستند إلى أصاله الإباحه فى شى ء منها هذا و لكن فى باقى الأخبار المتقدمه بل جميع الأدله المتقدمه من الكتاب و العقل كفايه مع أن صدرها و ذيلها ظاهران فى المدعى.

و توهم عدم جريان قبح التكليف من غير بيان هنا نظرا إلى أن الشارع بين حكم الخمر مثلا فيجب حينئذ اجتناب كل ما يحتمل كونه خمرا من باب المقدمه العلميه فالعقل لا ـ يقبح العقاب خصوصا على تقدير مصادفه الحرام مدفوع بأن النهى عن الخمر يوجب حرمه الأفراد المعلومه تفصيلا و المعلومه إجمالا بين محصورين و الأول لا يحتاج إلى مقدمه علميه و الثانى يتوقف على الاجتناب من أطراف الشبهه لا غير.

و أما ما احتمل كونه خمرا من دون علم إجمالى فلم يعلم من النهى تحريمه و ليس مقدمه للعلم باجتناب فرد محرم يحسن العقاب عليه فلا فرق

بعد فرض عدم العلم بحرمته و لا بتحريم خمر يتوقف العلم باجتنابه على اجتنابه بين هذا الفرد المشتبه و بين الموضوع الكلى المشتبه حكمه كشرب التتن فى قبح العقاب عليه.

و ما ذكر من التوهم جار فيه أيضا لأن العمومات الداله على حرمه الخبائث و الفواحش و ما نهيكم عنه فانتهوا تدل على حرمه أمور واقعيه يحتمل كون شرب التتن منها.

و منشأ التوهم المذكور ملاحظه تعلق الحكم بكلى مردد بين مقدار معلوم و بين أكثر منه فيتخيل أن الترديد فى المكلف به فمع العلم بالتكليف يجب الاحتياط.

و نظير هذا التوهم قد وقع فى الشبهه الوجوبيه حيث تخيل بعض أن دوران ما فات من الصلاه بين الأقل و الأكثر موجب للاحتياط من باب وجوب المقدمه العلميه و قد عرفت و سيأتى اندفاعه.

فإن قلت الضرر محتمل فى هذا الفرد المشتبه لاحتمال كونه محرما فيجب دفعه.

قلت إن أريد بالضرر العقاب و ما يجرى مجراه من الأمور الأخرويه فهو مأمون بحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان و إن أريد ما لا يدفع العقل ترتبه من غير بيان كما فى المضار الدنيويه فوجوب دفعه عقلا لو سلم كما تقدم من الشيخ و جماعه لم يسلم وجوبه شرعا لأن الشارع صرح بحليه ما لم يعلم حرمته فلا عقاب عليه كيف و قد يحكم الشرع بجواز ارتكاب الضرر القطعى الغير المتعلق بأمر المعاد كما هو المفروض فى الضرر المحتمل فى المقام.

فإن قيل نختار أولا احتمال الضرر المتعلق بأمور الآخره و العقل لا يدفع ترتبه من دون بيان لاحتمال المصلحه فى عدم البيان و وكول الأمر إلى ما يقتضيه العقل كما صرح فى العده فى جواب

فرائدالأصول،

ج ۱، صفحه ۳۷۰ما ذکره القائلون بأصاله الإباحه من أنه لو کان هناک فی الفعل مضره آجله لبینها.

و ثانیا المضره الدنیویه و تحریمه ثابت شرعا لقوله تعالی و لا تلقوا بأیدیکم إلی التهلکه کما استدل به الشیخ أیضا فی العده علی دفع أصاله الإباحه و هذا الدلیل و مثله رافع للحلیه الثابته بقولهم علیهم السلام (: کل شی ء لک حلال حتی تعرف أنه حرام).

قلت لو سلمنا احتمال المصلحه فی عدم بیان الضرر الأخروی إلا أن (قولهم علیهم السلام:

کل شی ء لک حلال) بیان لعدم الضرر الأخروی و أما الضرر الغیر الأخروی فوجوب دفع المشکوک منه ممنوع و آیه التهلکه مختصه بمظنه الهلاک و قد صرح الفقهاء فی باب المسافر بأن سلوک الطریق الذی یظن معه العطب معصیه دون مطلق ما یحتمل فیه ذلک و کذا فی باب التیمم و الإفطار لم یرخصوا إلا مع ظن الضرر الموجب لحرمه العباده دون الشک.

نعم ذکر قلیل من متأخری المتأخرین انسحاب حکم الإفطار و التیمم مع الشک أیضا لکن لا من جهه حرمه ارتکاب مشکوک الضرر بل لدعوی تعلق الحکم فی الأدله بخوف الضرر الصادق مع الشک بل مع بعض أفراد الوهم أیضا.

لکن الإنصاف إلزام العقل بدفع الضرر المشکوک فیه کالحکم بدفع الضرر المتیقن کما یعلم بالوجدان عند وجود مائع محتمل السمیه إذا فرض تساوی الاحتمالین من جمیع الوجوه لکن حکم العقل بوجوب دفع الضرر المتیقن إنما هو بملاحظه نفس الضرر الدنیوی من حیث هو کما یحکم بوجوب دفع الضرر الأخروی کذلک إلا أنه قد یتحد مع الضرر الدنیوی عنوان یترتب علیه نفع أخروی فلا یستقل العقل بوجوب دفعه و لذا لا ینکر العقل أمر

الشارع بتسليم النفس للحدود و القصاص و تعريضها له فی الجهاد و الإكراه علی القتل أو علی الارتداد و حينئذ فالضرر الدنيوی المقطوع يجوز أن يبيحه الشارع لمصلحه فإباحته للضرر المشكوك لمصلحه الترخيص علی العباد أو لغيرها من المصالح أولی بالجواز:

فإن قلت إذا فرضنا قيام أماره غير معتبره علی الحرمه فيظن الضرر فيجب دفعه مع انعقاد الإجماع علی عدم الفرق بين الشك و الظن الغير المعتبر.

قلنا الظن بالحرمه لا يستلزم الظن بالضرر أما الأخروی فلأن المفروض عدم البيان فيقبح و أما الدنيوی فلأن الحرمه لا تلازم الضرر الدنيوی بل القطع بها أيضا لا يلازمه لاحتمال انحصار المفسده فيما يتعلق بالأمور الأخرويه و لو فرض حصول الظن بالضرر الدنيوی فلا محيص عن التزام حرمته كسائر ما ظن فيه الضرر الدنيوی من الحركات و

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٣٧١

و ينبغی التنبيه علی أمور

الأول

الأول

أن محل الكلام فی الشبهه الموضوعيه المحكومه بالإباحه ما إذا لم يكن هناك أصل موضوعی يقضی بالحرمه فمثل المرأه المردده بين الزوجه و الأجنبيه خارج عن محل الكلام لأن أصاله عدم علاقه الزوجيه المقتضيه للحرمه بل استصحاب الحرمه حاكمه علی أصاله الإباحه و نحوها المال المردد بين مال نفسه و ملك الغير مع سبق ملك الغير له.

و أما مع عدم سبق ملك أحد عليه فلا ينبغی الإشكال فی عدم ترتب أحكام ملكه عليه من جواز بيعه و نحوه مما يعتبر فيه تحقق الماليه.

و أما إباحه التصرفات الغير المترتبه فی الأدله علی ماله و ملكه فيمكن القول به للأصل و يمكن عدمه لأن الحليه فی الأملاك لا بد لها من سبب محلل بالاستقراء (و لقوله عليه السلام: لا يحل مال إلا من حيث أحله

الله).

و مبنى الوجهين أن إباحه التصرف هى المحتاجه إلى السبب فيحرم مع عدمه و لو بالأصل و أن حرمه التصرف محموله فى الأدله على ملك الغير فمع عدم تملك الغير و لو بالأصل ينتفى الحرمه.

و من قبيل ما لا يجرى فيه أصاله الإباحه اللحم المردد بين المذكى و الميته فإن أصاله عدم التذكيه المقتضيه للحرمه و النجاسه حاكمه على أصاله الإباحه و الطهاره.

و ربما يتخيل خلاف ذلك تاره لعدم حجيه استصحاب عدم التذكيه و أخرى لمعارضه أصاله عدم التذكيه بأصاله عدم الموت و الحرمه و النجاسه من أحكام الميته.

و الأول مبنى على عدم حجيه الاستصحاب و لو فى الأمور العدميه.

و الثانى مدفوع أولا بأنه يكفى فى الحكم بالحرمه عدم التذكيه و لو بالأصل و لا يتوقف على

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۷۲ثبوت الموت حتى ينتفى بانتفائه و لو بحكم الأصل و الدليل عليه استثناء ما ذكيتم من قوله و ما أكل السبع فلم يبح الشارع إلا ما ذكى و إناطه إباحه الأكل بما ذكر اسم الله عليه و غيره من الأمور الوجوديه المعتبره فى التذكيه فإذا انتفى بعضها و لو بحكم الأصل انتفت الإباحه.

و ثانيا أن الميته عباره عن غير المذكى إذ ليست الميته خصوص ما مات حتف أنفه بل كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكيه فهى ميته شرعا و تمام الكلام فى الفقه.

الثانى

الثانى

أن الشيخ الحر قدس سره أورد فى بعض كلماته اعتراضا على معاشر الأخباريين و حاصله أنه ما الفرق بين الشبهه فى نفس الحكم و بين الشبهه فى طريقه حيث أوجبتم الاحتياط فى الأول دون الثانى و أجاب بما لفظه:

أن

حـد الشـبهه فى الحكم مـا اشـتبه حكمه الشـرعى أعنى الإبـاحه و التحريم و حـد الشـبهه فى طريق الحكم الشـرعى مـا اشـتبه فيه موضوع الحكم كاللحم المشترى من السوق لا يعلم أنه مذكى أو ميته مع العلم بحكم المذكى و الميته و يستفاد هذا التقسيم من أحـاديث و من وجوه عقليه مؤيـده لتلـك الأحـاديث و يـأتى بعضـها و قسم متردد بين القسـمين و هى الأفراد التى ليست بظاهره الفرديه لبعض الأـنواع و ليس اشـتباهها بسـبب شـى ء من الأمور الـدنيويه كاختلاط الحلال بالحرام بل اشـتباهها لأمر ذاتى أعنى اشـتباه صـنفها فى نفسها كبعض أفراد الغناء الذى قد ثبت تحريم نوعه و اشتبه أنواعه فى أفراد يسيره و بعض أفراد الخبائث الذى قـد ثبت تحريم نوعه و اشـتبه بعض أفراده حتى اختلف العقلاـء فيهـا و منها شـرب التتن و هـذا النوع يظهر من الأخبار دخوله فى الشبهات التى ورد الأمر باجتنابها.

و هذه التفاصـيل يستفاد من مجموع الأحاديث و نذكر مما يدل على ذلك وجوها (منها قوله عليه السلام: كل شى ء فيه حلال و حرام فهو لك حلال) فهـذا و أشـباهه صادق على الشـبهه فى طريق الحكم (إلى أن قال: و إذا حصل الشك فى تحريم الميته لم يصـدق عليهـا أن فيها حلالا و لا حراما) أقول كان مطلبه أن هـذه الروايه و أمثالها مخصـصه لعموم ما دل على وجوب التوقف و الاحتياط

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۷۳فى مطلق الشـبهه و إلاـ فجريان أصاله الإباحه فى الشـبهه الموضوعيه لا ينفى جريانها فى الشـبهه الحكميـه مـع أن سـياق أخبـار التوقـف و الاحتيـاط يـأبى عـن التخصـيص من حيث اشـتمالها على العله العقليه لحسن التوقـف و الاحتياط أعنى الحذر من الوقوع

فی الحرام و الهلکه فحملها علی الاستحباب أولی.

(ثم قال (و منها قوله صلی اللّه علیه و آله: حلال بین و حرام بین و شبهات) و هذا إنما ینطبق علی الشبهه فی نفس الحکم و إلا لم یکن الحلال البین و لا الحرام البین و لا یعلم أحدهما من الآخر إلا علام الغیوب و هذا ظاهر واضح) أقول فیه مضافا إلی ما ذکرنا من إباء سیاق الخبر عن التخصیص أن روایه التثلیث التی هی العمده من أدلتهم ظاهره فی حصر ما یبتلی به المکلف من الأفعال فی ثلاثه فإن کانت عامه للشبهه الموضوعیه أیضا صح الحصر و إن اختصت بالشبهه الحکمیه کان الفرد الخارجی المردد بین الحلال و الحرام قسما رابعا لأنه لیس حلالا بینا و لا حراما بینا و لا مشتبه الحکم و لو استشهد بما قبل النبوی من قول الصادق علیه السلام إنما الأمور ثلاثه کان ذلک أظهر فی الاختصاص بالشبهه الحکمیه إذ المحصور فی هذه الفقره الأمور التی یرجع فیها إلی بیان الشارع فلا یرد إخلاله بکون الفرد الخارجی المشتبه أمرا رابعا للثلاثه.

و أما ما ذکره من المانع لشمول النبوی للشبهه الموضوعیه من أنه لا یعلم الحلال من الحرام إلا علام الغیوب ففیه أنه إن أرید عدم وجودهما ففیه ما لا یخفی و إن أرید ندرتهما ففیه أن الندره تمنع من اختصاص النبوی بالنادر لا من شمولها له مع أن دعوی کون الحلال البین من حیث الحکم أکثر من الحلال البین من حیث الموضوع قابله للمنع بل المحرمات الخارجیه المعلومه أکثر بمراتب من المحرمات الکلیه المعلوم تحریمها.

(ثم قال و منها ما ورد من الأمر البلیغ باجتناب ما یحتمل الحرمه و

الإباحه بسبب تعارض الأدله و عدم النص و ذلك واضح الدلاله على اشتباه نفس الحكم الشرعى).

أقول ما دل على التخيير و التوسعه مع التعارض و على الإباحه مع عدم ورود النهى و إن لم يكن فى الكثره بمقدار أدله التوقف و الاحتياط إلا أن الإنصاف أن دلالتها على الإباحه و الرخصه أظهر من دلاله تلك الأخبار على وجوب الاجتناب.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۷۴(قال و منها أن ذلك وجه للجمع بين الأخبار لا يكاد يوجد وجه أقرب منه).

أقول مقتضى الإنصاف أن حمل أدله الاحتياط على الرجحان المطلق أقرب مما ذكره.

(ثم قال ما حاصله و منها أن الشبهه فى نفس الحكم يسأل عنها الإمام عليه السلام بخلاف الشبهه فى طريق الحكم لعدم وجوب السؤال عنه بل علمهم بجميع أفراده غير معلوم أو معلوم العدم لأنه من علم الغيب فلا يعلمه إلا الله و إن كانوا يعلمون منه ما يحتاجون إليه و إذا شاءوا أن يعلموا شيئا علموه انتهى).

أقول ما ذكره من الفرق لا مدخل له فإن طريق الحكم لا يجب الفحص عنه و إزاله الشبهه فيه لا من الإمام عليه السلام و لا من غيره من الطريق المتمكن منها و الرجوع إلى الإمام عليه السلام إنما يجب فيما تعلق التكليف فيه بالواقع على وجه لا يعذر الجاهل المتمكن من العلم و أما مسأله مقدار معلومات الإمام عليه السلام من حيث العموم و الخصوص و كيفيه علمه بها من حيث توقفه على مشيتهم أو على التفاتهم إلى نفس الشى ء أو عدم توقف على ذلك فلا يكاد يظهر من الأخبار المختلفه فى ذلك ما يطمئن به النفس فالأولى وكول علم ذلك إليهم صلوات الله

عليهم أجمعين.

(ثم قال و منها أن اجتناب الشبهه فى نفس الحكم أمر ممكن مقدور لأن أنواعه محصوره بخلاف الشبهه فى طريق الحكم فاجتنابها غير ممكن لما أشرنا إليه من عدم وجود الحلال البين و لزوم تكليف ما لا يطاق و الاجتناب عما يزيد على قدر الضروره حرج عظيم و عسر شديد لاستلزامه الاقتصار فى اليوم و الليله على لقمه واحده و ترک جميع الانتفاعات انتهى).

أقول لا ريب أن أكثر الشبهات الموضوعيه لا يخلو عن أمارات الحل و الحرمه كيد المسلم و السوق و أصاله الطهاره و قول المدعى بلا معارض و الأصول العدميه المجمع عليها عند المجتهدين و الأخباريين على ما صرح به المحدث الأسترآبادى كما سيجى ء نقل كلامه فى الاستصحاب و بالجمله فلا يلزم حرج من الاجتناب فى الموارد الخاليه عن هذه الأمارات لقلتها.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۷۵(قال و منها أن اجتناب الحرام واجب عقلا و نقلا و لا يتم إلا باجتناب ما يحتمل التحريم مما اشتبه حكمه الشرعى و من الأفراد الغير الظاهره بالفرديه و ما لا يتم الواجب إلا به و كان مقدورا فهو واجب إلى غير ذلک من الوجوه و إن أمكن المناقشه فى بعضها فمجموعها دليل كاف شاف فى هذا المقام و الله أعلم بحقائق الأمور و الأحكام انتهى).

أقول الدليل المذكور أولى بالدلاله على وجوب الاجتناب من الشبهه فى طريق الحكم بل لو تم لم يتم إلا فيه لأن وجوب الاجتناب عن الحرام لم يثبت إلا بدليل حرمه ذلک الشى ء أو أمر وجوب إطاعه الأوامر و النواهى مما ورد فى الشرع و حكم به العقل فهى كلها تابعه لتحقق الموضوع أعنى الأمر و النهى و المفروض

الشك فى تحقق النهى و حينئذ فإذا فرض عدم الدليل على الحرمه فأين وجوب ذى المقدمه حتى يثبت وجوبها.

نعم يمكن أن يقال فى الشبهه فى طريق الحكم بعد ما قام الدليل على حرمه الخمر يثبت وجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعيه و لا يحصل العلم بموافقه هذا الأمر العام إلا بالاجتناب عن كل ما احتمل حرمته.

لكنك عرفت الجواب عنه سابقا و أن التكليف بذى المقدمه غير محرز إلا بالعلم التفصيلى أو الإجمالى فالاجتناب عما يحتمل الحرمه احتمالا مجردا عن العلم الإجمالى لا يجب لا نفسا و لا مقدمه و الله العالم.

الثالث

الثالث

أنه لا شك فى حكم العقل و النقل برجحان الاحتياط مطلقا حتى فيما كان هناك أماره على الحل مغنيه عن أصاله الإباحه إلا أنه لا ريب فى أن الاحتياط فى الجميع موجب لاختلال النظام كما ذكره المحدث المتقدم بل يلزم أزيد مما ذكره فلا يجوز الأمر به من الحكيم لمنافاته للغرض و التبعيض بحسب الموارد و استحباب الاحتياط حتى يلزم الاختلال أيضا مشكل لأن تحديده فى غايه التعسر فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات فيحتاط فى المظنونات.

و أما المشكوكات فضلا عن انضمام الموهومات إليها فالاحتياط فيها حرج مخل بالنظام و يدل على هذا العقل بعد ملاحظه حسن الاحتياط مطلقا و استلزام كليته الاختلال و يحتمل

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۷۶التبعيض بحسب المحتملات فالحرام المحتمل إذا كان من الأمور المهمه فى نظر الشارع كالدماء و الفروج بل مطلق حقوق الناس بالنسبه إلى حقوق الله تعالى يحتاط فيه و إلا فلا.

و يدل على هذا جميع ما ورد من التأكيد فى أمر النكاح و أنه شديد و أنه يكون منه الولد.

منها ما

تقدم من (قوله علیه السلام: لا تجامعوا علی النکاح بالشبهه) (قال علیه السلام: فإذا بلغک امرأه أرضعتک إلی أن قال إن الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه).

و قد تعارض هذه بما دل علی وجوب السؤال و التوبیخ علیه و عدم قبول قول من یدعی حرمه المعقوده مطلقا أو بشرط عدم کونه ثقه و غیر ذلک.

و فیه أن مساقها التسهیل و عدم وجوب الاحتیاط فلا ینافی الاستحباب و یحتمل التبعیض بین مورد الأماره علی الإباحه و مورد لا یوجد إلا أصاله الإباحه فیحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات و الوقوف عند الشبهات علی الثانی دون الأول لعدم صدق الشبهه بعد الأماره الشرعیه علی الإباحه فإن الأمارات فی الموضوعات بمنزله الأدله فی الأحکام مزیله للشبهه خصوصا إذا کان المراد من الشبهه ما یتحیر فی حکمه و لا بیان من الشارع لا عموما و لا خصوصا بالنسبه إلیه دون مطلق ما فیه الاحتمال و هذا بخلاف أصاله الإباحه فإنها حکم فی مورد الشبهه لا مزیله لها هذا و لکن أدله الاحتیاط لا تنحصر فی ما ذکر فیه لفظ الشبهه بل العقل مستقل بحسن الاحتیاط مطلقا فالأولی الحکم برجحان الاحتیاط فی کل موضع لا یلزم منه الحرام و ما ذکر من أن تحدید الاستحباب بصوره لزوم الاختلال عسر فهو إنما یقدح فی وجوب الاحتیاط لا فی حسنه.

الرابع

الرابع

إباحه ما یحتمل الحرمه غیر مختصه بالعاجز عن الاستعلام بل تشمل القادر علی تحصیل العلم بالواقع لعموم أدلته من العقل و النقل (و قوله علیه السلام فی ذیل روایه مسعده بن صدقه:

و الأشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیره أو تقوم به البینه)

فإن ظاهره حصول الاستبانه و قیام البینه لا بالتحصیل (و قوله: هو لک حلال حتی یجیئک شاهدان) لکن هذا و أشباهه مثل قوله علیه السلام فی اللحم المشتری من السوق کل و لا تسأل و (قوله علیه السلام: لیس علیکم المسأله إن الخوارج ضیقوا علی أنفسهم) و قوله علیه السلام فی حکایه المنقطعه التی تبین لها زوج لم سألت وارده فی موارد وجود الأماره الشرعیه علی الحلیه فلا یشمل ما نحن فیه إلا أن المسأله غیر خلافیه مع کفایه الإطلاقات

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۷۷

المطلب الثانی فی دوران حکم الفعل بین الوجوب و غیر الحرمه من الأحکام

اشاره

المطلب الثانی فی دوران حکم الفعل بین الوجوب و غیر الحرمه من الأحکام

و فیه أیضا مسائل

المسأله الأولی فیما اشتبه حکمه الشرعی الکلی من جهه عدم النص المعتبر

اشاره

المسأله الأولی فیما اشتبه حکمه الشرعی الکلی من جهه عدم النص المعتبر

کما إذا ورد خبر ضعیف أو فتوی جماعه بوجوب فعل کالدعاء عند رؤیه الهلال و کالاستهلال فی رمضان و غیر ذلک و المعروف من الأخباریین هنا موافقه المجتهدین فی العمل بأصاله البراءه و عدم وجوب الاحتیاط.

(قال المحدث الحر العاملی فی باب القضاء من الوسائل إنه لا خلاف فی نفی الوجوب عند الشک فی الوجوب إلا إذا علمنا اشتغال الذمه بعباده معینه و حصل الشک بین الفردین کالقصر و الإتمام و الظهر و الجمعه و جزاء واحد للصید أو اثنین و نحو ذلک فإنه یجب الجمع بین العبادتین لتحریم ترکهما معا للنص و تحریم الجزم بوجوب أحدهما بعینه عملا بأحادیث الاحتیاط انتهی موضع الحاجه) (و قال المحدث البحرانی فی مقدمات کتابه بعد تقسیم أصل البراءه إلی قسمین أحدهما أنها عباره عن نفی وجوب فعل وجودی بمعنی أن الأصل عدم الوجوب حتی یقوم دلیل علی الوجوب و هذا القسم لا خلاف فی صحه الاستدلال به إذ لم یقل أحد إن الأصل الوجوب) (و قال فی محکی کتابه المسمی بالدرر النجفیه إن کان الحکم المشکوک دلیله هو الوجوب فلا خلاف و لا إشکال فی انتفائه حتی یظهر دلیله لاستلزام التکلیف بدون دلیل الحرج و التکلیف بما لا یطاق انتهی).

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۷۸لکنه رحمه الله فی مسأله وجوب الاحتیاط قال بعد القطع برجحان الاحتیاط:

(إن منه ما يكون واجبا و منه ما يكون مستحبا فالأول كما إذا تردد المكلف فى الحكم إما لتعارض الأدله أو لتشابهها

و عدم وضوح دلالتها أو لعدم الدليل بالكليه بناء على نفى البراءه الأصليه أو لكون ذلك الفرد مشكوكا فى اندراجه تحت بعض الكليات المعلومه الحكم أو نحو ذلك و الثانى كما إذا حصل الشك باحتمال وجود النقيض لما قام عليه الدليل الشرعى احتمالا مستندا إلى بعض الأسباب المجوزه كما إذا كان مقتضى الدليل الشرعى إباحه شى ء و حليته لكن يحتمل قريبا بسبب بعض تلك الأسباب أنه مما حرمه الشارع و منه جوائز الجائر و نكاح امرأه بلغك أنها ارتضعت معك الرضاع المحرم و لم يثبت شرعا و منه أيضا الدليل المرجوح فى نظر الفقيه أما إذا لم يحصل ما يوجب الشك و الريبه فإنه يعمل على ما ظهر له من الأدله و إن احتمل النقيض فى الواقع و لا يستحب له الاحتياط بل ربما كان مرجوحا لاستفاضه الأخبار بالنهى عن السؤال عند الشراء من سوق المسلمين).

ثم ذكر الأمثله للأقسام الثلاثه لوجوب الاحتياط أعنى اشتباه الدليل و تردده بين الوجوب و الاستحباب و تعارض الدليلين و عدم النص قال (و من هذا القسم ما لم يرد فيه نص من الأحكام التى لا يعم به البلوى عند من لم يعتمد على البراءه الأصليه فإن الحكم فيه ما ذكرنا كما سلف انتهى).

و ممن يظهر منه وجوب الاحتياط هنا (المحدث الأسترآبادى حيث حكى عنه فى الفوائد المدنيه أنه قال إن التمسك بالبراءه الأصليه إنما يجوز قبل إكمال الدين و أما بعد تواتر الأخبار بأن كل واقعه محتاج إليها فيها خطاب قطعى من قبل الله تعالى فلا يجوز قطعا و كيف يجوز و قد تواتر عنهم عليهم السلام وجوب التوقف فى ما لم يعلم حكمها معللين بأنه بعد

أن كملت الشريعه لا تخلو واقعه عن حكم قطعى وارد من

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۷۹الله تعالى و من حكم بغير ما أنزل الله تعالى فأولئک هم الكافرون).

ثم أقول هـذا المقام مما زلت فيه أقدام أقوام من فحول العلماء فحرى بنا أن نحقق المقام و نوضـحه بتوفيق الملک العلام و دلاله أهل الذكر عليه السلام.

فنقول التمسک بالبراءه الأصـليه إنما يتم عند الأشاعره المنكرين للحسن و القبح الذاتيين و كذلک عند من يقول بهما و لا يقول بالحرمه و الوجوب الذاتيين كما هو المستفاد من كلامهم عليهم السلام و هو الحق عندى.

ثم على هذين المذهبين إنما يتم قبل إكمال الدين لا بعده إلا على مذهب من جوز من العامه خلو الواقعه عن حكم.

لا يقال بقى هنا أصل آخر و هو أن يكون الخطاب الوارد فى الواقعه موافقا للبراءه الأصليه.

لأنا نقول هذا الكلام مما لا يرضـى به لبيب لأن خطابه تعالى تابع للمصالح و الحكم و مقتضـيات الحكم و المصالح مختلفه إلى أن قـال (هـذا الكلام مما لا يرتاب فى قبحه نظير أن يقال الأصل فى الأجسام تساوى نسـبه طبائعها إلى جهه السـفل و العلو و من المعلوم بطلان هذا المقال).

ثم أقول هـذا الحـديث المتواتر بين الفريقين المشـتمل على حصـر الأـمور فى الثلاثه و حـديث دع ما يريبک إلى ما لا يريبک و نظائرهما أخرج كل واقعه لم يكن حكمها مبينا من البراءه الأصليه و أوجب التوقف فيها.

(ثم قال بعـد أن الاحتياط قـد يكون فى محتمل الوجوب و قد يكون فى محتمل الحرمه إن عاده العامه و المتأخرين من الخاصـه جرت بالتمسک بالبراءه الأصليه و لما أبطلنا جواز التمسک بها

فی المقـامین لعلمنـا بأن الله تعالی أکمل لنا دیننا و علمنا بأن کل واقعه یحتاج إلیها ورد فیها خطاب قطعی من الله تعالی خال عن المعارض و بأن کل ما جاء به نبینا صـلی اللّه علیه و آله مخزون عند العتره الطاهره و لم یرخصوا لنا فی التمسک بالبراءه الأصـلیه بل أوجبوا التوقف فی کل ما لم یعلم حکمه و أوجبوا الاحتیاط فی بعض صوره فعلینا أن نبین ما یجب أن یفعل فی

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۸۰المقامین و سنحققه فیما یأتی إن شاء الله تعالی.

و ذکر هناک ما حاصله وجوب الاحتیاط عند تساوی احتمال الأمر الوارد بین الوجوب و الاستحباب و لو کان ظاهرا فی الندب بنی علی جواز الترک و کذا لو وردت روایه ضعیفه بوجوب شی ء و تمسک فی ذلک بحدیث ما حجب الله علمه و حدیث رفع التسعه قال و خرج عن تحتهما کل فعل وجودی لم یقطع بجوازه لحدیث التثلیث).

أقول قـد عرفت فیما تقـدم فی نقل کلام (المحقق رحمه الله أن التمسک بأصل البراءه منوط بدلیل عقلی هو قبح التکلیف بما لا طریق إلی العلم به) و هـذا لا دخل فیه لإکمال الدین و عدمه لکون الحسن و القبح أو الوجوب و التحریم عقلیین أو شـرعیین فی ذلک.

و العمده فیما ذکره هذا المحدث من أوله إلی آخره تخیله أن مذهب المجتهدین التمسک بالبراءه الأصـلیه لنفی الحکم الواقعی و لم أجـد أحـدا یستدل بها علی ذلک نعم قـد عرفت سابقا أن ظاهر جماعه من الإمامیه جعل أصل البراءه من الأدله الظنیه کما تقدم فی المطلب الأول استظهار ذلک من صاحبی المعالم و الزبده.

لکن ما ذکره من إکمال

الدين لا ينفى حصول الظن بجواز دعوى أن المظنون بالاستصحاب أو غيره موافقه ما جاء به النبى صلى اللَّه عليه و آله للبراءه و ما ذكره من تبعيه خطاب الله تعالى للحكم و المصالح لا ينافى ذلك.

لكن الإنصاف أن الاستصحاب لا- يفيد الظن خصوصا فى المقام كما سيجى ء إن شاء الله تعالى فى محله و لا أماره غيره يفيد الظن فالاعتراض على مثل هؤلاء إنما هو منع حصول الظن و منع اعتباره على تقدير الحصول و لا دخل لإكمال الدين و عدمه و لا للحسن و القبح العقليين فى هذا المنع.

و كيف كان (فيظهر من المعارج القول بالاحتياط فى المقام عن جماعه حيث قال الاحتياط غير لازم و صار آخرون إلى لزومه و فصل آخرون انتهى) و حكى عن المعالم نسبته إلى جماعه.

فالظاهر أن المسأله خلافيه لكن لم يعرف القائل به بعينه و إن كان يظهر من الشيخ و السيدين رحمهم الله التمسك به أحيانا لكن يعلم مذهبهم من أكثر المسائل و الأقوى فيه جريان أصاله البراءه للأدله الأربعه المتقدمه مضافا إلى الإجماع المركب

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۸۱

و ينبغى التنبيه على أمور

الأول

الأول

أن محل الكلام فى هذه المسأله هو احتمال الوجوب النفسى المستقل و أما إذا احتمل كون شى ء واجبا لكونه جزءا أو شرطا لواجب آخر فهو داخل فى الشك فى المكلف به و إن كان المختار جريان أصل البراءه فيه أيضا كما سيجى ء إن شاء الله تعالى لكنه خارج عن هذه المسأله الاتفاقيه.

الثانى

الثانى

أنه لا- إشكال فى رجحان الاحتياط بالفعل حتى فيما احتمل كراهته و الظاهر ترتب الثواب عليه إذا أتى به لداعى احتمال المحبوبيه لأنه انقياد و إطاعه حكميه و الحكم بالثواب هنا أولى من الحكم بالعقاب على تارك الاحتياط اللازم بناء على أنها فى حكم المعصيه و إن لم يفعل محرما واقعيا.

و فى جريان ذلك فى العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب وجهان أقواهما العدم لأن العباده لا بد فيها من

نیه التقرب المتوقفه علی العلم بـأمر الشـارع تفصـیلا أو إجمالا کما فی کل من الصـلوات الأربع عنـد اشـتباه القبله و ما ذکرنا من ترتب الثواب علی هـذا الفعل لا یوجب تعلق الأمر به بل هو لأجل کونه انقیادا للشارع و العبـد معه فی حکم المطیع بل لا یسـمی ذلک ثوابا.

و دعوی أن العقل إذا اسـتقل بحسن هـذا الإتیان ثبت بحکم الملازمه الأمر به شـرعا مـدفوعه بما تقـدم فی المطلب الأول من أن الأمر الشـرعی بهذا النحو من الانقیاد کأمره بالانقیاد الحقیقی و الإطاعه الواقعیه فی معلوم التکلیف إرشادی محض لا یترتب علی موافقته و مخالفته أزید

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۸۲مما یترتب علی نفس وجود المأمور به أو عـدمه کما هو شأن الأوامر الإرشادیه فلا إطاعه لهـذا الأمر الإرشادی و لا ینفع فی جعل الشی ء

عباده كما أن إطاعه الأوامر المتحققه لم تصر عباده بسبب الأمر الوارد بها فى قوله تعالى أطيعوا الله و رسوله.

و يحتمل الجريان بناء على أن هذا المقدار من الحسن العقلى يكفى فى العباده و منع توقفها على ورود أمر بها بل يكفى الإتيان به لاحتمال كونه مطلوبا أو كون تركه مبغوضا و لذا استقرت سيره العلماء و الصلحاء فتوى و عملا على إعاده العبادات لمجرد الخروج عن مخالفه النصوص الغير المعتبره و الفتاوى النادره.

(و استدل فى الذكرى فى خاتمه قضاء الفوائت على شرعيه قضاء الصلاه لمجرد احتمال خلل فيها موهوم بقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم و اتقوا الله حق تقاته و قوله و الذين يؤتون ما ءاتوا و قلوبهم وجله إنهم إلى ربهم راجعون).

و التحقيق أنه إن قلنا بكفايه احتمال المطلوبيه فى صحه العباده فيما لا يعلم المطلوبيه و لو إجمالا فهو و إلا فما أورده رحمه الله فى الذكرى كأوامر الاحتياط لا يجدى فى صحتها لأن موضوع التقوى و الاحتياط الذى يتوقف عليه هذه الأوامر لا يتحقق إلا بعد إتيان محتمل العباده على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر فى العباده حتى نيه التقرب و إلا لم يكن احتياطا فلا يجوز أن يكون تلك الأوامر منشأ للقربه المنويه فيها.

اللهم إلا أن يقال بعد النقض بورود هذا الإيراد فى الأوامر الواقعيه بالعبادات مثل قوله أقيموا الصلاه و ءاتوا الزكاه حيث إن قصد القربه مما يعتبر فى موضوع العباده شطرا أو شرطا و المفروض ثبوت مشروعيتها بهذا الأمر الوارد فيها أن المراد من الاحتياط و الاتقاء فى هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعباده من جميع الجهات عدا نيه القربه فمعنى

الاحتیاط بالصلاه الإتیان بجمیع ما یعتبر فیها عدا قصد القربه فأوامر الاحتیاط تتعلق بهذا الفعل و حینئذ فیقصد المکلف فیه التقرب بإطاعه هذا الأمر و من هنا یتجه الفتوی باستحباب هذا الفعل و إن لم یعلم المقلد کون هذا الفعل مما شک فی کونها عباده و لم یأت به بداعی احتمال المطلوبیه.

و لو أرید بالاحتیاط فی هذه الأوامر معناه الحقیقی و هو إتیان الفعل لداعی احتمال المطلوبیه لم یجز للمجتهد أن یفتی باستحبابه إلا مع التقیید بإتیانه بداعی الاحتمال حتی یصدق علیه عنوان

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۸۳الاحتیاط مع استقرار سیره أهل الفتوی علی خلافه فیعلم أن المقصود إتیان الفعل بجمیع ما یعتبر فیه عدا نیه الداعی.

ثم إن منشأ احتمال الوجوب إذا کان خبرا ضعیفا فلا حاجه إلی أخبار الاحتیاط و کلفه إثبات أن الأمر فیها للاستحباب الشرعی دون الإرشاد العقلی لورود بعض الأخبار باستحباب فعل کل ما یحتمل فیه الثواب.

(کصحیحه هشام بن سالم المحکیه عن المحاسن عن أبی عبد الله علیه السلام قال: من بلغه عن النبی صلی اللَّه علیه و آله شی ء من الثواب فعمله کان أجر ذلک له و إن کان رسول الله صلی اللَّه علیه و آله لم یقله) (و عن البحار بعد ذکرها أن هذا الخبر من المشهورات رواه العامه و الخاصه بأسانید).

و الظاهر أن المراد من شی ء من الثواب بقرینه ضمیر فعمله و إضافه الأجر إلیه هو الفعل المشتمل علی الثواب.

(و فی عده الداعی عن الکلینی رحمه الله أنه روی بطرقه عن الأئمه علیهم السلام: أنه من بلغه شی ء من الخیر فعمل به کان له من الثواب ما بلغه و إن لم یکن الأمر

كما بلغه) (و أرسل نحوه السيد رحمه الله فى الإقبال عن الصادق عليه السلام إلا أن فيه: كان له ذلك) و الأخبار الوارده فى هذا الباب كثيره إلا أن ما ذكرناه أوضح دلاله على ما نحن فيه.

و إن كان يورد عليه أيضا تاره بأن ثبوت الأجر لا يدل على الاستحباب الشرعى و أخرى بما تقدم فى أوامر الاحتياط من أن قصد القربه مأخوذ فى الفعل المأمور به بهذه الأخبار فلا يجوز أن تكون هى المصحح لفعله فيختص موردها بصوره تحقق الاستحباب و كون البالغ هو الثواب الخاص فهو المتسامح فيه دون أصل شرعيه الفعل و ثالثه بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض لا العقاب محضا أو مع الثواب.

لكن يرد هذا منع الظهور مع إطلاق الخبر و يرد ما قبله ما تقدم فى أوامر الاحتياط.

و أما الإيراد الأول فالإنصاف أنه لا يخلو عن وجه لأن الظاهر من هذه الأخبار كون العمل

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۸۴متفرعا على البلوغ و كونه الداعى على العمل.

و يؤيده تقييد العمل فى غير واحد من تلك الأخبار بطلب قول النبى صلى اللّٰه عليه و آله و التماس الثواب الموعود و من المعلوم أن العقل مستقل باستحقاق هذا العامل المدح و الثواب و حينئذ فإن كان الثابت بهذه الأخبار أصل الثواب كانت مؤكده لحكم العقل بالاستحقاق.

و أما طلب الشارع لهذا الفعل فإن كان على وجه الإرشاد لأجل تحصيل هذا الثواب الموعود فهو لازم للاستحقاق المذكور و هو عين الأمر بالاحتياط و إن كان على وجه الطلب الشرعى المعبر عنه بالاستحباب فهو غير لازم للحكم بتنجز الثواب لأن هذا الحكم تصديق لحكم العقل بتنجزه فيشبه قوله تعالى و

من يطع الله و رسوله يدخله جنات تجرى إلا أن هذا وعد على الإطاعه الحقيقيه و ما نحن فيه وعد على الإطاعه الحكميه و هو الفعل الذى يعد معه العبد فى حكم المطيع فهو من باب وعد الثواب على نيه الخير التى يعد معها العبد فى حكم المطيع من حيث الانقياد.

و أما ما يتوهم من أن استفاده الاستحباب الشرعى فيما نحن فيه نظير استفاده الاستحباب الشرعى من الأخبار الوارده فى الموارد الكثيره المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل مثل (قوله عليه السلام: من سرح لحيته فله كذا) مدفوع بأن الاستفاده هناك باعتبار أن ترتب الثواب لا يكون إلا مع الإطاعه حقيقه أو حكما.

فمرجع تلك الأخبار إلى بيان الثواب على إطاعه الله سبحانه بهذا الفعل فهى تكشف عن تعلق الأمر بها من الشارع فالثواب هناك لازم للأمر يستدل به عليه استدلالا إنيا و مثل ذلك استفاده الوجوب و التحريم مما اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك أو الفعل و أما الثواب الموعود فى هذه الأخبار فهو باعتبار الإطاعه الحكميه فهو لازم لنفس عمله المتفرع على السماع و احتمال الصدق و لو لم يرد به أمر آخر أصلا فلا يدل على طلب شرعى آخر له نعم يلزم من الوعد على الثواب طلب إرشادى لتحصيل ذلك الموعود.

فالغرض من هذه الأوامر كأوامر الاحتياط تأييد حكم العقل و الترغيب فى تحصيل ما وعد الله عباده المنقادين المعدودين بمنزله المطيعين.

و إن كان الثابت بهذه الأخبار خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضها فهو و إن كان مغايرا لحكم العقل باستحقاق أصل الثواب على هذا العمل بناء على أن العقل لا يحكم باستحقاق ذلك الثواب المسموع الداعى

إلى الفعل بل قد يناقش فى تسميه ما يستحقه هذا العامل لمجرد احتمال الأمر ثوابا و إن كان نوعا من الجزاء و العوض إلا أن مدلول هذه الأخبار إخبار عن تفضل

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٣٨٥الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع و هو أيضا ليس لازما لأمر شرعى هو الموجب لهذا الثواب بل هو نظير قوله تعالى من جاء بالحسنه فله عشر أمثالها ملزوم لأمر إرشادى يستقل به العقل بتحصيل ذلك الثواب المضاعف.

و الحاصل أنه كان ينبغى للمتوهم أن يقيس ما نحن فيه بما ورد من الثواب على نيه الخير لا ـ على ما ورد من الثواب فى بيان المستحبات.

ثم إن الثمره بين ما ذكرنا و بين الاستحباب الشرعى تظهر فى ترتب الآثار الشرعيه المترتبه على المستحبات الشرعيه مثل ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعا فإن مجرد ورود خبر غير معتبر بالأمر به لا يوجب إلا استحقاق الثواب عليه و لا يترتب عليه رفع الحدث فتأمل و كذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحيه فى الوضوء من باب مجرد الاحتياط لا يسوغ جواز المسح ببلله بل يحتمل قويا أن يمنع من المسح من بلله و إن قلنا بصيرورته مستحبا شرعيا فافهم

الثالث

الثالث

أن الظاهر اختصاص أدله البراءه بصوره الشك فى الوجوب التعيينى سواء كان أصليا أو عرضيا كالواجب المخير المتعين لأجل الانحصار أما لو شك فى الوجوب التخييرى و الإباحه فلا تجرى فيه أدله البراءه لظهورها فى عدم تعيين المجهول على المكلف بحيث يلزم به و يعاقب عليه.

و فى جريان أصاله عدم الوجوب تفصيل لأنه إن كان الشك فى وجوبه فى ضمن كلى مشترك بينه و بين غيره أو وجوب

ذلك الغير بالخصوص فيشكل جريان أصاله عدم الوجوب إذ ليس هنا إلا وجوب واحد متردد بين الكلى و الفرد فتعين هنا أصاله إجراء عدم سقوط ذلك الفرد المتيقن الوجوب بفعل هذا المشكوك و أما إذا كان الشك فى إيجابه بالخصوص جرى أصاله عدم الوجوب و أصاله عدم لازمه الوضعى و هو سقوط الواجب المعلوم إذا شك فى إسقاطه له أما إذا قطع بكونه مسقطا للوجوب المعلوم و شك فى كونه واجبا مسقطا للواجب الآخر أو مباحا مسقطا لوجوبه نظير السفر المباح المسقط لوجوب الصوم فلا- مجرى للأصل إلا- بالنسبه إلى طلبه و تجرى أصاله البراءه عن وجوبه التعيينى بالعرض إذ فرض تعذر بتعذر ذلك الواجب الآخر.

و ربما يتخيل من هذا القبيل ما لو شك فى وجوب الائتمام على من عجز عن القراءه و تعلمها بناء على رجوع المسأله إلى الشك فى كون الائتمام مستحبا مسقطا أو واجبا مخيرا بينه و بين الصلاه مع القراءه.

فيدفع وجوبه التخييرى بالأصل.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۸۶لكن الظاهر أن المسأله ليست من هذا القبيل لأن صلاه الجماعه فرد من الصلاه الواجبه فتتصف بالوجوب لا محاله و اتصافها بالاستحباب من باب أفضل فردى الواجب فيختص بما إذا تمكن المكلف من غيره فإذا عجز تعين و خرج عن الاستحباب كما إذا منعه مانع آخر عن الصلاه منفردا لكن يمكن منع تحقق العجز فيما نحن فيه فإنه يتمكن من الصلاه منفردا بلا قراءه لسقوطها عنه بالتعذر كسقوطها بالايتمام فتعين أحد المسقطين يحتاج إلى دليل.

(قال فخر المحققين فى الإيضاح فى شرح قول والده رحمه الله و الأقرب وجوب الائتمام على الأمى العاجز و وجه القرب تمكنه من صلاه صحيحه القراءه و

یحتمل عدمه لعموم نصین أحدهما الاکتفاء بما یحسن مع عدم التمکن من التعلم و الثانی ندبیه الجماعه و الأول أقوی لأنه یقوم مقام القراءه اختیارا فیتعین عند الضروره لأن کل بدل اختیاری یجب عینا عند تعذر مبدله و قد بین ذلک فی الأصول و یحتمل العدم لأن قراءه الإمام مسقطه لوجوب القراءه علی المأموم و التعذر أیضا مسقط فإذا وجد أحد المسقطین للوجوب لم یجب الآخر إذ التقدیر أن کلا منهما سبب تام و المنشأ أن قراءه الإمام بدل أو مسقط انتهی).

و المسأله محتاجه إلی التأمل.

ثم إن الکلام فی الشک فی الوجوب الکفائی کوجوب رد السلام علی المصلی إذا سلم علی جماعه و هو منهم یظهر مما ذکرنا فافهم.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۸۷

المسأله الثانیه فیما اشتبه حکمه الشرعی من جهه إجمال اللفظ

المسأله الثانیه فیما اشتبه حکمه الشرعی من جهه إجمال اللفظ

کما إذا قلنا باشتراک لفظ الأمر بین الوجوب و الاستحباب أو الإباحه و المعروف هنا عدم وجوب الاحتیاط و قد تقدم عن المحدث العاملی فی الوسائل أنه لا خلاف فی نفی الوجوب عند الشک فی الوجوب و یشمله أیضا معقد إجماع المعارج لکن تقدم من المعارج أیضا عند ذکر الخلاف فی وجوب الاحتیاط وجود القائل بوجوبه هنا.

(و قد صرح صاحب الحدائق تبعا للمحدث الأسترآبادی بوجوب التوقف و الاحتیاط هنا فی الحدائق بعد ذکر وجوب التوقف أن من یعتمد علی أصاله البراءه یجعلها هنا مرجحه للاستحباب و فیه أولا منع جواز الاعتماد علی البراءه الأصلیه فی الأحکام الشرعیه و ثانیا أن مرجع ذلک إلی أن الله تعالی حکم بالاستحباب لموافقه البراءه و من المعلوم أن أحکام الله تعالی تابعه للمصالح و الحکم الخفیه و لا یمکن أن یقال إن

مقتضى المصلحه موافقه البراءه الأصليه فإنه رجم بالغيب و جرأه بلا ريب انتهى).

و فيه ما لا يخفى فإن القائل بالبراءه الأصليه إن رجع إليها من باب حكم العقل بقبح العقاب من دون البيان فلا يرجع ذلك إلى دعوى كون حكم الله هو الاستحباب فضلا عن تعليل ذلك بالبراءه الأصليه و إن رجع إليها بدعوى حصول الظن فحديث تبعيه الأحكام للمصالح و عدم تبعيتها كما عليه الأشاعره أجنبى عن ذلك إذ الواجب عليه إقامه الدليل على اعتبار هذا الظن المتعلق بحكم الله الواقعى الصادر عن المصلحه أولا عنها على الخلاف.

و بالجمله فلا أدرى وجها للفرق بين ما لا نص فيه و بين ما أجمل فيه النص سواء قلنا باعتبار

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۸۸هذا الأصل من باب حكم العقل أو من باب الظن حتى لو جعل مناط الظن عموم البلوى فإن عموم البلوى فيما نحن فيه يوجب الظن بعدم قرينه الوجوب مع الكلام المجمل المذكور و إلا لنقل مع توفر الدواعى بخلاف الاستحباب لعدم توفر الدواعى على نقله.

ثم إن ما ذكرنا من حسن الاحتياط جار هنا و الكلام فى استحبابه شرعا كما تقدم نعم الأخبار المتقدمه فيمن بلغه الثواب لا يجرى هنا لأن الأمر لو دار بين الوجوب و الإباحه لم يدخل فى مواردها لأن المفروض احتمال الإباحه فلا يعلم بلوغ الثواب و كذا لو دار بين الوجوب و الكراهه و لو دار بين الوجوب و الاستحباب لم يحتج إليها و الله العالم

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۸۹

المسأله الثالثه فيما اشتبه حكمه الشرعى من جهه تعارض النصين

المسأله الثالثه فيما اشتبه حكمه الشرعى من جهه تعارض النصين

و هنا مقامات لكن المقصود هنا إثبات عدم وجوب التوقف و الاحتياط و المعروف عدم

وجوبه هنـا و ما تقـدم فى المسأله الثانيه من نقل الوفاق و الخلاف آت هنا و قـد صـرح المحـدثان المتقـدمان لوجوب التوقف و الاحتياط هنا و لا مـدرک له سوى أخبار التوقف التى قد عرفت ما فيها من قصور الدلاله على الوجوب فيما نحن فيه مع أنها أعم ممـا دل على التوسـعه و التخيير و مـا دل على التوقف فى خصوص المتعارضـين و عـدم العمـل بواحـد منها مختص أيضا بصوره التمكن من إزاله الشبهه بالرجوع إلى الإمام عليه السلام.

و أمـا روايه عوالى اللئـالى المتقـدمه الآـمره بالاحتيـاط و إن كـانت أخص منها إلا أنك قـد عرفت ما فيها مع إمكان حملها على صوره التمكن من الاسـتعلام و منه يظهر عـدم جواز التمسـک بصـحيحه ابن الحجـاج الوارده فى جزاء الصـيد بناء على اسـتظهار شمولها باعتبار المناط لما نحن فيه.

و مما يدل على الأمر بالتخيير فى خصوص ما نحن فيه من اشتباه الوجوب بغير الحرمه التوقيع المروى فى الاحتجاج عن الحميرى حيث (كتب إلى الصاحب عجل الله فرجه:

سـألنى بعض الفقهـاء عن المصـلى إذا قام من التشـهد الأول إلى الركعه الثالثه هل يجب عليه أن يكبر فإن بعض أصـحابنا قال لا يجب عليه تكبيره و يجوز أن يقول بحول الله و قوته أقوم و أقعد.

الجواب فى ذلک حـديثان أما أحدهما فإنه إذا انتقل عن حاله إلى أخرى فعليه التكبير و أما الحديث الآخر فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجده الثانيه و كبر ثم جلس ثم قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير و التشهد الأول

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۹۰يجرى هذا المجرى و بأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا الخبر).

فإن

الحديث الثانى و إن كان أخص من الأول و كان اللازم تخصيص الأول به و الحكم بعدم وجوب التكبير إلا أن جوابه صلوات الله عليه و على آبائه بالأخذ بأحد الحديثين من باب التسليم يدل على أن الحديث الأول نقله الإمام عليه السلام بالمعنى و أراد شموله لحاله الانتقال من القعود إلى القيام بحيث لا يتمكن إراده ما عدا هذا الفرد منه فأجاب عليه السلام بالتخيير.

ثم إن وظيفه الإمام و إن كانت إزاله الشبهه عن الحكم الواقعى إلا أن هذا الجواب لعله تعليم طريق العمل عند التعارض مع عدم وجوب التكبير عنده فى الواقع و ليس فيه الإغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب فيما ليس بواجب من جهه كفايه قصد القربه فى العمل و كيف كان فإذا ثبت التخيير بين دليلى وجوب الشى ء على وجه الجزئيه و عدمه يثبت فيما نحن فيه من تعارض الخبرين فى ثبوت التكليف المستقل بالإجماع و الأولويه القطعيه.

ثم إن جماعه من الأصوليين ذكروا فى باب التراجيح الخلاف فى ترجيح الناقل أو المقرر و حكى عن الأكثر ترجيح الناقل و ذكروا تعارض الخبر المفيد للوجوب و المفيد للإباحه و ذهب جماعه إلى ترجيح الأول و ذكروا تعارض الخبر المفيد للإباحه و المفيد للحظر و حكى عن الأكثر بل الكل تقديم الحاظر و لعل هذا كله مع قطع النظر عن الأخبار.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۹۱

المسأله الرابعه دوران الأمر بين الوجوب و غيره من جهه الاشتباه فى موضوع الحكم

المسأله الرابعه دوران الأمر بين الوجوب و غيره من جهه الاشتباه فى موضوع الحكم

و يدل عليه جميع ما تقدم فى الشبهه الموضوعيه التحريميه من أدله البراءه عند الشك فى التكليف و تقدم فيها أيضا اندفاع توهم أن التكليف إذا تعلق بمفهوم وجب مقدمه

لامتثال التكليف فى جميع أفراده موافقته فى كل ما يحتمل أن يكون فردا له و من ذلك يعلم أنه لا وجه للاستناد إلى قاعده الاشتغال فيما إذا ترددت الفائته بين الأقل و الأكثر كصلاتين و صلاه واحده بناء على أن الأمر بقضاء جميع ما فات واقعا يقتضى لزوم الإتيان بالأكثر من باب المقدمه.

توضيح ذلك مضافا إلى ما تقدم فى الشبهه التحريميه أن قوله اقض ما فات يوجب العلم التفصيلى بوجوب قضاء ما علم فوته و هو الأقل و لا يدل أصلا على وجوب ما شك فى فوته و ليس فعله مقدمه لواجب حتى يجب من باب المقدمه فالأمر بقضاء ما فات واقعا لا ـ يقتضى إلا ـ وجوب المعلوم فواته لا من جهه دلاله اللفظ على المعلوم حتى يقال إن اللفظ ناظر إلى الواقع من غير تقييد بالعلم بل من جهه أن الأمر بقضاء الفائت الواقعى لا يعد دليلا إلا على ما علم صدق الفائت عليه و هذا لا يحتاج إلى مقدمه و لا يعلم منه وجوب شى ء آخر يحتاج إلى المقدمه العلميه.

و الحاصل أن المقدمه العلميه المتصفه بالوجوب لا ـ يكون إلا ـ مع العلم الإجمالى نعم لو أجرى فى المقام أصاله عدم الإتيان بالفعل فى الوقت فيجب قضاؤه فله وجه و سيجى ء الكلام عليه هذا.

و لكن المشهور بين الأصحاب رضوان الله عليهم بل المقطوع به من المفيد قدس سره إلى الشهيد الثانى أنه لو لم يعلم كميه ما فات قضى حتى يظن الفراغ بها و ظاهر ذلك خصوصا بملاحظه ما يظهر من استدلال بعضهم من كون الاكتفاء بالظن رخصه و أن القاعده تقتضى وجوب العلم بالفراغ كون الحكم على القاعده (قال فى التذكره

ج ۱، صفحه ۳۹۲لو فاتته صلوات معلومه العين غير معلومه العدد صلى من تلك الصلوات إلى أن يغلب فى ظنه الوفاء لاشتغال الذمه بالفائت فلا يحصل البراءه قطعا إلا بذلك و لو كانت واحده و لم يعلم العدد صلى تلك الصلاه مكررا حتى يظن الوفاء ثم احتمل فى المسأله احتمالين آخرين أحدهما تحصيل العلم لعدم البراءه إلا باليقين و الثانى الأخذ بالقدر المعلوم لأن الظاهر أن المسلم لا يفوت الصلاه ثم نسب كلا الوجهين إلى الشافعيه انتهى).

و حكى هذا الكلام بعينه عن النهايه (و صرح الشهيدان بوجوب تحصيل العلم مع الإمكان) (و صرح فى الرياض أيضا بأن مقتضى الأصل القضاء حتى يحصل العلم بالوفاء تحصيلا للبراءه اليقينيه) (و قد سبقهم فى هذا الاستدلال الشيخ قدس سره فى التهذيب حيث قال أما ما يدل على أنه يجب أن يكثر منها فهو ما ثبت أن قضاء الفرائض واجب و إذا ثبت وجوبها و لا يمكنه أن يتخلص من ذلك إلا بأن يستكثر منها وجب انتهى).

و قد عرفت أن المورد من موارد جريان أصاله البراءه و الأخذ بالأقل عند دوران الأمر بينه و بين الأكثر كما لو شك فى مقدار الدين الذى يجب قضاؤه أو فى أن الفائت منه صلاه العصر فقط أو هى مع الظهر فإن الظاهر عدم إفتائهم بلزوم قضاء الظهر و كذا لو تردد فى ما فات عن أبويه أو فى ما تحمله بالإجاره بين الأقل و الأكثر.

و ربما يظهر من بعض المحققين الفرق بين هذه الأمثله و بين ما نحن فيه حيث حكى عنه فى رد صاحب الذخيره القائل بأن مقتضى القاعده فى المقام الرجوع إلى البراءه قال (إن المكلف حين

علم بالفوائت صار مكلفا بقضاء هذه الفائته قطعا و كذلك الحال فى الفائته الثانيه و الثالثه و هكذا و مجرد عروض النسيان كيف يرفع الحكم الثابت من الإطلاقات و الاستصحاب بل الإجماع أيضا و أى شخص يحصل منه التأمل فى أنه إلى ما قبل صدور النسيان كان مكلفا و بمجرد عروض النسيان يرتفع التكليف الثابت و إن أنكر حجيه الاستصحاب فهو يسلم أن الشغل اليقينى يستدعى البراءه اليقينيه إلى أن قال نعم فى الصوره

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٣٩٣التى يحصل للمكلف علم إجمالى باشتغال ذمته بفوائت متعدده يعلم قطعا تعددها لكن لا يعلم مقدارها فإنه يمكن حينئذ أن يقال لا نسلم تحقق الشغل بأزيد من المقدار الذى تيقنه إلى أن قال و الحاصل أن المكلف إذا حصل له القطع باشتغال ذمته بمتعدد و التبس عليه ذلك كما و أمكنه الخروج عن عهدته فالأمر كما أفتى به الأصحاب و إن لم يحصل ذلك بأن يكون ما علم به خصوص اثنتين أو ثلاث و أما أزيد عن ذلك فلا بل احتمال احتمله فالأمر كما ذكره فى الذخيره و من هنا لو لم يعلم أصلا بمتعدد فى فائته و علم أن صلاه صبح يومه فاتت و أما غيرها فلا يعلم و لا يظن فوته أصلا فليس عليه إلا الفريضه الواحده دون الأكثر [المحتمل] لكونه شكا بعد خروج الوقت و المفروض أنه ليس عليه قضاؤها بل لعله المفتى به انتهى كلامه رفع مقامه).

و يظهر النظر فيه مما ذكرناه سابقا و لا يحضرنى الآن حكم لأصحابنا بوجوب الاحتياط فى نظير المقام بل الظاهر منهم إجراء أصل البراءه فى أمثال ما نحن فيه مما لا يحصى و ربما يوجه الحكم

فيما نحن فيه بأن الأصل عدم الإتيان بالصلاه الواجبه فيترتب عليه وجوب القضاء إلا فى صلاه علم الإتيان بها فى وقتها.

و دعوى ترتب وجوب القضاء على صدق الفوت الغير الثابت بالأصل لا مجرد عدم الإتيان الثابت بالأصل ممنوعه لما يظهر من الأخبار و كلمات الأصحاب من أن المراد بالفوت مجرد الترک كما بيناه فى الفقه و أما ما دل على أن الشک فى إتيان الصلاه بعد وقتها لا يعتد به لا يشمل ما نحن فيه.

و إن شئت تطبيق ذلک على قاعده الاحتياط اللازم فتوضيحه أن القضاء و إن كان بأمر جديد إلا أن ذلک الأمر كاشف عن استمرار مطلوبيه الصلاه من عند دخول وقتها إلى آخر زمان التمكن من المكلف.

غايه الأمر كون هذا على سبيل تعدد المطلوب بأن يكون الكلى المشترک بين ما فى الوقت و خارجه مطلوبا و كون إتيانه فى الوقت مطلوبا آخر كما أن أداء الدين و رد السلام واجب فى أول أوقات الإمكان و لو لم يفعل ففى الآن الثانى و هكذا و حينئذ فإذا دخل الوقت وجب إبراء الذمه

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۹۴عن ذلک الكلى فإذا شک فى براءه ذمته بعد الوقت فمقتضى حكم العقل باقتضاء الشغل اليقينى للبراءه اليقينيه وجوب الإتيان كما لو شک فى البراءه قبل خروج الوقت و كما لو شک فى أداء الدين الفورى فلا يقال إن الطلب فى الزمان الأول قد ارتفع بالعصيان و وجوده فى الزمان الثانى مشكوک فيه و كذلک جواب السلام.

و الحاصل أن التكليف المتعدد بالمطلق و المقيد لا ينافى جريان الاستصحاب و قاعده الاشتغال بالنسبه إلى المطلق فلا يكون المقام مجرى البراءه هذا.

و لكن الإنصاف

ضعف هذا التوجيه لو سلم استناد الأصحاب إليه فى المقام.

أما أولا- فلأن من المحتمل بل الظاهر على القول بكون القضاء بأمر جديد كون كل من الأداء و القضاء تكليفا مغايرا للآخر فهو من قبيل وجوب الشى ء و وجوب تداركه بعد فوته كما يكشف عن ذلك تعلق أمر الأداء بنفس الفعل و أمر القضاء به بوصف الفوت و يؤيده بعض ما دل على أن لكل من الفرائض بدلا و هو قضاؤه عدا الولايه لا من باب الأمر بالكلى و الأمر بفرد خاص.

و أما ثانيا فلأن منع عموم ما دل على أن الشك فى الإتيان بعد خروج الوقت لا يعتد به للمقام خال عن السند خصوصا مع اعتضاده بما دل على أن الشك فى الشى ء لا يعتنى به بعد تجاوزه مثل (قوله عليه السلام: إنما الشك فى شى ء لم تجزه) و مع اعتضاده فى بعض المقامات بظاهر حال المسلم فى عدم ترك الصلاه.

و أما ثالثا فلأنه لو تم ذلك جرى فيما يقضيه عن أبويه إذا شك فى مقدار ما فات منهما و لا أظنهم يلتزمون بذلك و إن التزموا بأنه إذا وجب على الميت لجهله بما فات به مقدار معين يعلم أو يظن معه البراءه وجب على الولى قضاء ذلك المقدار لوجوبه ظاهرا على الميت بخلاف ما لم يعلم بوجوبه عليه.

و كيف كان فالتوجيه المذكور ضعيف و أضعف منه التمسك فيما نحن فيه بالنص الوارد بأن من عليه من النافله ما لا يحصيه من كثرته قضى حتى لا يدرى كم صلى من كثرته بناء على أن ذلك طريق لتدارك ما فات و لم يحص لا أنه مختص بالنافله مع أن الاهتمام فى النافله

بمراعاه الاحتياط يوجب ذلک فی الفريضه بطريق أولی فتأمل

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۹۵

المطلب الثالث فيما دار الأمر فيه بين الوجوب و الحرمه

المسأله الأولی فی حکم دوران الأمر بين الوجوب و الحرمه من جهه عدم الدليل علی تعيين أحدهما بعد قيام الدليل علی أحدهما

المسأله الأولی فی حکم دوران الأمر بين الوجوب و الحرمه من جهه عدم الدليل علی تعيين أحدهما بعد قيام الدليل علی أحدهما

کما إذا اختلفت الأمه علی القولين بحيث علم عدم الثالث فلا ينبغی الإشکال فی إجراء أصاله عدم کل من الوجوب و الحرمه بمعنی نفی الآثار المتعلقه بکل واحد منهما بالخصوص إذا لم يلزم مخالفه علم تفصيلی بل و لو استلزم ذلک علی وجه تقدم فی أول الکتاب فی فروع اعتبار العلم الإجمالی.

و إنما الکلام هنا فی حکم الواقعه من حيث جريان أصاله البراءه و عدمه فإن فی المسأله وجوها ثلاثه الحکم بالإباحه ظاهرا نظير ما يحتمل التحريم و غير الوجوب و التوقف بمعنی عدم الحکم بشی ء لا ظاهرا و لا واقعا [و مرجعه إلی إلغاء الشارع لکلا الاحتمالين فلا حرج فی الفعل و لا فی الترک و إلا لزم الترجيح بلا مرجح و وجوب الأخذ بأحدهما بعينه أو لا بعينه] و [هو] التخيير و محل هذه الوجوه ما لو کان کل من الوجوب و التحريم توصليا بحيث يسقط بمجرد الموافقه إذ لو کانا تعبديين محتاجين إلی قصد امتثال التکليف أو کان أحدهما المعين کذلک لم يکن إشکال فی عدم جواز طرحهما و الرجوع إلی الإباحه لأنها مخالفه قطعيه عمليه.

و کيف کان فقد يقال فی محل الکلام بالإباحه ظاهرا لعموم أدله الإباحه الظاهريه مثل قولهم (: کل شی ء لک حلال) (و قولهم: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع) فإن کلا من الوجوب و الحرمه قد حجب عن العباد علمه و غير ذلک من أدلته حتی (قوله

عليه السلام:

كل شـى ء مطلق حتى يرد فيه أمر أو نهى) على روايه الشـيخ رحمه الله إذ الظاهر ورود أحـدهما بحيث يعلم تفصـيلا فيصدق هنا أنه لم يرد أمر و لا نهى.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۹۶هـذا كله مضافا إلى حكم العقل بقبـح المؤاخذه على كل من الفعل و الترک فإن الجهل بأصـل الوجوب عله تـامه عقلا بقبـح العقاب على الترک من غير مـدخليه لانتفاء احتمال الحرمه فيه و كـذا الجهل بأصل الحرمه و ليس العلم بجنس التكليـف المردد بين نوعى الوجوب و الحرمه كـالعلم بنوع التكليف المتعلق بـأمر مردد حـتى يقـال إن التكليف فى المقام معلوم إجمالا.

و أما دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى لعموم دليل وجوب الانقياد للشـرع ففيها أن المراد بوجوب الالتزام إن أريـد وجوب موافقه حكم الله فهو حاصـل فيمـا نحن فيه فـإن فى الفعـل موافقه للوجوب و فى الترک موافقه للحرمه إذ المفروض عـدم توقف الموافقه على قصد الامتثال و إن أريد وجوب الانقياد و التدين بحكم الله فهو تابع للعلم بالحكم فإن علم تفصيلا وجب التدين به كـذلک و إن علم إجمالا وجب التـدين بثبوته فى الواقع و لا ينافى ذلک التـدين حينئذ الحكم بإباحته ظاهرا إذ الحكم الظاهرى لا يجوز أن يكون معلوم المخالفه تفصيلا للحكم الواقعى من حيث العمل لا من حيث التدين به.

و منه يظهر انـدفاع ما يقال من أن الالتزام و إن لم يكن واجبا بأحـدهما إلا أن طرحهما و الحكم بالإباحه طرح لحكم الله الواقعى و هـو محرم و عليـه يبنى عـدم جـواز إحـداث القـول الثـالث إذا اختلفت الأـمه على القـولين يعلم دخـول الإمـام عليه السـلام فى أحدهما.

توضيح الاندفاع أن المحرم

و هو الطرح فى مقام العمل غير متحقق و الواجب فى مقام التـدين الالتزام بحكم الله على ما هو عليه فى الواقع و هو أيضا متحقق فلم يبق إلا وجوب تعبد المكلف و تدينه و التزامه بما يحتمل الموافقه للحكم الواقعى و هذا مما لا دليل على وجوبه أصلا.

و الحاصـل أن الـواجب شـرعا هو الالـتزام و التـدين بمـا علم أنه حكم الله الواقعى و وجوب الالـتزام بخصوص الوجوب بعينه أو الحرمه بعينها من اللوازم العقليه للعلم العادى التفصيلى يحصل من ضم صغرى معلومه تفصيلا إلى تلك الكبرى فلا يعقل وجوده مع انتفائه و ليس حكما شرعيا ثابتا فى الواقع حتى يجب مراعاته و لو مع الجهل التفصيلى.

و من هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصوره تعارض الخبرين الجامعين لشـرائط الحجيه الـدال أحـدهما على الأمر و الآخر على النهى كما هو مورد بعض الأخبار الوارده فى تعارض الخبرين.

و لا يمكن أن يقال إن المسـتفاد منه بتنقيـح المناط هو وجوب الأخـذ بأحـد الحكمين و إن لم يكـن على كل واحـد منهما دليل معتبر معارض بدليل الآخر.

فرائدالأصول، ج ١، صفحه ٣٩٧فـإنه يمكن أن يقـال إن الوجه فى حكم الشـارع هناك بالأخـذ بأحـدهما هو أن الشارع أوجب الأخـذ بكل من الخبرين المفروض اسـتجماعهما لشـرائط الحجيه فإذا لـم يمكن الأخـذ بهما معا فلا بد من الأخذ بأحدهما و هذا تكليف شـرعى فى المسـأله الأصوليه غير التكليف المعلوم تعلقه إجمالا فى المسأله الفرعيه بواحـد من الفعل و الترك بل و لو لا النص الحاكم هناك بالتخيير أمكن القول به من هـذه الجهه بخلاف ما نحن فيه إذ لا تكليف إلا بالأخـذ بما صدر واقعا فى هذه الواقعه

و الالتزام به حاصل من غير حاجه إلى الأخذ بأحدهما بالخصوص.

و يشير إلى ما ذكرنا من الوجه قوله عليه السلام فى بعض تلك الأخبار (: بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك) و قوله عليه السلام من باب التسليم إشاره إلى أنه لما وجب على المكلف التسليم لجميع ما يرد عليه بالطرق المعتبره من أخبار الأئمه عليهم السلام كما يظهر ذلك من الأخبار الوارده فى باب التسليم لما يرد من الأئمه عليهم السلام منها قوله (: لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا) و كان التسليم لكلا الخبرين الواردين بالطرق المعتبره المتعارضين ممتنعا وجب التسليم لأحدهما مخيرا فى تعيينه.

ثم إن هذا الوجه و إن لم يخل عن مناقشه أو منع إلا أن مجرد احتماله يصلح فارقا بين المقامين مانعا عن استفاده حكم ما نحن فيه من حكم الشارع بالتخيير فى مقام التعارض فافهم.

فالأقوى فى المسأله التوقف واقعا و ظاهرا فإن الأخذ بأحدهما قول بما لا يعلم لم يقم عليه دليل و العمل على طبق ما التزمه على أنه كذلك لا يخلو من التشريع.

و بما ذكرنا يظهر حال قياس ما نحن فيه على حكم المقلد عند اختلاف المجتهدين فى الوجوب و الحرمه.

و ما ذكروه فى مسأله اختلاف الأمه لا يعلم شموله لما نحن فيه مما كان الرجوع إلى الثالث غير مخالف من حيث العمل لقول الإمام عليه السلام مع أن عدم جواز الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل ليس اتفاقيا.

على أن ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخيير كما سيجى ء هو إراده التخيير الواقعى المخالف لقول الإمام عليه السلام فى المسأله و لذا اعترض عليه المحقق رحمه الله بأنه لا

ينفع التخيير فرارا عن الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل لأن التخيير أيضا طرح لقول الإمام عليه السلام و إن انتصر للشيخ بعض بأن التخيير بين الحكمين ظاهرا و أخذ أحدهما هو المقدار الممكن من الأخذ بقول الشارع في المقام.

لكن ظاهر كلام الشيخ يأبى عن ذلك (قال في العده

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۹۸إذا اختلفت الأمه على قولين فلا يكون إجماعا و لأصحابنا في ذلك مذهبان منهم من يقول إذا تكافأ الفريقان و لم يكن مع أحدهما دليل يوجب العلم أو يدل على أن قول المعصوم عليه السلام داخل فيه سقطا و وجب التمسك بمقتضى العقل من حظر أو إباحه على اختلاف مذاهبهم) و هذا القول ليس بقوى ثم علله بإطراح قول الإمام عليه السلام قال و لو جاز ذلك لجاز مع تعيين قول الإمام عليه السلام تركه و العمل بما في العقل و منهم من يقول نحن مخيرون في العمل بأي القولين و ذلك يجرى مجرى الخبرين إذا تعارضا ثم فرع على القول الأول جواز اتفاقهم بعد الاختلاف على قول واحد و على القول الثاني عدم جواز ذلك معللا بأنه يلزم من ذلك بطلان القول الآخر و قد قلنا إنهم مخيرون في العمل و لو كان إجماعهم على أحدهما انتقض ذلك انتهى.

و ما ذكره من التفريع أقوى شاهد على إراده التخيير الواقعي و إن كان القول به لا يخلو عن الإشكال.

هذا و قد مضى شطر من الكلام في ذلك في المقصد الأول من الكتاب عند التكلم في الفروع اعتبار القطع فراجع.

و كيف كان فالظاهر بعد التأمل في كلماتهم في باب الإجماع إرادتهم بطرح قول الإمام عليه السلام من حيث العمل فتأمل.

و لكن الإنصاف أن أدله الإباحه فى محتمل الحرمه تنصرف إلى محتمل الحرمه و غير الوجوب و أدله نفى التكليف عما لم يعلم نوع التكليف لا تفيد إلا عدم المؤاخذه على الترک أو الفعل و عدم تعيين الحرمه أو الوجوب و هذا المقدار لا ينافى وجوب الأخذ بأحدهما مخيرا فيه نعم هذا الوجوب يحتاج إلى دليل و هو مفقود فاللازم هو التوقف و عدم الالتزام إلا بالحكم الواقعى على ما هو عليه فى الواقع و لا دليل على عدم جواز خلو الواقعه عن حكم ظاهرى إذا لم يحتج إليه فى العمل نظير ما لو دار الأمر بين الوجوب و الاستحباب.

ثم على تقدير وجوب الأخذ هل يتعين الأخذ بالحرمه أو يتخير بينه و بين الأخذ بالوجوب

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۳۹۹وجهان بل قولان يستدل على الأول بعد قاعده الاحتياط حيث يدور الأمر بين التخيير و التعيين بظاهر ما دل على وجوب التوقف عند الشبهه فإن الظاهر من التوقف ترک الدخول فى الشبهه و بأن دفع المفسده أولى من جلب المنفعه لما (عن النهايه أن الغالب فى الحرمه دفع مفسده ملازمه للفعل و فى الوجوب تحصيل مصلحه لازمه للفعل و اهتمام الشارع و العقلاء بدفع المفسده أتم و يشهد له ما أرسل عن (أمير المؤمنين عليه السلام من: أن اجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسنات) (و قوله عليه السلام: اجتناب السيئات أفضل من اكتساب الحسنات) و لأن إفضاء الحرمه إلى مقصودها أتم من إفضاء الوجوب إلى مقصوده لأن مقصود الحرمه يتأتى بالترک سواء كان مع قصد أم غفله بخلاف فعل الواجب انتهى).

و بالاستقراء بناء على أن الغالب فى موارد اشتباه مصاديق الواجب و الحرام تغليب

الشارع لجانب الحرمه و مثل له بأيام الاستظهار و تحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس.

و يضعف الأخير بمنع الغلبه و ما ذكر من الأمثله مع عدم ثبوت الغلبه بها خارج عن محل الكلام فإن ترك العباده فى أيام الاستظهار ليس على سبيل الوجوب عند المشهور و لو قيل بالوجوب و لعله لمراعاه أصاله بقاء الحيض و حرمه العباده و أما ترك غير ذات الوقت العباده بمجرد الرؤيه فهو للإطلاقات و قاعده كل ما أمكن و إلا فأصاله الطهاره و عدم الحيض هى المرجع و أما ترك الإناءين المشتبهين فى الطهاره فليس من دوران الأمر بين الواجب و الحرام لأن الظاهر كما ثبت فى محله أن حرمه الطهاره بالماء النجس تشريعيه لا ذاتيه و إنما منع عن الطهاره مع الاشتباه لأجل النص مع أنها لو كانت ذاتيه فوجه ترك الواجب و هو الوضوء ثبوت البدل له و هو التيمم كما لو اشتبه إناء ذهب بغيره مع انحصار الماء فى المشتبهين.

و بالجمله فالوضوء من جهه ثبوت البدل له لا يزاحم محرما مع أن القائل بتغليب جانب الحرمه لا يقول بجواز المخالفه القطعيه فى الواجب لأجل تحصيل الموافقه القطعيه فى الحرام لأن العلماء و العقلاء متفقون على عدم جواز ترك الواجب تحفظا عن الوقوع فى الحرام فهذا المثال أجنبى عما

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۴۰۰نحن فيه قطعا.

و يضعف ما قبله بأنه يصلح وجها لعدم تعيين الوجوب لا لنفى التخيير و أما أولويه دفع المفسده فهى مسلمه لكن المصلحه الفائته بترك الواجب أيضا مفسده و إلا لم يصلح للإلزام إذ مجرد فوات المنفعه عن الشخص و كون حاله بعد الفوت كحاله فيما قبل الوجوب عليه لا يصلح

وجها لإلزام شی ء على المكلف ما لم يبلغ حدا يكون فی فواته مفسده و إلا لكان أصغر المحرمات أعظم من ترك أهم الفرائض مع أنه جعل ترك الصلاه أكبر الكبائر.

و بما ذكر يبطل قياس ما نحن فيه على دوران الأمر بين فوت المنفعه الدنيويه و ترتب المضره الدنيويه فإن فوات النفع من حيث هو نفع لا يوجب ضررا.

و أما الأخبار الداله على التوقف فظاهره فيما لا يحتمل الضرر فی تركه كما لا يخفى.

و ظاهر كلام السيد الشارح للوافيه جريان أخبار الاحتياط أيضا فی المقام و هو بعيد.

و أما قاعده الاحتياط عند الشك فی التخيير و التعيين فغير جار فی أمثال المقام مما يكون الحاكم فيه العقل فإن العقل إما أن يستقل بالتخيير و إما أن يستقل بالتعيين فليس فی المقام شك على كل تقدير و إنما الشك فی الأحكام التوقيفيه التی لا يدركها العقل إلا أن يقال إن احتمال أن يرد من الشارع حكم توقيفی فی ترجيح جانب الحرمه و لو لاحتمال شمول أخبار التوقف لما نحن فيه كاف فی الاحتياط و الأخذ بالحرمه.

ثم لو قلنا بالتخيير فهل هو فی ابتداء الأمر فلا يجوز له العدول عما اختار أو مستمر فله العدول مطلقا أو بشرط البناء على الاستمرار وجوه.

يستدل للأول بقاعده الاحتياط و استصحاب حكم المختار و استلزام العدول للمخالفه القطعيه المانعه عن الرجوع التی لم يرجع إلى الإباحه من أول الأمر حذرا منها.

و يضعف الأخير بأن المخالفه القطعيه فی مثل ذلك لا دليل على حرمتها كما لو بدا للمجتهد فی رأيه أو عدل المقلد عن مجتهده لعذر من موت أو جنون أو فسق أو اختيار على القول

بجوازه.

و يضعف الاستصحاب بمعارضه استصحاب التخيير الحاكم عليه.

و يضعف قاعده الاحتياط بما تقدم من أن حكم العقل بالتخيير عقلى لا احتمال فيه حتى يجرى فيه الاحتياط و من ذلک يظهر عدم جريان استصحاب التخيير إذ لا إهمال فى حكم العقل حتى يشک فى بقائه فى الزمان الثانى فالأقوى هو التخيير الاستمرارى لا للاستصحاب بل لحكم العقل فى الزمان الثانى كما حكم به فى الزمان الأول.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۴۰۱

المسأله الثانيه إذا دار الأمر بين الوجوب و الحرمه من جهه إجمال الدليل

المسأله الثانيه إذا دار الأمر بين الوجوب و الحرمه من جهه إجمال الدليل

إما حكما كالأمر المردد بين الإيجاب و التهديد أو موضوعا كما أمر بالتحرز عن أمر مردد بين فعل الشىء و تركه فالحكم فيه كما فى المسأله السابقه.

المسأله الثالثه لو دار الأمر بين الوجوب و التحريم من جهه تعارض الأدله

المسأله الثالثه لو دار الأمر بين الوجوب و التحريم من جهه تعارض الأدله

فالحكم هنا التخيير لإطلاق الأدله و خصوص بعض منها الوارد فى خبرين أحدهما أمر و الآخر نهى خلافا للعلامه رحمه الله فى النهايه و شارح المختصر و الآمدى فرجحوا ما دل على النهى لما ذكرنا سابقا و لما هو أضعف منه.

و فى كون التخيير هنا بدويا أو استمراريا مطلقا أو مع البناء من أول الأمر على الاستمرار وجوه تقدمت إلا أنه قد يتمسک هنا للاستمرار بإطلاق الأخبار.

و يشكل بأنها مسوقه لبيان حكم المتحير فى أول الأمر و لا تعرض لها لحكمه بعد الأخذ بأحدهما نعم يمكن هنا استصحاب التخيير حيث إنه ثبت بحكم الشارع القابل للاستمرار إلا أن يدعى أن موضوع المستصحب أو المتيقن من موضوعه هو المتحير و بعد الأخذ بأحدهما لا تحير فتأمل و سيتضح هذا فى بحث الاستصحاب و عليه فاللازم الاستمرار على ما اختار لعدم ثبوت التخيير فى الزمان الثانى.

فرائدالأصول، ج ۱، صفحه ۴۰۲

المسأله الرابعه لو دار الأمر بين الوجوب و الحرمه من جهه اشتباه الموضوع

المسأله الرابعه لو دار الأمر بين الوجوب و الحرمه من جهه اشتباه الموضوع

و قد مثل بعضهم له باشتباه الحليله الواجب وطؤها بالأصاله أو لعارض من نذر أو غيره بالأجنبيه و بالخل المحلوف على شربه المشتبه بالخمر.

و يرد على الأول أن الحكم فى ذلك هو تحريم الوطى لأصاله عدم الزوجيه بينهما و أصاله عدم وجوب الوطى.

و على الثانى أن الحكم عدم وجوب الشرب و عدم حرمته جمعا بين أصالتى الإباحه و عدم الحلف على شربه و الأولى فرض المثال فيما إذا وجب إكرام العدول و حرم إكرام الفساق و اشتبه حال زيد من حيث الفسق و العداله و الحكم

فیه کما فی المسأله الأولی من عدم وجوب الأخذ بأحدهما فی الظاهر بل هنا أولی إذ لیس فیه إطراح لقول الإمام علیه السلام إذ لیس الاشتباه فی الحکم الشرعی الکلی الذی بینه الإمام علیه السلام و لیس فیه أیضا مخالفه عملیه معلومه و لو إجمالا مع أن مخالفه المعلوم إجمالا فی العمل فوق حد الإحصاء فی الشبهات الموضوعیه.

هذا تمام الکلام فی المقامات الثلاثه أعنی دوران الأمر بین الوجوب و غیر الحرمه و عکسه و دوران الأمر بینهما.

و أما دوران الأمر بین ما عدا الوجوب و الحرمه من الأحکام فیعلم بملاحظه ما ذکرنا.

و ملخصه أن دوران الأمر بین طلب الفعل و الترک و بین الإباحه نظیر المقامین الأولین و دوران الأمر بین الاستحباب و الکراهه نظیر المقام الثالث و لا إشکال فی أصل هذا الحکم إلا أن إجراء أدله البراءه فی صوره الشک فی الطلب الغیر الإلزامی فعلا أو ترکا قد یستشکل فیه لأن ظاهر تلک الأدله نفی المؤاخذه و العقاب و المفروض انتفاؤهما فی غیر الواجب و الحرام فتدبر

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۰۳

الموضع الثانی فی الشک فی المکلف به

اشاره

مع العلم بنوع التکلیف بأن یعلم الحرمه أو الوجوب و یشتبه الحرام أو الواجب و مطالبه أیضا ثلاثه

المطلب الأول دوران الأمر بین الحرام و غیر الواجب و مسائله أربع

المسأله الأولی.

اشاره

لو علم التحریم و شک فی الحرام من جهه اشتباه الموضوع الخارجی

و إنما قدمنا الشبهه الموضوعیه هنا لاشتهار عنوانها فی کلام العلماء بخلاف عنوان الشبهه الحکمیه ثم الحرام المشتبه بغیره إما مشتبه فی أمور محصوره کما لو دار بین أمرین أو أمور محصوره و یسمی بالشبهه المحصوره و إما مشتبه فی أمور غیر محصوره.

أما المقام الأول الشبهه المحصوره

اشاره

فالکلام فیه یقع فی مقامین أحدهما جواز ارتکاب کلا الأمرین أو الأمور و طرح العلم الإجمالی و عدمه و بعباره أخری حرمه المخالفه القطعیه للتکلیف المعلوم و عدمها الثانی وجوب اجتناب الکل و عدمه و بعباره أخری وجوب الموافقه القطعیه للتکلیف المعلوم و عدمه.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۰۴

أما المقام الأول و هو جواز ارتکاب الأمرین أو عدمه

فالحق فیه عدم الجواز و حرمه المخالفه القطعیه و حکی عن ظاهر بعض جوازه.

لنا علی ذلک وجود المقتضی للحرمه و عدم المانع عنها.

أما ثبوت المقتضی فلعموم دلیل تحریم ذلک العنوان المشتبه فإن قول الشارع اجتنب عن الخمر یشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بین الإناءین أو أزید و لا وجه لتخصیصه بالخمر المعلوم تفصیلا مع أنه لو خص الدلیل بالمعلوم تفصیلا خرج الفرد المعلوم إجمالا عن کونه خمرا واقعیا و کان حلالا واقعیا و لا أظن أحدا یلتزم بذلک حتی من یقول بکون الألفاظ أسامی للأمور المعلومه فإن الظاهر إرادتهم الأعم من المعلوم إجمالا.

و أما عدم المانع فلأن العقل لا یمنع من التکلیف عموما أو خصوصا بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه فی أمرین أو أمور و العقاب علی مخالفه هذا التکلیف و أما الشرع فلم یرد فیه ما یصلح للمنع عدا ما ورد من (قولهم علیهم السلام: کل شی ء حلال حتی تعرف أنه حرام بعینه) و (: کل شی ء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه) و غیر ذلک بناء علی أن هذه الأخبار کما دلت علی حلیه المشتبه مع عدم العلم الإجمالی و إن کان محرما فی علم الله سبحانه کذلک دلت علی حلیه المشتبه مع العلم الإجمالی.

و یؤیده إطلاق الأمثله المذکوره فی بعض هذه الروایات مثل الثوب المحتمل للسرقه و المملوک

المحتمل للحريه و المرأه المحتمله للرضيعه فإن إطلاقها يشمل الاشتباه مع العلم الإجمالى بل الغالب ثبوت العلم الإجمالى لكن مع كون الشبهه غير محصوره و لكن هذه الأخبار لا تصلح للمنع لأنها كما تدل على حليه كل واحد من المشتبهين كذلك تدل على حرمه ذلك المعلوم إجمالا لأنه أيضا شى ء علم حرمته.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۰۵

فإن قلت إن غايه الحل معرفه الحرام بشخصه و لم يتحقق فى المعلوم الإجمالى.

قلت أما (قوله عليه السلام: كل شى ء حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه) فلا يدل على ما ذكرت لأن قوله عليه السلام بعينه تأكيد للضمير جى ء به للاهتمام فى اعتبار العلم كما يقال رأيت زيدا نفسه بعينه لدفع توهم وقوع الاشتباه فى الرؤيه و إلا فكل شى ء علم حرمته فقد علم حرمه نفسه فإذا علم نجاسه إناء زيد و طهاره إناء عمرو فاشتبه الإناءان فإناء زيد شى ء علم حرمته بعينه نعم يتصف هذا المعلوم المعين بكونه لا ـ بعينه إذا أطلق عليه عنوان أحدهما فيقال أحدهما لا بعينه فى مقابل أحدهما المعين عند القائل.

و أما (قوله عليه السلام: فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه) فله ظهور فى ما ذكر حيث إن قوله بعينه قيد للمعرفه فمؤداه اعتبار معرفه الحرام بشخصه و لا يتحقق ذلك إلا إذا أمكنت الإشاره الحسيه إليه و أما إناء زيد المشتبه بإناء عمرو فى المثال و إن كان معلوما بهذا العنوان إلا أنه مجهول باعتبار الأمور المميزه له فى الخارج عن إناء عمرو فليس معروفا بشخصه إلا أن بقاء الصحيحه على هذا الظهور يوجب المنافاه لما دل على حرمه ذلك العنوان المشتبه مثل قوله اجتنب عن الخمر لأن الإذن فى كلا المشتبهين

ینـافی المنـع عن عنوان مردد بینهمـا یوجب الحکم بعـدم حرمه الخمر المعلوم إجمالاـ فی متن الواقع و هو ممـا یشـهد الاتفـاق و النص علی خلافه حتی نفس هذه الأخبار حیث إن مؤداها ثبوت الحرمه الواقعیه للأمر المشتبه.

فـإن قلت مخـالفه الحکم الظـاهری للحکم الواقعی لاـ یوجب ارتفاع الحکم الواقعی کما فی الشـبهه المجرده عن العلم الإجمالی مثلاـ قـول الشـارع اجتنب عن الخمر شامـل للخمر الـواقعی الـذی لم یعلم به المکلف و لو إجمالاـ و حلیته فی الظـاهر لاـ یوجب خروجه عن العموم المذکور حتی لا یکون حراما واقعیا فلا ضیر فی التزام ذلک فی الخمر الواقعی المعلوم إجمالا.

قلت الحکم الظـاهری لا یقـدح مخالفته للحکم الواقعی فی نظر الحاکم مع جهل المحکوم بالمخالفه لرجوع ذلک إلی معـذوریه المحکوم الجاهـل کمـا فی أصـاله البراءه و إلی بـدلیه الحکم الظـاهری عن الواقع أو کونه طریقـا مجعولاـ إلیه علی الوجهین فی الطرق الظـاهریه المجعوله و أمـا مع علم المحکوم بالمخـالفه فیقبـح من الجاعـل جعل کلا الحکمین لأن العلم بالتحریم یقتضـی وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلک المحرم فإذن الشارع فی فعله ینافی حکم العقل بوجوب الإطاعه.

فإن قلت إذن الشارع فی فعل المحرم مع علم المکلف بتحریمه إنما ینافی حکم العقل من حیث إنه أذن فی المعصـیه و المخالفه و هو إنما یقبح مع علم المکلف بتحقق المعصیه حین ارتکابها حینئذ.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۰۶

و الإذن فی ارتکاب المشتبهین لیس کذلک إذا کان علی التدریج بل هو أذن فی المخالفه مع عدم علم المکلف بها إلا بعدها و لیس فی العقل ما یقبح ذلک و إلا لقبح الإذن فی ارتکاب جمیع المشـتبهات بالشبهه الغیر المحصوره أو فی ارتکاب مقدار یعلم عاده بکون

الحرام فيها و فى ارتكاب الشبهه المجرده التى يعلم المولى اطلاع العبد بعد الفعل على كونه معصيه و فى الحكم بالتخيير الاستمرارى بين الخبرين أو فتوى المجتهدين.

قلت إذن الشارع فى أحد المشتبهين ينافى أيضا حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم المتعلق بالمصداق المشتبه لإيجاب العقل حينئذ الاجتناب عن كلا المشتبهين نعم لو أذن الشارع فى ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلا عن الواقع فى الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز فإذن الشارع فى أحدهما لا يحسن إلا بعد الأمر بالاجتناب عن الآخر بدلا ظاهريا عن الحرام الواقعى فيكون المحرم الظاهرى هو أحدهما على التخيير و كذا المحلل الظاهرى و يثبت المطلوب و هو حرمه المخالفه القطعيه بفعل المشتبهين و حاصل معنى تلك الصحيحه أن كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف أن فى ارتكابه فقط أو فى ارتكابه المقرون مع ارتكاب غيره ارتكابا للحرام و الأول فى العلم التفصيلى و الثانى فى العلم فإن قلت إذا فرضنا المشتبهين مما لا يمكن ارتكابهما إلا تدريجا ففى زمان ارتكاب أحدهما يتحقق الاجتناب عن الآخر قهرا فالمقصود من التخيير و هو ترك أحدهما حاصل مع الإذن فى ارتكاب كليهما إذ لا يعتبر فى ترك الحرام القصد فضلا عن قصد الامتثال.

قلت الإذن فى فعلهما فى هذه الصوره أيضا ينافى الأمر بالاجتناب عن العنوان الواقعى المحرم لما تقدم من أنه مع وجود دليل حرمه ذلك العنوان المعلوم وجوده فى المشتبهين لا يصح الإذن فى أحدهما إلا بعد المنع عن الآخر بدلا عن المحرم الواقعى و معناه المنع عن فعله بعده لأن هذا هو الذى يمكن أن يجعله الشارع بدلا عن الحرام الواقعى حتى لا ينافى أمره بالاجتناب عنه

إذ تركه فی زمان فعل الآخر لا يصلح أن يكون بدلا عن حرمته و حينئذ فإن منع فی هذه الصوره عن واحد من الأمرين المتدرجين فی الوجود لم يجز ارتكاب الثانی بعد ارتكاب الأول و إلا لغا المنع المذكور فإن قلت الإذن فی أحدهما يتوقف علی المنع عن الآخر فی نفس تلك الواقعه بأن يرتكبهما دفعه و المفروض امتناع ذلك فی ما نحن فيه من غير حاجه إلی المنع و لا يتوقف علی المنع عن الآخر بعد ارتكاب الأول كما فی التخيير الظاهری الاستمراری.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۰۷

قلت تجويز ارتكابهما من أول الأمر و لو تدريجا طرح لدليل حرمه الحرام الواقعی و التخيير الاستمراری فی مثل ذلك ممنوع و المسلم منه ما إذا لم يسبق التكليف بمعين أو يسبق التكليف بالفعل حتی يكون المأتی به فی كل دفعه بدلا عن المتروك علی تقدير وجوبه دون العكس بأن يكون المتروك فی زمان الإتيان بالآخر بدلا عن المأتی به علی تقدير حرمته و سيأتی تتمه ذلك فی الشبهه الغير المحصوره.

فإن قلت إن المخالفه القطعيه للعلم الإجمالی فوق حد الإحصاء فی الشرعيات كما فی الشبهه الغير المحصوره و كما لو قال القائل فی مقام الإقرار هذا لزيد بل لعمرو فإن الحاكم يأخذ المال لزيد و قيمته لعمرو مع أن أحدهما أخذ للمال بالباطل و كذا يجوز للثالث أن يأخذ المال من يد زيد و قيمته من يد عمرو مع علمه بأن أحد الآخذين تصرف فی مال الغير بغير إذنه و لو قال هذا لزيد بل لعمرو بل لخالد حيث إنه يغرم لكل من عمرو و خالد تمام القيمه مع أن حكم الحاكم باشتغال ذمته بقيمتين مخالف للواقع قطعا

و أى فرق بين (قوله عليه السلام: إقرار العقلاء على أنفسهم جائز) و بين أدله حل ما لم يعرف كونه حراما حتى إن الأول يعم الإقرارين المعلوم مخالفه أحدهما للواقع و الثانى لا يعم الشيئين المعلوم حرمه أحدهما.

و كذلك لو تداعيا عينا فى موضوع يحكم بتنصيفها بينهما مع العلم بأنها ليست إلا لأحدهما.

و ذكروا أيضا فى باب الصلح أنه لو كان لأحد الودعيين درهم و للآخر درهمان فتلف عند الودعى أحد الدراهم فإنه يقسم أحد الدرهمين الباقيين بين المالكين مع العلم الإجمالى بأن دفع أحد النصفين دفع للمال إلى غير صاحبه.

و كذا لو اختلف المتبايعان فى المبيع و الثمن و حكم بالتحالف و انفساخ البيع فإنه يلزم مخالفه العلم الإجمالى بل التفصيلى فى بعض الفروض كما لا يخفى.

قلت أما الشبهه الغير المحصوره فسيجى ء وجه جواز المخالفه فيها و أما الحاكم فوظيفته أخذ ما يستحقه المحكوم له على المحكوم عليه بالأسباب الظاهريه كالإقرار و الحلف و البينه و غيرها فهو قائم مقام المستحق فى أخذ حقه و لا عبره بعلمه الإجمالى.

نظير ذلك ما إذا أذن المفتى لكل واحد من واجدى المنى فى الثوب المشترك فى دخول المسجد فإنه إنما يأذن كلا منهما بملاحظه تكليفه فى نفسه فلا يقال إنه يلزم من ذلك إذن الجنب فى دخول المسجد و هو حرام.

و أما غير الحاكم ممن اتفق له أخذ المالين من الشخصين المقر لهما فى مسأله الإقرار فلا نسلم

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۰۸

جواز أخذه لهما بل و لا لشى ء منهما إلا إذا قلنا بأن ما يأخذه منهما يعامل معه معامله الملك الواقعى نظير ما يملكه ظاهرا بتقليد أو اجتهاد يخالف لمذهب من يريد ترتيب الآثار بناء على أن

العبره فی ترتیب آثار الموضوعات الثابته فی الشریعه کالملکیه و الزوجیه و غیرهما بصحتها عند المتلبس بها کالمالک و الزوجین ما لم یعلم تفصیلا من یرید ترتیب الأثر خلاف ذلک و لذلک قیل بجواز الاقتداء فی الظهرین بواجدی المنی فی صلاه واحده بناء علی أن المناط فی صحه الاقتداء الصحه عند المصلی ما لم یعلم تفصیلا فساده.

و أما مسأله الصلح فالحکم فیها تعبدی و کأنه صلح قهری بین المالکین أو یحمل علی حصول الشرکه بالاختلاط و قد ذکر بعض الأصحاب أن مقتضی القاعده الرجوع إلی القرعه و بالجمله فلا بد من التوجیه فی جمیع ما یوهم جواز المخالفه القطعیه الراجعه إلی طرح دلیل شرعی لأنها کما عرفت مما یمنع عنها العقل و النقل خصوصا إذا قصد من ارتکاب المشتبهین التوصل إلی الحرام هذا مما لا تأمل فیه و من یظهر منه جواز الارتکاب فالظاهر أنه قصد غیر هذه الصوره.

و منه یظهر أن إلزام القائل بالجواز بأن تجویز ذلک یفضی إلی إمکان التوصل إلی فعل جمیع المحرمات علی وجه مباح بأن یجمع بین الحلال و الحرام المعلومین تفصیلا کالخمر و الخل علی وجه یوجب الاشتباه فیرتکبهما محل نظر خصوصا علی ما مثل به من الجمع بین الأجنبیه و الزوجه هذا کله فیما إذا کان الحرام المشتبه عنوانا واحدا مرددا بین أمرین.

و أما إذا کان مرددا بین عنوانین کما مثلنا سابقا بالعلم الإجمالی بأن أحد المائعین إما خمر أو الآخر مغصوب فالظاهر أن حکمه کذلک إذ لا فرق فی عدم جواز المخالفه للدلیل الشرعی بین کون ذلک الدلیل معلوما بالتفصیل و کونه معلوما بالإجمال فإن من ارتکب الإناءین فی المثال یعلم بأنه خالف دلیل حرمه الخمر أو

دلیل حرمه المغصوب و لذا لو کان إناء واحد مرددا بین الخمر و المغصوب لم یجز ارتکابه مع أنه لا یلزم منه إلا مخالفه أحد الدلیلین لا بعینه و لیس ذلک إلا من جهه أن مخالفه الدلیل الشرعی محرم عقلا و شرعا سواء تعین للمکلف أو تردد بین دلیلین.

و یظهر من صاحب الحدائق التفصیل فی باب الشبهه المحصوره بین کون المردد بین المشتبهین فردا من عنوان فیجب الاجتناب عنه و بین کونه مرددا بین عنوانین فلا یجب فإن أراد عدم وجوب الاجتناب عن شی ء منهما فی الثانی و جواز ارتکابهما معا فظهر ضعفه بما ذکرنا و إن أراد عدم وجوب الاحتیاط فیه فسیجی ء ما فیه.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۰۹

و أما المقام الثانی و هو وجوب اجتناب الکل و عدمه

اشاره

فالحق فیه وجوب الاجتناب عن کلا المشتبهین وفاقا للمشهور و فی المدارک أنه مقطوع به فی کلام الأصحاب و نسبه المحقق البهبهانی فی فوائده إلی الأصحاب و عن المحقق المقدس الکاظمی فی شرح الوافیه دعوی الإجماع صریحا و ذهب جماعه إلی عدم وجوبه و حکی عن بعض القرعه.

لنا علی ما ذکرنا أنه إذا ثبت کون أدله تحریم المحرمات شامله للمعلوم إجمالا و لم یکن هنا مانع عقلی أو شرعی من تنجز التکلیف به لزم بحکم العقل الاحتراز عن ارتکاب ذلک المحرم بالاجتناب عن کلا المشتبهین.

و بعباره أخری التکلیف بذلک المعلوم إجمالا إن لم یکن ثابتا جازت المخالفه القطعیه و المفروض فی هذا المقام التسالم علی حرمتها و إن کان ثابتا وجب الاحتیاط فیه بحکم العقل إذ یحتمل أن یکون ما یرتکبه من المشتبهین هو الحرام الواقعی فیعاقب علیه لأن المفروض لما کان ثبوت التکلیف بذلک المحرم لم یقبح العقاب علیه إذا اتفق ارتکابه و لو لم

يعلم حين الارتكاب.

و اختبر ذلك من حال العبد إذا قال له المولى اجتنب و تحرز عن الخمر المردد بين هذين الإناءين فإنك لا تكاد ترتاب فى وجوب الاحتياط و لا فرق بين هذا الخطاب و بين أدله المحرمات الثابته فى الشريعه إلا العموم و فإن قلت أصاله الحل فى كلا المشتبهين جاريه فى نفسها و معتبره لو لا ـ المعارض و غايه ما يلزم فى المقام تعارض الأصلين فتخيير فى العمل فى أحد المشتبهين و لا وجه لطرح كليهما.

قلت أصاله الحل غير جاريه هنا بعد فرض كون المحرم الواقعى مكلفا بالاجتناب عنه منجزا على ما هو مقتضى الخطاب بالاجتناب عنه لأن مقتضى العقل فى الاشتغال اليقينى بترك الحرام الواقعى هو الاحتياط و التحرز عن كلا المشتبهين حتى لا يقع فى محذور فعل الحرام و هو معنى

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۱۰

المرسل المروى فى بعض كتب الفتاوى (: اترك ما لا ـ بأس به حذرا عما به البأس) فلا يبقى مجال للإذن فى فعل أحدهما و سيجى ء فى باب الاستصحاب أيضا أن الحكم فى تعارض كل أصلين إذا لم يكن أحدهما حاكما على الآخر هو التساقط لا التخيير.

فإن قلت قوله (: كل شى ء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) و نحوه يستفاد منه حليه المشتبهات بالشبهه المجرده عن العلم الإجمالى جميعا و حليه المشتبهات المقرونه بالعلم الإجمالى على البدل لأن الرخصه فى كل شبهه مجرده لا تنافى الرخصه فى غيرها لاحتمال كون الجميع حلالا ـ فى الواقع فالبناء على كون هذا المشتبه بالخمر خلا لا ينافى البناء على كون المشتبه الآخر خلا.

و أما الرخصه فى شبهه مقرونه بالعلم الإجمالى و البناء على كونه خلا لما تستلزم وجوب البناء على كون

المحرم هو المشتبه الآخر فلا يجوز الرخصه فيه جميعا نعم يجوز الرخصه فيه بمعنى جواز ارتكابه و البناء على أن المحرم غيره مثلا الرخصه فى ارتكاب أحد المشتبهين بالخمر مع العلم بكون أحدهما خمرا فإنه لما علم من الأدله تحريم الخمر الواقعى و لو تردد بين الأمرين كان معنى الرخصه فى ارتكاب أحدهما الإذن فى البناء على عدم كونه هو الخمر المحرم عليه و أن المحرم غيره فكل منهما حلال بمعنى جواز البناء على كون المحرم غيره.

و الحاصل أن مقصود الشارع من هذه الأخبار أن يلغى من طرفى الشك فى حرمه الشى ء و حليته احتمال الحرمه و يجعل محتمل الحليه فى حكم متيقنها و لما كان فى المشتبهين بالشبهه المحصوره شك واحد و لم يكن فيه إلا احتمال كون هذا حلالا و ذاك حراما و احتمال العكس كان إلغاء احتمال الحرمه فى أحدهما إعمالا له فى الآخر و بالعكس و كان الحكم الظاهرى فى أحدهما بالحل حكما ظاهريا بالحرمه فى الآخر و ليس معنى حليه كل منهما إلا الإذن فى ارتكابه و إلغاء احتمال الحرمه فيه المستلزم لإعماله فى الآخر.

فتأمل حتى لا تتوهم أن استعمال قوله كل شى ء لك حلال بالنسبه إلى الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى و الشبهات المجرده استعمال فى معنيين.

قلت الظاهر من الأخبار المذكوره البناء على حليه محتمل التحريم و الرخصه فيه لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلل و لو سلم فظاهرها البناء على كون كل مشتبه كذلك و ليس الأمر بالبناء على كون أحد المشتبهين هو الخل أمرا بالبناء على كون الآخر هو الخمر فليس فى الروايات من البدليه عين و لا أثر فتدبر.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۱۱

احتج من جوز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام و منع عنه بوجهين

الأول

الأخبار الداله

على حل ما لم يعلم حرمته التى تقدم بعضها و إنما منع من ارتكاب مقدار الحرام إما لاستلزامه العلم بارتكاب الحرام و هو حرام و إما لما ذكره بعضهم من أن ارتكاب مجموع المشتبهين حرام لاشتماله على الحرام (قال فى توضيح ذلك إن الشارع منع عن استعمال الحرام المعلوم و جوز استعمال ما لم يعلم حرمته و المجموع من حيث المجموع معلوم الحرمه و لو باعتبار جزئه و كذا كل منهما بشرط الاجتماع مع الآخر فيجب اجتنابه و كل منهما بشرط الانفراد مجهول الحرمه فيكون حلالا).

و الجواب عن ذلك أن الأخبار المتقدمه على ما عرفت إما أن لا تشمل شيئا من المشتبهين و إما أن تشملهما جميعا و ما ذكر من الوجهين لعدم جواز ارتكاب الأخير بعد ارتكاب الأول فغير صالح للمنع أما الأول فلأنه إن أريد أن مجرد تحصيل العلم بارتكاب الحرام حرام فلم يدل دليل عليه نعم تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام حرام من حيث التجسس المنهى عنه و إن لم يحصل له العلم و إن أريد أن الممنوع عنه عقلا من مخالفه أحكام الشرع بل مطلق الموالى هى المخالفه العلميه دون الاحتماليه فإنها لا تعد عصيانا فى العرف فعصيان الخطاب باجتناب الخمر المشتبه هو ارتكاب المجموع دون المحرم الواقعى و إن لم يعرف حين الارتكاب و حاصله منع وجوب المقدمه العلميه ففيه مع إطباق العلماء بل العقلاء كما حكى على وجوب المقدمه العلميه أنه إن أريد من حرمه المخالفه العلميه المخالفه المعلومه حين المخالفه فهذا اعتراف بجواز ارتكاب المجموع تدريجا إذ

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۱۲

لا يحصل معه مخالفه معلومه تفصيلا و إن أريد منها حرمه المخالفه التى تعلق العلم بها و لو

بعدها فمرجعها إلى حرمه تحصيل العلم الذى به يصير المخالفه معلومه و قد عرفت منع حرمتها جدا.

و مما ذكرنا يظهر فساد الوجه الثانى فإن حرمه المجموع إذا كان باعتبار جزئه الغير المعين فضم الجزء الآخر لا دخل له فى حرمته نعم له دخل فى كون الحرام معلوم التحقق فهى مقدمه للعلم بارتكاب الحرام لا لنفسه فلا وجه لحرمتها بعد عدم حرمه العلم بارتكاب الحرام.

و من ذلك يظهر فساد جعل الحرام كلا منهما بشرط الاجتماع مع الآخر فإن حرمته و إن كانت معلومه إلا أن الشرط شرط لوصف كونه معلوم التحقق لا لذات الحرام فلا يحرم إيجاد الاجتماع إلا إذا حرم جعل ذات الحرام معلومه التحقق و مرجعه إلى حرمه تحصيل العلم بالحرام

الثانى

ما دل بنفسه أو بضميمه ما دل على المنع عن ارتكاب الحرام الواقعى على جواز تناول الشبهه المحصوره فيجمع بينه على تقدير ظهوره فى جواز تناول الجميع و بين ما دل على تحريم العنوان الواقعى بأن الشارع جعل بعض المحتملات بدلا عن الحرام الواقعى فيكفى تركه فى الامتثال الظاهرى كما لو اكتفى بفعل الصلاه إلى بعض الجهات المشتبهه و رخص فى ترك الصلاه إلى بعضها و هذه الأخبار كثيره.

منها (موثقه سماعه قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب مالا من عمال بنى أميه و هو يتصدق منه و يصل قرابته و يحج ليغفر له ما اكتسب و يقول إن الحسنات يذهبن السيئات فقال عليه السلام إن الخطيئه لا تكفر الخطيئه و إن الحسنه تحط الخطيئه ثم قال إن كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس).

فإن ظاهره نفى البأس عن التصدق و الصله و الحج

من المال المختلط و حصول الأجر فی ذلک.

و لیس فیه دلاله علی جواز التصرف فی الجمیع و لو فرض ظهوره فیه صرف عنه بما دل علی وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعی و هو مقتض بنفسه لحرمه التصرف فی الکل فلا یجوز ورود الدلیل علی خلافها و من جهه حکم العقل بلزوم الاحتیاط لحرمه التصرف فی البعض المحتمل أیضا لکن عرفت أنه یجوز الإذن فی ترک بعض المقدمات العلمیه بجعل بعضها الآخر بدلا ظاهریا عن ذی المقدمه.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۱۳

و الجواب عن هذا الخبر أن ظاهره جواز التصرف فی الجمیع لأنه یتصدق و یصل و یحج بالبعض و یمسک الباقی فقد تصرف فی الجمیع بصرف البعض و إمساک البعض الآخر فلا بد إما من الأخذ به و تجویز المخالفه القطعیه و إما من صرفه عن ظاهره و حینئذ فحمله علی إراده نفی البأس عن التصرف فی البعض و إن حرم علیه إمساک مقدار الحرام لیس بأولی من حمل الحرام علی حرام خاص یعذر فیه الجاهل کالربا بناء علی ما ورد فی عده أخبار من حلیه الربا الذی أخذ جهلا ثم لم یعرف بعینه فی المال المخلوط.

و بالجمله فالأخبار الوارده فی حلیه ما لم یعلم حرمته علی أصناف.

منها ما کان من قبیل (قوله علیه السلام: کل شی ء لک حلال حتی تعرف أنه حرام).

و هذا الصنف لا یجوز الاستدلال به لمن لا یری جواز ارتکاب المشتبهین لأن حمل تلک الأخبار علی الواحد لا بعینه فی الشبهه المحصوره و الآحاد المعینه فی المجرده من العلم الإجمالی و الشبهه الغیر المحصوره متعسر بل متعذر فیجب حملها علی صوره عدم التکلیف الفعلی بالحرام الواقعی.

و منها ما دل ارتکاب کلا المشتبهین

فی خصوص الشبهه المحصوره مثل الخبر المتقدم.

و هذا أیضا لا یلتزم المستدل بمضمونه و لا یجوز حمله علی غیر الشبهه المحصوره لأن موردها فیها فیجب حملها علی أقرب المحتملین من ارتکاب البعض مع إبقاء ما عدا المقدار و من وروده فی مورد خاص کالربا و نحوه مما یمکن التزام خروجه عن قاعده الشبهه المحصوره و من ذلک یعلم حال ما ورد فی الربا من حل جمیع المال المختلط به.

و منها ما دل علی جواز أخذ ما علم فیه الحرام إجمالا کأخبار جواز الأخذ من العامل و السارق و السلطان.

و سیجی ء حمل جلها أو کلها علی کون الحکم بالحل مستندا إلی کون الشی ء مأخوذا من ید المسلم و متفرعا علی تصرفه المحمول علی الصحه عند الشک.

فالخروج بهذه الأصناف من الأخبار عن القاعده العقلیه الناشئه عما دل من الأدله القطعیه علی وجوب الاجتناب عن العناوین المحرمه الواقعیه و هی وجوب دفع الضرر المقطوع به بین المشتبهین و وجوب إطاعه التکالیف المعلومه المتوقفه علی الاجتناب عن کلا المشتبهین مشکل

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۱۴

جدا خصوصا مع اعتضاد القاعده بوجهین آخرین هما کالدلیل علی المطلب.

أحدهما الأخبار الداله علی هذا المعنی.

منها (قوله علیه السلام: ما اجتمع الحلال و الحرام إلا غلب الحرام الحلال) و المرسل المتقدم (: اترکوا ما لا بأس به حذرا عما به البأس) و ضعفها ینجبر بالشهره المحققه و الإجماع المدعی فی کلام من تقدم.

و منها (روایه ضریس: عن السمن و الجبن فی أرض المشرکین قال أما ما علمت أنه قد خلطه الحرام فلا تأکل و أما ما لم تعلم فکل) فإن الخلط یصدق مع الاشتباه و (روایه ابن سنان:

کل شی ء حلال حتی یجیئک شاهدان أن فیه المیته)

فإنه يصدق على مجموع قطعات اللحم أن فيه الميته.

و منها (قوله صلى اللَّه عليه و آله فى حديث التثليث: وقع فى المحرمات و هلك من حيث لا يعلم) بناء على أن المراد بالهلاكه ما هو أثر للحرام فإن كان الحرام لم يتنجز التكليف به فالهلاك المترتب عليه منقصته ذاتيه و إن كان مما يتنجز التكليف به كما فى ما نحن فيه كان المترتب عليه هو العقاب الأخروى و حيث إن دفع العقاب المحتمل واجب بحكم العقل وجب الاجتناب عن كل مشتبه بالشبهه المحصوره و لما كان دفع الضرر غير العقاب غير لازم إجماعا كان الاجتناب عن الشبهه المجرده غير واجب بل مستحبا.

و فائده الاستدلال بمثل هذا الخبر معارضته لما يفرض من الدليل على جواز ارتكاب أحد المشتبهين مخيرا و جعل الآخر بدلا عن الحرام الواقعى فإن مثل هذا الدليل لو فرض وجوده حاكم على الأدله الداله على الاجتناب عن عنوان المحرم الواقعى لكنه معارض بمثل خبر التثليث و بالنبويين بل مخصص بهما لو فرض عمومه للشبهه الابتدائيه فيسلم تلك الأدله فتأمل.

الثانى ما يستفاد من أخبار كثيره من كون الاجتناب عن كل واحد من المشتبهين أمرا مسلما مفروغا عنه بين الأئمه عليهم السلام و الشيعه بل العامه أيضا بل استدل صاحب الحدائق على أصل القاعده باستقراء مواردها فى الشريعه.

لكن الإنصاف عدم بلوغ ذلك حدا يمكن الاعتماد عليه مستقلا و إن كان ما يستشم منها قولا و تقريرا من الروايات كثيره

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۱۵

منها ما ورد فى الماءين المشتبهين خصوصا مع فتوى الأصحاب بلا خلاف بينهم على وجوب الاجتناب عن استعمالهما مطلقا.

و منها ما ورد فى الصلاه فى الثوبين المشتبهين.

و منها ما ورد فى وجوب غسل

الثوب من الناحيه التى يعلم بإصابه بعضها للنجاسه معللا بقوله (: حتى يكون على يقين من طهارته) فإن وجوب تحصيل اليقين بالطهاره على ما يستفاد عن التعليل يدل على عدم جريان أصاله الطهاره بعد العلم الإجمالى بالنجاسه و هو الذى بنينا عليه وجوب الاحتياط فى الشبهه المحصوره و عدم جواز الرجوع فيها إلى أصاله الحل فإنه لو جرى أصاله الطهاره و أصاله حل الطهاره و الصلاه فى بعض المشتبهين لم يكن للأحكام المذكوره وجه و لا للتعليل فى الحكم الأخير بوجوب تحصيل اليقين بالطهاره بعد اليقين بالنجاسه.

و منها ما دل على بيع الذبائح المختلط ميتتها بمذكاها ممن يستحل الميته من أهل الكتاب بناء على حملها على ما لا يخالف عمومات حرمه بيع المشتبه بأن يقصد بيع المذكى خاصه أو مع ما لا تحله الحياه من الميته.

و قد يستأنس له مما ورد من وجوب القرعه فى قطيع الغنم المعلوم وجود الموطوء فى بعضها و هى الروايه المحكيه فى جواب الإمام الجواد عليه السلام لسؤال يحيى بن أكثم عن قطيع غنم نزا الراعى على واحده منها ثم أرسلها فى الغنم (حيث قال عليه السلام:

يقسم الغنم نصفين ثم يقرع بينهما فكل ما وقع السهم عليه قسم غيره قسمين و هكذا حتى يبقى واحد و نجا الباقى) و هو حجه القول بوجوب القرعه لكنها لا تنهض لإثبات حكم مخالف للأصول نعم هى داله على عدم جواز ارتكاب شى ء منها قبل القرعه فإن التكليف بالاجتناب عن الموطوءه الواقعيه واجب بالاجتناب عن الكل حتى يتميز الحلال و لو بطريق شرعى هذا.

و لكن الإنصاف أن الروايه أدل على مطلب الخصم بناء على حمل القرعه على الاستحباب إذ على قول المشهور لا بد

من طرح الروايه أو العمل بها فى خصوص موردها

و ينبغى التنبيه على أمور

الأول

أنه لا فرق فى وجوب الاجتناب عن المشتبه الحرام بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقه واحده و غير ذلك لعموم ما تقدم من الأدله و يظهر من كلام صاحب الحدائق التفصيل فإنه ذكر كلام صاحب المدارك فى مقام تأييد ما قواه من عدم وجوب الاجتناب من المشتبهين.

و هو (أن المستفاد من قواعد الأصحاب أنه لو تعلق الشك بوقوع النجاسه فى الإناء و خارجه لم يمنع من استعماله و هو مؤيد لما ذكرناه قال مجيبا عن ذلك أولا بأنه من باب الشبهه الغير المحصوره و ثانيا أن القاعده المذكوره إنما تتعلق بالأفراد المندرجه تحت ماهيه واحده و الجزئيات التى تحويها حقيقه واحده إذا اشتبه طاهرها بنجسها و حلالها بحرامها فيفرق بين المحصور و غير المحصور بما تضمنه تلك الأخبار لا وقوع الاشتباه كيف اتفق انتهى كلامه رفع مقامه).

و فيه بعد منع كون ما حكاه صاحب المدارك عن الأصحاب مختصا بغير المحصور بل لو شك فى وقوع النجاسه فى الإناء أو ظهر الإناء فظاهرهم الحكم بطهاره الماء أيضا كما يدل عليه تأويلهم لصحيحه على بن جعفر الوارده فى الدم الغير المستبين فى الماء بذلك أنه لا وجه لما ذكره من اختصاص القاعده.

أما أولا ـ فلعموم الأدله المذكوره خصوصا عمدتها و هى أدله الاجتناب من العناوين المحرمه الواقعيه كالنجس و الخمر و مال الغير و غير ذلك بضميمه حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

و أما ثانيا فلأنه لا ضابطه لما ذكره من الاندراج تحت ماهيه واحده و لم يعلم الفرق بين تردد

النجس بين ظاهر الإناء و باطنه أو بين الماء و قطعه

من الأرض أو بين الماء و مائع آخر أو بين مائعين مختلفى الحقيقه و بين تردده ما بين ماءين أو ثوبين أو مائعين متحدى الحقيقه.

نعم هنا شى ء آخر و هو أنه هل يشترط فى العنوان المحرم الواقعى و النجس الواقعى المردد بين المشتبهين أن يكون على كل تقدير متعلقا لحكم واحد أم لا مثلا إذا كان أحد المشتبهين ثوبا و الآخر مسجدا حيث إن المحرم فى أحدهما اللبس و فى الآخر السجده فليس هنا خطاب جامع للنجس الواقعى بل العلم بالتكليف مستفاد من مجموع قول الشارع لا تلبس النجس فى الصلاه و لا تسجد على النجس.

و أولى من ذلك بالإشكال ما لو كان المحرم على كل تقدير عنوانا غيره على التقدير الآخر كما لو دار الأمر بين كون أحد المائعين نجسا و كون الآخر مال الغير لإمكان تكليف إدراج الفرض الأول تحت خطاب الاجتناب عن النجس بخلاف الثانى.

و أولى من ذلك ما لو تردد الأمر بين كون هذه المرأه أجنبيه أو كون هذا المائع خمرا.

و توهم إدراج ذلك كله فى وجوب الاجتناب عن الحرام مدفوع بأن الاجتناب عن الحرام عنوان منتزع من الأدله المتعلقه بالعناوين الواقعيه فالاعتبار بها لا به كما لا يخفى.

و الأقوى أن المخالفه القطعيه فى جميع ذلك غير جائز و لا ـ فرق عقلا ـ و عرفا فى مخالفه نواهى الشارع بين العلم التفصيلى بخصوص ما خالفه و بين العلم الإجمالى بمخالفه أحد النهيين أ لا ترى أنه لو ارتكب مائعا واحدا يعلم أنه مال الغير أو نجس لم يعذر لجهله التفصيلى بما خالفه فكذا حال من ارتكب النظر إلى المرأه و شرب المائع فى المثال الأخير.

و الحاصل أن النواهى الشرعيه بعد الاطلاع عليها

بمنزله نهى واحد عن عده أمور.

فكما تقدم أنه لا- يجتمع نهى الشارع عن أمر واقعى واحد كالخمر مع الإذن فى ارتكاب المائعين المردد بينهما الخمر فكذا لا يجتمع النهى عن عده أمور مع الإذن فى ارتكاب كلا الأمرين المعلوم وجود أحد تلك الأمور فيهما.

و أما الموافقه القطعيه فالأقوى أيضا وجوبها لعدم جريان أدله الحليه و لا أدله البراءه عقليها و نقليها.

أما النقليه فلما تقدم من استوائها بالنسبه إلى كل من المشتبهين و إبقاؤهما يوجب التنافى مع أدله تحريم العناوين الواقعيه و إبقاء واحد على سبيل البدل غير جائز إذ بعد خروج كل منهما بالخصوص ليس الواحد لا بعينه فردا ثالثا يبقى تحت أصاله العموم.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۱۸

و أما العقليه فلمنع استقلاله فى المقام بقبح مؤاخذه من ارتكب الحرام المردد بين الأمرين بل الظاهر استقلال العقل فى المقام بعد عدم القبح المذكور بوجوب دفع الضرر أعنى العقاب المحتمل فى ارتكاب أحدهما.

و بالجمله فالظاهر عدم التفكيك فى هذا المقام بين المخالفه القطعيه و المخالفه الاحتماليه فإما أن يجوز الأولى و إما أن يمنع الثانيه

الثانى

أن وجوب الاجتناب عن كل من المشتبهين هل هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه حذرا من الوقوع فى المؤاخذه بمصادفه ما ارتكبه للحرام الواقعى فلا مؤاخذه إلا على تقدير الوقوع فى الحرام أو هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه من حيث إنه مشتبه فيستحق المؤاخذه بارتكاب أحدهما و لو لم يصادف الحرام و لو ارتكبهما استحق عقابين فيه وجهان بل قولان أقواهما الأول لأن حكم العقل بوجوب دفع الضرر هو بمعنى العقاب المحتمل بل المقطوع حكم إرشادى و كذا لو فرض أمر الشارع بالاجتناب عن عقاب محتمل أو مقطوع بقوله تحرز عن الوقوع فى

معصیه النهی عن الزنا لم یکن إلا إرشادیا و لم یترتب علی موافقته و مخالفته سوی خاصیه نفس المأمور به و ترکه کما هو شأن الطلب الإرشادی و إلی هذا المعنی أشار صلی الله علیه و آله (بقوله: اترکوا ما لا بأس به حذرا عما به البأس) و (قوله: من ارتکب الشبهات وقع فی المحرمات و هلک من حیث لا یعلم).

و من هنا ظهر أنه لا فرق فی ذلک بین الاستناد فی وجوب الاجتناب إلی حکم العقل و بین الاستناد فیه إلی حکم الشرع بوجوب الاحتیاط و أما حکمهم بوجوب دفع الضرر المظنون شرعا و استحقاق العقاب علی ترکه و إن لم یصادف الواقع فهو خارج عما نحن فیه لأن الضرر الدنیوی ارتکابه مع العلم حرام شرعا و المفروض أن الظن فی باب الضرر طریق شرعی فالمقدم مع الظن کالمقدم مع القطع مستحق للعقاب کما لو ظن سائر المحرمات بالظن المعتبر.

نعم لو شک فی هذا الضرر یرجع إلی أصاله الإباحه و عدم الضرر لعدم استحاله ترخیص الشارع فی الإقدام علی الضرر الدنیوی المقطوع إذا کان فی الترخیص مصلحه أخرویه فیجوز ترخیصه بالإقدام علی المحتمل لمصلحه و لو کانت تسهیل الأمر علی المکلف بوکول الإقدام علی إرادته و هذا بخلاف الضرر الأخروی فإنه علی تقدیر ثبوته یقبح من الشارع الترخیص فیه نعم

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۱۹

وجوب دفعه عقلی و لو مع الشک لکن لا یترتب علی ترک دفعه إلا نفسه علی تقدیر ثبوته واقعا حتی إنه لو قطع به ثم لم یدفعه و اتفق عدمه واقعا لم یعاقب علیه إلا من باب التجری و قد تقدم فی المقصد الأول المتکفل لبیان مسائل حجیه القطع الکلام فیه

و سيجى ء أيضا.

فإن قلت قد ذكر العدليه فى الاستدلال بوجوب دفع الضرر على وجوب شكر المنعم بأن فى تركه احتمال المضره و جعلوا ثمره وجوب شكر المنعم و عدم وجوبه استحقاق العقاب على ترك الشكر لمن لم يبلغه دعوه نبى زمانه فيدل ذلك على استحقاق العقاب بمجرد ترك دفع الضرر الأخروى المحتمل.

قلت حكمهم باستحقاق العقاب على ترك الشكر بمجرد احتمال الضرر فى تركه لأجل مصادفه الاحتمال للواقع فإنا لما علمنا بوجوبه عند الشارع و ترتب العقاب على تركه فإذا احتمل العاقل العقاب على تركه فإن قلنا بحكومه العقل فى مسأله دفع الضرر المحتمل صح عقاب تارك الشكر من أجل إتمام الحجه عليه بمخالفه عقله و إلا فلا فغرضهم أن ثمره حكومه العقل بدفع الضرر المحتمل إنما يظهر فى الضرر الثابت شرعا مع عدم العلم به من طريق الشرع لا أن الشخص يعاقب بمخالفه العقل و إن لم يكن ضرر فى الواقع و قد تقدم فى بعض مسائل الشبهه التحريميه شطر من الكلام فى ذلك.

و قد يتمسك لإثبات الحرمه فى المقام بكونه تجريا فيكون قبيحا عقلا فيحرم شرعا و قد تقدم فى فروع حجيه العلم الكلام فى حرمه التجرى حتى مع القطع بالحرمه إذا كان مخالفا للواقع كما أفتى به فى التذكره فيما إذا اعتقد ضيق الوقت فأخر و انكشف بقاء الوقت و إن تردد فى النهايه.

و أضعف من ذلك التمسك بالأدله الشرعيه الداله على الاحتياط لما تقدم من أن الظاهر من ماده الاحتياط التحرز عن الوقوع فى الحرام كما يوضح ذلك النبويان السابقان و (قولهم صلوات الله عليهم:

إن الوقوف عند الشبهه أولى من الاقتحام فى الهلكه)

الثالث

أن وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين إنما هو مع

تنجز التكليف بالحرام الواقعى على كل

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۲۰

تقدير بأن يكون كل منهما بحيث لو فرض القطع بكونه الحرام كان التكليف بالاجتناب منجزا.

فلو لم يكن كذلك بأن لم يكلف به أصلا كما لو علم بوقوع قطره من البول فى أحد الإناءين أحدهما بول أو متنجس بالبول أو كثير لا ينفعل بالنجاسه أو أحد ثوبين أحدهما نجس بتمامه لم يجب الاجتناب عن الآخر لعدم العلم بحدوث التكليف بالاجتناب عن ملاقى هذه القطره إذ لو كان ملاقيها هو الإناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالاجتناب أصلا فالشك فى التكليف بالاجتناب عن الآخر شك فى أصل التكليف لا المكلف به.

و كذا لو كان التكليف فى أحدهما معلوما لكن لا على وجه التنجز بل معلقا على تمكن المكلف منه فإن ما لا يمكن المكلف من ارتكابه لا يكلف منجزا بالاجتناب عنه كما لو علم وقوع النجاسه فى أحد شيئين لا يتمكن المكلف من ارتكاب واحد معين منهما فلا يجب الاجتناب عن الآخر لأن الشك فى أصل تنجز التكليف لا فى المكلف به تكليفا منجزا.

و كذا لو كان ارتكاب الواحد المعين ممكنا عقلا لكن المكلف أجنبى عنه و غير مبتلى به بحسب حاله كما إذا تردد النجس بين إنائه و إناء لا دخل للمكلف فيه أصلا فإن التكليف بالاجتناب عن هذا الإناء الآخر الممكن عقلا غير منجز عرفا و لهذا لا يحسن التكليف المنجز بالاجتناب عن الطعام أو الثوب الذى ليس من شأن المكلف الابتلاء به نعم يحسن الأمر بالاجتناب عنه مقيدا بقوله إذا اتفق لك الابتلاء بذلك بعاريه أو بملك أو إباحه فاجتنب عنه.

و الحاصل أن النواهى المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصه بحكم العقل و العرف

بمن يعد مبتلى بالواقعه المنهى عنها و لذا يعد خطاب غيره بالترک مستهجنا إلا على وجه التقييد بصوره الابتلاء.

و لعل السر فى ذلک أن غير المبتلى تارک للمنهى عنه بنفس عدم الابتلاء فلا حاجه إلى نهيه فعند الاشتباه لا يعلم المكلف تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعى.

و هذا باب واسع ينحل به الإشكال عما علم من عدم وجوب الاجتناب عن الشبهه المحصوره فى مواقع مثل ما إذا علم إجمالا بوقوع النجاسه فى إنائه أو فى موضع من الأرض التى لا يبتلى به المكلف عاده أو بوقوع النجاسه فى ثوبه أو ثوب غيره فإن الثوبين لكل منهما من باب الشبهه المحصوره مع عدم وجوب اجتنابهما فإذا أجرى أحدهما فى ثوبه أصاله الحل و الطهاره لم يعارض بجريانهما فى ثوب غيره إذ لا يترتب على هذا المعارض ثمره عمليه للمكلف يلزم من ترتبها مع العمل

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۲۱

بذلک الأصل طرح التكليف المنجز بالأمر المعلوم إجمالا.

أ لا ترى أن زوجه شخص لو شکت فى أنها هى المطلقه أو غيرها من ضراتها جاز لها ترتيب أحكام الزوجيه على نفسها و لو شک الزوج هذا الشک لم يجز له النظر إلى إحداهما و ليس ذلک إلا لأن أصاله عدم تطليقه كل منهما متعارضان فى حق الزوج بخلاف الزوجه فإن أصاله عدم تطلق ضرتها لا تثمر لها ثمره عمليه نعم لو اتفق ترتب تكليف على زوجيه ضرتها دخلت فى الشبهه المحصوره و مثل ذلک كثير فى الغايه.

و مما ذكرنا يندفع ما تقدم من صاحب المدارک رحمه الله من الاستنهاض على ما اختاره من عدم وجوب الاجتناب فى الشبهه المحصوره بما يستفاد من الأصحاب من عدم وجوب الاجتناب عن الإناء الذى

علـم بوقـوع النجاسه فيه أو فی خـارجه إذ لاـ يخفی أن خـارج الإنـاء سـواء كـان ظهره أو الأـرض القريبه منه ليس ممـا يبتلی به المكلف عـاده و لو فرض كون الخارج مما يسـجد عليه المكلف التزمنا وجوب الاجتناب عنهما للعلم الإجمالی بالتكليف المردد بين حرمه الوضوء بالماء النجس و حرمه السجده علی الأرض النجسه.

و يؤيد ما ذكرنا (صـحيحه علی بن جعفر عن أخيه عليه السـلام: الوارده فيمن رعف فامتخط فصار الدم قطعا صغارا فأصاب إناءه هل يصلح الوضوء منه فقال عليه السلام إن لم يكن شی ء يستبين فی الماء فلا بأس به و إن كان شيئا بينا فلا).

حيث اسـتدل به الشـيخ قـدس سـره علی العفو عما لا يـدركه الطرف من الـدم و حملها المشـهور علی أن إصابه الإناء لا يسـتلزم إصـابه المـاء فـالمراد أنه مع عـدم تبين شـی ء فی المـاء يحكم بطهـارته و معلوم أن ظهر الإنـاء و باطنه الحاوی للماء من الشـبهه المحصوره.

و ما ذكرنا واضح لمن تدبر.

إلا أن الإنصاف أن تشـخيص موارد الابتلاء لكل من المشـتبهين و عدم الابتلاء بواحد معين منهما كثيرا ما يخفی أ لا تری أنه لو دار الأـمر بين وقوع النجاسه علی الثوب و وقوعها علی ظهر طائر أو حيوان قريب منه لا يتفق عاده ابتلاؤه بالموضع النجس منه لم يشك أحد فی عدم وجوب الاجتناب عن الثوب أما لو كان الطرف الآخر أرضا لا يبعد ابتلاء المكلف به فی السـجود و التيمم و إن لم يحتج إلی ذلك فعلا ففيه تأمل.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۲۲

و المعيـار فی ذلـك و إن كـان صـحه التكليف بالاجتنـاب عنه علی تقـدير العلم بنجاسـته و حسن ذلك من غير تقييـد التكليف بصوره الابتلاء

و اتفاق صيرورته واقعه له إلا أن تشخيص ذلك مشكل جدا.

نعم يمكن أن يقال عند الشك فى حسن التكليف التنجيزى عرفا بالاجتناب و عدم حسنه إلا معلقا لأصل البراءه من التكليف المنجز كما هو المقرر فى كل ما شك فيه فى كون التكليف منجزا أو معلقا على أمر محقق العدم أو علم التعليق على أمر لكن شك فى تحققه أو كون المتحقق من أفراده كما فى المقام.

إلا أن هذا ليس بأولى من أن يقال إن الخطابات بالاجتناب عن المحرمات مطلقه غير معلقه و المعلوم تقييدها بالابتلاء فى موضع العلم بتقبيح العرف توجيهها من غير تعلق بالابتلاء كما لو قال اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدام أمير البلد مع عدم جريان العاده بابتلاء المكلف به أو لا تصرف فى اللباس المغصوب الذى لبسه ذلك الملك أو الجاريه التى غصبها الملك و جعلها من خواص نسوانه مع عدم استحاله ابتلاء المكلف بذلك كله عقلا و لا عاده إلا أنه بعيد الاتفاق و أما لو شك فى قبح التنجيز فيرجع إلى الإطلاقات.

فمرجع المسأله إلى أن المطلق المقيد بقيد مشكوك التحقق فى بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه كما هو شأن أغلب المفاهيم العرفيه هل يجوز التمسك به أو لا و الأقوى الجواز فيصير الأصل فى المسأله وجوب الاجتناب إلا ما علم عدم تنجز التكليف بأحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام إلا أن يقال إن المستفاد من صحيحه على بن جعفر المتقدمه كون الماء و ظاهر الإناء من قبيل عدم تنجز التكليف فيكون ذلك ضابطا فى الابتلاء و عدمه إذ يبعد حملها على خروج ذلك عن قاعده الشبهه لأجل النص فافهم

الرابع

أن الثابت فى كل من المشتبهين لأجل العلم الإجمالى بوجود الحرام الواقعى فيهما هو وجوب الاجتناب لأنه اللازم من باب المقدمه من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعى أما سائر الآثار الشرعيه المترتبه على ذلك الحرام فلا تترتب عليهما لعدم جريان باب المقدمه فيها فيرجع فيها إلى الأصول الجاريه فى كل من المشتبهين بالخصوص فارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب حد الخمر على المرتكب بل يجرى أصاله عدم موجب الحد و وجوبه.

و هل يحكم بتنجس ملاقيه وجهان بل قولان مبنيان على أن تنجس الملاقى إنما جاء من

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۲۳

وجوب الاجتناب عن ذلك النجس بناء على أن الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه و لو بوسائط و لذا (استدل السيد أبو المكارم فى الغنيه على تنجس الماء القليل بملاقاه النجاسه بما دل على وجوب هجر النجاسات فى قوله تعالى و الرجز فاهجر) و يدل عليه أيضا ما فى بعض الأخبار من استدلاله عليه السلام على حرمه الطعام الذى مات فيه فأره بأن الله سبحانه حرم الميته فإذا حكم الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين فقد حكم بوجوب هجر كل ما لاقاه.

و هذا معنى ما (استدل به العلامه رحمه الله فى المنتهى على ذلك بأن الشارع أعطاهما حكم النجس) و إلا فلم يقل أحد إن كلا من المشتبهين بحكم النجس فى جميع آثاره و إن الاجتناب عن النجس لا يراد به إلا الاجتناب عن العين و تنجس الملاقى للنجس حكم وضعى سببى يترتب للعنوان الواقعى من النجاسات نظير وجوب الحد للخمر فإذا شك فى ثبوته للملاقى جرى فيه أصل الطهاره و أصل الإباحه.

و الأقوى هو الثانى أما أولا فلما ذكر و حاصله

منع ما فى الغنيه من دلاله وجوب هجر النجس على وجوب الاجتناب عن ملاقى الرجز إذا لم يكن عليه أثر من ذلك الرجز فتنجيسه حينئذ ليس إلا لمجرد تعبد خاص فإذا حكم الشارع بوجوب هجر المشتبه فى الشبهه المحصوره فلا يدل على وجوب هجر ما يلاقيه.

نعم قد يدل بواسطه بعض الأمارات الخارجيه كما استفيد نجاسه البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء من أمر الشارع بالطهاره عقيبه من جهه استظهار أن الشارع جعل هذا المورد من موارد تقديم الظاهر على الأصل فحكم بكون الخارج بولا لا أنه أوجب خصوص الوضوء بخروجه.

و به يندفع تعجب صاحب الحدائق رحمه الله من حكمهم بعدم النجاسه فيما نحن فيه و حكمهم بها فى البلل مع كون كل منهما مشتبها حكم عليه ببعض أحكام النجاسه.

و أما الروايه (فهى روايه عمرو بن شمر عن جابر الجعفى عن أبى جعفر عليه السلام:

أنه أتاه رجل فقال له وقعت فأره فى خابيه فيها سمن أو زيت فما ترى فى أكله فقال أبو جعفر عليه السلام لا تأكله فقال الرجل الفأره أهون على من أن أترك طعامى لأجلها فقال أبو جعفر عليه السلام إنك لم تستخف بالفأره و إنما استخففت بدينك إن الله حرم الميته من كل شى ء).

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۲۴

وجه الدلاله أنه عليه السلام جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافا بتحريم الميته و لو لا استلزامه لتحريم ملاقيه لم يكن أكل الطعام استخفافا بتحريم الميته فوجوب الاجتناب عن شى ء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه.

لكن الروايه ضعيفه سندا مع أن الظاهر من الحرمه فيها النجاسه لأن مجرد التحريم لا يدل على النجاسه فضلا عن تنجس الملاقى و ارتكاب التخصيص فى الروايه بإخراج ما عدا النجاسات من

المحرمات كما ترى فالملازمه بين نجاسه الشی ء و تنجس ملاقيه لا حرمه الشی ء و حرمه ملاقيه.

فإن قلت وجوب الاجتناب عن ملاقی المشتبه و إن لم يكن من حيث ملاقاته له إلا أنه يصير كملاقيه فی العلم الإجمالی بنجاسته أو نجاسه المشتبه الآخر فلا فرق بين الملاقيين فی كون كل منها أحد طرفی الشبهه فهو نظير ما إذا قسم أحد المشتبهين قسمين و جعل كل قسم فی إناء قلت ليس الأمر كـذلك لأن أصاله الطهاره و الحل فی الملاقی بالكسر سليم عن معارضه أصاله الطهاره للمشتبه الآخر بخلاف أصاله الطهاره و الحل فی الملاقی بالفتح فإنها معارضه بها فی المشتبه الآخر.

و السر فی ذلـک أن الشک فی الملاقی بالكسر ناش عن الشبهه المتقومه بالمشتبهين فالأصل فيهما أصل فی الشک السببی و الأصل فيه أصل فی الشک المسبب.

و قد تقرر فی محله أن الأصل فی الشک السببی حاكم و وارد على الأصل فی الشک المسبب سواء كان مخالفا له كما فی أصل طهاره الماء الحاكمه على أصاله نجاسه الثوب النجس المغسول به أم موافقا كما فی أصاله طهاره الماء الحاكمه على أصاله إباحه الشرب.

فما دام الأصل الحاكم الموافق أو المخالف جاريا لم يجر الأصل المحكوم لأن الأول رافع شرعی للشک المسبب و منزله الدليل بالنسبه إليه و إذا لم يجر الأصل الحاكم لمعارضته بمثله زال المانع عن جريان الأصل فی الشک المسبب و وجب الرجوع إليه لأنه كالأصل بالنسبه إلى المتعارضين.

أ لا ترى أنه يجب الرجوع عند تعارض أصاله الطهاره و النجاسه عند تتميم الماء النجس كرا بطاهر و عند غسل المحل النجس بماءين مشتبهين بالنجس إلى قاعده الطهاره و لا تجعل القاعده كأحد المتعارضين.

نعم ربما تجعل

معاضدا لأحدهما الموافق لها بزعم كونهما فى مرتبه واحده.

لكنه توهم فاسد و لذا لم يقل أحد فى مسأله الشبهه المحصوره بتقديم أصاله الطهاره فى المشتبه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۲۵

الملاقى بالفتح لاعتضادها بأصاله طهاره الملاقى بالكسر.

فالتحقيق فى تعارض الأصلين مع اتحاد مرتبتهما لاتحاد الشبهه الموجبه لهما الرجوع إلى ما ورائهما من الأصول التى لو كان أحدهما سليما عن المعارض لم يرجع إليه سواء كان هذا الأصل مجانسا لهما أو من غير جنسهما كقاعده الطهاره فى المثالين فافهم و اغتنم و تمام الكلام فى تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالى.

نعم لو حصل للأصل فى هذا الملاقى بالكسر أصل آخر فى مرتبته كما لو وجد معه ملاقى المشتبه الآخر كانا من الشبهه المحصوره و لو كان ملاقاه شى ء لأحد المشتبهين قبل العلم الإجمالى و فقد الملاقى بالفتح ثم حصل العلم الإجمالى بنجاسه المشتبه الباقى أو المفقود قام ملاقيه مقامه فى وجوب الاجتناب عنه و عن الباقى لأن أصاله الطهاره فى الملاقى بالكسر معارضه بأصاله الطهاره فى المشتبه الآخر لعدم جريان الأصل فى المفقود حتى يعارضه لما أشرنا إليه فى الأمر الثالث من عدم جريان الأصل فيما لا يبتلى به المكلف و لا أثر له بالنسبه إليه.

فمحصل ما ذكرنا أن العبره فى حكم الملاقى بكون أصاله الطهاره سليمه أو معارضه و لو كان العلم الإجمالى قبل فقد الملاقى و الملاقاه ففقد فالظاهر طهاره الملاقى و وجوب الاجتناب عن صاحب الملاقى و لا يخفى وجهه فتأمل جيدا

الخامس

لو اضطر إلى ارتكاب بعض المحتملات فإن كان بعضا معينا فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقى إن كان الاضطرار قبل العلم أو معه لرجوعه إلى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعى لاحتمال

کون المحرم هو المضطر إليه و قد عرفت توضيحه فی الأمر المتقدم و إن کان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر لأن الإذن فی ترک بعض المقدمات العلمیه بعد ملاحظه وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعی یرجع إلی اکتفاء الشارع فی امتثال ذلک التکلیف بالاجتناب عن بعض المشتبهات و لو کان المضطر إلیه بعضا غیر معین وجب الاجتناب عن الباقی و إن کان الاضطرار قبل العلم الإجمالی لأن العلم حاصل بحرمه واحد من أمور لو علم حرمته تفصیلا وجب الاجتناب عنه و ترخیص بعضها علی البدل موجب لاکتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقی فإن قلت ترخیص ترک بعض المقدمات دلیل علی عدم إراده الحرام الواقعی و لا تکلیف بما عداه فلا مقتضی لوجوب الاجتناب عن الباقی.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۲۶

قلت المقدمه العلمیه مقدمه للعلم و اللازم من الترخیص فیها عدم وجوب تحصیل العلم لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعی رأسا و حیث إن الحاکم بوجوب تحصیل العلم هو العقل بملاحظه تعلق الطلب الموجب للعقاب علی المخالفه الحاصله من ترک هذا المحتمل کان الترخیص المذکور موجبا للأمن من العقاب علی المخالفه الحاصله من ترک هذا الذی رخص فی ترکه فیثبت من ذلک تکلیف متوسط بین نفی التکلیف رأسا و ثبوته معلقا بالواقع علی ما هو علیه.

و حاصله ثبوت التکلیف بالواقع من الطریق الذی رخص الشارع فی امتثاله منه و هو ترک باقی المحتملات و هذا نظیر جمیع الطرق الشرعیه المجعوله للتکالیف الواقعیه و مرجعه إلی القناعه عن الواقع ببعض محتملاته معینا کما فی الأخذ بالحاله السابقه فی الاستصحاب أو مخیرا کما فی موارد التخییر.

و مما ذکرنا تبین أن مقتضی القاعده عند انسداد باب العلم التفصیلی بالأحکام الشرعیه

و عدم وجوب تحصيل العلم الإجمالى فيها بالاحتياط لمكان الجرح أو قيام الإجماع على عدم وجوبه أن يرجع فى ما عدا البعض المرخص فى ترك الاحتياط فيه أعنى موارد الظن مطلقا أو فى الجمله إلى الاحتياط مع أن بناء أهل الاستدلال بدليل الانسداد بعد إبطال الاحتياط و وجوب العمل بالظن مطلقا أو فى الجمله على الخلاف بينهم على الرجوع فى غير موارد الظن المعتبر إلى الأصول الموجوده فى تلك الموارد دون الاحتياط.

نعم لو قام بعد بطلان وجوب الاحتياط دليل عقلى أو إجماع على كون الظن مطلقا أو فى الجمله حجه و طريقا فى الأحكام الشرعيه أو منعوا أصاله وجوب الاحتياط عند الشك فى المكلف به صح ما جروا عليه من الرجوع فى موارد عدم وجود هذا الطريق إلى الأصول الجاريه فى مواردها.

لكنك خبير بأنه لم يقم و لم يقيموا على وجوب اتباع المظنونات إلا بطلان الاحتياط مع اعتراف أكثرهم بأنه الأصل فى المسأله و عدم جواز ترجيح المرجوح و من المعلوم أن هذا لا ـ يفيد إلا ـ مخالفه الاحتياط بموافقه الطرف الراجح فى المظنون دون الموهوم و مقتضى هذا لزوم الاحتياط فى غير المظنونات.

السادس

لو كان المشتبهات مما يوجد تدريجا كما إذا كانت زوجه الرجل مضطربه فى حيضها بأن تنسى وقتها و إن حفظت عددها فيعلم إجمالا أنها حائض فى الشهر ثلاثه أيام مثلا فهل يجب

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۲۷

على الزوج الاجتناب عنها تمام الشهر و يجب على الزوجه أيضا الإمساك عن دخول المسجد و قراءه العزيمه تمام الشهر أم لا و كما إذا علم التاجر إجمالا بابتلائه فى يومه أو شهره بمعامله ربويه فهل يجب عليه الإمساك عما لا يعرف حكمه من المعاملات فى يومه

و شهره أم لا.

التحقيق أن يقـال إنه لا ـ فرق بين الموجودات فعلا ـ و الموجودات تـدريجا فى وجوب الاجتنـاب عن الحرام المردد بينها إذا كان الابتلاء دفعه و عدمه لاتحاد المناط فى وجوب الاجتناب.

نعم قـد يمنع الابتلاء دفعه فى التـدريجيات كما فى مثال الحيض فإن تنجز تكليف الزوج بترك وطء الحائض قبل زمان حيضـها ممنوع فإن قول الشارع فاعتزلوا النساء فى المحيض و لا تقربوهن حتى يطهرن ظاهر فى وجوب الكف عند الابتلاء بالمحائض إذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء فلا يطلب فهذا الخطاب كما أنه مختص بذوى الأزواج و لا يشمل العزاب إلا على وجه التعليق فكذلك من لم يبتل بالمرأه الحائض.

و يشـكل الفرق بين هذا و بين ما إذا نذر أو حلف فى ترك الوطى فى ليله خاصه ثم اشتبهت بين ليلتين أو أزيد لكن الأظهر هنا وجوب الاحتياط و كذا فى المثال الثانى من المثالين المتقدمين.

و حيث قلنـا بعـدم وجـوب الاحتيـاط فى الشـبهه التـدريجيه فالظـاهر جواز المخـالفه القطعيه لأـن المفروض عـدم تنجز التكليف الواقعى بالنسبه إليه فالواجب الرجوع فى كل مشتبه إلى الأصل الجارى فى خصوص ذلك المشتبه إباحه و تحريما.

فيرجع فى المثال الأول إلى استصحاب الطهر إلى أن يبقى مدار الحيض فيرجع فيه إلى أصاله الإباحه لعدم جريان الاستصحاب و فى المثـال الثـانى إلى أصـاله الإبـاحه و الفسـاد فيحكم فى كل معامله يشك فى كونها ربويه بعـدم اسـتحقاق العقاب على إيقاع عقـدها و عـدم ترتب الأثر عليها لأن فساد الربا ليس دائرا مـدار الحكم التكليفى و لذا يفسد فى حق القاصـر بالجهل و النسـيان و الصغر على وجه و ليس هنا مورد التمسك بعموم صحه العقود و إن قلنا بجواز

التمسک بالعام عند الشک فی مصداق ما خرج عنه بخروج بعض الشبهات التدریجیه عن العموم لفرض العلم بفساد بعضها فیسقط العام عن الظهور بالنسبه إلیها و یجب الرجوع إلی أصاله الفساد.

اللهم إلا أن یقال إن العلم الإجمالی بین المشتبهات التدریجیه کما لا یقدح فی إجراء الأصول العملیه فیها لا یقدح فی الأصول اللفظیه فیمکن التمسک فیما نحن فیه بصحه کل واحد من المشتبهات بأصاله العموم لکن الظاهر الفرق بین الأصول اللفظیه و العملیه فتأمل

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۲۸

السابع

قد عرفت أن المانع من إجراء الأصل فی کل من المشتبهین بالشبهه المحصوره هو العلم الإجمالی بالتکلیف المتعلق بالمکلف و هذا العلم قد ینشأ عن اشتباه المکلف به کما فی المشتبه بالخمر أو النجس أو غیرهما و قد یکون من جهه اشتباه المکلف کما فی الخنثی العالم إجمالا بحرمه إحدی لباسی الرجل و المرأه علیه.

و هذا من قبیل ما لو علم أن هذا الإناء خمر أو أن هذا الثوب مغصوب و قد عرفت فی الأمر الأول أنه لا فرق بین الخطاب الواحد المعلوم وجود موضوعه بین المشتبهین و بین الخطابین المعلوم وجود موضوع أحدهما بین المشتبهین.

و علی هذا فیحرم علی الخنثی کشف کل من قبلیه لأن أحدهما عوره قطعا و التکلم مع الرجال و النساء إلا لضروره و کذا استماع صوتهما و إن جاز للرجال و النساء استماع صوتها بل النظر إلیها لأصاله الحل بناء علی عدم العموم فی آیه الغض للرجال و عدم جواز التمسک بعموم آیه حرمه إبداء الزینه علی النساء لاشتباه مصداق المخصص و کذا یحرم علیه التزویج و التزوج لوجوب إحراز الرجولیه فی الزوج و الأنوثیه فی الزوجه إذ الأصل عدم تأثیر العقد

و وجوب حفظ الفرج.

و يمكن أن يقال بعدم توجه الخطابات التكليفيه المختصه إليها إما لانصرافها إلى غيرها خصوصا فى حكم اللباس المستنبط مما دل على حرمه تشبه كل من الرجل و المرأه على الآخر و إما لاشتراط التكليف بعلم المكلف بتوجه الخطاب إليه تفصيلا و إن كان مرددا بين خطابين متوجهين إليه تفصيلا لأن الخطابين بشخص واحد بمنزله خطاب واحد لشيئين إذ لا فرق بين قوله اجتنب عن الخمر و اجتنب عن مال الغير و بين قوله اجتنب عن كليهما بخلاف الخطابين الموجهين إلى صنفين يعلم المكلف دخوله تحت أحدهما.

لكن كل من الدعويين خصوصا الأخيره ضعيفه فإن دعوى عدم شمول ما دل على وجوب حفظ الفرج عن الزنا أو العوره عن النظر للخنثى كما ترى.

و كذا دعوى اشتراط التكليف بالعلم بتوجه خطاب تفصيلى فإن المناط فى وجوب الاحتياط فى الشبهه المحصوره عدم جواز إجراء أصل البراءه فى المشتبهين و هو ثابت فى ما نحن فيه ضروره عدم جواز جريان أصاله الحل فى كشف كل من قبلى الخنثى للعلم بوجوب حفظ الفرج من النظر

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۲۹

و الزنا على كل أحد فمسأله الخنثى نظير المكلف المردد بين كونه مسافرا أو حاضرا لبعض الاشتباهات فلا يجوز له ترك العمل بخطابيهما.

الثامن

أن ظاهر كلام الأصحاب التسويه بين كون الأصل فى كل واحد من المشتبهين فى نفسه هو الحل أو الحرمه لأن المفروض عدم جريان الأصل فيهما لأجل معارضته بالمثل فوجوده كعدمه.

و يمكن الفرق من المجوزين لارتكاب ما عدا مقدار الحرام و تخصيص الجواز بالصوره الأولى و يحكمون فى الثانيه بعدم جواز الارتكاب بناء على العمل بالأصل فيهما و لا يلزم هاهنا مخالفه قطعيه فى العمل و لا

دليل على حرمتها إذا لم تتعلق بالعمل إذا وافق الاحتياط.

إلا أن استدلال بعض المجوزين للارتكاب بالأخبار الداله على حليه المال المختلط بالحرام ربما يظهر منه التعميم و على التخصيص فيخرج عن محل النزاع كما لو علم بكون إحدى المرأتين أجنبيه أو إحدى الذبيحتين ميته أو أحد المالين مال الغير أو أحد الأسيرين محقون الدم أو كان الإناءان معلومى النجاسه سابقا فعلم طهاره أحدهما.

و ربما يقال إن الظاهر أن محل الكلام فى المحرمات الماليه و نحوها كالنجس لا فى الأنفس و الأعراض فيستظهر أنه لم يقل أحد فيها بجواز الارتكاب لأن المنع فى مثل ذلك ضرورى.

و فيه نظر.

التاسع

أن المشتبه بأحد المشتبهين حكمه حكمهما لأن مقدمه المقدمه مقدمه و هو ظاهر

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۳۰

المقام الثانى فى الشبهه الغير المحصوره

و المعروف فيها عدم وجوب الاجتناب و يدل عليه وجوه

الأول الإجماع الظاهر المصرح به فى الروض و عن جامع المقاصد

و ادعاه صريحا المحقق البهبهانى رحمه الله فى فوائده و زاد عليه نفى الريب فيه و أن مدار المسلمين فى الأعصار و الأمصار عليه و تبعه فى دعوى الإجماع غير واحد ممن تأخر عنه و زاد بعضهم دعوى الضروره عليه فى الجمله و بالجمله فنقل الإجماع مستفيض و هو كاف فى المسأله.

الثانى ما استدل به جماعه من لزوم المشقه فى الاجتناب

و لعل المراد لزومه به فى أغلب أفراد هذه الشبهه لأغلب أفراد المكلفين فيشمله عموم قوله تعالى يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر و قوله تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج بناء على أن المراد أن ما كان الغالب فيه الحرج على الغالب فهو مرتفع عن جميع المكلفين حتى من لا حرج بالنسبه إليه و هذا المعنى و إن كان خلاف الظاهر إلا أنه يتعين الحمل عليه بمعونه ما ورد من إناطه الأحكام الشرعيه الكليه وجودا و عدما بالعسر و اليسر الغالبين.

و فی هذا الاستدلال نظر لأن أدله نفی العسر و الحرج من الآیات و الروایات لا تدل إلا علی

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۳۱

أن ما کان فیه ضیق علی مکلف فهو مرتفع عنه و أما ارتفاع ما کان ضیقا علی الأکثر عمن هو علیه فی غایه السهوله فلیس فیه امتنان علی أحد بل فیه تفویت مصلحه التکلیف من غیر تدارکها بالتسهیل.

و أما ما ورد من دوران الأحکام مدار السهوله علی الأغلب فلا ینفع فیما نحن فیه لأن الشبهه الغیر المحصوره لیست واقعه واحده حکم فیها بحکم حتی یدعی أن الحکم بالاحتیاط فی أغلب مواردها عسر علی أغلب الناس فیرتفع حکم الاحتیاط فیها مطلقا بل هی عنوان لموضوعات متعدده لأحکام متعدده و المقتضی للاحتیاط فی کل موضوع هو نفس

الـدليل الخاص التحريمى الموجود فى ذلك الموضوع و المفروض أن ثبوت التحريم لـذلك الموضوع مسـلم و لا يرد منه حرج على الأغلب و أن الاجتناب فى صوره اشتباهه أيضا فى غايه اليسر فأى مدخل للأخبار الوارده فى أن الحكم الشرعى يتبع الأغلب فى اليسر و العسر.

و كأن المستدل بذلك جعل الشبهه الغير المحصوره واقعه واحده مقتضى الدليل فيها وجوب الاحتياط لو لا العسر لكن لما تعسر الاحتياط فى أغلب الموارد على أغلب الناس حكم بعدم وجوب الاحتياط كليه.

و فيه أن دليـل الاحتيـاط فى كـل فرد من الشـبهه ليس إلا دليل حرمه ذلك الموضوع نعم لو لزم الحرج من جريان حكم العنوان المحرم الواقعى فى خصوص مشـتبهاته الغير المحصوره على أغلب المكلفين فى أغلب الأوقـات كـأن يـدعى أن الحكم بوجوب الاحتيـاط عن النجس الواقعى مع اشـتباهه فى أمور غير محصوره يوجب الحرج الغـالبى أمكن التزام ارتفـاع وجوب الاحتياط فى خصوص النجاسه المشـتبهه لكن لا يتوهم من ذلك اطراد الحكم بارتفاع التحريم فى الخمر المشـتبه بين مائعات غير محصوره و المرأه المحرمه المشتبهه فى ناحيه مخصوصه إلى غير ذلك من المحرمات و لعل كثيرا ممن تمسك فى هذا المقام بلزوم المشقه أراد المورد الخاص كما ذكروا ذلك فى الطهاره و النجاسه.

هذا كله مع أن لزوم الحرج فى الاجتناب عن الشـبهه الغير المحصوره التى يقتضـى الدليل المتقدم وجوب الاحتياط فيها ممنوع و وجهه أن كثيرا من الشبهات الغير المحصوره لا يكون جميع المحتملات مورد ابتلاء المكلف و لا يجب الاحتياط فى هذه الشبهه و إن كانت محصوره كما أوضحناه سابقا.

و بعد إخراج هذا عن محل الكلام فالإنصاف منع غلبه التعسر فى الاجتناب.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۳۲

الثالث الأخبار الداله على حليه كل ما لم يعلم حرمته

فإنها بظاهرها

و إن عمت الشبهه المحصوره إلا أن مقتضى الجمع بينها و بين ما دلت على وجوب الاجتناب بقول مطلق هو حمل أخبار الرخصه على غير المحصوره و حمل أخبار المنع على المحصور.

و فيه أولا أن المستند في وجوب الاجتناب في المحصور هو اقتضاء دليل نفس الحرام المشتبه لذلك بضميمه حكم العقل و قد تقدم بما لا مزيد عليها أن أخبار حل الشبهه لا يشمل صوره العلم الإجمالى بالحرام.

و ثانيا لو سلمنا شمولها لصوره العلم الإجمالى حتى يشمل الصوره الغير المحصوره لكنها تشمل المحصوره أيضا و أخبار وجوب الاجتناب مختصه بغير الشبهه الابتدائيه إجماعا فهى على عمومها للشبهه الغير المحصوره أيضا أخص مطلقا من أخبار الرخصه.

و الحاصل أن أخبار الحل نص في الشبهه الابتدائيه و أخبار الاجتناب نص في الشبهه المحصوره و كلا الطرفين ظاهران في الشبهه الغير المحصوره فإخراجها عن أحدهما و إدخالها في الآخر ليس جمعا بل ترجيحا بلا مرجح إلا أن يقال إن أكثر أفراد الشبهه الابتدائيه ترجع بالأخره إلى الشبهه الغير المحصوره لأنا نعلم إجمالا بوجود النجس و الحرام في الوقائع المجهوله بغير المحصوره فلو أخرجت هذه الشبهه عن أخبار الحل لم يبق تحتها من الأفراد إلا النادر و هو لا يناسب مساق هذه الأخبار فتدبر

الرابع بعض الأخبار الداله على أن مجرد العلم بوجود الحرام بين المشتبهات لا يوجب الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراما.

مثل (ما في محاسن البرقي عن أبي الجارود قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت أخبرني من رأى أنه يجعل فيه الميته فقال أ من أجل مكان واحد يجعل فيه الميته حرم جميع ما في الأرض فما علمت فيه ميته فلا تأكله و ما لم تعلم فاشتر و بع و كل و الله إني لأعترض السوق فأشترى اللحم و السمن و الجبن و الله

ما أظن كلهم يسمون هذه البربر و هذه السودان الخبر).

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۳۳

فإن قوله أ من أجل مكان واحد الخبر ظاهر فی أن مجرد العلم بوجود الحرام لا یوجب الاجتناب عن محتملاته و کذا قوله علیه السلام و الله ما أظن کلهم یسمون فإن الظاهر منه إراده العلم بعدم تسمیه جماعه حین الذبح کالبربر و السودان إلا أن یدعی أن المراد أن جعل المیته فی الجبن فی مکان واحد لا یوجب الاجتناب عن جبن غیره من الأماکن و لا کلام فی ذلک لا أنه لا یوجب الاجتناب عن کل جبن یحتمل أن یکون من ذلک المکان فلا دخل له بالمدعی.

و أما قوله ما أظن کلهم یسمون فالمراد منه عدم وجوب الظن أو القطع بالحلیه بل یکفی أخذها من سوق المسلمین بناء علی أن السوق أماره شرعیه لحل الجبن المأخوذ منه و لو من ید مجهول الإسلام إلا أن یقال إن سوق المسلمین غیر معتبر مع العلم الإجمالی بوجود الحرام فلا مسوغ للارتکاب إلا کون الشبهه غیر محصوره فتأمل.

الخامس أصاله البراءه

بناء علی أن المانع من إجرائها لیس إلا العلم الإجمالی بوجود الحرام لکنه إنما یوجب الاجتناب عن محتملاته من باب المقدمه العلمیه التی لا یجب إلا لأجل وجوب دفع الضرر و هو العقاب المحتمل فی فعل کل واحد من المحتملات الغیر المحصوره و هذا لا یجری فی المحتملات الغیر المحصوره ضروره أن کثره الاحتمال توجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بین المحتملات.

أ لا تری الفرق الواضح بین العلم بوجود السم فی أحد إناءین و واحد من ألفی إناء و کذلک بین قذف أحد الشخصین لا بعینه و بین قذف واحد من أهل بلد فإن الشخصین کلاهما

يتأثران بالأول و لا يتأثر أحد من أهل البلد بالثانى و كذا الحال لو أخبر شخص بموت الشخص المردد بين ولده و شخص واحد و بموت المردد بين ولده و بين كل واحد من أهل بلده فإنه لا يضطرب خاطره فى الثانى أصلا.

و إن شئت قلت إن ارتكاب المحتمل فى الشبهه الغير المحصوره لا يكون عند العقلاء إلا كارتكاب الشبهه الغير المقرونه بالعلم الإجمالى.

و كان ما ذكره الإمام عليه السلام فى الروايه المتقدمه من قوله أ من أجل مكان واحد الخبر بناء على أن الاستدلال به إشاره إلى هذا المعنى حيث جعل كون حرمه الجبن فى مكان

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۳۴

واحد منشأ لحرمه جميع محتملاته الغير المحصوره من المنكرات المعلومه عند العقلاء التى لا ينبغى للمخاطب أن يقبلها كما يشهد بذلك كلمه الاستفهام الإنكارى لكن عرفت أن فيه احتمالا آخر يتم معه الاستفهام الإنكارى أيضا.

و حاصل هذا الوجه أن العقل إذا لم يستقل بوجوب دفع العقاب المحتمل عند كثره المحتملات فليس هنا ما يوجب على المكلف الاجتناب من كل محتمل فيكون عقابه حينئذ عقابا من دون برهان.

فعلم من ذلك أن الآمر اكتفى فى المحرم المعلوم إجمالا بين المحتملات بعدم العلم التفصيلى بإتيانه و لم يعتبر العلم بعدم إتيانه فتأمل.

السادس عدم الابتلاء

إن الغالب عدم ابتلاء المكلف إلا ببعض معين من محتملات الشبهه الغير المحصوره و يكون الباقى خارجا عن محل ابتلائه و قد تقدم عدم وجوب الاجتناب فى مثله مع حصر الشبهه فضلا عن غير المحصوره

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۳۵

ضابط المحصور و الارتكاب و النسبه و بقيه المسائل

اشاره

هذا غايه ما يمكن أن يستدل به على حكم الشبهه الغير المحصوره و قد عرفت أن أكثرها لا يخلو من منع أو قصور لكن المجموع منها لعله يفيد القطع أو الظن بعدم وجوب الاحتياط فى الجمله و المسأله فرعيه يكتفى فيها بالظن.

إلا أن الكلام يقع فى موارد

الأول فی أنه هل یجوز ارتکاب جمیع المشتبهات فی غیر المحصور بحیث یلزم العلم التفصیلی أم یجب إبقاء مقدار الحرام

ظاهر إطلاق القول بعدم وجوب الاجتناب هو الأول لکن یحتمل أن یکون مرادهم عدم وجوب الاحتیاط فیه فی مقابله الشبهه المحصوره التی قالوا فیها بوجوب الاجتناب و هذا غیر بعید عن سیاق کلامهم فحینئذ لا یعم معقد إجماعهم بحکم ارتکاب الکل إلا أن الأخبار لو عمت المقام دلت علی الجواز و أما الوجه الخامس فالظاهر دلالته علی جواز الارتکاب لکن مع عدم العزم علی ذلک من أول الأمر و أما معه فالظاهر صدق المعصیه عند مصادفه الحرام فیستحق العقاب.

فالأقوی فی المسأله عدم جواز الارتکاب إذا قصد ذلک من أول الأمر فإن قصده قصد المخالفه و المعصیه فیستحق العقاب بمصادفه الحرام.

و التحقیق عدم جواز ارتکاب الکل لاستلزامه طرح الدلیل الواقعی الدال علی وجوب الاجتناب عن المحرم الواقعی کالخمر فی قوله اجتنب عن الخمر لأن هذا التکلیف لا یسقط

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۳۶

من المکلف مع علمه بوجود الخمر بین المشتبهات.

غایه ما ثبت فی غیر المحصور الاکتفاء فی امتثاله بترک بعض المحتملات فیکون البعض المتروک بدلا ظاهریا عن الحرام الواقعی و إلا فإخراج الخمر الموجود یقینا بین المشتبهات عن عموم قوله اجتنب عن کل خمر اعتراف بعدم حرمته واقعا و هو معلوم البطلان هذا إذا قصد الجمیع من أول الأمر لأنفسها و لو قصد نفس الحرام من ارتکاب الجمیع فارتکب الکل مقدمه فالظاهر استحقاق العقاب للحرمه من أول الارتکاب بناء علی حرمه التجری فصور ارتکاب الکل

ثلاثه عرفت كلها.

الثانى اختلف عبارات الأصحاب فى بيان ضابط المحصور و غيره

فعن الشهيد و المحقق الثانيين و الميسى و صاحب المدارك أن المرجع فيه إلى العرف فما كان غير محصور فى العاده بمعنى أنه يعسر عده لا ما امتنع عده لأن كل ما يوجد من الأعداد قابل للعد و الحصر.

و فيه مضافا إلى أنه إنما يتجه إذا كان الاعتماد فى عدم وجوب الاجتناب على الإجماع المنقول على جواز الارتكاب فى غير المحصور أو على تحصيل الإجماع من اتفاق من عبر بهذه العباره الكاشف عن إناطه الحكم فى كلام المعصوم بها أن تعسر العد غير متحقق فيما مثلوا به لغير المحصور كالألف مثلا فإن عد الألف لا يعد عسرا.

و ربما قيد المحقق الثانى عسر العد بزمان قصير قال فى فوائد الشرائع كما عن حاشيه الإرشاد بعد أن ذكر أن غير المحصور من الحقائق العرفيه.

(إن طريق ضبطه أن يقال لا ريب أنه إذا أخذ مرتبه عليا من مراتب العدد كألف مثلا قطع بأنه مما لا يحصر و لا يعد عاده لعسر ذلك فى الزمان القصير فيجعل طرفا و يوجد مرتبه أخرى دنيا جدا كالثلاثه نقطع بأنها محصوره لسهوله عدها فى الزمان اليسير و ما بينهما من الوسائط كلما جرى مجرى الطرف الأول ألحق به و كذا ما جرى مجرى الطرف الثانى ألحق به و ما يفرض فيه الشك يعرض على القوانين و النظائر و يراجع فيه إلى الغالب فإن غلب على الظن إلحاقه بأحد الطرفين و إلا عمل فيه بالاستصحاب إلى أن يعلم الناقل و بهذا ينضبط كل ما ليس

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۳۷

بمحصور شرعا فى أبواب الطهاره و النكاح و غيرهما) أقول و للنظر فيما ذكر قدس سره مجال.

أما أولا فلأن جعل الألف من

غير المحصور مناف لما عللوا عدم وجوب الاجتناب به من لزوم العسر فى الاجتناب فإنا إذا فرضنا بيتا عشرون ذراعا فى عشرين ذراعا و علم بنجاسه جزء يسير منه يصح السجود عليه نسبته إلى البيت نسبه الواحد إلى الألف فأى عسر فى الاجتناب عن هذا البيت و الصلاه فى بيت آخر و أى فرق بين هذا الفرض و بين أن يعلم بنجاسه ذراع منه أو ذراعين مما يوجب حصر الشبهه فإن سهوله الاجتناب و عسره لا يتفاوت بكون المعلوم إجمالا قليلا أو كثيرا و كذا لو فرضنا أوقيه من الطعام يبلغ ألف حبه بل أزيد يعلم بنجاسه أو غصبيه حبه منها فإن جعل هذا من غير المحصور ينافى تعليل الرخصه فيه بتعسر الاجتناب.

و أما ثانيا فلأن ظن الفقيه بكون العدد المعين جاريا مجرى المحصور فى سهوله الحصر أو مجرى غيره لا دليل عليه.

و أما ثالثا فلعدم استقامه الرجوع فى موارد الشك إلى الاستصحاب حتى يعلم الناقل لأنه إن أريد استصحاب الحل و الجواز كما هو ظاهر من كلامه ففيه أن الوجه المقتضى لوجوب الاجتناب فى المحصور و هو وجوب المقدمه العلميه بعد العلم بحرمه الأمر الواقعى المردد بين المشتبهات قائم بعينه فى غير المحصور و المانع غير معلوم فلا وجه للرجوع إلى الاستصحاب إلا أن يكون نظره إلى ما ذكرنا فى الدليل الخامس من أدله عدم وجوب الاجتناب من أن المقتضى لوجوب الاجتناب فى الشبهه الغير المحصوره هو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل غير موجود و حينئذ فمرجع الشك فى كون الشبهه محصوره أو غيرها إلى الشك فى وجود المقتضى للاجتناب و معه يرجع إلى أصاله الجواز لكنك عرفت التأمل فى ذلك الدليل فالأقوى

وجوب الرجوع مع الشک إلی أصاله الاحتیاط لوجود المقتضی و عدم المانع.

و کیف کان فما ذکروه من إحاله غیر المحصوره و تمییزه المحصور عن غیره إلی العرف لا یوجب إلا زیاده التحیر فی موارد (و قال کاشف اللثام فی مسأله المکان المشتبه بالنجس لعل الضابط أن ما یؤدی اجتنابه إلی ترک الصلاه غالبا فهو غیر محصور کما أن اجتناب شاه أو امرأه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۳۸

مشتبهه فی صقع من الأرض یؤدی إلی الترک غالبا انتهی) و استصوبه فی مفتاح الکرامه.

و فیه ما لا یخفی من عدم الضبط.

و یمکن أن یقال بملاحظه ما ذکرنا فی الوجه الخامس إن غیر المحصور ما بلغ کثره الوقائع المحتمله للتحریم إلی حیث لا یعتنی العقلاء بالعلم الإجمالی الحاصل فیها أ لا تری أنه لو نهی المولی عبده عن المعامله مع زید فعامل العبد مع واحد من أهل قریه کبیره یعلم بوجود زید فیها لم یکن ملوما و إن صادف زیدا.

و قد ذکرنا أن المعلوم بالإجمال قد یؤثر مع قله الاحتمال ما لا یؤثره مع الانتشار و کثره الاحتمال کما قلناه فی سب واحد مردد بین اثنین أو ثلاثه و مردد بین أهل بلده.

و نحوه ما إذا علم إجمالا بوجود بعض القرائن الصارفه المختفیه لبعض ظواهر الکتاب و السنه أو حصول النقل فی بعض الألفاظ إلی غیر ذلک من الموارد التی لا یعتنی فیها بالعلوم الإجمالیه المترتب علیها الآثار المتعلقه بالمعاش و المعاد فی کل مقام.

و لیعلم أن العبره فی المحتملات کثره و قله بالوقائع التی یقع موردا للحکم بوجوب الاجتناب مع العلم التفصیلی بالحرام فإذا علم نجاسه أرز محرمه أو نجسه فی ألف حبه و المفروض أن تناول ألف حبه

من الأرز فی العاده بعشر لقمات فالحرام مردد بین عشره محتملات لا ألف محتمل لأن کل لقمه یکون فیها الحبه حرام أخذها لاشتمالها علی مال الغیر أو مضغها لکونه مضغا للنجس فکأنه علم إجمالا بحرمه واحده من عشر لقمات نعم لو اتفق تناول الحبوب فی مقام یکون تناول کل حبه واقعه مستقله کان له حکم غیر المحصور.

و هذا غایه ما ذکروا أو یمکن أن یذکر فی ضابط المحصور و غیره و مع ذلک فلم یحصل للنفس وثوق بشی ء منها.

فالأولی الرجوع فی موارد الشک إلی حکم العقلاء بوجوب مراعاه العلم الإجمالی الموجود فی ذلک المورد فإن قوله اجتنب عن الخمر لا فرق فی دلالته علی تنجز التکلیف بالاجتناب عن الخمر بین الخمر المعلوم المردد بین أمور محصوره و بین الموجود المردد بین أمور غیر محصوره غایه الأمر قیام الدلیل فی غیر المحصوره علی اکتفاء الشارع علی الحرام الواقعی ببعض محتملاته کما تقدم سابقا.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۳۹

فإذا شک فی کون الشبهه محصوره أو غیر محصوره شک فی قیام الدلیل علی قیام بعض المحتملات مقام الحرام الواقعی فی الاکتفاء عن امتثاله بترک ذلک البعض فیجب ترک جمیع المحتملات لعدم الأمن من الوقوع فی العقاب بارتکاب البعض.

الثالث

إذا کان المردد بین الأمور الغیر المحصوره أفرادا کثیره نسبه مجموعها إلی المشتبهات کنسبه الشی ء إلی الأمور المحصوره کما إذا علم بوجود خمسمائه شاه محرمه فی ألف و خمسمائه شاه فإن نسبه مجموع المحرمات إلی المشتبهات کنسبه الواحد إلی الثلاثه فالظاهر أنه ملحق بالشبهه المحصوره لأن الأمر متعلق بالاجتناب عن مجموع الخمسمائه فی المثال و محتملات هذا الحرام المتباینه ثلاثه فهو کاشتباه الواحد فی الثلاثه و أما ما عدا هذه الثلاثه

من الاحتمالات فهى احتمالات لا تنفک عن الاشتمال على الحرام.

الرابع

أنا ذكرنا فى المطلب الأول المتكفل لبيان حكم أقسام الشک فى الحرام مع العلم بالحرمه أن مسائله أربع الأولى منها الشبهه الموضوعيه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۴۰

و أما المسائل الثلاث الأخر

و هى ما إذا اشتبه الحرام بغير الواجب لاشتباه الحكم من جهه عدم النص أو إجمال النص أو تعارض النصين.

فحكمها يظهر مما ذكرنا فى الشبهه الموضوعيه.

لكن أكثر ما يوجد من هذه الأقسام الثلاثه هو القسم الثانى كما إذا تردد الغناء المحرم بين مفهومين بينهما عموم من وجه فإن مادتى الافتراق من هذا القسم.

و مثل ما إذا ثبت بالدليل حرمه الأذان الثالث يوم الجمعه و اختلف فى تعيينه (مثل قوله صلى اللّه عليه و آله: من جدد قبرا أو مثل مثالا فقد خرج عن الإسلام) حيث قرئ جدد بالجيم و الحاء المهمله و الخاء المعجمه و قرئ جدث بالجيم و الثاء المثلثه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۴۱

المطلب الثانى فى اشتباه الواجب بغير الحرام

اشاره

و هو على قسمين لأن الواجب إما مردد بين أمرين متباينين كما إذا تردد الأمر بين وجوب الظهر و الجمعه فى يوم الجمعه و بين القصر و الإتمام فى بعض المسائل.

و إما مردد بين الأقل و الأكثر كما إذا ترددت الصلاه الواجبه بين ذات السوره و فاقدتها للشک فى كون السوره جزء و ليس المثالان الأولان من الأقل و الأكثر كما لا يخفى.

و اعلم أنا لم نذكر فى الشبهه التحريميه من الشک فى المكلف به صور دوران الأمر بين الأقل و الأكثر لأن مرجع الدوران بينهما فى تلک الشبهه إلى الشک فى أصل التكليف لأن الأقل حينئذ معلوم الحرمه و الشک فى حرمه الأكثر.

أما القسم الأول فيما إذا دار الأمر فى الواجب بين أمرين متباينين.

اشاره

فالكلام فيه يقع فى أربعه مسائل على ما ذكرنا فى أول الباب لأنه إما أن يشتبه الواجب بغير الحرام من جهه عدم النص المعتبر أو إجماله أو تعارض النصين أو من جهه اشتباه الموضوع.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۴۲

أما المسأله الأولى ما إذا اشتبه الواجب فى الشريعه بغير الحرام من جهه عدم النص المعتبر

فالكلام فيها إما فى جواز المخالفه القطعيه فى غير ما علم بإجماع أو ضروره حرمتها كما فى المثالين السابقين فإن ترك الصلاتين فيهما رأسا مخالف للإجماع بل الضروره و إما فى وجوب الموافقه القطعيه.

أما الأول فالظاهر حرمه المخالفه القطعيه لأنها عند العقلاء معصيه فإنهم لا يفرقون بين الخطاب المعلوم تفصيلا أو إجمالا فى حرمه مخالفته و فى عدها معصيه و يظهر من المحقق الخوانسارى دوران حرمه المخالفه مدار الإجماع و أن الحرمه فى مثل الظهر و الجمعه من جهته و يظهر من الفاضل القمى رحمه الله الميل إليه و الأقوى ما عرفت.

و أما الثانى ففيه قولان أقواهما الوجوب لوجود المقتضى و عدم المانع.

أما الأول فلأن وجوب الأمر المردد ثابت فى الواقع و الأمر به على وجه يعم العالم و الجاهل صادر من الشارع واصل إلى من علم به تفصيلا إذ ليس موضوع الوجوب فى الأوامر مختصا بالعالم بها و إلا لزم الدور كما ذكره العلامه رحمه الله فى التحرير لأن العلم بالوجوب موقوف على الوجوب فكيف يتوقف الوجوب عليه.

و أما المانع فلأن المتصور منه ليس إلا الجهل التفصيلى بالواجب و هو غير مانع عقلا و لا نقلا.

أما العقل فلأن حكمه بالعذر إن كان من جهه عجز الجاهل عن الإتيان بالواقع حتى يرجع الجهل إلى فقد شرط من شروط وجود المأمور به فلا استقلال للعقل بذلك كما يشهد به جواز التكليف بالمجمل فى الجمله كما اعترف به غير

واحد ممن قال بالبراءه فيما نحن فيه كما سيأتى و إن كان من جهه كونه غير قابل لتوجه التكليف إليه فهو أشد منعا و إلا لجاز إهمال المعلوم إجمالا

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۴۳

رأسا بالمخالفه القطعيه فلا وجه لالتزام حرمه المخالفه القطعيه و يقبح عقاب الجاهل المقصر على ترك الواجبات الواقعيه و فعل المحرمات كما هو المشهور.

و دعوى أن مرادهم تكليف الجاهل فى حال الجهل برفع الجهل و الإتيان بالواقع نظير تكليف الجنب بالصلاه حال الجنابه لا التكليف بإتيانه مع وصف الجهل فلا تنافى بين كون الجهل مانعا و التكليف فى حاله و إنما الكلام فى تكليف الجاهل مع وصف الجهل لأن المفروض فيما نحن فيه عجزه عن تحصيل العلم مدفوعه برجوعها حينئذ إلى ما تقدم من دعوى كون عدم الجهل من شروط وجود المأمور به نظير الجنابه و قد تقدم بطلانها.

و أما النقل فليس فيه ما يدل على العذر لأن أدله البراءه غير جاريه فى المقام لاستلزام إجرائها جواز المخالفه القطعيه و الكلام بعد فرض حرمتها بل فى بعض الأخبار ما يدل على وجوب الاحتياط.

(مثل صحيحه عبد الرحمن المتقدمه فى جزاء الصيد: إذا أصبتم مثل هذا و لم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا) و غيرها.

فإن قلت إن تجويز الشارع لترك أحد المحتملين و الاكتفاء بالآخر يكشف عن عدم كون العلم الإجمالى عله تامه لوجوب الإطاعه حينئذ كما أن عدم تجويز الشارع للمخالفه مع العلم التفصيلى دليل على كون العلم التفصيلى عله تامه لوجوب الإطاعه و حينئذ فلا ملازمه بين العلم الإجمالى و وجوب الإطاعه فيحتاج إثبات الوجوب إلى دليل آخر غير العلم الإجمالى و حيث كان مفقودا فأصل البراءه يقتضى عدم وجوب الجميع

و قبح العقاب على تركه لعدم البيان نعم لما كان ترک الکل معصیه عند العقلاء حکم بتحریمها و لا تدل حرمه المخالفه القطعیه علی وجوب الموافقه القطعیه.

قلت العلم الإجمالی کالتفصیلی عله تامه لتنجز التکلیف بالمعلوم إلا أن المعلوم إجمالا یصلح لأن یجعل أحد محتملیه بدلا عنه فی الظاهر فکل مورد حکم الشارع بکفایه أحد المحتملین للواقع إما تعیینا کحکمه بالأخذ بالاحتمال المطابق للحاله السابقه و إما تخییرا کما فی موارد التخییر بین الاحتمالین فهو من باب الاکتفاء عن الواقع بذلک المحتمل لا الترخیص لترک الواقع بلا بدل فی الجمله فإن الواقع إذا علم به و علم إراده المولی بشی ء و صدور الخطاب عنه إلی العبد و إن لم یصل

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۴۴

إلیهم لم یکن بد عن موافقته إما حقیقه بالاحتیاط و إما حکما بفعل ما جعله الشارع بدلا عنه و قد تقدم الإشاره إلی ذلک فی الشبهه و مما ذکرنا یظهر عدم جواز التمسک فی المقام بأدله البراءه مثل روایه الحجب و التوسعه و نحوهما لأن العمل بها فی کل من الموردین بخصوصه یوجب طرحها بالنسبه إلی أحدهما المعین عند الله تعالی المعلوم وجوبه فإن وجوب واحده من الظهر و الجمعه أو من القصر و الإتمام مما لم یحجب الله علمه عنا فلیس موضوعا عنا و لسنا فی سعه منه فلا بد إما من الحکم بعدم جریان هذه الأخبار فی مثل المقام مما علم وجوب شی ء إجمالا و إما من الحکم بأن شمولها للواحد المعین المعلوم وجوبه و دلالتها بالمفهوم علی عدم کونه موضوعا عن العباد و کونه محمولا علیهم و مأخوذین به و ملزمین علیه دلیل علمی بضمیمه حکم العقل بوجود المقدمه العلمیه

على وجوب الإتيان بكل من الخصوصيتين فالعلم بوجوب كل منهما لنفسه و إن كان محجوبا عنا إلا أن العلم بوجوبه من باب المقدمه ليس محجوبا عنا و لا منافاه بين عدم وجوب الشى ء ظاهرا لذاته و وجوبه ظاهرا من باب المقدمه كما لا تنافى بين عدم الوجوب النفسى واقعا و ثبوت الوجوب الغيرى كذلك.

(و اعلم أن المحقق القمى رحمه الله بعد ما حكى عن المحقق الخوانسارى الميل إلى وجوب الاحتياط فى مثل الظهر و الجمعه و القصر و الإتمام قال إن دقيق النظر يقتضى خلافه فإن التكليف بالمجمل المحتمل لأفراد متعدده بإراده فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجه الذى اتفق أهل العدل على استحالته و كل ما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه إذ غايه ما يسلم فى القصر و الإتمام و الظهر و الجمعه و أمثالها أن الإجماع وقع على أن من ترك الأمرين بأن لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا أن من ترك أحدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بأن ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب.

و نظير ذلك مطلق التكليف بالأحكام الشرعيه سيما فى أمثال زماننا على مذهب أهل الحق من التخطئه فإن التحقيق أن الذى ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الأدله الظنيه لا تحصيل الحكم النفس الأمرى فى كل واقعه و لذا لم نقل بوجوب الاحتياط و ترك العمل بالظن الاجتهادى من أول الأمر.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۴۵

نعم لو فرض حصول الإجماع أو ورود النص على وجوب شى ء معين عند الله تعالى مردد عندنا بين أمور من دون اشتراط بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لإسقاط قصد التعيين فى الطاعه لتم

ذلك.

و لكن لا يحسن حينئذ قوله يعنى المحقق الخوانسارى فلا يبعد القول بوجوب الاحتياط حينئذ بل لا بد من القول باليقين و الجزم بالوجوب و لكن من أين هذا الفرض و أنى يمكن إثباته انتهى كلامه رفع مقامه).

و ما ذكره قدس الله سره قد وافق فيه بعض كلمات ذلك المحقق التى ذكرها فى مسأله الاستنجاء بالأحجار.

حيث قال بعد كلام له (و الحاصل إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شى ء معين معلوم عندنا أو ثبوت حكم إلى غايه معينه معلومه عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين أو الظن بوجود ذلك الشى ء المعلوم حتى يتحقق الامتثال إلى أن قال و كذا إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شى ء معين فى الواقع مردد فى نظرنا بين أمور و علم أن ذلك التكليف غير مشروط بشى ء من العلم بذلك الشى ء مثلا أو على ثبوت حكم إلى غايه معينه فى الواقع مردده عندنا بين أشياء و علم أيضا عدم اشتراطه بالعلم وجب الحكم بوجوب تلك الأشياء المردد فيها فى نظرنا و بقاء ذلك الحكم إلى حصول تلك الأشياء.

و لا يكفى الإتيان بواحد منها فى سقوط التكليف و كذا حصول شى ء واحد من الأشياء فى ارتفاع الحكم المعين إلى أن قال و أما إذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على أن الواجب الشى ء الفلانى و نص آخر على أن هذا الواجب شى ء آخر أو ذهب بعض الأمه إلى وجوب شى ء و بعض آخر إلى وجوب شى ء آخر دونه و ظهر بالنص و الإجماع فى الصورتين أن ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فحينئذ لم يظهر وجوب الإتيان بهما حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء

بواحد منهما سواء اشتركا فى أمر أو تباينا بالكليه و كذا

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۴۶

الكلام فى ثبوت الحكم إلى غايه معينه انتهى كلامه رفع مقامه).

و أنت خبير بما فى هذه الكلمات من النظر.

أما ما ذكره الفاضل القمى رحمه الله من حديث التكليف المجمل و تأخير البيان عن وقت الحاجه فلا دخل له فى المقام إذ لا إجمال فى الخطاب أصلا و إنما طرأ الاشتباه فى المكلف به من جهه تردد ذلک الخطاب المبين بين أمرين و إزاله هذا التردد العارض من جهه أسباب اختفاء الأحكام غير واجبه على الحكيم تعالى حتى يقبح تأخيره عن وقت الحاجه بل يجب عند هذا الاختفاء الرجوع إلى ما قرره الشارع كليه فى الوقائع المختفيه و إلا فما يقتضيه العقل من البراءه و الاحتياط و نحن ندعى أن العقل حاكم بعد العلم بالوجوب و الشک فى الواجب و عدم الدليل من الشارع على الأخذ بأحد الاحتمالين المعين أو المخير و الاكتفاء به من الواقع بوجوب الاحتياط حذرا من ترک الواجب الواقعى و أين ذلک من مسأله التكليف بالمجمل و تأخير البيان عن وقت الحاجه مع أن التكليف بالمجمل و تأخير البيان عن وقت العمل لا دليل على قبحه إذا تمكن المكلف من الإطاعه و لو بالاحتياط.

و أما ما ذكره تبعا للمحقق المذكور من تسليم وجوب الاحتياط إذا قام الدليل على وجوب شى ء معين فى الواقع غير مشروط بالعلم به.

ففيه أنه إذا كان التكليف بالشى ء قابلا لأن يقع مشروطا بالعلم و لأن يقع منجزا غير مشروط بالعلم بالشى ء كان ذلک اعترافا بعدم قبح التكليف بالشى ء المعين المجهول فلا يكون العلم شرطا عقليا و أما اشتراط التكليف به شرعا فهو غير معقول

بالنسبه إلى الخطاب الواقعى فإن الخطاب الواقعى فى يوم الجمعه سواء فرض قوله صل الظهر أم فرض قوله صل الجمعه لا يعقل أن يشترط بالعلم بهذا الحكم نعم بعد اختفاء هذا الخطاب المطلق يصح أن يرد خطاب مطلق كقوله اعمل بذلك الخطاب و لو كان عندك مجهولا و أنت بما فيه و لو كان غير معلوم كما يصح أن يرد خطاب مشروط و أنه لا يجب عليك ما اختفى عليك من التكليف فى يوم الجمعه و أن وجوب امتثاله عليك مشروط بعلمك به تفصيلا و مرجع الأول إلى الأمر بالاحتياط و مرجع الثانى إلى البراءه عن الكل إن أفاد نفى وجوب الواقع رأسا المستلزم لجواز المخالفه القطعيه و إلى نفى ما علم إجمالا بوجوبه و إن أفاد نفى

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۴۷

وجوب القطع بإتيانه و كفايه إتيان بعض ما يحتمله فمرجعه إلى جعل البدل للواقع و البراءه عن إتيان الواقع على ما هو عليه لكن دليل البراءه على الوجه الأول ينافى العلم الإجمالى المعتبر بنفس أدله البراءه المغياه بالعلم و على الوجه الثانى غير موجود فيلزم من هذين الأمرين أعنى وجوب مراعاه العلم الإجمالى و عدم وجود دليل على قيام أحد المحتملين مقام المعلوم إجمالا حكم العقل بوجوب الاحتياط إذ لا ثالث لذينك الأمرين فلا حاجه إلى أمر الشارع بالاحتياط و وجوب الإتيان بالواقع غير مشروط بالعلم التفصيلى به مضافا إلى ورود الأمر بالاحتياط فى كثير من الموارد.

و أما ما ذكره من استلزام ذلك الفرض أعنى تنجز التكليف بالأمر المردد من دون اشتراط بالعلم به لإسقاط قصد التعيين فى الطاعه.

ففيه أن سقوط قصد التعيين إنما حصل بمجرد التردد و الإجمال فى الواجب سواء قلنا فيه

بالبراءه و الاحتیاط و لیس لازما لتنجز التکلیف بالواقع و عدم اشتراطه بالعلم.

فإن قلت إذا سقط قصد التعیین لعدم التمکن فبأیهما ینوی الوجوب و القربه.

قلت له فی ذلک طریقان أحدهما أن ینوی بکل منهما الوجوب و القربه لکونه بحکم العقل مأمورا بالإتیان بکل منهما و ثانیهما أن ینوی بکل منهما حصول الواجب به أو بصاحبه تقربا إلی الله تعالی فیفعل کلا منهما لتحصیل الواجب الواقعی و تحصیله لوجوبه و التقرب به إلی الله تعالی فملخص ذلک أنی أصلی الظهر لأجل تحقق الفریضه الواقعیه به أو بالجمعه التی أفعل بعدها أو فعلت قبلها قربه إلی الله تعالی و ملخص ذلک أنی أصلی الظهر احتیاطا قربه إلی الله تعالی و هذا الوجه هو الذی ینبغی أن یقصد.

و لا یرد أن المعتبر فی العباده قصد التقرب و التعبد بها بالخصوص و لا ریب أن کلا من الصلاتین عباده فلا معنی لکون الداعی فی کل منهما التقرب المردد بین تحققه به أو بصاحبه لأن القصد المذکور إنما هو معتبر فی العبادات الواقعیه دون المقدمیه.

و أما الوجه الأول فیرد علیه أن المقصود إحراز الوجه الواقعی و هو الوجوب الثابت فی أحدهما المعین و لا یلزم من نیه الوجوب المقدمی قصده و أیضا فالقربه غیر حاصله بنفس فعل أحدهما و لو بملاحظه وجوبه الظاهری لأن هذا الوجوب مقدمی و مرجعه إلی وجوب تحصیل العلم بفراغ الذمه و دفع احتمال ترتب ضرر العقاب بترک بعض منهما و هذا الوجوب إرشادی لا تقرب فیه أصلا

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۴۸

نظیر أوامر الإطاعه فإن امتثالها لا یوجب تقربا و إنما المقرب نفس الإطاعه و المقرب هنا أیضا نفس الإطاعه الواقعیه المردده بین الفعلین فافهم فإنه

لا يخلو عن دقه.

و مما ذكرنا يندفع توهم أن الجمع بين المحتملين مستلزم لإتيان غير الواجب على جهه العباده لأن قصد القربه المعتبر فى الواجب الواقعى لازم المراعاه فى كلا المحتملين ليقطع بإحرازه فى الواجب الواقعى و من المعلوم أن الإتيان بكل من المحتملين بوصف أنها عباده مقربه يوجب التشريع بالنسبه إلى ما عدا الواجب الواقعى فيكون محرما فالاحتياط غير ممكن فى العبادات و إنما يمكن فى غيرها من جهه أن الإتيان بالمحتملين لا يعتبر فيهما قصد التعيين و التقرب لعدم اعتباره فى الواجب الواقعى المردد فيأتى بكل منهما لاحتمال وجوبه.

و وجه اندفاع هذا التوهم مضافا إلى أن غايه ما يلزم من ذلك عدم التمكن من تمام الاحتياط فى العبادات حتى من حيث مراعاه قصد التقرب المعتبر فى الواجب الواقعى من جهه استلزامه للتشريع المحرم فيدور الأمر بين الاقتصار على أحد المحتملين و بين الإتيان بهما مهملا لقصد التقرب فى الكل فرارا عن التشريع و لا شك أن الثانى أولى لوجوب الموافقه القطعيه بقدر الإمكان.

فإذا لم يمكن الموافقه بمراعاه جميع ما يعتبر فى الواقعى فى كل من المحتملين اكتفى بتحقق ذات الواجب فى ضمنهما أن اعتبار قصد التقرب و التعبد فى العباده الواجبه واقعا لا يقتضى بقصده فى كل منهما كيف و هو غير ممكن و إنما يقتضى بوجوب قصد التقرب و التعبد فى الواجب المردد بينهما بأن يقصد فى كل منهما أنى أفعله ليتحقق به أو بصاحبه التعبد بإتيان الواجب الواقعى.

و هذا الكلام بعينه جار فى قصد الوجه المعتبر فى الواجب فإنه لا يعتبر قصد ذلك الوجه خاصه فى خصوص كل منهما بأن يقصد أنى أصلى الظهر لوجوبه ثم يقصد أنى أصلى الجمعه لوجوبها

بل يقصد أنى أصلى الظهر لوجوب الأمر الواقعى المردد بينه و بين الجمعه التى أصليها بعد ذلك أو صليتها قبل ذلك.

و الحاصل أن نيه الفعل هو قصده على الصفه التى هو عليها التى باعتبارها صار واجبا فلا بد من ملاحظه ذلك فى كل من المحتملين فإذا لاحظنا ذلك فيه وجدنا الصفه التى هو عليها الموجبه للحكم بوجوبه هو احتمال تحقق الواجب المتعبد به و المتقرب به إلى الله تعالى فى ضمنه فيقصد هذا المعنى و الزائد على هذا المعنى غير موجود فيه فلا معنى لقصد التقرب فى كل منهما بخصوصه حتى يرد أن التقرب و التعبد بما لم يتعبد به الشارع تشريع محرم.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۴۹

نعم هذا الإيراد متوجه على ظاهر من اعتبر فى كل من المحتملين قصد التقرب و التعبد به بالخصوص لكنه مبنى أيضا على لزوم ذلك من الأمر الظاهرى بإتيان كل منهما عباده فيكون كل منهما واجبه فى مرحله الظاهر كما إذا شك فى الوقت أنه صلى الظهر أم لا فإنه يجب عليه فعلها فينوى الوجوب و القربه و إن احتمل كونها فى الواقع لغوا غير مشروع فلا يرد عليه إيراد التشريع إذ التشريع إنما يلزم لو قصد بكل منهما أنه الواجب واقعا المتعبد به فى نفس الأمر.

و لكنك عرفت أن مقتضى النظر الدقيق خلاف هذا البناء و أن الأمر المقدمى خصوصا الموجود فى المقدمه العلميه التى لا يكون الأمر بها إلا إرشاديا لا يوجب موافقه التقرب و لا يصير منشأ لصيروره الشى ء من العبادات إذا لم يكن فى نفسه و قد تقدم فى مسأله التسامح فى أدله السنن ما يوضح حال الأمر بالاحتياط كما أنه قد استوفينا فى بحث مقدمه

الواجب حال الأمر المقدمی و عدم صیروره المقدمه بسببه عباده و ذکرنا ورود الإشکال من هذه الجهه علی کون التیمم من العبادات علی تقدیر عدم القول برجحانه فی نفسه کالوضوء فإنه لا منشأ حینئذ لکونه منها إلا الأمر المقدمی به من الشارع.

فإن قلت یمکن إثبات الوجوب الشرعی المصحح لنیه الوجه و القربه فی المحتملین لأن الأول منهما واجب بالإجماع و لو فرارا عن المخالفه القطعیه و الثانی واجب بحکم الاستصحاب المثبت للوجوب الشرعی الظاهری فإن مقتضی الاستصحاب بقاء الاشتغال و عدم الإتیان بالواجب الواقعی و بقاء وجوبه.

قلت أما المحتمل المأتی به أولا ـ فلیس واجبا فی الشرع لخصوص کونه ظهرا أو جمعه و إنما وجب لاحتمال تحقق الواجب به الموجب للفرار عن المخالفه أو للقطع بالموافقه إذا أتی معه بالمحتمل الآخر و علی أی تقدیر فمرجعه إلی الأمر بإحراز الواقع و لو احتمالا.

و أما المحتمل الثانی فهو أیضا لیس إلا بحکم العقل من باب المقدمه.

و ما ذکر من الاستصحاب فیه بعد منع جریان الاستصحاب فی هذا المقام من جهه حکم العقل من أول الأمر بوجوب الجمیع إذ بعد الإتیان بأحدهما یکون حکم العقل باقیا قطعا و إلا ـ لم یکن حاکما بوجوب الجمیع و هو خلاف الفرض أن مقتضی الاستصحاب وجوب البناء علی بقاء الاشتغال حتی یحصل الیقین بارتفاعه أما وجوب تحصیل الیقین بارتفاعه فلا یدل علیه الاستصحاب و إنما یدل علیه العقل المستقل بوجوب القطع بتفریغ الذمه عند اشتغالها و هذا معنی الاحتیاط فمرجع الأمر إلیه.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۵۰

و أما استصحاب وجوب ما وجب سابقا فی الواقع أو استصحاب عدم الإتیان بالواجب الواقعی فشی ء منهما لا یثبت وجوب المحتمل الثانی حتی یکون وجوبه شرعیا إلا

على تقدير القول بالأصول المثبته و هى منفيه كما قرر فى محله.

و من هنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه و بين استصحاب عدم فعل الظهر و بقاء وجوبه على من شك فى فعله فإن الاستصحاب بنفسه مقتض هناك لوجوب الإتيان بالظهر الواجب فى الشرع على الوجه الموظف من قصد لوجوب و القربه و غيرهما.

ثم إن تتمه الكلام فيما يتعلق بفروع هذه المسأله تأتى فى الشبهه الموضوعيه إن شاء الله تعالى.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۵۱

المسأله الثانيه ما إذا اشتبه الواجب فى الشريعه بغيره من جهه إجمال النص

بأن يتعلق التكليف الوجوبى بأمر مجمل كقوله ائتنى بعين و قوله تعالى حافظوا على الصلوات و الصلاه الوسطى بناء على تردد الصلاه الوسطى بين صلاه الجمعه كما فى بعض الروايات و غيرها كما فى بعض آخر.

و الظاهر أن الخلاف هنا بعينه الخلاف فى المسأله الأولى و المختار فيها هو المختار هناك بل هنا أولى لأن الخطاب هنا تفصيلا متوجه إلى المكلفين فتأمل.

و خروج الجاهل لا ـ دليل عليه لعدم قبح تكليف الجاهل بالمراد من المأمور به إذا كان قادرا على استعلامه من دليل منفصل فمجرد الجهل لا يقبح توجه الخطاب.

و دعوى قبح توجهه إلى العاجز عن استعلامه تفصيلا القادر على الاحتياط فيه بإتيان المحتملات أيضا ممنوعه لعدم القبح فيه أصلا.

و ما تقدم من البعض من منع التكليف بالمجمل لاتفاق العدليه على استحاله تأخير البيان قد عرفت منع قبحه أولا و كون الكلام فيما عرض له الإجمال ثانيا.

ثم إن المخالف فى المسأله ممن عثرنا عليه هو الفاضل القمى رحمه الله (و المحقق الخوانسارى فى ظاهر بعض كلماته لكنه قدس سره وافق المختار فى ظاهر بعضها الآخر قال فى مسأله التوضؤ بالماء المشتبه بالنجس بعد كلام له فى منع التكليف فى العبادات إلا

بما ثبت من أجزائها و شرائطها ما لفظه نعم لو حصل يقين المكلف بأمر و لم يظهر معنى ذلك الأمر بل يكون مرددا بين أمور فلا يبعد القول بوجوب تلك الأمور جميعا حتى يحصل اليقين بالبراءه انتهى).

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۵۲

و لكن التأمل فى كلامه يعطى عدم ظهور كلامه فى الموافقه لأن الخطاب المجمل الواصل إلينا لا يكون مجملا للمخاطبين فتكليف المخاطبين بما هو مبين و أما نحن معاشر الغائبين فلم يثبت اليقين بل و لا الظن بتكليفنا بذلك الخطاب فمن كلف به لا إجمال فيه عنده و من عرض له الإجمال لا دليل على تكليفه بالواقع المردد لأن اشتراك غير المخاطبين معهم فيما لم يتمكنوا من العلم به عين الدعوى.

فالتحقيق أن هنا مسألتين إحداهما إذا خوطب شخص بمجمل هل يجب عليه الاحتياط أو لا.

الثانيه أنه إذا علم تكليف الحاضرين بأمر معلوم لهم تفصيلا و فهموه من خطاب هو مجمل بالنسبه إلينا معاشر الغائبين فهل يجب علينا تحصيل القطع بالاحتياط بإتيان ذلك الأمر أم لا و المحقق حكم بوجوب الاحتياط فى الأول دون الثانى.

فظهر من ذلك أن مسأله إجمال النص إنما يغاير المسأله السابقه أعنى عدم النص فيما فرض خطاب مجمل متوجه إلى المكلف إما لكونه حاضرا عند صدور الخطاب و إما للقول باشتراك الغائبين مع الحاضرين فى الخطاب أما إذا كان الخطاب للحاضرين و عرض له الإجمال بالنسبه إلى الغائبين فالمسأله من قبيل عدم النص لا إجمال النص إلا أنك عرفت أن المختار فيهما وجوب الاحتياط

المسأله الثالثه ما إذا اشتبه الواجب بغيره لتكافؤ النصين

كما فى بعض مسائل القصر و الإتمام فالمشهور فيه التخيير لأخبار التخيير السليمه عن المعارض حتى ما دل على الأخذ بما فيه الاحتياط لأن المفروض عدم موافقه شى ء

منهما للاحتياط إلا أن يستظهر من تلك الأدله مطلوبيه الاحتياط عند تصادم الأدله لكن قد عرفت فيما تقدم أن أخبار الاحتياط لا تقاوم سندا و لا دلاله لأخبار التخيير.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۵۳

المسأله الرابعه ما إذا اشتبه الواجب بغير الحرام من جهه اشتباه الموضوع

كما فی صوره اشتباه الفائته أو القبله أو الماء المطلق و الأقوى هنا أيضا وجوب الاحتياط كما فی الشبهه المحصوره لعين ما مر فيها من تعلق الخطاب بالفائته واقعا مثلا و إن لم يعلم تفصيلا.

و مقتضاه ترتب العقاب على تركها و لو مع الجهل و قضيه حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل وجوب المقدمه العلميه و الاحتياط بفعل جميع المحتملات.

و قد خالف فی ذلک الفاضل القمی رحمه الله فمنع وجوب الزائد على واحده من المحتملات مستندا فی ظاهر كلامه إلى ما زعمه جامعا لجميع صور الشک فی المكلف به من قبح التكليف بالمجمل و تأخير البيان عن وقت الحاجه.

و أنت خبير بأن الاشتباه فی الموضوع ليس من التكليف بالمجمل فی شی ء لأن المكلف به مفهوم معين طرأ الاشتباه فی مصداقه لبعض العوارض الخارجيه كالنسيان و نحوه و الخطاب الصادر لقضاء الفائته عام فی المعلومه تفصيلا و المجهوله و لا مخصص له بالمعلومه لا من العقل و لا من النقل فيجب قضاؤها و يعاقب على تركها مع الجهل كما يعاقب مع العلم.

و يؤيد ما ذكرنا ما ورد من وجوب قضاء ثلاث صلوات على من فاتته فريضه معللا ذلک ببراءه الذمه على كل تقدير فإن ظاهر التعليل يفيد عموم مراعاه ذلک فی كل مقام اشتبه عليه الواجب و لذا تعدى المشهور عن مورد النص و هو تردد الفائته بين رباعيه و ثلاثيه و ثنائيه إلى الفريضه الفائته من المسافر المردده بين ثنائيه و ثلاثيه

فاکتفوا فیها بصلاتین.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۵۴

و ینبغی التنبیه علی أمور

الأول

أنه یمکن القول بعدم وجوب الاحتیاط فی مسأله اشتباه القبله و نحوها مما کان الاشتباه الموضوعی فی شرط من شروط الواجب کالقبله و اللباس و ما یصح السجود علیه و شبهها بناء علی دعوی سقوط هذه الشروط عند الاشتباه و لذا (أسقط الحلی وجوب الستر عند اشتباه الساتر الطاهر بالنجس و حکم بالصلاه عاریا) بل النزاع فیما کان من هذا القبیل ینبغی أن یکون علی هذا الوجه فإن القائل بعدم وجوب الاحتیاط ینبغی أن یقول بسقوط الشروط عند الجهل لا بکفایه الفعل مع احتمال الشرط کالصلاه المحتمل وقوعها إلی القبله بدلا عن القبله الواقعیه.

ثم الوجه فی دعوی سقوط الشرط المجهول إما انصراف أدلته إلی صوره العلم به تفصیلا کما فی بعض الشروط نظیر اشتراط الترتب بین الفوائت و أما دوران الأمر بین إهمال هذا الشرط المجهول و إهمال شرط آخر و هو وجود مقارنه العمل لوجهه بحیث یعلم بوجوب الواجب و ندب المندوب حین فعله و هذا یتحقق مع القول بسقوط الشرط المجهول و هذا هو الذی یظهر من کلام الحلی.

و کلا الوجهین ضعیفان أما الأول فلأن مفروض الکلام ما إذا ثبت الوجوب الواقعی للفعل بهذا الشرط و إلا لم یکن من الشک فی المکلف به للعلم حینئذ بعدم وجوب الصلاه إلی القبله الواقعیه المجهوله بالنسبه إلی الجاهل.

و أما الثانی فلأن ما دل علی وجوب مقارنه العمل بقصد وجهه و الجزم مع النیه إنما یدل علیه مع التمکن و معنی التمکن القدره علی الإتیان به مستجمعا للشرائط جازما بوجه من الوجوب و الندب حین الفعل أما مع العجز عن ذلک فهو المتعین للسقوط دون الشرط المجهول الذی أوجب

العجز عن الجزم بالنيه و السر فى تعيينه للسقوط هو أنه إنما لوحظ اعتباره فى الفعل المستجمع

للشرائط و ليس اشتراطه فى مرتبه سائر الشرائط بل متأخر عنه فإذا قيد اعتباره بحال التمكن سقط حال العجز يعنى العجز عن إتيان الفعل الجامع للشرائط مجزوما به.

الثانى

أن النيه فى كل من الصلوات المتعدده على الوجه المتقدم فى مسأله الظهر و الجمعه و حاصله أنه ينوى فى كل منهما فعلهما احتياطا لإحراز الواجب الواقعى المردد بينها و بين صاحبها تقربا إلى الله على أن يكون التقرب عله للإحراز الذى جعل غايه للفعل.

و يترتب على هذا أنه لا بد من أن يكون حين فعل أحدهما عازما على فعل الآخر إذ النيه المذكوره لا تتحقق بدون ذلک فإن من قصد الاقتصار على أحد الفعلين ليس قاصدا لامتثال الواجب الواقعى على كل تقدير نعم هو قاصد لامتثاله على تقدير مصادفه هذا المحتمل له لا مطلقا و هذا غير كاف فى العبادات المعلوم وقوع التعبد بها نعم لو احتمل كون الشى ء عباده كغسل الجنابه إن احتمل الجنابه اكتفى فيه بقصد الامتثال على تقدير تحقق الأمر به لكن ليس هنا تقدير آخر يراد منه التعبد على ذلک التقدير.

فغايه ما يمكن قصده هنا هو التعبد على طريق الاحتمال فهذا غايه ما يمكن قصده هنا بخلاف ما نحن فيه مما علم فيه ثبوت التعبد بأحد الأمرين فإنه لا بد فيه من الجزم بالتعبد

الثالث

أن الظاهر أن وجوب كل من المحتملات عقلى لا شرعى لأن الحاكم بوجوبه ليس إلا العقل من باب وجوب دفع العقاب المحتمل على تقدير ترک أحد المحتملين حتى إنه لو قلنا بدلاله أخبار الاحتياط أو الخبر المتقدم فى الفائته على وجوب ذلک كان وجوبه من باب الإرشاد و قد تقدم الكلام من ذلک من فروع للاحتياط فى الشک فى التكليف.

و أما إثبات وجوب التكرار شرعا فى ما نحن فيه بالاستصحاب و حرمه نقض اليقين بغير اليقين شرعا فقد تقدم فى المسأله الأولى عدم دلاله الاستصحاب على

ذلک إلا بناء علی أن المستصحب یترتب علیه الأمور الاتفاقیه المقارنه معه و قد تقدم إجمالا ضعفه و سیأتی إن شاء الله تعالی تفصیلا.

و علی ما ذکرنا فلو ترک المصلی المتحیر فی القبله أو الناسی لفائته جمیع المحتملات لم یستحق إلا عقابا واحدا و کذا لو ترک أحد المحتملات و اتفق مصادفته للواجب الواقعی و لو لم یصادف لم

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۵۶

یستحق عقابا من جهه مخالفه الأمر به نعم قد یقال باستحقاقه العقاب من جهه التجری و تمام الکلام فیه قد تقدم.

الرابع

لو انکشف مطابقه ما أتی به للواقع قبل فعل الباقی أجزأ عنها لأنه صلی الصلاه الواقعیه قاصدا للتقرب بها إلی الله تعالی و إن لم یعلم حین الفعل أن المقرب هو هذا الفعل إذ لا فرق بین أن یکون الجزم بالعمل ناشئا عن تکرار الفعل أو ناشئا عن انکشاف الحال.

الخامس

لو فرض محتملات الواجب غیر محصوره لم یسقط الامتثال فی الواجب المردد باعتبار شرطه کالصلاه إلی القبله المجهوله و شبهها قطعا إذ غایه الأمر سقوط الشرط فلا وجه لترک المشروط رأسا.

و أما فی غیره مما کان نفس الواجب مرددا فالظاهر أیضا عدم سقوطه و لو قلنا بجواز ارتکاب الکل فی الشبهه الغیر المحصوره لأن فعل الحرام لا یعلم هناک به إلا بعد الارتکاب بخلاف ترک الکل هنا فإنه یعلم به مخالفه الواجب الواقعی حین المخالفه.

و هل یجوز الاقتصار علی واحد إذ به ینـدفع محذور المخالفه أم یجب الإتیان بما تیسر من المحتملات وجهان من أن التکلیف بإتیان الواقع ساقط فلا مقتضی لإیجاب مقدماته العلمیه و إنما وجب الإتیان بواحد فرارا من المخالفه القطعیه و من أن اللازم بعد الالتزام بحرمه مخالفه الواقع مراعاته مهما أمکن و علیه بناء العقلاء فی أوامرهم العرفیه.

و الاکتفاء بالواحد التخییری عن الواقع إنما یکون مع نص الشارع علیه و أما مع عدمه و فرض حکم العقل بوجوب مراعاه الواقع فیجب مراعاته حتی یقطع بعدم العقاب إما لحصول الواجب و إما لسقوطه بعدم تیسر الفعل و هذا لا یحصل إلا بعد الإتیان بما تیسر و هذا هو الأقوی.

و هذا الحکم مطرد فی کل مورد وجد المانع من الإتیان ببعض غیر معین من المحتملات و لو طرأ المانع من بعض معین منها

ففی الوجوب کما هو المشهور إشکال من عدم العلم بوجود الواجب بین الباقی و الأصل البراءه.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۵۷

السادس

هل تشترط فی تحصیل العلم الإجمالی بالبراءه بالجمع بین المشتبهین عدم التمکن من الامتثال التفصیلی بإزاله الشبهه أو اختیاره ما یعلم به البراءه تفصیلا أم یجوز الاکتفاء به و إن تمکن من ذلک فلا یجوز إن قدر علی تحصیل العلم بالقبله أو تعیین الواجب الواقعی من القصر و الإتمام أو الظهر و الجمعه الامتثال بالجمع بین المشتبهات وجهان بل قولان ظاهر الأکثر الأول لوجوب اقتران الفعل المأمور به عندهم بوجه الأمر و سیأتی الکلام فی ذلک عند التعرض بشروط البراءه و الاحتیاط إن شاء الله تعالی.

و یتفرع علی ذلک أنه لو قدر علی العلم التفصیلی من بعض الجهات و عجز عنه من جهه أخری فالواجب مراعاه العلم التفصیلی من تلک الجهه فلا یجوز إن قدر علی الثوب الطاهر المتیقن و عجز عن تعیین القبله تکرار الصلاه فی الثوبین المشتبهین إلی أربع جهات لتمکنه من العلم التفصیلی بالمأمور به من حیث طهاره الثوب و إن لم یحصل مراعاه ذلک العلم التفصیلی علی الإطلاق.

السابع

لو کان الواجب المشتبه أمرین مترتبین شرعا کالظهر و العصر المرددین بین القصر و الإتمام أو بین الجهات الأربع فهل یعتبر فی صحه الدخول فی محتملات الواجب اللاحق الفراغ الیقینی من الأول بإتیان جمیع محتملاته کما صرح به فی الموجز و شرحه و المسالک و الروض و المقاصد العلیه أم یکفی فیه فعل بعض محتملات الأول بحیث یقطع بحصول الترتیب بعد الإتیان بمجموع محتملات المشتبهین ما عن نهایه الإحکام و المدارک فیأتی بظهر و عصر قصرا ثم بهما تماما قولان متفرعان علی القول المقدم فی الأمر السادس من وجوب مراعاه العلم التفصیلی مع الإمکان مبنیان علی أنه هل یجب مراعاه ذلک من جهه

نفس الواجب.

فلا يجب إلا إذا أوجب إهماله ترددا فی أصل الواجب كتكرار الصلاه فی الثوبين المشتبهين على أربع جهات فإنه يوجب ترددا فی الواجب زائدا على التردد الحاصل من جهه اشتباه القبله فكما

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۵۸

يجب رفع التردد مع الإمكان كذلك يجب تقليله أما إذا لم يوجب إهماله ترددا زائدا فی الواجب فلا يجب كما فی ما نحن فيه فإن الإتيان بالعصر المقصوره بعد الظهر المقصوره لا يوجب ترددا زائدا على التردد الحاصل من جهه القصر و الإتمام لأن العصر المقصوره إن كانت مطابقه للواقع كانت واجده لشرطها و هو الترتب على الظهر و إن كانت مخالفه للواقع لم ينفع وقوعها مترتبه على الظهر الواقعيه لأن الترتب إنما هو بين الواجبين واقعا.

و من ذلک يظهر عدم جواز التمسک بأصاله بقاء الاشتغال بالظهر و عدم فعل الواجب الواقعی.

و ذلک لأن المترتب على بقاء الاشتغال و عدم فعل الواجب عدم جواز الإتيان بالعصر الواقعی و هو مسلم و لذا لا يجوز الإتيان حينئذ بجميع محتملات العصر و هذا المحتمل غير معلوم أنه العصر الواقعی و المصحح للإتيان به هو المصحح لإتيان محتمل الظهر المشترک معه فی الشک و جريان الأصلين فيه أو أن الواجب مراعاه العلم التفصيلی من جهه نفس الخصوصيه المشكوكه فی العباده و إن لم يوجب إهماله ترددا فی الواجب فيجب على المكلف العلم التفصيلی عند الإتيان بكون ما يأتی به هو نفس الواجب الواقعی.

فإذا تعذر ذلک من بعض الجهات لم يعذر فی إهماله من الجهه المتمكنه فالواجب على العاجز عن تعين كون صلاه العصر قصرا أو تماما العلم التفصيلی بكون المأتی به مترتبا على الظهر و لا يكفی العلم بترتبه على تقدير صحته.

هذا

كله مع تنجز الأمر بالظهر و العصر دفعه واحده فى الوقت المشترك أما إذا تحقق الأمر بالظهر فقط فى الوقت المختص ففعل بعض محتملاته فيمكن أن يقال بعدم الجواز نظرا إلى الشك فى تحقق الأمر بالعصر فكيف يقدم على محتملاتها التى لا تجب إلا مقدمه لها بل الأصل عدم الأمر فلا يشرع الدخول فى مقدمات الفعل.

و يمكن أن يقال إن أصاله عدم الأمر إنما يقتضى عدم مشروعيه الدخول فى المأمور به و محتملاته التى تحتمله على تقدير عدم الأمر واقعا كما إذا صلى العصر إلى غير الجهه التى صلى الظهر أما ما لا يحتمله إلا على تقدير وجود الأمر فلا يقتضى الأصل المنع عنه كما لا يخفى

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۵۹

القسم الثانى فيما إذا دار الأمر فى الواجب بين الأقل و الأكثر

اشاره

و مرجعه إلى الشك فى جزئيه شى ء للمأمور به و عدمها و هو على قسمين لأن الجزء المشكوك إما جزء خارجى أو جزء ذهنى و هو القيد و هو على قسمين لأن القيد إما منتزع من أمر خارجى مغاير للمأمور به فى الوجود الخارجى فيرجع اعتبار ذلك القيد إلى إيجاب ذلك الأمر الخارجى كالوضوء الذى يصير منشأ للطهاره المقيد بها الصلاه و أما خصوصيه متحده فى الوجود مع المأمور به كما إذا دار الأمر بين وجوب مطلق الرقبه أو رقبه خاصه و من ذلك دوران الأمر بين إحدى الخصال و بين واحده معينه منها.

و الكلام فى كل من القسمين فى أربع مسائل.

أما مسائل القسم الأول و هو الشك فى الجزء الخارجى

فالمسأله الأولى منها أن يكون ذلك مع عدم النص المعتبر فى المسأله

اشاره

فيكون ناشئا من ذهاب جماعه إلى جزئيه الأمر الفلانى كالاستعاذه قبل القراءه فى الركعه الأولى مثلا على ما ذهب إليه بعض فقهائنا.

و قد اختلف فى وجوب الاحتياط هنا فصرح بعض متأخرى المتأخرين بوجوبه و ربما يظهر من كلام بعض القدماء كالسيد رحمه الله و الشيخ لكن لم يعلم كونه مذهبا لهما بل ظاهر كلماتهم الأخر

خلافه و صریح جماعه إجراء أصاله البراءه و عدم وجوب الاحتیاط و الظاهر أنه المشهور بین العامه و الخاصه المتقدمین منهم و المتأخرین کما یظهر من تتبع کتب القوم کالخلاف و السرائر و کتب الفاضلین و الشهیدین و المحقق الثانی و من تأخر عنهم.

بل الإنصاف أنه لم أعثر فی کلمات من تقدم علی المحقق السبزواری علی من یلتزم بوجوب الاحتیاط فی الأجزاء و الشرائط و إن کان فیهم من یختلف کلامه فی ذلک کالسید و الشیخ الشهید قدس سره و کیف کان فالمختار جریان أصل البراءه.

لنا علی ذلک حکم العقل و ما ورد من النقل

أما العقل

فلاستقلاله بقبح مؤاخذه من کلف بمرکب لم یعلم من أجزائه إلا عده أجزاء و یشک فی أنه هو هذا أو له جزء آخر و هو الشی ء الفلانی ثم بذل جهده فی طلب الدلیل علی جزئیه ذلک الأمر فلم یقتدر فأتی بما علم و ترک المشکوک خصوصا مع اعتراف المولی بأنی ما نصبت لک علیه دلاله فإن القائل بوجوب الاحتیاط لا ینبغی أن یفرق فی وجوبه بین أن یکون الأمر لم ینصب دلیلا أو نصب و اختفی غایه الأمر أن ترک النصب من الأمر قبیح و هذا لا یرفع التکلیف بالاحتیاط عن المکلف.

فإن قلت إن بناء العقلاء علی وجوب الاحتیاط فی الأوامر العرفیه الصادره من الأطباء أو الموالی فإن الطبیب إذا

أمر المريض بتركيب معجون فشك فی جزئيه شی ء له مع العلم بأنه غير ضار له فتركه المريض مع قدرته عليه استحق اللوم و كذا المولی إذا أمر عبده بذلک.

قلت أما أوامر الطبيب فهی إرشاديه ليس المطلوب فيها إلا إحراز الخاصيه المترتبه علی ذات المأمور به و لا يتكلم فيها من حيث الإطاعه و المعصيه و لذا لو كان بيان ذلک الدواء بجمله خبريه غير طلبيه كان اللازم مراعاه الاحتياط فيها و إن لم يترتب علی مخالفته و موافقته ثواب أو عقاب.

و الكلام فی المسأله من حيث قبح عقاب الأمر علی مخالفه المجهول و عدمه.

و أما أوامر الموالی الصادره بقصد الإطاعه فنلتزم فيها بقبح المؤاخذه إذا عجز العبد عن تحصيل العلم بجزء فاطلع عليه المولی و قدر علی رفع جهله و لو علی بعض الوجوه الغير المتعارفه إلا أنه اكتفی بالبيان المتعارف فاختفی علی العبد لبعض العوارض.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۶۱

نعم قد يأمر المولی بمركب يعلم أن المقصود منه تحصيل عنوان يشک فی حصوله إذا أتی بذلک المركب بدون ذلک الجزء المشكوک كما إذا أمر بمعجون و علم أن المقصود منه إسبال الصفراء بحيث كان هو المأمور به فی الحقيقه أو علم أنه الغرض من المأمور به فإن تحصيل العلم بإتيان المأمور به لازم كما سيجی ء فی المسأله الرابعه.

فإن قلت إن الأوامر الشرعيه كلها من هذا القبيل لابتنائها علی مصالح فی المأمور به فالمصلحه فيها إما من قبيل العنوان فی المأمور به أو من قبيل الغرض و بتقرير آخر المشهور بين العدليه أن الواجبات الشرعيه إنما وجبت لكونها ألطافا فی الواجبات العقليه فاللطف إما هو المأمور به حقيقه أو غرض للآمر فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف

و لا يحصل إلا بإتيان كل ما شك فى مدخليته.

قلت أولا- مسأله البراءه و الاحتياط غير مبنيه على كون كل واجب فيه مصلحه و هو لطف فى غيره فنحن نتكلم فيها على مذهب الأشاعره المنكرين للحسن و القبح رأسا أو مذهب بعض العدليه المكتفين بوجود المصلحه فى الأمر و إن لم يكن فى المأمور به.

و ثانيا إن نفس الفعل من حيث هو ليس لطفا و لذا لو أتى به لا على وجه الامتثال لم يصح و لم يترتب عليه لطف و لا أثر آخر من آثار العباده الصحيحه بل اللطف إنما هو فى الإتيان به على وجه الامتثال و حينئذ فيحتمل أن يكون اللطف منحصرا فى امتثاله التفصيلى مع معرفه وجه الفعل ليوقع الفعل على وجه فإن من صرح من العدليه بكون العبادات السمعيه إنما وجبت لكونها ألطافا فى الواجبات العقليه قد صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه و وجوب اقترانه به.

و هذا متعذر فيما نحن فيه لأن الآتى بالأكثر لا يعلم أنه الواجب أو الأقل المتحقق من ضمنه و لذا صرح بعضهم كالعلامه رحمه الله و يظهر من آخر منهم وجوب تميز الأجزاء الواجبه من المستحبات لنوقع كلا على وجهه.

و بالجمله فحصول اللطف بالفعل المأتى به من الجاهل فيما نحن فيه غير معلوم و إن أحرز الواقع بل ظاهرهم عدمه فلم يبق عليه إلا التخلص من تبعه مخالفه الأمر الموجه عليه فإن هذا واجب عقلى فى مقام الإطاعه و المعصيه و لا دخل له بمسأله اللطف بل هو جار على فرض عدم اللطف و عدم المصلحه فى المأمور به رأسا و هذا التخلص يحصل بالإتيان بما يعلم أن مع تركه يستحق العقاب و المؤاخذه

و أما الزائد فيقبح المؤاخذه عليه مع عدم البيان.

فإن قلت إن ما ذكر فى وجوب الاحتياط فى المتباينين بعينه موجود هنا و هو أن المقتضى و هو

تعلق الوجوب الواقعى بالأمر الواقعى المردد بين الأقل و الأكثر موجود و الجهل التفصيلى به لا يصلح مانعا لا عن المأمور به و لا عن توجه الأمر كما تقدم فى المتباينين حرفا بحرف.

قلت نختار هنا أن الجهل مانع عقلى عن توجه التكليف بالمجهول إلى المكلف لحكم العقل بقبح المؤاخذه على ترك الأكثر المسبب عن ترك الجزء المشكوك من دون بيان و لا يعارض بقبح المؤاخذه على ترك الأقل من حيث هو من دون بيان إذ يكفى فى البيان المسوغ للمؤاخذه عليه العلم التفصيلى بأنه مطلوب للشارع بالاستقلال أو فى ضمن الأكثر و مع هذا العلم لا يقبح المؤاخذه.

و ما ذكر فى المتباينين سندا لمنع كون الجهل مانعا من استلزامه لجواز المخالفه القطعيه و قبح خطاب الجاهل المقصر و كونه معذورا بالنسبه إلى الواقع مع أنه خلاف المشهور أو المتفق عليه غير جار فيما نحن أما الأول فلأن عدم جواز المخالفه القطعيه لكونها مخالفه معلومه بالتفصيل فإن وجوب الأقل بمعنى استحقاق العقاب بتركه معلوم تفصيلا و إن لم يعلم أن العقاب لأجل ترك نفسه أو لترك ما هو سبب فى تركه و هو الأكثر فإن هذا العلم غير معتبر فى إلزام العقل بوجوب الإتيان إذ مناط تحريك العقل إلى فعل الواجبات و ترك المحرمات دفع العقاب و لا يفرق فى تحريكه بين علمه بأن العقاب لأجل هذا الشى ء أو لما هو مستند إليه.

و أما عدم معذوريه الجاهل المقصر فهو للوجه الذى لا يعذر من أجله الجاهل

بنفس التكليف المستقل و هو العلم الإجمالی بوجود واجبات و محرمات کثیره فی الشریعه و أنه لولاه لزم إخلال الشریعه لا العلم الإجمالی الموجود فی المقام إذ الموجود فی المقام علم تفصیلی و هو وجوب الأقل بمعنی ترتب العقاب علی ترکه و شک فی أصل وجوب الزائد و لو مقدمه.

و بالجمله فالعلم الإجمالی فیما نحن فیه غیر مؤثر فی وجوب الاحتیاط لکون أحد طرفیه معلوم الإلزام تفصیلا و الآخر مشکوک الإلزام رأسا و دوران الإلزام فی الأقل بین کونه مقدمیا أو نفسیا لا یقدح فی کونه معلوما بالتفصیل لما ذکرنا من أن العقل یحکم بوجوب القیام بما علم إجمالا أو تفصیلا إلزام المولی به علی أی وجه کان و یحکم بقبح المؤاخذه علی ما شک فی إلزامه و المعلوم إلزامه تفصیلا هو الأقل و المشکوک إلزامه رأسا هو الزائد و المعلوم إلزامه إجمالا هو الواجب النفسی المردد بین الأقل و الأکثر و لا عبره به بعد انحلاله إلی معلوم تفصیلی و مشکوک کما فی کل معلوم إجمالی کان کذلک کما لو علم إجمالا بکون أحد من الإناءین اللذین أحدهما المعین نجس خمرا فإنه یحکم بحلیه الطاهر منهما و العلم الإجمالی لا یؤثر فی وجوب الاجتناب عنه.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۶۳

و مما ذکرنا یظهر أنه یمکن التمسک فی عدم وجوب الأکثر بأصاله عدم وجوبه فإنها سلیمه فی هذا المقام عن المعارضه بأصاله عدم وجوب الأقل لأن وجوب الأقل معلوم تفصیلا فلا یجری فیه الأصل و تردد وجوبه بین الوجوب النفسی و الغیری مع العلم التفصیلی لورود الخطاب التفصیلی بوجوبه بقوله و ربک فکبر و قوله و قوموا لله قانتین و قوله فاقرءوا ما تیسر منه و

قوله و اركعوا و اسجدوا و غير ذلك من الخطابات المتضمنه للأمر بالأجزاء لا يوجب جريان أصاله عدم الوجوب و أصاله البراءه.

لكن الإنصاف أن التمسك بأصاله عدم وجوب الأكثر لا ينفع فى المقام بل هو قليل الفائده لأنه إن قصد به نفى أثر الوجوب الذى هو استحقاق العقاب بتركه فهو و إن كان غير معارض بأصاله عدم وجوب الأقل كما ذكرنا إلا أنك قد عرفت فيما تقدم فى الشك فى التكليف المستقل أن استصحاب عدم التكليف المستقل وجوبا أو تحريما لا ينفع فى رفع استحقاق العقاب على الترك أو الفعل لأن عدم استحقاق العقاب ليس من آثار عدم الوجوب و الحرمه الواقعيين حتى يحتاج إلى إحرازهما بالاستصحاب بل يكفى فيه عدم العلم بهما فمجرد الشك فيهما كاف فى عدم استحقاق العقاب القاطع و قد أشرنا إلى ذلك عند التمسك فى حرمه العمل بالظن بأصاله عدم حجيته و قلنا إن الشك فى حجيته كاف فى التحريم فلا يحتاج إلى إحراز عدمها بالأصل و إن قصد به نفى الآثار المترتبه على الوجوب النفسى المستقل فأصاله عدم هذا الوجوب فى الأكثر معارضه بأصاله عدمه فى الأقل فلا يبقى لهذا الأصل فائده إلا فى نفى ما عدا العقاب من الآثار المترتبه على مطلق الوجوب الشامل للنفسى و الغيرى.

ثم بما ذكرنا فى منع جريان الدليل العقلى المتقدم فى المتباينين فيما نحن فيه يقدر على منع سائر ما يتمسك به لوجوب الاحتياط فى هذا المقام.

مثل استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقل و أن الاشتغال اليقينى يقتضى وجوب تحصيل اليقين بالبراءه.

و مثل أدله اشتراك الغائبين مع الحاضرين فى الأحكام المقتضيه لاشتراكنا معاشر الغائبين مع الحاضرين العالمين بالمكلف به تفصيلا.

و مثل وجوب دفع الضرر

و هو العقاب المحتمل قطعا و بعباره أخرى وجوب المقدمه العلميه للواجب.

و مثل أن قصد القربه غير ممكن بالإتيان بالأقل لعدم العلم بمطلوبيته فى ذاته فلا يجوز الاقتصار عليه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۶۴

فى العبادات بل لا بد من الإتيان بالجزء المشكوك.

فإن الأول مندفع مضافا إلى منع جريانه حتى فى مورد وجوب الاحتياط كما تقدم فى المتباينين بأن بقاء وجوب الأمر المردد بين الأقل و الأكثر بالاستصحاب لا يجدى بعد فرض كون وجود المتيقن قبل الشك غير مجد فى الاحتياط نعم لو قلنا بالأصل المثبت و أن استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقل يثبت كون الواجب هو الأكثر فيجب الإتيان به أمكن الاستدلال بالاستصحاب لكن يمكن أن يقال إنا نفينا فى الزمان السابق وجوب الأكثر لقبح المؤاخذه من دون بيان فتعين الاشتغال بالأقل فهو منفى فى الزمان السابق فكيف يثبت فى الزمان اللاحق.

و أما الثانى فهو حاصل الدليل المتقدم فى المتباينين المتوهم جريانه فى المقام و قد عرفت الجواب و أن الاشتغال اليقينى إنما هو بالأقل و غيره مشكوك فيه.

و أما الثالث ففيه أن مقتضى الاشتراك كون الغائبين و الحاضرين على نهج واحد مع كونهما فى العلم و الجهل على صفه واحده و لا ريب أن وجوب الاحتياط على الجاهل من الحاضرين فيما نحن فيه عين الدعوى.

و أما الرابع فلأنه يكفى فى قصد القربه الإتيان بما علم من الشارع الإلزام به و أداء تركه إلى استحقاق العقاب لأجل التخلص عن العقاب فإن هذا المقدار كاف فى نيه القربه المعتبره فى العبادات حتى لو علم بأجزائها تفصيلا.

و أما الخامس فلأن وجوب المقدمه فرع وجوب ذى المقدمه و هو الأمر المتردد بين الأقل و الأكثر و قد تقدم أن

وجوب المعلوم إجمالا- مع كون أحد طرفيه متيقن الإلزام من الشارع و لو بالإلزام المقدمی غير مؤثر فی وجوب الاحتياط لكون الطرف الغير المتيقن و هو الأكثر فيما نحن فيه موردا لقاعده البراءه كما مثلنا له بالخمر المردد بين إناءين أحدهما المعين نجس.

نعم لو ثبت أن ذلک أعنی تيقن أحد طرفی المعلوم بالإجمال تفصيلا و ترتب أثره عليه لا يقدح فی وجوب العمل بما يقتضيه من الاحتياط فيقال فی المثال إن التكليف بالاجتناب عن هذا الخمر المردد بين الإناءين يقتضی استحقاق العقاب على تناوله بتناول أی الإناءين اتفق كونه خمرا فيجب الاحتياط بالاجتناب عنهما فكذلک فيما نحن فيه.

و الدليل العقلی على البراءه من هذه الجهه يحتاج إلى مزيد تأمل.

بقی الكلام فی أنه كيف يقصد القربه بإتيان الأقل مع عدم العلم بكونه مقربا لتردده بين الواجب النفسی المقرب و المقدمی الغير المقرب فنقول يكفی فی قصد القربه قصد التخلص من العقاب

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۶۵

فإنها إحدى الغايات المذكوره فی العبادات

و أما الدليل النقلی

فهو الأخبار الداله على البراءه الواضحه سندا و دلاله و لذا عول عليها فی المسأله من جعل مقتضی العقل فيها وجوب الاحتياط بناء على وجوب مراعاه العلم الإجمالی و إن كان الإلزام فی أحد طرفيه معلوما بالتفصيل و قد تقدم أكثر تلک الأخبار فی الشک فی التكليف التحريمی و الوجوبی.

(منها قوله عليه السلام: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم).

فإن وجوب الجزء المشكوک محجوب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فدل على أن الجزء المشكوک وجوبه غير واجب على الجاهل كما دل على أن الشی ء المشكوک وجوبه النفسی غير واجب فی الظاهر على الجاهل.

و يمكن تقريب الاستدلال بأن وجوب الأكثر مما حجب

علمه فهو موضوع و لا يعارض بأن وجوب الأقل كذلك لأن العلم بوجوبه المردد بين النفسی و الغيری غير محجوب فهو غير موضوع.

(و منها قوله صلی اللّٰه عليه و آله: رفع عن أمتی... ما لا يعلمون).

فإن وجوب الجزء المشكوك مما لم يعلم فهو مرفوع عن المكلفين أو أن العقاب و المؤاخذه المترتبه علی تعمد ترك الجزء المشكوك الذی هو سبب لترك الكل مرفوع عن الجاهل.

إلی غير ذلك من أخبار البراءه الجاريه فی الشبهه الوجوبيه.

و كان بعض مشايخنا رحمه الله يدعی ظهورها فی نفی الوجوب النفسی المشكوك و عدم جريانها فی الشك فی الوجوب الغيری.

و لا يخفی علی المتأمل عدم الفرق بين الوجوبين فی نفی ما يترتب عليه من استحقاق العقاب لأن ترك الواجب الغيری منشأ لاستحقاق العقاب و لو من جهه كونه منشأ لترك الواجب النفسی.

نعم لو كان الظاهر من الأخبار نفی العقاب المترتب علی ترك الشی ء من حيث خصوص ذاته

أمكن دعوی ظهورها فی ما ادعی مع إمكان أن يقال إن العقاب علی ترك الجزء أيضا من حيث خصوص ذاته لأن ترك الجزء عين ترك الكل فافهم.

هذا كله إن جعلنا المرفوع الموضوع فی الروايات خصوص المؤاخذه و أما لو عممناه لمطلق الآثار الشرعيه المترتبه علی الشی ء المجهول كانت الدلاله أوضح لكن سيأتی ما فی ذلك.

ثم إنه لو فرضنا عدم تماميه الدليل العقلی المتقدم بل كون العقل حاكما بوجوب الاحتياط و مراعاه حال العلم الإجمالی بالتكليف المردد بين الأقل و الأكثر كانت هذه الأخبار كافيه فی المطلب حاكمه علی ذلك الدليل العقلی لأن الشارع أخبر بنفی العقاب علی ترك الأكثر لو كان واجبا فی الواقع فلا يقتضی العقل وجوبه من باب الاحتياط

الراجع إلى وجوب دفع العقاب المحتمل.

(و قد توهم بعض المعاصرين عكس ذلك و حكومه أدله الاحتياط على هذه الأخبار فقال لا نسلم حجب العلم فى المقام لوجود الدليل فى المقام و هى أصاله الاشتغال فى الأجزاء و الشرائط المشكوكه.

ثم قال لأن ما كان لنا طريق إليه فى الظاهر لا يصدق فى حقه الحجب و إلا لدلت هذه الأخبار على عدم حجيه الأدله الظنيه كخبر الواحد و شهاده العدلين و غيرهما.

قال و لو التزم تخصيصها بما دل على حجيه تلك الطرق تعين تخصيصها أيضا بما دل على حجيه أصاله الاشتغال من عمومات أدله الاستصحاب و وجوب المقدمه العلميه.

ثم قال و التحقيق التمسك بهذه الأخبار على نفى الحكم الوضعى و هى الجزئيه و الشرطيه انتهى).

أقول قد ذكرنا فى المتباينين و فيما نحن فيه أن استصحاب الاشتغال لا يثبت لزوم الاحتياط إلا على القول باعتبار الأصل المثبت الذى لا نقول به وفاقا لهذا الفاضل و أن العمده فى وجوب الاحتياط هو حكم العقل بوجوب إحراز محتملات الواجب الواقعى بعد إثبات تنجز التكليف و أنه المؤاخذ به و المعاقب على تركه و لو حين الجهل به و تردده بين متباينين أو الأقل و الأكثر و لا ريب

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۶۷

أن ذلك الحكم مبناه وجوب دفع العقاب المحتمل على ترك ما يتركه المكلف.

و حينئذ فإذا أخبر الشارع فى قوله ما حجب الله و قوله رفع عن أمتى و غيرهما بأن الله سبحانه و تعالى لا يعاقب على ترك ما لم يعلم جزئيته فقد ارتفع احتمال العقاب فى ترك ذلك المشكوك و حصل الأمن منه فلا يجرى فيه حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل.

نظير ما إذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذه

على ترک الصلاه إلى جهه خاصه من الجهات لو فرض كونها القبله الواقعيه فإنه يخرج بذلک عن باب المقدمه لأن المفروض تركها لا يفضى إلى العقاب.

نعم لو كان مستند الاحتياط أخبار الاحتياط كان لحكومه تلک الأخبار على أخبار البراءه وجه أشرنا إليه فى الشبهه التحريميه من أقسام الشک فى التكليف.

و مما ذكرنا يظهر حكومه هذه الأخبار على استصحاب الاشتغال على تقدير القول بالأصل المثبت أيضا كما أشرنا إليه سابقا لأنه إذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذه على ترک الأكثر الذى حجب العلم بوجوبه كان المستصحب و هو الاشتغال المعلوم سابقا غير متيقن إلا بالنسبه إلى الأقل و قد ارتفع بإتيانه و احتمال بقاء الاشتغال حينئذ من جهه الأكثر ملغى بحكم هذه الأخبار.

و بالجمله فما ذكره من حكومه أدله الاشتغال على هذه الأخبار ضعيف جدا نظرا إلى ما تقدم.

و أضعف من ذلک أنه رحمه الله عدل من أجل هذه الحكومه التى زعمها لأدله الاحتياط على هذه الأخبار عن الاستدلال بها لمذهب المشهور من حيث نفى الحكم التكليفى إلى التمسک بها فى نفى الحكم الوضعى أعنى جزئيه الشى ء المشكوک أو شرطيته و زعم أن ماهيه المأمور به تبين ظاهرا كونها للأقل بضميمه نفى جزئيه المشكوک و يحكم بذلک على أصاله الاشتغال (قال فى توضيح ذلک إن مقتضى هذه الروايات أن ماهيات العبادات عباره عن الأجزاء المعلومه بشرائطها المعلومه فيتبين مورد التكليف و يرتفع منها الإجمال و الإبهام.

ثم أيد هذا المعنى بل استدل عليه بفهم العلماء منها ذلک حيث قال إن من الأصول المعروفه عندهم أصاله العدم و عدم الدليل دليل العدم

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۶۸

و يستعملونه فى نفى الحكم التكليفى و الوضعى و نحن قد تفحصنا فلم نجد

لهـذا الأصـل مسـتندا يمكن التمسـک له غير عموم هـذه الأخبـار فتعين تعميمها للحكم الوضـعى و لو بمساعـده أفهامهم فيتناول الجزئيه المبحوث عنها فى المقام انتهى).

أقول أمـا مـا ادعـاه من عموم تلـک الأخبـار لنفى غير الحکم الإلـزامى التكليفى فلو لا عـدوله عنه فى باب البراءه و الاحتياط من الأدله العقليه لـذكرنا بعض مـا فيه من منع العموم أولاـ و منع كون الجزئيه أمرا مجعولا شـرعيا غير الحكم التكليفى و هو إيجاب المركب المشـتمل على ذلـک الجزء و أما ما استشـهد به من فهم الأصـحاب و ما ظهر بالتفحص ففيه أن أول ما يظهر للمتفحص فى هذا المقام أن العلماء لم يستندوا فى الأصلين المذكورين إلى هذه الأخبار.

أما أصل العدم فهو الجارى عندهم فى غير الأحكام الشرعيه أيضا من الأحكام اللفظيه كأصاله عدم القرينه و غيرها فكيف يستند فيه بالأخبار المتقدمه.

و أما عدم الدليل دليل العدم فالمسـتند فيه عندهم شى ء آخر ذكره كل من تعرض لهذه القاعده كالشيخ و ابن زهره و الفاضلين و الشهيد و غيرهم و لا اختصاص له بالحکم التكليفى و الوضعى.

و بالجمله فلم نعثر على من يستدل بهذه الأخبار فى هذين الأصلين أما روايه الحجب و نظائرها فظاهر و أما النبوى المتضمن لرفع الخطإ و النسـيان و ما لا يعلمون فأصحابنا بين من يدعى ظهورها فى رفع المؤاخذه و لا ينفى به غير الحکم التكليفى كأخواته من روايه الحجب و غيرها و هو المحکى عن أكثر الأصوليين و بين من يتعـدى عن ذلک إلى الأحکام الغير التكليفيه لكن فى موارد وجود الـدليل على ذلک الحکم و عـدم جريان الأصـلين المـذكورين بحيث لو لا النبوى لقالوا بثبوت ذلک الحکم و نظرهم فى ذلک أن

النبوى بناء على عمومه لنفى الحكم الوضعى حاكم على تلك الأدله المثبته لذلك الحكم الوضعى.

و مع ما عرفت كيف يدعى أن مستند الأصلين المذكورين المتفق عليهما هو هذه الروايات التى ذهب الأكثر إلى اختصاصها بنفى المؤاخذه.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۶۹

نعم يمكن التمسك به أيضا فى مورد جريان الأصلين المذكورين بناء على أن صدق رفع أثر هذه الأمور أعنى الخطأ و النسيان و أخواتهما كما يحصل بوجود المقتضى لذلك الأثر تحقيقا كما فى موارد ثبوت الدليل المثبت لذلك الأثر الشامل لصوره الخطإ و النسيان كذلك يحصل بتوهم ثبوت المقتضى و لو لم يكن عليه دليل و لا له مقتض محقق لكن تصادق بعض موارد الأصلين و الروايه مع تباينهما الجزئى لا يدل على الاستناد لهما بها بل يدل على العدم.

ثم إن فى الملازمه التى صرح بها فى قوله و إلا لدلت هذه الأخبار على نفى حجيه الطرق الظنيه كخبر الواحد و غيره منعا واضحا ليس هنا محل ذكره فافهم.

و اعلم أن هنا أصولا ربما يتمسك بها على المختار منها أصاله عدم وجوب الأكثر.

و قد عرفت سابقا حالها.

و منها أصاله عدم وجوب الشى ء المشكوک فى جزئيته.

حاله حال سابقه بل أردأ لأن الحادث المجعول هو وجوب المركب المشتمل عليه فوجوب الجزء فى ضمن الكل عين وجوب الكل و وجوبه المقدمى بمعنى اللابديه لازم له غير حادث بحدوث مغاير كزوجيه الأربعه و بمعنى الطلب الغيرى حادث مغاير لكن لا يترتب عليه أثر يجدى فيما نحن فيه إلا على القول باعتبار الأصل المثبت ليثبت بذلك كون الماهيه هى الأقل.

و منها أصاله عدم جزئيه الشى ء المشكوک.

و فيه أن جزئيه الشى ء المشكوک كالسوره للمركب الواقعى و عدمها ليست أمرا حادثا مسبوقا بالعدم.

و

إن أريـد أصاله عـدم صـيروره السوره جزء لمركب مأمور به ليثبت بـذلك خلو المركب المأمور به منه و مرجعه إلى أصاله عدم الأمر بما يكون هذا جزء منه ففيه ما مر من أنه أصل مثبت.

و إن أريـد أصاله عدم دخل هذا المشـكوك فى المركب عند اختراعه له الذى هو عباره عن ملاحظه عده أجزاء غير مرتبطه فى نفسـها شـيئا واحـدا و مرجعها إلى أصاله عدم ملاحظه هذا الشـى ء مع المركب المأمور به شـيئا واحدا فإن الماهيات المركبه لما كـان تركبها جعليا حاصـلا بالاعتبار و إلا فهى أجزاء لا ارتباط بينها فى أنفسـها و لا وحـده تجمعها إلا باعتبار معتبر توقف جزئيه شى ء لها على ملاحظته معها و اعتبارها مع هذا الشى ء أمرا واحدا فمعنى جزئيه السوره للصلاه ملاحظه السوره مع

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۷۰

بـاقى الأجزاء شـيئا واحـدا و هـذا معنى اختراع الماهيات و كونها مجعوله فالجعل و الاختراع فيها من حيث التصور و الملاحظه لا من حيث الحكم حتى يكون الجزئيه حكما شـرعيا وضـعيا فى مقابل الحكم التكليفى كما اشـتهر فى ألسـنه جماعه إلا أن يريدوا بالحكم الوضعى هذا المعنى.

و تمام الكلام يأتى فى باب الاستصحاب إن شاء الله تعالى عند ذكر التفصيل بين الأحكام الوضعيه و الأحكام التكليفيه.

ثم إنه إذا شك فى الجزئيه بالمعنى المـذكور فالأصل عدمها فإذا ثبت عدمها فى الظاهر يترتب عليه كون الماهيه المأمور بها هى الأقـل لأن تعين الماهيه فى الأقل يحتاج إلى جنس وجودى و هى الأجزاء المعلومه و فصل عـدمى هو عـدم جزئيه غيرها و عـدم ملاحظته معها و الجنس موجود بالفرض و الفصل ثابت بالأصل فتعين المأمور به فله وجه.

إلا أن يقال إن جزئيه الشى ء مرجعها إلى

ملاحظه المركب منه و من الباقى شيئا واحدا كما أن عدم جزئيته راجع إلى ملاحظه غيره من الأجزاء شيئا واحدا.

فجزئيه الشىء و كليه المركب المشتمل عليه مجعول بجعل واحد فالشك فى جزئيه الشىء شك فى كليه الأكثر و نفى جزئيه الشى ء نفى لكليته فإثبات كليه الأقل بذلك إثبات لأحد الضدين بنفى الآخر و ليس أولى من العكس.

و منه يظهر عدم جواز التمسك بأصاله عدم التفات الأمر حين تصور المركب إلى هذا الجزء حتى يكون بملاحظته شيئا واحدا مركبا من ذلك و من باقى الأجزاء لأن هذا أيضا لا يثبت أنه اعتبر بالتركيب بالنسبه إلى باقى الأجزاء هذا مع أن أصاله عدم الالتفات لا- تجرى بالنسبه إلى الشارع المنزه عن الغفله بل لا- يجرى مطلقا فى ما دار أمر الجزء بين كونه جزء واجبا أو جزء مستحبا لحصول الالتفات فيه قطعا فتأمل

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۷۱

المسأله الثانيه ما إذا كان الشک فی الجزئیه ناشئا من إجمال الدلیل

كما إذا علق الوجوب فى الدليل اللفظى بلفظ مردد بأحد أسباب الإجمال بين مركبين يدخل أقلهما جزء تحت الأكثر بحيث يكون الآتى بالأكثر آتيا بالأقل.

و الإجمال قد يكون فى المعنى العرفى كأن وجب غسل ظاهر البدن فيشك فى أن الجزء الفلانى كباطن الأذن أو عكره البطن من الظاهر أو الباطن و قد يكون فى المعنى الشرعى كالأوامر المتعلقه فى الكتاب و السنه بالصلاه و أمثالها بناء على أن هذه الألفاظ موضوعه للماهيه الصحيحه يعنى الجامعه لجميع الأجزاء الواقعيه و الأقوى هنا أيضا جريان أصاله البراءه لعين ما أسلفناه فى سابقه من العقل و النقل.

و ربما يتخيل جريان قاعده الاشتغال هنا و إن جرت أصاله البراءه فى المسأله المتقدمه لفقد الخطاب التفصيلى المتعلق بالأمر المجمل فى تلك المسأله و وجوده هنا

فیجب الاحتیاط بالجمع بین محتملات الواجب المجمل کما هو الشأن فی کل خطاب تعلق بأمر مجمل و لذا فرعوا علی القول بوضع الألفاظ للصحیح کما هو المشهور وجوب الاحتیاط فی أجزاء العبادات و عدم جواز إجراء أصل البراءه فیها.

و فیه أن وجوب الاحتیاط فی المجمل المردد بین الأقل و الأکثر ممنوع لأن المتیقن من مدلول هذا الخطاب وجوب الأقل بالوجوب المردد بین النفسی و المقدمی فلا محیص عن الإتیان به لأن ترکه مستلزم للعقاب و أما وجوب الأکثر فلم یعلم من هذا الخطاب فیبقی مشکوکا فسیجی ء فیه ما مر من الدلیل العقلی و النقلی.

و الحاصل أن مناط وجوب الاحتیاط عدم جریان أدله البراءه فی واحد معین من المحتملین لمعارضته بجریانها فی المحتمل الآخر حتی یخرج المسأله بذلک عن مورد البراءه و یجب الاحتیاط فیها

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۷۲

لأجل تردد الواجب المستحق علی ترکه العقاب بین أمرین لا معین لأحدهما من غیر فرق فی ذلک بین وجود خطاب تفصیلی فی المسأله متعلق بالمجمل و بین وجود خطاب مردد بین خطابین و إذا فقد المناط المذکور و أمکن البراءه فی واحد معین لم یجب الاحتیاط من غیر فرق فی ذلک بین الخطاب التفصیلی و غیره.

فإن قلت إذا کان متعلق الخطاب مجملا فقد تنجز التکلیف بمراد الشارع من اللفظ فیجب القطع بالإتیان بمراده و استحق العقاب علی ترکه مع وصف کونه مجملا و عدم القناعه باحتمال تحصیل المراد و احتمال الخروج عن استحقاق العقاب.

قلت التکلیف لیس متعلقا بمفهوم المراد من اللفظ و مدلوله حتی یکون من قبیل التکلیف بالمفهوم المبین المشتبه مصداقه بین أمرین حتی یجب الاحتیاط فیه و لو کان المصداق مرددا بین الأقل و الأکثر نظرا

إلى وجوب القطع بحصول المفهوم المعين المطلوب من العبد كما سيجى ء فى المسأله الرابعه و إنما هو متعلق بمصداق المراد و المدلول لأنه الموضوع له اللفظ و المستعمل فيه و اتصافه بمفهوم المراد و المدلول بعد الوضع و الاستعمال فنفس متعلق التكليف مردد بين الأقل و الأكثر لا مصداقه.

و نظير هذا التوهم أنه إذا كان اللفظ فى العبادات موضوعا للصحيح و الصحيح مردد مصداقه بين الأقل و الأكثر فيجب فيه الاحتياط و يندفع بأنه خلط بين الوضع للمفهوم و المصداق فافهم.

و أما ما ذكره بعض متأخرى المتأخرين من الثمره بين القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح و بين وضعها للأعم فغرضه بيان الثمره على مختاره من وجوب الاحتياط فى الشك فى الجزئيه لا أن كل من قال بوضع الألفاظ للصحيحه فهو قائل بوجوب الاحتياط و عدم جواز إجراء أصل البراءه فى أجزاء العبادات كيف و المشهور مع قولهم بالوضع للصحيحه قد ملئوا طواميرهم من إجراء الأصل عند الشك فى الجزئيه و الشرطيه بحيث لا يتوهم من كلامهم أن مرادهم بالأصل غير أصاله البراءه.

و التحقيق أن ما ذكروه ثمره للقولين من وجوب الاحتياط على القول بوضع الألفاظ للصحيح و عدمه على القول بوضعها للأعم محل نظر.

أما الأول فلما عرفت من أن غايه ما يلزم من القول بالوضع للصحيح كون هذه الألفاظ مجمله و قد عرفت أن المختار و المشهور فى المجمل المردد بين الأقل و الأكثر عدم وجوب الاحتياط.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۷۳

و أما الثانى فوجه النظر موقوف على توضيح ما ذكروه من وجه ترتب تلك الثمره أعنى عدم لزوم الاحتياط على القول بوضع اللفظ للأعم و هو أنه إذا قلنا بأن المعنى الموضوع له اللفظ هو

الصحيح كان كل جزء من أجزاء العباده مقوما لصدق حقيقه معنى لفظ الصلاه فالشك فى جزئيه شى ء شك فى صدق الصلاه فلا إطلاق للفظ الصلاه على هذا القول بالنسبه إلى واجده الأجزاء و فاقده بعضها لأن الفاقده ليست بصلاه فالشك فى كون المأتى به فاقدا أو واجدا شك فى كونها صلاه أو ليست بها.

و أما إذا قلنا بأن الموضوع له هو القدر المشترك بين الواجده لجميع الأجزاء و الفاقده لبعضها نظير السرير الموضوع للأعم من جامع أجزائه و من فاقد بعضها الغير المقوم لحقيقته بحيث لا يخل فقده لصدق اسم السرير على الباقى كان لفظ الصلاه من الألفاظ المطلقه الصادقه على الصحيحه و الفاسده.

فإذا أريد بقوله أقيموا الصلاه فرد مشتمل على جزء زائد على مسمى الصلاه كالصلاه مع السوره كان ذلك تقييدا للمطلق و هكذا إذا أريد المشتمله على جزء آخر كالقيام كان ذلك تقييدا آخر للمطلق فإراده الصلاه الجامعه لجميع الأجزاء تحتاج إلى تقييدات بعدد الأجزاء الزائده على ما يتوقف عليها صدق مسمى الصلاه أما القدر الذى يتوقف عليه صدق الصلاه فهى من مقومات معنى المطلق لا من القيود المقسمه له.

و حينئذ فإذا شك فى جزئيه شى ء للصلاه فإن شك فى كونه جزء مقوما لنفس المطلق فالشك فيه راجع إلى الشك فى صدق اسم الصلاه و لا يجوز فيه إجراء البراءه لوجوب القطع بتحقق مفهوم الصلاه كما أشرنا إليه فيما سبق و لا إجراء أصاله إطلاق اللفظ و عدم تقييده لأنه فرع صدق المطلق على الخالى من ذلك المشكوك فحكم هذا المشكوك عند القائل بالأعم حكم جميع الأجزاء عند القائل بالصحيح.

و أما إن علم أنه ليس من مقومات حقيقه الصلاه بل هو على تقدير

اعتبـاره و كونه جزء فى الواقع ليس إلاـ من الأـجزاء التى يقيـد معنى اللفظ بها لكون اللفظ موضوعا للأعم من واجـده و فاقـده و حينئـذ فالشك فى اعتباره و جزئيته راجع إلى الشک فى تقييـد إطلاق الصـلاه فى أقيموا الصـلاه بهـذا الشـى ء بأن يراد منه مثلا أقيموا الصلاه المشتمله على جلسه الاستراحه.

و من المعلوم أن الشك فى التقييـد يرجع فيه إلى أصاله الإطلاق و عـدم التقييـد فيحكم بأن مطلوب الأمر غير مقيـد بوجود هـذا المشكوک و بأن الامتثال يحصل بدونه و أن هذا المشكوک غير

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۷۴

معتبر فى الامتثال و هـذا معنى نفى جزئيته بمقتضـى نعم هنا توهم نظير ما ذكرناه سابقا من الخلط بين المفهوم و المصـداق و هو توهم أنه إذا قـام الإجمـاع بل الضـروره على أن الشارع لا يأمر بالفاسـده لأن الفاسـد ما خالف المأمور به فكيف يكون مأمورا به فقد ثبت تقييد الصلاه دفعه واحده بكونها صحيحه جامعه لجميع الأجزاء فكلما شک فى جزئيه شى ء كان راجعا إلى الشک فى تحقـق العنوان المقيـد للمـأمور به فيجب الاحتيـاط ليقطع بتحقق ذلـک العنوان على تقييـده لأـنه كمـا يجب القطع بحصول نفس العنوان و هو الصـلاه فلا بد من إتيان كل ما يحتمل دخله فى تحققها كما أشـرنا إليه كذلک يجب القطع بتحصـيل القيد المعلوم الذى قيد به العنوان كما لو قال أعتق مملوكا مؤمنا فإنه يجب القطع بحصول الإيمان كالقطع بكونه مملوكا.

و دفعه يظهر ممـا ذكرنـاه من أن الصـلاه لم تقيـد بمفهوم الصـحيحه و هو الجامع لجميع الأجزاء و إنما قيـدت بما علم من الأدله الخارجيه اعتباره فالعلم بعدم إراده الفاسده يراد به العلم بعدم إراده هذه المصاديق الفاقده للأمور التى

دل الدليل على تقييد الصلاه بها لا أن مفهوم الفاسده خرج عن المطلق و بقى مفهوم الصحيحه فكلما شك فى صدق الصحيحه و الفاسده وجب الرجوع إلى الاحتياط لإحراز مفهوم الصحيحه.

و هذه المغالطه جاريه فى جميع المطلقات بأن يقال إن المراد بالمأمور به فى قوله أعتق رقبه ليس إلا الجامع لشروط الصحه لأن الفاقد للشرط غير مراد قطعا فكلما شك فى شرطيه شى ء كان شكا فى تحقق العنوان الجامع للشرائط فيجب الاحتياط للقطع بإحرازه.

و بالجمله فاندفاع هذا التوهم غير خفى بأدنى التفات فلنرجع إلى المقصود و نقول إذا عرفت أن ألفاظ العبادات على القول بوضعها للأعم كغيرها من المطلقات كان لها حكمها و من المعلوم أن المطلق ليس يجوز دائما التمسك به بإطلاقه بل له شروط كأن لا يكون واردا فى مقام حكم القضيه المهمله بحيث لا يكون المقام مقام بيان أ لا ترى أنه لو راجع المريض الطبيب فقال له فى غير وقت الحاجه لا بد لك من شرب الدواء و المسهل فهل يجوز للمريض أن يأخذ بإطلاق الدواء و المسهل و كذا لو قال المولى لعبده يجب عليك المسافره غدا.

و بالجمله فحيث لا يقبح من المتكلم ذكر اللفظ المجمل لعدم كونه إلا فى مقام هذا المقدار من البيان لا يجوز أن يدفع القيود المحتمله للمطلق بالأصل لأن جريان الأصل لا يثبت الإطلاق و عدم إراده المقيد إلا بضميمه أنه إذا فرض و لو بحكم الأصل عدم ذكر القيد وجب إراده الأعم من

المقيد و إلا قبح التكليف لعدم البيان فإذا فرض العلم بعدم كونه فى مقام البيان لم يقبح الإخلال بذكر القيد مع إرادته فى الواقع.

و الذى يقتضيه التدبر فى

جميع المطلقات الوارده فی الکتاب فی مقام الأمر بالعباده کونها فی غیر مقام بیان کیفیه العباده فإن قوله تعالی أقیموا الصلاه إنما هو فی مقام بیان تأکید الأمر بالصلاه و المحافظه علیها نظیر قوله من ترک الصلاه فهو کذا و کذا و إن صلاه فریضه خیر من عشرین أو ألف حجه نظیر تأکید الطبیب علی المریض فی شرب الدواء إما قبل بیانه له حتی یکون إشاره إلی ما یفصله له حین العمل و إما بعد البیان له حتی یکون إشاره إلی المعهود المبین له فی غیر هذا الخطاب و الأوامر الوارده بالعبادات فیه کالصلاه و الصوم و الحج کلها علی أحد الوجهین و الغالب فیها الثانی.

و قد ذکر موانع أخر لسقوط إطلاقات العبادات عن قابلیه التمسک فیها بأصاله الإطلاق و عدم التقیید لکنها قابله للدفع أو غیر مطرده فی جمیع المقامات و عمده الموهن لها ما ذکرناه.

فحینئذ إذا شک فی جزئیه شیء لعباده لم یکن هنا ما یثبت به عدم الجزئیه من أصاله عدم التقیید بل الحکم هنا هو الحکم علی مذهب القائل بالوضع للصحیح فی رجوعه إلی وجوب الاحتیاط أو إلی أصاله البراءه علی الخلاف فی المسأله.

فالذی ینبغی أن یقال فی ثمره الخلاف بین الصحیحی و الأعمی هو لزوم الإجمال علی القول بالصحیح و حکم المجمل مبنی علی الخلاف فی وجوب الاحتیاط أو جریان أصاله البراءه و إمکان البیان و الحکم بعدم الجزئیه لأصاله عدم التقیید علی القول بالأعم فافهم

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۷۶

المسأله الثالثه فیما إذا تعارض نصان متکافئان فی جزئیه شیء لشیء و عدمها

کأن یدل أحدهما علی جزئیه السوره و الآخر علی عدمها و مقتضی إطلاق أکثر الأصحاب القول بالتخییر بعد التکافؤ ثبوت التخییر هنا لکن ینبغی أن یحمل هذا الحکم منهم علی

ما إذا لم يكن هناك إطلاق يقتضى أصاله عدم تقييده عدم جزئيه هذا المشكوك كأن يكون هنا إطلاق معتبر للأمر بالصلاه بقول مطلق و إلا فالمرجع بعد التكافؤ إلى هذا المطلق لسلامته عن المقيد بعد ابتلاء ما يصلح لتقييده بمعارض مكافئ و هذا الفرض خارج عن موضوع المسأله لأنها كأمثالها من مسائل هذا المقصد مفروضه فيما إذا لم يكن هناك دليل اجتهادى سليم عن المعارض متكفلا لحكم المسأله حتى تكون موردا للأصول العمليه.

فإن قلت فأى فرق بين وجود هذا المطلق و عدمه و ما المانع من الحكم بالتخيير هنا كما لو لم يكن مطلق.

فإن حكم المتكافئين إن كان هو التساقط حتى إن المقيد المبتلى بمثله بمنزله العدم فيبقى المطلق سالما كان اللازم فى صوره عدم وجود المطلق التى حكم فيها بالتخيير هو التساقط و الرجوع إلى الأصل المؤسس فيما لا نص فيه من البراءه و الاحتياط على الخلاف.

و إن كان حكمهما التخيير كما هو المشهور نصا و فتوى كان اللازم عند تعارض المقيد للمطلق الموجود بمثله الحكم بالتخيير هاهنا لا تعيين الرجوع إلى المطلق الذى هو بمنزله تعيين العمل بالخبر المعارض للقيد.

قلت أما لو قلنا بأن المتعارضين مع وجود المطلق غير متكافئين لأن موافقه أحدهما للمطلق الموجود مرجح له فيؤخذ به و يطرح الآخر فلا إشكال فى الحكم و فى خروج مورده عن محل الكلام.

و إن قلنا إنهما متكافئان و المطلق مرجح لا مرجح نظرا إلى كون أصاله عدم التقييد

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۷۷

تعبديا لا من باب الظهور النوعى فوجه عدم شمول أخبار التخيير لهذا القسم من المتكافئين دعوى ظهور اختصاص تلك الأخبار بصوره عدم وجود الدليل الشرعى فى تلك الواقعه و أنها مسوقه لبيان

عدم جواز طرح قول الشارع فى تلك الواقعه و الرجوع إلى الأصول العقليه و النقليه المقرره لحكم صوره فقدان قول الشارع فيها و المفروض وجود قول الشارع هنا و لو بضميمه أصاله الإطلاق المتعبد بها عند الشك فى المقيد.

و الفرق بين هـذا الأصل و بين تلك الأصول الممنوع فى هـذه الأخبار عن الرجوع إليها و ترك المتكافئين هو أن تلك الأصول عمليه فرعيه مقرره لبيان العمل فى المسأله الفرعيه عنـد فقـد الـدليل الشـرعى فيها و هـذا الأصل مقرر لإثبات كون الشـى ء و هو المطلق دليلاـ و حجه عنـد فقـد ما يـدل على عـدم ذلك فالتخيير مع جريان هـذا الأصل تخيير مع وجود الـدليل الشـرعى المعين لحكم المسأله المتعارض فيها النصان بخلاف التخيير مع جريان تلك الأصول فإنه تخيير بين المتكافئين عنـد فقـد دليل ثالث فى موردهما هذا.

و لكن الإنصـاف أن أخبـار التخيير حـاكمه على هـذا الأصـل و إن كـان جاريـا فى المسأله الأصوليه كما أنها حاكمه على تلك الأصول الجاريه فى المسأله الفرعيه لأن مؤداها بيان حجيه أحـد المتعارضـين كمؤدى أدله حجيه الأخبار و من المعلوم حكومتها على مثل هذا الأصل فهى داله على مسأله أصوليه و ليس مضمونها حكما عمليا صرفا.

فلا فرق بين أن يرد فى مورد هـذا الـدليل المطلق اعمل بالخبر الفلانى المقيـد لهـذا المطلق و بين قوله اعمل بأحـد هذين المقيد أحـدهما له فالظاهر أن حكم المشـهور فى المقام بالرجوع إلى المطلق و عـدم التخيير مبنى على ما هو المشـهور فتوى و نصا من ترجيح أحد المتعارضـين بالمطلق أو العام الموجود فى تلك المسأله كما يظهر من ملاحظه النصوص و الفتاوى و سيأتى توضيح ما هو الحق من المسلكين فى باب التعادل

و التراجیح إن شاء الله تعالی

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۷۸

المسأله الرابعه فیما إذا شک فی جزئیه شی ء للمأمور به من جهه الشبهه فی الموضوع الخارجی

کما إذا أمر بمفهوم مبین مردد مصداقه بین الأقل و الأکثر و منه ما إذا وجب صوم شهر هلالی و هو ما بین الهلالین فشک فی أنه ثلاثون أو ناقص و مثل ما أمر بالطهور لأجل الصلاه أعنی الفعل الرافع للحدث أو المبیح للصلاه فشک فی جزئیه شی ء للوضوء أو الفعل الرافعین.

و اللازم فی المقام الاحتیاط لأن المفروض تنجز التکلیف بمفهوم مبین معلوم تفصیلا و إنما الشک فی تحققه بالأقل فمقتضی أصاله عدم تحققه و بقاء الاشتغال عدم الاکتفاء به و لزوم الإتیان بالأکثر.

و لا یجری هنا ما تقدم من الدلیل العقلی و النقلی الدال علی البراءه لأن البیان الذی لا بد منه فی التکلیف قد وصل من الشارع فلا یقبح المؤاخذه علی ترک ما بینه تفصیلا فإذا شک فی تحققه فی الخارج فالأصل عدمه و العقل أیضا یحکم بوجوب القطع بإحراز ما علم وجوبه تفصیلا أعنی المفهوم المعین المبین المأمور به أ لا تری أنه لو شک فی وجود باقی الأجزاء المعلومه کأن لم یعلم أنه أتی بها أم لا کان مقتضی العقل و الاستصحاب وجوب الإتیان بها.

و الفارق بین ما نحن فیه و بین الشبهه الحکمیه من المسائل المتقدمه التی حکمنا فیها بالبراءه هو أن نفس متعلق التکلیف مردد بین اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصیلا و بین تعلقه بالمشکوک و هذا الترديد لا حکم له بمقتضی العقل لأن مرجعه إلی المؤاخذه علی ترک المشکوک و هی قبیحه بحکم العقل.

فالعقل و النقل الدالان علی البراءه مبینان لمتعلق التکلیف من أول الأمر فی مرحله الظاهر.

و أما ما نحن فیه فمتعلق التکلیف فیه مبین معین معلوم تفصیلا

لاـ تصرف للعقل و النقل فيه و إنما يشك فى تحققه فى الخارج بإتيان الأجزاء المعلومه و العقل و النقل المذكوران لا يثبتان تحققه فى الخارج بل الأصل عدم تحققه و العقل أيضا مستقل بوجوب الاحتياط مع الشك فى التحقق.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۷۹

و أما القسم الثانى و هو الشك فى كون الشى ء قيدا للمأمور به

فقد عرفت أنه على قسمين لأن القيد قد يكون منشؤه فعلاـ خارجيا مغايرا للمقيد فى الوجود الخارجى كالطهاره الناشئه من الوضوء و قد يكون قيدا متحدا معه فى الوجود الخارجى.

أما الأول فالكلام فيه هو الكلام فيما تقدم فلا نطيل بالإعاده و أما الثانى فالظاهر اتحاد حكمهما.

و قد يفرق بينهما بإلحاق الأول بالشك فى الجزئيه دون الثانى نظرا إلى جريان العقل و النقل الدالين على عدم المؤاخذه على ما لم يعلم من الشارع المؤاخذه عليه فى الأول فإن وجوب الوضوء إذا لم يعلم المؤاخذه عليه كان التكليف به و لو مقدمه منفيا بحكم العقل و النقل و المفروض أن الشرط الشرعى إنما انتزع من الأمر بالوضوء فى الشريعه فينتفى بانتفاء منشإ انتزاعه فى الظاهر و أما ما كان متحدا مع المقيد فى الوجود الخارجى كالإيمان فى الرقبه المؤمنه فليس مما يتعلق به وجوب و إلزام مغاير لوجوب أصل الفعل و لو مقدمه فلا يندرج فيما حجب الله علمه عن العباد.

و الحاصل أن أدله البراءه من العقل و النقل إنما تنفى الكلفه الزائده الحاصله من فعل المشكوك و العقاب المترتب على تركه مع إتيان ما هو معلوم الوجوب تفصيلا فإن الآتى بالصلاه بدون التسليم المشكوك فى وجوبه معذور فى ترك التسليم لجهله و أما الآتى بالرقبه الكافره فلم يأت فى الخارج بما هو معلوم له تفصيلا حتى يكون معذورا فى الزائد المجهول بل

هو تارک للمأمور به رأسا.

و بالجمله فالمطلق و المقید من قبیل المتباینین لا الأقل و الأکثر.

و کان هذا هو السر فیما ذکره بعض القائلین بالبراءه عند الشک فی الشرطیه و الجزئیه کالمحقق القمی رحمه الله فی باب المطلق و المقید من تأیید استدلال العلامه رحمه الله فی النهایه علی

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۸۰

وجوب حمل المطلق علی المقید بقاعده الاشتغال و رد ما اعترض علیه بعدم العلم بالشغل حتی یستدعی العلم بالبراءه بقوله (و فیه أن المکلف به حینئذ هو المردد بین کونه نفس المقید أو المطلق و نعلم أنا مکلفون بأحدهما لاشتغال الذمه بالمجمل و لا یحصل البراءه إلا بالمقید إلی أن قال و لیس هنا قدر مشترک یقینی یحکم بنفی الزائد عنه بالأصل لأن الجنس الموجود فی ضمن المقید لا ینفک عن الفصل و لا تفارق لهما فلیتأمل انتهی هذا).

و لکن الإنصاف عدم خلو المذکور عن النظر فإنه لا بأس بنفی القیود المشکوکه للمأمور به بأدله البراءه من العقل و النقل لأن المنفی فیها الإلزام بما لا یعلم و رفع کلفته و لا ریب أن التکلیف بالمقید مشتمل علی کلفه زائده و إلزام زائد علی ما فی التکلیف بالمطلق و إن لم یزد المقید الموجود فی الخارج علی المطلق الموجود فی الخارج و لا فرق عند المتأمل بین إتیان الرقبه الکافره و إتیان الصلاه بدون الوضوء.

مع أن ما ذکره من تغایر وجود منشإ حصول الشرط مع وجود المشروط فی الوضوء و اتحادهما فی الرقبه المؤمنه کلام ظاهری فإن الصلاه حال الطهاره بمنزله الرقبه المؤمنه فی کون کل منهما أمرا واحدا فی مقابل الفرد الفاقد للشرط و أما وجوب إیجاد الوضوء مقدمه لتحصیل ذلک المقید

فی الخارج فهو أمر یتفق بالنسبه إلی الفاقد للطهاره.

و نظیره قد یتفق فی الرقبه المؤمنه حیث إنه قد یجب بعض المقدمات لتحصیلها فی الخارج بل قد یجب السعی فی هدایه الرقبه الکافره إلی الإیمان مع التمکن إذا لم یوجد غیرها و انحصر الواجب فی و بالجمله فالأمر بالمشروط بشی ء لا یقتضی بنفسه إیجاد أمر زائد مغایر له فی الوجود الخارجی بل قد یتفق و قد لا یتفق و أما الواجد للشرط فهو لا یزید فی الوجود الخارجی علی الفاقد له فالفرق بین الشروط فاسد جدا فالتحقیق أن حکم الشرط بجمیع أقسامه واحد سواء ألحقناه بالجزء أم بالمتباینین.

و أما ما ذکره المحقق القمی رحمه الله فلا ینطبق علی ما ذکره فی باب البراءه و الاحتیاط من إجراء البراءه حتی فی المتباینین فضلا عن غیره فراجع.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۸۱

و مما ذکرنا یظهر الکلام فی ما لو دار الأمر بین التخییر و التعیین کما لو دار الواجب فی کفاره رمضان بین خصوص العتق للقادر علیه و بین إحدی الخصال الثلاث فإن فی إلحاق ذلک بالأقل و الأکثر فیکون نظیر دوران الأمر بین المطلق و المقید أو المتباینین وجهین بل قولین من عدم جریان أدله البراءه فی المعین لأنه معارض بجریانها فی الواحد المخیر و لیس بینهما قدر مشترک خارجی أو ذهنی یعلم تفصیلا وجوبه فیشک فی جزء زائد خارجی أو ذهنی و من أن الإلزام بخصوص أحدهما کلفه زائده علی الإلزام بأحدهما فی الجمله و هو ضیق علی المکلف و حیث لم یعلم المکلف بتلک الکلفه فهی موضوعه عن المکلف بحکم ما حجب الله علمه عن العباد و حیث لم یعلم بذلک الضیق فهو فی سعه منه

بحكم الناس فى سعه ما لم يعلموا.

و أما وجوب الواحد المردد بين المخير و المعين فيه فهو معلوم فليس موضوعا عنه و لا هو فى سعه من جهته و المسأله فى غايه الإشكال لعدم الجزم باستقلال العقل بالبراءه عن التعيين بعد العلم الإجمالى و عدم كون المعين المشكوك فيه أمرا خارجا عن المكلف به مأخوذا فيه على وجه الشطريه أو الشرطيه بل هو على تقديره عين المكلف به و الأخبار غير منصرفه إلى نفى التعيين لأنه فى معنى نفى الواحد المعين فيعارض بنفى الواحد المخير فلعل الحكم بوجوب الاحتياط و إلحاقه بالمتباينين لا يخلو عن قوه بل الحكم فى الشرط و إلحاقه بالجزء لا يخلو عن إشكال لكن الأقوى فيه الإلحاق.

فالمسائل الأربع فى الشرط حكمها حكم مسائل الجزء فراجع.

ثم إن مرجع الشك فى المانعيه إلى الشك فى الشرطيه و عدمه.

و أما الشك فى القاطعيه بأن يعلم أن عدم الشى ء لا مدخل له فى العباده إلا من جهه قطعه للهيئه الاتصاليه المعتبره فى نظر الشارع فالحكم فيه استصحاب الهيئه الاتصاليه و عدم خروج الأجزاء السابقه عن قابليه صيرورتها أجزاء فعليه و سيتضح ذلك بعد ذلك إن شاء الله.

ثم إن الشك فى الجزئيه أو الشرطيه قد ينشأ عن الشك فى حكم تكليفى نفسى فيصير أصاله البراءه فى ذلك الحكم التكليفى حاكما على الأصل فى الشرطيه و الجزئيه فيخرج عن موضوع مسأله الاحتياط و البراءه فيحكم بما يقتضيه الأصل الحاكم من وجوب ذلك المشكوك فى شرطيته أو عدم وجوبه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۸۲

و ينبغى التنبيه على أمور متعلقه بالجزء و الشرط

الأمر الأول

اشاره

إذا ثبت جزئيه شى ء و شك فى ركنيته فهل الأصل كونه ركنا أو عدم كونه كذلك أو مبنى على مسأله البراءه و الاحتياط فى الشك

فی الجزئیه أو التبعیض بین أحکام الرکن فیحکم ببعضها و نفی بعضها الآخر وجوه لا یعرف الحق منها إلا بعد معرفه معنی الرکن فنقول إن الرکن فی اللغه و العرف معروف و لیس له فی الأخبار ذکر حتی یتعرض لمعناه فی زمان صدور تلک الأخبار بل هو اصطلاح خاص للفقهاء و قد اختلفوا فی تعریفه بین من قال بأنه ما تبطل العباده بنقصه عمدا و سهوا و بین من عطف علی النقص زیادته و الأول أوفق بالمعنی اللغوی و العرفی و حینئذ فکل جزء ثبت فی الشرع بطلان العباده بالإخلال فی طرف النقیصه أو فیه و فی طرف الزیاده فهو رکن.

فالمهم بیان حکم الإخلال بالجزء فی طرف النقیصه أو الزیاده و أنه إذا ثبت جزئیته فهل الأصل یقتضی بطلان المرکب بنقصه سهوا کما یبطل بنقصه عمدا و إلا لم یکن جزء.

فهنا مسائل ثلاث بطلان العباده بترکه سهوا.

و بطلانها بزیادته عمدا.

و بطلانها بزیادته سهوا.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۸۳

أما المسأله الأولی و هی بطلان العباده بترک الجزء سهوا.

فالأقوی فیها أصاله بطلان العباده بنقص الجزء سهوا إلا أن یقوم دلیل عام أو خاص علی الصحه لأن ما کان جزء فی حال العمد کان جزء فی حال الغفله فإذا انتفی ینتفی المرکب فلم یکن المأتی به موافقا للمأمور به و هو معنی فساده أما عموم جزئیته لحال الغفله فلأن الغفله لا توجب تغیر المأمور به فإن المخاطب بالصلاه مع السوره إذا غفل عن السوره فی الأثناء لم یتغیر الأمر المتوجه إلیه قبل الغفله و لم یحدث بالنسبه إلیه من الشارع أمر آخر حین الغفله لأنه غافل عن غفلته فالصلاه المأتی بها من غیر سوره غیر مأمور بها بأمر أصلا غایه الأمر عدم توجه الأمر الفعلی بالصلاه مع

السوره إليه لاستحاله تكليف الغافل فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفله نظير من غفل عن الصلاه رأسا أو نام عنها فإذا التفت إليها و الوقت باق وجب عليه الإتيان به بمقتضى الأمر الأول.

فإن قلت عموم جزئيه الجزء لحال النسيان يتم فيما لو ثبت الجزئيه بمثل (قوله: لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب) دون ما لو قام الإجماع مثلا على جزئيه شي ء فى الجمله و احتمل اختصاصها بحال الذكر كما انكشف ذلک بالدليل فى الموارد التى حكم الشارع فيها بصحه الصلاه المنسى فيها بعض الأجزاء على وجه يظهر من الدليل كون صلاته تامه مثل (قوله عليه السلام: تمت صلاته و لا يعيد) و حينئذ فمرجع الشک إلى الشک فى الجزئيه حال النسيان فيرجع فيها إلى البراءه و الاحتياط على الخلاف و كذا لو كان الدال على الجزئيه حكما تكليفيا مختصا بحال الذكر و كان الأمر بأصل العباده مطلقا فإنه يقتصر فى تقييده على مقدار قابليه دليل التقييد أعنى حال الذكر إذ لا تكليف حال الغفله فالجزء المنتزع من الحكم التكليفى نظير الشرط المنتزع منه فى اختصاصه بحال الذكر كلبس الحرير و نحوه.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۸۴

قلت إن أريد بعدم جزئيه ما ثبت جزئيته فى الجمله فى حق الناسى إيجاب العباده الخاليه عن ذلک الجزء عليه فهو غير قابل لتوجه الخطاب إليه بالنسبه إلى المغفول عنه إيجابا و إسقاطا و إن أريد به إمضاء الخالى عن ذلک الجزء من الناسى بدلا عن العباده الواقعيه فهو حسن لأنه حكم فى حقه بعد زوال غفلته لكن عدم الجزئيه بهذا المعنى عند الشک مما لم يقل به أحد من المختلفين فى مسأله البراءه و الاحتياط لأن هذا المعنى حكم وضعى لا

يجرى فيه أدله البراءه بل الأصل فيه العدم بالاتفاق.

و هذا معنى ما اخترناه من فساد العباده الفاقده للجزء نسيانا بمعنى عدم كونها مأمورا بها و لا مسقطا عنه.

و مما ذكرناه ظهر أنه ليس هذه المسأله من مسأله اقتضاء الأمر للأجزاء فى شى ء لأن تلك المسأله مفروضه فيما إذا كان المأتى به مأمورا به بأمر شرعى كالصلاه مع التيمم أو بالطهاره المظنونه و ليس فى المقام أمر بما أتى به الناس أصلا.

و قد يتوهم أن فى المقام أمرا عقليا لاستقلال العقل بأن الواجب فى حق الناسى هو هذا المأتى به فيندرج لذلك فى إتيان المأمور به بالأمر العقلى.

و هو فاسد جدا لأن العقل ينفى تكليفه بالمنسى و لا يثبت له تكليفا بما عداه من الأجزاء و إنما يأتى بها بداعى الأمر بالعباده الواقعيه غفله عن عدم كونه إياها كيف و التكليف عقليا كان أو شرعيا يحتاج إلى الالتفات و هذا الشخص غير ملتفت إلى أنه ناس عن الجزء حتى يكلف بما عداه.

و نظير هذا التوهم توهم أن ما أتى به الجاهل المركب باعتقاد أنه المأمور به من باب إتيان المأمور به بالأمر العقلى.

و فساده يظهر مما ذكرنا بعينه.

و أما ما ذكره من أن دلاله الجزء قد يكون من قبيل التكليف و هو لاختصاصه بغير الغافل لا يقيد إطلاق الأمر بالكل إلا بقدر مورده و هو غير الغافل فإطلاق الأمر بالكلى المقتضى لعدم جزئيه هذا الجزء له بالنسبه إلى الغافل بحاله.

ففيه أن التكليف المذكور إن كان تكليفا نفسيا فلا يدل على كون متعلقه جزء للمأمور به حتى يقيد به الأمر بالكل و إن كان تكليفا غيريا فهو كاشف عن كون متعلقه جزء لأن الأمر الغيرى إنما يتعلق

بالمقدمه و انتفاؤه بالنسبه إلى الغافل لا يدل على نفى جزئيته فى حقه لأن الجزئيه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۸۵

غير مسببه عنه بل هو مسبب و من ذلک يعلم الفرق بين ما نحن فيه و بين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفى كلبس الحرير فإن الشرطيه مسببه عن التكليف عكس ما نحن فيه فينتفى بانتفائه.

و الحاصل أن الأمر الغيرى بشى ء لكونه جزء و إن انتفى فى حق الغافل عنه من حيث انتفاء الأمر بالكل فى حقه إلا أن الجزئيه لا تنتفى بذلک.

و قد يتخيل أن أصاله العدم على الوجه المتقدم و إن اقتضت ما ذكر إلا أن استصحاب الصحه حاكم عليها.

و فيه ما سيجى ء فى المسأله الآتيه من فساد التمسک به فى هذه المقامات و كذا التمسک بغيره مما سيذكر هناک.

فإن قلت إن الأصل الأولى و إن كان ما ذكرت إلا أن هنا أصلا ثانويا يقتضى إمضاء ما يفعله الناسى خاليا عن الجزء و الشرط المنسى عنه و هو (قوله صلى اللّه عليه و آله: رفع عن أمتى تسعه الخطأ و النسيان.).

بناء على أن المقدر ليس خصوص المؤاخذه بل جميع الآثار الشرعيه المترتبه على الشى ء المنسى لو لا النسيان فإنه لو ترک الصوره لا- للنسيان يترتب حكم الشارع عليه بالفساد و وجوب الإعاده و هذا مرفوع مع ترک السوره نسيانا و إن شئت قلت إن جزئيه السوره مرتفعه حال النسيان.

قلت بعد تسليم إراده رفع جميع الآثار إن جزئيه السوره ليست من الأحكام المجعوله لها شرعا بل هى ككليه الكل و إنما المجعول الشرعى وجوب الكل و الوجوب مرتفع حال النسيان بحكم الروايه و وجوب الإعاده بعد التذكر مترتب على الأمر الأول لا على ترک السوره.

و دعوى

أن ترك السوره سبب لترك الكل الذى هو سبب وجود الأمر الأول لأن عدم الرافع من أسباب البقاء و هو من المجعولات القابله للارتفاع فى الزمان الثانى فمعنى رفع النسيان رفع ما يترتب عليه و هو ترك الجزء و معنى رفعه رفع ما يترتب عليه و هو ترك الكل و معنى رفعه رفع ما يترتب عليه و هو وجود الأمر فى الزمان الثانى.

مدفوعه بما تقدم فى بيان معنى الروايه فى الشبهه التحريميه فى الشك فى أصل التكليف من أن المرفوع فى الروايه الآثار الشرعيه الثابته لو لا ـ النسيان لا ـ الآثار الغير الشرعيه و لا ما يترتب على هذه الآثار من الآثار الشرعيه فالآثار المرفوعه فى هذه الروايه نظير الآثار الثابته للمستصحب بحكم أخبار الاستصحاب فى أنها هى خصوص الآثار الشرعيه المجعوله للشارع دون الآثار العقليه و العاديه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۸۶

و دون ما يترتب عليها من الآثار الشرعيه.

نعم لو صرح الشارع بأن حكم نسيان الجزء الفلانى مرفوع أو أن نسيانه كعدم نسيانه أو أنه لا حكم لنسيان السوره مثلا وجب حمله تصحيحا للكلام على رفع الإعاده و إن لم يكن أثرا شرعيا فافهم.

و زعم بعض المعاصرين الفرق بين أصاله عدم الجزئيه و مضمون النبوى حيث حكم فى مسأله البراءه و الاشتغال فى الشك فى الجزئيه بأن أصاله عدم الجزئيه لا يثبت بها ما يترتب عليه من كون المأمور به هو الأقل لأنه لازم غير شرعى أما رفع الجزئيه الثابته بالنبوى فيثبت به كون المأمور به هو الأقل و ذكر فى وجه الفرق ما لا يصلح له من إراده راجعه فيما ذكره فى أصاله العدم و كيف كان فالقاعده الثانويه فى النسيان غير ثابته.

نعم يمكن دعوى

القاعده الثانویه فی خصوص الصلاه من جهه (قوله علیه السلام: لا تعاد الصلاه إلا من خمسه الطهور و الوقت و القبله و الرکوع و السجود) (و قوله علیه السلام فی مرسله سفیان: یسجد سجدتی السهو فی کل زیاده و نقیصه) (و قوله علیه السلام فی من نسی الفاتحه: أ لیس قد أتممت الرکوع و السجود) و غیره.

ثم إن الکلام فی الشرط کالکلام فی الجزء و الأصل الأولی و الثانوی المزیف و المقبول و هو غایه المسئول

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۸۷

المسأله الثانیه فی زیاده الجزء عمدا

و إنما یتحقق فی الجزء الذی لم یعتبر فیه اشتراط عدم الزیاده فلو أخذ بشرطه فالزیاده علیه موجب لاختلاله من حیث النقیصه لأن فاقد الشرط کالمتروک کما أنه لو أخذ فی الشرع لا بشرط الوحده و التعدد فلا إشکال فی عدم الفساد و یشترط فی صدق الزیاده قصد کونه من الأجزاء أما زیاده صوره الجزء لا بقصدها کما لو سجد للعزیمه فی الصلاه لم تعد زیاده فی الجزء.

نعم (ورد فی بعض الأخبار: أنها زیاده فی المکتوبه) و سیأتی الکلام فی معنی الزیاده فی الصلاه.

ثم الزیاده العمدیه تتصور علی وجوه أحدها أن یزید جزء من أجزاء الصلاه بقصد کون الزائد جزء مستقلا کما لو اعتقد شرعا أو تشریعا أن الواجب فی کل رکعه رکوعان کالسجود.

الثانی أن یقصد کون مجموع الزائد و المزید علیه جزء واحدا کما لو اعتقد أن الواجب فی الرکوع الجنس الصادق علی الواحد و المتعدد.

الثالث أن یأتی بالزائد بدلا عن المزید بعد رفع الید عنه إما اقتراحا کما لو قرأ سوره ثم بدا له فی الأثناء أو بعد الفراغ و قرأ سوره أخری لغرض دینی کالفضیله أو دنیوی کالاستعجال و إما لإیقاع الأول

على وجه فاسد بفقد بعض الشروط كأن يأتى ببعض الأجزاء رياء أو مع عدم الطمأنينه المعتبره فيها ثم يبدو له فى إعادته على وجه صحيح.

أما الزياده على الوجه الأول فلا إشكال فى فساد العباده إذا نوى ذلك قبل الدخول فى الصلاه أو فى الأثناء لأن ما أتى به و قصد الامتثال به و هو المجموع المشتمل على الزياده غير مأمور به و ما أمر به و هو ما عدا تلك الزياده لم يقصد الامتثال به.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۸۸

و أما الأخيران فمقتضى الأصل عدم بطلان العباده فيهما لأن مرجع الشك إلى الشك فى مانعيه الزياده و مرجعها إلى شرطيه عدمها و قد تقدم أن مقتضى الأصل فيه البراءه.

و قد يستدل على البطلان بأن الزياده تغيير لهيئه العباده الموظفه فتكون مبطله و قد احتج به فى المعتبر على بطلان الصلاه بالزياده.

و فيه نظر لأنه إن أريد تغيير الهيئه المعتبره فى الصلاه فالصغرى ممنوعه لأن اعتبار الهيئه الحاصله من عدم الزياده أول الدعوى فإذا شك فيه فالأصل البراءه و إن أريد أنه تغيير للهيئه المتعارفه المعهوده للصلاه فالكبرى ممنوعه لمنع كون تغيير الهيئه المتعارفه مبطلا.

و نظير الاستدلال بهذا للبطلان فى الضعف الاستدلال للصحه باستصحابها بناء على أن العباده قبل هذه الزياده كانت صحيحه و الأصل بقاؤها و عدم عروض البطلان لها.

و فيه أن المستصحب إن كان صحه مجموع الصلاه فلم يتحقق بعد و إن كان صحه الأجزاء السابقه منها فهى غير مجديه لأن صحه الأجزاء إما عباره عن مطابقتها للأمر المتعلق بها و إما ترتب الأثر عليها و المراد بالأثر المترتب عليها حصول المركب بها منضمه مع باقى الأجزاء و الشرائط إذ ليس أثر الجزء المنوط به

صحته إلا حصول الكل به منضما إلى تمام غيره مما يعتبر فى الكل.

و لا يخفى أن الصحه بكلا المعنيين باقيه للأجزاء السابقه لأنها بعد وقوعها مطابقه للأمر بها لا تنقلب عما وقعت عليه و هى بعد على وجه لو انضم إليها تمام ما يعتبر فى الكل حصل الكل فعدم حصول الكل لعدم انضمام تمام ما يعتبر فى الكل إلى تلك الأجزاء لا يخل بصحتها.

أ لا ترى أن صحه الخل من حيث كونه جزء للسكنجبين لا يراد بها إلا كونه على صفه لو انضم إليه تمام ما يعتبر فى تحقق السكنجبين لحصل الكل فلو لم ينضم إليه تمام ما يعتبر فلم يحصل لذلك الكل لم يقدح ذلك فى اتصاف الخل بالصحه فى مرتبه جزئيته فإذا كان عدم حصول الكل يقينا لعدم حصول تمام ما يعتبر فى الكل غير قادح فى صحه الجزء فكيف إذا شك فى حصول الكل من جهه الشك فى انضمام تمام ما يعتبر كما فيما نحن فيه فإن الشك فى حصه الصلاه بعد تحقق الزياده المذكوره من جهه الشك فى انضمام تمام ما يعتبر إلى الأجزاء لعدم كون عدم الزياده شرطا و عدم انضمامه لكون عدم الزياده أحد الشرائط المعتبره و لم يتحقق فلا يتحقق الكل.

و من المعلوم أن هذا الشك لا ينافى القطع بصحه الأجزاء السابقه فاستصحاب صحه تلك

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۸۹

الأجزاء غير محتاج إليه لأنا نقطع ببقاء صحتها لكنه لا يجدى فى صحه الصلاه بمعنى استجماعها لما عداها من الأجزاء و الشرائط فإن قلت فعلى ما ذكرته فلا يفرض البطلان للأجزاء السابقه أبدا بل هى باقيه على الصحه بالمعنى المذكور إلى أبد الدهر و إن وقع بعدها ما وقع من

الموانع من أن من الشائع فى النصوص و الفتاوى إطلاق المبطل و الناقض على مثل الحدث و غيره من قواطع الصلاه.

قلت نعم و لا ضير فى التزام ذلك و معنى بطلانها عدم الاعتداد بها فى حصول الكل لعدم التمكن من ضم تمام الباقى إليها فيجب استئناف الصلاه امتثالا للأمر.

نعم إن حكم الشارع على بعض الأشياء بكونه قاطعا للصلاه أو ناقضا يكشف عن أن لأجزاء الصلاه فى نظر الشارع هيئه اتصاليه ترتفع ببعض الأشياء دون بعض فإن الحدث يقطع ذلك الاتصال و التجشؤ لا يقطعه و القطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين و هما فى ما نحن فيه الأجزاء السابقه و الأجزاء التى تلحقها بعد تخلل ذلك القاطع فكل من السابق و اللاحق يسقط عن قابليه ضمه إلى الآخر و ضم الآخر إليه.

و من المعلوم أن الأجزاء السابقه كانت قابله للضم إليها و صيرورتها أجزاء فعليه للمركب و الأصل بقاء تلك القابليه و تلك الهيئه الاتصاليه بينها و بين ما يلحقها فيصح الاستصحاب فى كل ما شك فى قاطعيه الموجود.

و لكن هذا مختص بما إذا شك فى القاطعيه و ليس مطلق الشك فى مانعيه الشى ء كالزياده فيما نحن فيه شكا فى القاطعيه.

و حاصل الفرق بينهما أن عدم الشى ء فى جميع آنات الصلاه قد يكون بنفسه من جمله الشروط فإذا وجد آنا ما فقد انتفى الشرط على وجه لا يمكن تداركه فلا يتحقق المركب من هذه الجهه و هذا لا يجدى فيه القطع بصحه الأجزاء السابقه فضلا عن استصحابها و قد يكون اعتباره من حيث كون وجوده قاطعا و رافعا للهيئه الاتصاليه و الارتباطيه فى نظر الشارع بين الأجزاء فإذا شك فى رافعيه شى ء لها حكم ببقاء تلك

الهیئه و استمرارها و عدم انفصال الأجزاء السابقه عما یلحقها من سائر الأجزاء.

و ربما یرد استصحاب الصحه بأنه إن أرید صحه الأجزاء المأتی بها بعد طرو المانع الإجمالی فغیر مجد لأن البراءه إنما تتحقق بفعل الکل دون البعض و إن أرید إثبات عدم مانعیه الطاری أو صحه بقیه الأجزاء فساقط لعدم التعویل علی

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۹۰

الأصول المثبته انتهی.

و فیه نظر یظهر مما ذکرنا و حاصله أن الشک إن کان فی مانعیه شی ء و شرطیه عدمه للصلاه فصحه الأجزاء السابقه لا یستلزم عدمها ظاهرا و لا واقعا حتی یکون الاستصحاب بالنسبه إلیها من الأصول المثبته و إن کان فی قاطعیه الشی ء و رفعه للاتصال و الاستمرار الموجود للعباده فی نظر الشارع فاستصحاب بقاء الاتصال کاف إذ لا یقصد فی المقام سوی بقاء تلک الهیئه الاتصالیه و الشک إنما هو فیه لا فی ثبوت شرط أو مانع آخر حتی یقصد بالاستصحاب دفعه و لا فی صحه بقیه الأجزاء من غیر جهه زوال الهیئه الاتصالیه بینها و بین الأجزاء السابقه و المفروض إحراز عدم زوالها بالاستصحاب.

و لکن یمکن الخدشه فیما اخترناه من الاستصحاب بأن المراد بالاتصال و الهیئه الاتصالیه إن کان ما بین الأجزاء السابقه بعضها مع بعض فهو باق لا ینفع و إن کان ما بینها و بین ما لحقها من الأجزاء الآتیه فالشک فی وجودها لا بقائها و أما أصاله بقاء الأجزاء السابقه علی قابلیه إلحاق الباقی بها فلا یبعد کونها من الأصول المثبته.

اللهم إلا أن یقال إن استصحاب الهیئه الاتصالیه من الاستصحابات العرفیه الغیر المبنیه علی التدقیق نظیر استصحاب الکریه فی الماء المسبوق بالکریه و یقال فی بقاء الأجزاء السابقه علی قابلیه الاتصال إنه

لما كان المقصود الأصلی من القطع و عدمه هو لزوم استئناف الأجزاء السابقه و عدمه و کان الحکم بقابلیتها لإلحاق الباقی بها فی قوه الحکم بعدم وجوب استئنافها خرج من الأصول المثبته التی ذکر فی محله عدم الاعتداد بها فی الإثبات فافهم.

و بما ذکرنا یظهر سر ما أشرنا إلیه فی المسأله السابقه من عدم الجدوی فی استصحاب الصحه لإثبات صحه العباده المنسی فیها بعض الأجزاء عند الشک فی جزئیه المنسی حال النسیان.

و قد یتمسک لإثبات صحه العباده عند الشک فی طرو المانع بقوله تعالى و لا تبطلوا أعمالکم فإن حرمه الإبطال إیجاب للمضی فیها و هو مستلزم لصحتها و لو بالإجماع المرکب أو عدم القول بالتفکیک بینهما فی غیر الصوم و الحج.

و قد استدل بهذه الآیه غیر واحد تبعا للشیخ قدس سره.

و هو لا یخلو عن نظر یتوقف على بیان ما یحتمله الآیه الشریفه من المعانی فنقول إن حقیقه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۹۱

الإبطال بمقتضى وضع باب الإفعال إحداث البطلان فی العمل الصحیح و جعله باطلا نظیر قولک أقمت زیدا أو أجلسته أو أغنیته و الآیه بهذا المعنى راجعه إلى النهی عن جعل العمل لغوا لا یترتب علیه أثر کالمعدوم بعد أن لم یکن کذلک فالإبطال هنا نظیر الإبطال فی قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتکم بالمن و الأذى بناء على أن النهی عن تعقیبها بهما بشهاده قوله تعالى ثم لا یتبعون ما أنفقوا منا و لا أذى الثانی أن یراد به إیجاد العمل على وجه باطل من قبیل قوله ضیق فم الرکیه یعنی أحدثه ضیقا لا أحدث فیه الضیق بعد السعه و الآیه بهذا المعنى نهی عن إتیان الأعمال مقارنه للوجوه المانعه عن صحتها أو فاقده

للأمور المقتضيه للصحه و النهى على هذين الوجهين ظاهره الإرشاد إذ لا يترتب على إحداث البطلان فى العمل أو إيجاده باطلا عدا فوت مصلحه العمل الصحيح.

الثالث أن يراد من إبطال العمل قطعه و رفع اليد عنه كقطع الصلاه و الصوم و الحج و قد اشتهر التمسك بحرمه قطع العمل بها و يمكن إرجاع هذا إلى المعنى الأول بأن يراد من الأعمال ما يعم الجزء المتقدم من العمل لأنه أيضا عمل لغه و قد وجد على وجه قابل لترتب الأثر و صيرورته جزء فعليا للمركب فلا يجوز جعله باطلا ساقطا عن قابليه كونه جزء فعليا فجعل هذا المعنى مغايرا للأول مبنى على كون المراد من العمل مجموع المركب الذى وقع الإبطال فى أثنائه.

و كيف كان فالمعنى الأول أظهر لكونه المعنى الحقيقى و لموافقته لمعنى الإبطال فى الآيه الأخرى المتقدمه و مناسبته لما قبله من قوله تعالى يا أيها الذين ءامنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و لا تبطلوا أعمالكم فإن تعقيب إطاعه الله و إطاعه الرسول بالنهى عن الإبطال يناسب الإحباط لا إتيان العمل على الوجه الباطل لأنها مخالفه لله و الرسول هذا كله مع ظهور الآيه فى حرمه إبطال الجميع فيناسب الإحباط بمثل الكفر لا إبطال شى ء من الأعمال الذى هو المطلوب.

و يشهد لما ذكرنا مضافا إلى ما ذكرنا ما ورد من تفسير الآيه بالمعنى الأول (فعن الأمالى و ثواب الأعمال عن الباقر عليه السلام قال قال رسول الله صلى اللّه عليه و آله: من قال سبحان الله غرس له الله بها شجره فى الجنه و من قال الحمد لله غرس الله له بها شجره فى الجنه و من قال لا إله إلا الله غرس

الله له بهـا شـجره فی الجنه فقـال له رجـل من قريش إن شـجرتنا فی الجنه لكثير قـال صـلی اللَّه عليه و آله نعم و لكن إيـاكم أن ترسلوا إليها نارا فتحرقوها إن الله عز و جل يقول يا أيها الذين ءامنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و لا تبطلوا أعمالكم).

هـذا إن قلنـا بالإحباط مطلقا أو بالنسـبه إلی بعض المعاصـی و إن لم نقل به و طرحنا الخبر لعـدم اعتبار مثله فی مثل المسأله كان المراد فی الآـيه الإبطـال بـالكفر لأـن الإحبـاط به اتفاقی و ببالی أنی وجـدت أو سـمعت ورود الروايه فی تفسـير الآيه و لا تبطلوا أعمالكم بالشرك.

هذا كله مع أن إراده المعنی الثالث الذی يمكن الاستدلال به موجب لتخصيص الأكثر فإن ما يحرم قطعه من الأعمال بالنسبه إلی مـا لاـ يحرم فی غـايه القله فإذا ثبت ترجيـح المعنی الأول فإن كان المراد بالأعمال ما يعم بعض العمل المتقـدم كان دليلا أيضـا علی حرمه قطع العمـل فی الأثنـاء إلاـ أنه لاـ ينفع فيما نحن فيه لأن المـدعی فيما نحن فيه هو انقطاع العمل بسـبب الزياده الواقعه كانقطاعه بالحـدث الواقع فيه لا عن اختيار فرفع اليد عنه بعد ذلك لا يعلم كونه قطعا له و إبطالا فلا معنی لقطع المنقطع و إبطال الباطل.

و مما ذكرنا يظهر ضـعف الاستدلال علی الصحه فيما نحن فيه باستصحاب حرمه القطع لمنع كون رفع اليد بعد وقوع الزياده قطعا لاحتمال حصول الانقطاع فلم يثبت فی الآن اللاحق موضوع القطع حتی يحكم عليه بالحرمه.

و أضـعف منه استصـحاب وجوب إتمـام العمـل للشـك فی الزمـان اللاـحق فی القـدره علی إتمـامه و فی أن مجرد إلحـاق باقی الأجزاء إتمام له فلعل

عدم الزياده من الشروط و الإتيان بما عداه من الأجزاء و الشرائط تحصيل لبعض الباقى لإتمامه حتى يصدق إتمام العمل أ لا ترى أنه إذا شك بعد الفراغ عن الحمد فى وجوب السوره و عدمه لم يحكم على إلحاق ما عداها إلى الأجزاء السابقه أنه إتمام للعمل.

و ربما يجاب عن حرمه الإبطال و وجوب الإتمام الثابتين بالأصل بأنهما لا يدلان على صحه العمل فيجمع بينهما و بين أصاله الاشتغال بوجوب إتمام العمل ثم إعادته للشك فى أن التكليف هو إتمام هذا العمل أو عمل آخر مستأنف.

و فيه نظر فإن البراءه اليقينيه على تقدير العمل باستصحاب وجوب التمام يحصل بالتمام و إن

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۹۳

هذا الوجوب يرجع إلى إيجاب امتثال الأمر بكلى الصلاه فى ضمن هذا الفرد و على تقدير عدم العمل به تحصل بالإعاده من دون الإتمام.

و احتمال وجوبه و حرمه القطع مدفوع بالأصل لأن الشبهه فى أصل التكليف الوجوبى أو التحريمى بل لا احتياط مستحبا فى الإتمام مراعاه لاحتمال وجوبه و حرمه القطع لأنه موجب لإلغاء الاحتياط من جهه أخرى و هى مراعاه نيه الوجه التفصيلى فى العباده فإنه لو قطع العمل المشكوك فيه و استأنفه نوى الوجوب على وجه الجزم و إن أتمه ثم أعاد فاتت منه نيه الوجوب فى ما هو الواجب عليه و لا شك أن هذا الاحتياط على تقدير عدم وجوبه أولى من الاحتياط المتقدم لأنه كان الشك فيه فى أصل التكليف و هذا شك فى المكلف به.

و الحاصل أن الفقيه إذا كان مترددا بين الإتمام و الاستئناف فالأولى له الحكم بالقطع و الأمر بالإعاده بنيه الوجوب.

ثم إن ما ذكرناه من حكم الزياده و أن مقتضى أصل البراءه عدم

مانعیتها إنما هو بالنظر إلی الأصل الأولی و إلا فقد یقتضی الدلیل فی خصوص بعض المرکبات البطلان کما فی الصلاه حیث دلت الأخبار المستفیضه علی بطلان الفریضه بالزیاده فیها.

مثل (قوله صلی اللّه علیه و آله: من زاد فی صلاته فعلیه الإعاده) (و قوله علیه السلام: و إذا استیقن أنه زاد فی المکتوبه فلیستقبل صلاته) (و قوله صلی اللّه علیه و آله فیما حکی عن تفسیر العیاشی: فی من أتم فی السفر إنه یعیده قال لأنه زاد فی فرض الله عز و جل دل بعموم التعلیل علی وجوب الإعاده لکل زیاده فی فرض الله عز و جل.

و ما ورد فی النهی عن قراءه العزیمه فی الصلاه من التعلیل (بقوله علیه السلام: لأن السجود زیاده فی المکتوبه) (و ما ورد فی الطواف: لأنه مثل الصلاه المفروضه فی أن الزیاده مبطله له).

و لبیان معنی الزیاده و أن سجود العزیمه کیف یکون زیاده فی المکتوبه مقام آخر و إن کان ذکره هنا لا یخلو عن مناسبه إلا أن الاشتغال بالواجب ذکره بمقتضی وضع الرساله أهم من ذکر ما یناسب

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۹۴

المسأله الثالثه فی ذکر الزیاده سهوا التی تقدح عمدا و إلا فما لا یقدح عمدا فسهوها أولی بعدم القدح

و الکلام هنا کما فی النقص نسیانا لأن مرجعه إلی الاختلال بالشرط نسیانا و قد عرفت أن حکمه البطلان و وجوب الإعاده.

فثبت من جمیع المسائل الثلاث أن الأصل فی الجزء أن یکون نقصه مخلا و مفسدا دون زیادته.

نعم لو دل دلیل علی قدح زیادته عمدا کان مقتضی القاعده البطلان بها سهوا إلا أن یدل دلیل علی خلافه.

مثل (قوله علیه السلام: لا تعاد الصلاه إلا من خمسه) بناء علی شموله لمطلق الاختلال الشامل للزیاده.

(و قوله علیه السلام فی المرسله: تسجد سجدتی السهو لکل زیاده و نقیصه تدخل

علیک).

فتلخص من جمیع ما ذکرنا أن الأصل الأولی فیما ثبت جزئیته الرکنیه إن فسر الرکن بما یبطل الصلاه بنقصه و إن عطف علی النقص الزیاده عمدا و سهوا فالأصل یقتضی التفصیل بین النقص و الزیاده عمدا و سهوا لکن التفصیل بینهما غیر موجود فی الصلاه إذ کل ما تبطل الصلاه بالإخلال به سهوا یبطل بزیادته عمدا و سهوا فأصاله البراءه الحاکمه بعدم البأس بالزیاده معارضه بضمیمه عدم الاشتغال الحاکمه ببطلان العباده بالنقص سهوا فإن جوزنا القول بالفصل فی الحکم الظاهری الذی یقتضیه الأصول العملیه فیما لا فصل فیه من حیث الحکم الواقعی فیعمل بکل من الأصلین و إلا فاللازم ترجیح قاعده الاشتغال علی البراءه کما لا یخفی.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۹۵

هذا کله مع قطع النظر عن القواعد الحاکمه علی الأصول و أما بملاحظتها فمقتضی لا تعاد الصلاه إلا من خمسه و المرسله المذکوره عدم قدح الزیاده و النقص سهوا و مقتضی عموم أخبار الزیاده المتقدمه قدح الزیاده عمدا و سهوا و بینهما تعارض العموم من وجه فی الزیاده السهویه بناء علی اختصاص لا تعاد بالسهو و الظاهر حکومه قوله لا تعاد علی أخبار الزیاده لأنها کأدله سائر ما یخل فعله أو ترکه بالصلاه کالحدث و التکلم و ترک الفاتحه و قوله لا تعاد یفید أن الإخلال بما دل الدلیل علی عدم جواز الإخلال به إذا وقع سهوا لا یوجب الإعاده و إن کان من حقه أن یوجبها.

و الحاصل أن هذه الصحیحه مسوقه لبیان عدم قدح الإخلال سهوا بما ثبت قدح الإخلال به فی الجمله.

ثم لو دل دلیل علی قدح الإخلال بشی ء سهوا کان أخص من الصحیحه إن اختصت بالنسیان و عممت بالزیاده و النقصان و

الظاهر أن بعض أدله الزياده مختصه بالسهو مثل (قوله:

إذا استيقن أنه زاد فى المكتوبه استقبل الصلاه).

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۹۶

الأمر الثانى

إذا ثبت جزئيه شى ء أو شرطيته فى الجمله فهل يقتضى الأصل جزئيته و شرطيته المطلقتين حتى إذا تعذر سقط التكليف بالكل أو المشروط أو اختصاص اعتبارها بحال التمكن فلو تعذر لم يسقط التكليف وجهان بل قولان.

للأول أصاله البراءه من الفاقد و عدم ما يصلح لإثبات التكليف كما سنبين و لا يعارضها استصحاب وجوب الباقى لأن وجوبه كان مقدمه لوجوب الكل فينتفى بانتفائه و ثبوت الوجوب النفسى له مفروض الانتفاء.

نعم إذا ورد الأمر بالصلاه مثلا و قلنا بكونها اسما للأعم كان ما دل على اعتبار الأجزاء الغير المقومه فيه من قبيل التقييد فإذا لم يكن للمقيد إطلاق بأن قام الإجماع على جزئيته فى الجمله أو على وجوب المركب من هذا الجزء فى حق القادر عليه كان القدر المتيقن منه ثبوت مضمونه بالنسبه إلى القادر أما العاجز فيبقى إطلاق الصلاه بالنسبه إليه سليما عن القيد و مثل ذلك الكلام فى الشروط.

نعم لو ثبت الجزء و الشرط بنفس الأمر بالكل و المشروط كما لو قلنا بكون الألفاظ أسامى للصحيح لزم من انتفائهما انتفاء الأمر و لا ـ أمر آخر بالعارى عن المفقود و كذلك لو ثبت أجزاء المركب من أوامر متعدده فإن كلا منها أمر غيرى إذا ارتفع بسبب العجز ارتفع الأمر بذى المقدمه أعنى الكل فينحصر الحكم بعدم سقوط الباقى فى الفرض الأول كما ذكرنا و لا يلزم فيه من ذلك استعمال لفظ المطلق فى المعنيين أعنى المجرد عن ذلك الجزء بالنسبه إلى العاجز و المشتمل على ذلك الجزء بالنسبه إلى القادر لأن المطلق كما بين فى موضعه

موضوع للماهیه المهمله الصادقه علی المجرد عن القید و المقید کیف و لو کان کذلک کان کثیر من المطلقات مستعملا کذلک فإن الخطاب

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۹۷

الوارد بالصلاه قد خوطب به جمیع المکلفین الموجودین أو مطلقا مع کونهم مختلفین فی التمکن من الماء و عدمه و فی الحضر و السفر و الصحه و المرض و غیر ذلک و کذا غیر الصلاه من الواجبات.

و للقول الثانی استصحاب وجوب الباقی إذا کان المکلف مسبوقا بالقدره بناء علی أن المستصحب هو مطلق الوجوب بمعنی لزوم الفعل من غیر التفات إلی کونه لنفسه أو لغیره أو الوجوب النفسی المعلق بالموضوع الأعم من الجامع لجمیع الأجزاء و الفاقد لبعضها و دعوی صدق الموضوع عرفا علی هذا المعنی الأعم الموجود فی اللاحق و لو مسامحه فإن أهل العرف یطلقون علی من عجز عن السوره بعد قدرته علیها أن الصلاه کانت واجبه علیه حال القدره علی السوره و لا یعلم بقاء وجوبها بعد العجز عنها و لو لم یکف هذا المقدار فی الاستصحاب لاختل جریانه فی کثیر من الاستصحابات مثل استصحاب کثره الماء و قلته فإن الماء المعین الذی أخذ بعضه أو زید علیه یقال إنه کان کثیرا أو قلیلا و الأصل بقاء ما کان مع أن هذا الماء الموجود لم یکن متیقن الکثره أو القله و إلا لم یعقل الشک فیه فلیس الموضوع فیه إلا هذا الماء مسامحه فی مدخلیه الجزء الناقص أو الزائد فی المشار إلیه و لذا یقال فی العرف هذا الماء کان کذا و شک فی صیرورته کذا من غیر ملاحظه زیادته و نقیصته.

و یدل علی المطلب أیضا النبوی و العلویان المرویان فی عوالی اللئالی.

(فعن النبی صلی اللّه

عليه و آله: إذا أمرتكم بشى ء فأتوا منه ما استطعتم) (و عن على عليه السلام: الميسور لا يسقط بالمعسور) و (: ما لا يدرك كله لا يترك كله) و ضعف إسنادها مجبور باشتهار التمسك بها بين الأصحاب فى أبواب العبادات كما لا يخفى على المتتبع.

نعم قد يناقش فى دلالتها أما الأولى فلاحتمال كون من بمعنى الباء أو بيانيا و ما مصدريه زمانيه.

و فيه أن كون من بمعنى الباء مطلقا و بيانيه فى خصوص المقام مخالف للظاهر بعيد كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام و العجب معارضه هذا الظاهر بلزوم تقييد الشى ء بناء على المعنى المشهور بما كان له أجزاء حتى يصح الأمر بإتيان ما أستطيع منه ثم تقييده بصوره تعذر إتيان جميعه ثم ارتكاب التخصيص فيه بإخراج ما لا يجرى فيه هذه القاعده اتفاقا كما فى كثير

من المواضع إذ لا يخفى أن التقييدين الأولين يستفادان من قوله فأتوا منه إلخ و ظهوره حاكم عليهما نعم إخراج كثير من الموارد لازم و لا بأس به فى مقابل ذلك المجاز البعيد و الحاصل أن المناقشه فى ظهور الروايه من اعوجاج الطريقه فى فهم الخطابات و أما الثانيه فلما قيل من أن معناه أن الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور.

و لا كلام فى ذلك لأن سقوط حكم شى ء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت للآخر فتحمل الروايه على دفع توهم السقوط فى الأحكام المستقله التى يجمعها دليل واحد كما فى أكرم العلماء.

و فيه أولا- أن عدم السقوط محمول على نفس الميسور لا- على حكمه فالمراد به عدم سقوط الفعل الميسور بسبب سقوط المعسور يعنى أن الفعل الميسور إذا لم يسقط عند

عدم تعسر شی ء فلا یسقط بسبب تعسره و بعباره أخرى ما وجب عند التمكن من شی ء آخر فلا یسقط عند تعذره و هذا الكلام إنما يقال فی مقام يكون ارتباط وجوب الشی ء بالتمكن من ذلك الشی ء الآخر محققا سابقا من دليله كما فی الأمر بالكل أو متوهما كما فی الأمر بما له عموم أفرادی.

و ثانيا أن ما ذكر من عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور كاف فی إثبات المطلوب بناء على ما ذكرنا فی توجيه الاستصحاب من أن أهل العرف يتسامحون فيعبرون عن وجوب باقی الأجزاء بعد تعذر غيرها من الأجزاء ببقاء وجوبها و عن عدم وجوبها بارتفاع وجوبها و سقوطه لعدم مداقتهم فی كون الوجوب الثابت ثابتا غيريا و هذا الوجوب الذی يتكلم فی ثبوته و عدمه نفسی فلا يصدق على ثبوته البقاء و لا على عدمه السقوط و الارتفاع.

فكما يصدق هذه الروايه لو شك بعد ورود الأمر بإكرام العلماء بالاستغراق الأفرادی فی ثبوت حكم إكرام البعض الممكن الإكرام و سقوطه بسقوط حكم إكرام من يتعذر إكرامه كذلك يصدق لو شك بعد الأمر بالمركب فی وجوب باقی الأجزاء بعد تعذر بعضه كما لا يخفى.

و بمثل ذلك يقال فی دفع دعوى جريان الإيراد المذكور على تقدير تعلق السقوط بنفس الميسور لا بحكمه بأن يقال إن سقوط المقدمه لما كان لازما لسقوط ذيها فالحكم بعدم الملازمه فی الخبر لا بد أن يحمل على الأفعال المستقله فی الوجوب لدفع توهم السقوط الناشئ عن إيجابها بخطاب واحد.

و أما فی الثالثه فبما قيل من أن جمله لا يترك خبريه لا تفيد إلا الرجحان مع أنه لو أريد منها الحرمه لزم مخالفه الظاهر فيها إما بحمل

الجمله على مطلق المرجوحيه أو إخراج المندوبات و لا رجحان للتخصيص مع أنه قد يمنع كون الجمله إنشاء لإمكان كونه إخبارا عن طريقه الناس و أنهم لا يتركون الشى ء بمجرد عدم إدراك بعضه مع احتمال كون لفظ الكل للعموم الأفرادى

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۴۹۹

لعدم ثبوت كونه حقيقه فى الكل المجموعى و لا مشتركا معنويا بينه و بين الأفرادى فلعله مشترك لفظى أو حقيقه خاصه فى الأفرادى فيدل على أن الحكم الثابت لموضوع عام بالعموم الأفرادى إذا لم يمكن الإتيان به على وجه العموم لا يترك موافقته فى ما أمكن من الأفراد.

و يرد على الأول ظهور الجمله فى الإنشاء الإلزامى كما ثبت فى محله مع أنه إذا ثبت الرجحان فى الواجبات ثبت الوجوب لعدم القول بالفصل فى المسأله الفرعيه.

و أما دوران الأمر بين تخصيص الموصول و التجوز فى الجمله فممنوع لأن المراد بالموصول فى نفسه ليس هو العموم قطعا لشموله للأفعال المباحه بل المحرمه فكما يتعين حمله على الأفعال الراجحه بقرينه قوله لا يترك كذلك يتعين حمله على الواجبات بنفس هذه القرينه الظاهره فى الوجوب.

و أما احتمال كونه إخبارا عن طريقه الناس فمدفوع بلزوم الكذب أو إخراج أكثر وقائعهم.

و أما احتمال كون لفظ الكل للعموم الأفرادى فلا وجه له لأن المراد بالموصول هو فعل المكلف و كله عباره عن مجموعه.

نعم لو قام قرينه على إراده المتعدد من الموصول بأن أريد أن الأفعال التى لا يدرك كلها كإكرام زيد و إكرام عمرو و إكرام بكر لا يترك كلها كان لما احتمله وجه لكن لفظ الكل حينئذ أيضا مجموعى لا أفرادى إذ لو حمل على الأفرادى كان المراد ما لا يدرك شى ء منها لا يترك شى ء منها و

لا معنى له فما ارتكبه فى احتمال العموم الأفرادى مما لا ينبغى له لم ينفعه فى شى ء فثبت مما ذكرنا أن مقتضى الإنصاف تماميه الاستدلال بهذه الروايات و لذا شاع بين العلماء بل جميع الناس الاستدلال بها فى المطالب حتى إنه يعرفه العوام بل النسوان و الأطفال.

ثم إن الروايه الأولى و الثالثه و إن كانتا ظاهرتين فى الواجبات إلا أنه يعلم جريانهما فى المستحبات بتنقيح المناط العرفى مع كفايه الروايه الثانيه فى ذلك و أما الكلام فى الشروط فنقول إن الأصل فيها ما مر فى الأجزاء من كون دليل الشرط إذا لم يكن فيه إطلاق عام بصوره التعذر و كان لدليل المشروط إطلاق فاللازم الاقتصار فى التقييد على حصول التمكن من الشرط.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۰۰

و أما القاعده المستفاده من الروايات المتقدمه فالظاهر عدم جريانها.

أما الأولى و الثالثه فاختصاصهما بالمركب الخارجي واضح و أما الثانيه فلاختصاصها كما عرفت سابقا بالميسور الذى كان له مقتض للثبوت حتى ينفى كون المعسور سببا لسقوطه و من المعلوم أن العمل الفاقد للشرط كالرقبه الكافره مثلا- لم يكن المقتضى للثبوت فيه موجودا حتى لا يسقط بتعسر الشرط و هو الإيمان هذا.

و لكن الإنصاف جريانها فى بعض الشروط التى يحكم العرف و لو مسامحه باتحاد المشروط الفاقد لها مع الواجد لها أ لا ترى أن الصلاه المشروطه بالقبله أو الستر أو الطهاره إذا لم يكن فيها هذه الشروط كانت عند العرف هى التى فيها هذه الشروط فإذا تعذر أحد هذه صدق الميسور على الفاقد لها و لو لا هذه المسامحه لم يجر الاستصحاب بالتقرير المتقدم.

نعم لو كان بين واجد الشرط و فاقده تغاير كلى فى العرف نظير الرقبه الكافره بالنسبه إلى

المؤمنه أو الحيوان الناهق بالنسبه إلى الناطق و كذا ماء غير الرمان بالنسبه إلى ماء الرمان لم تجر القاعده المذكوره.

و مما ذكرنا يظهر ما فى كلام صاحب الرياض حيث بنى وجوب غسل الميت بالماء القراح بدل ماء السدر على أن ليس الموجود فى الروايه الأمر بالغسل بماء السدر على وجه التقييد و إنما الموجود (: و ليكن فى الماء شى ء من السدر).

توضيح ما فيه أنه لا فرق بين العبارتين فإنه إن جعلنا ماء السدر من القيد و المقيد كان قوله و ليكن فيه شى ء من السدر كذلك و إن كان من إضافه الشى ء إلى بعض أجزائه كان الحكم فيهما واحدا.

و دعوى أنه من المقيد لكن لما كان الأمر الوارد بالمقيد مستقلا فيختص بحال التمكن و يسقط حال الضروره و يبقى المطلقات غير مقيده بالنسبه إلى الفاقد مدفوعه بأن الأمر فى هذا المقيد للإرشاد و بيان الاشتراط فلا يسقط بالتعذر و ليس مسوقا لبيان التكليف إذ التكليف المتصور هنا هو التكليف المقدمى لأن جعل السدر فى الماء مقدمه للغسل بماء السدر المفروض فيه عدم التركيب الخارجى لا جزء خارجى له حتى يسقط عند التعذر و تقييده بحال التمكن ناش من تقييد وجوب ذيها فلا معنى لإطلاق أحدهما و تقييد الآخر كما لا يخفى على المتأمل.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۰۱

و يمكن أن يستدل على عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه بروايه عبد الأعلى مولى آل سام (قال:

قلت لأبى عبد الله عليه السلام عثرت فانقطع ظفرى فجعلت على إصبعى مراره فكيف أصنع بالوضوء قال يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عز و جل ما جعل عليكم فى الدين من حرج امسح عليه).

فإن معرفه حكم المسأله أعنى المسح على

المراره من آيه نفى الحرج متوقفه على كون تعسر الشرط غير موجب لسقوط المشروط بأن يكون المنفى بسبب الحرج مباشره اليد الماسحه للرجل الممسوحه و لا ينتفى بانتفائه أصل المسح المستفاد وجوبه من آيه الوضوء إذ لو كان سقوط المعسور و هى المباشره موجبا لسقوط أصل المسح لم يمكن معرفه وجوب المسح على المراره من مجرد نفى الحرج لأن نفى الحرج يدل على سقوط المسح فى هذا الوضوء رأسا فيحتاج وجوب المسح على المراره إلى دليل فرعان الأول لو دار الأمر بين ترك الجزء و ترك الشرط كما فى ما إذا لم يتمكن من الإتيان بزياره عاشوراء بجميع أجزائها فى مجلس واحد على القول باشتراط اتحاد المجلس فيها فالظاهر تقديم ترك الشرط فيأتى بالأجزاء تامه فى غير المجلس لأن فوات الوصف أولى من فوت الموصوف و يحتمل التخيير.

الثانى لو جعل الشارع للكل بدلا اضطراريا كالتيمم ففى تقديمه على الناقص وجهان من أن مقتضى البدليه كونه بدلا عن التام فيقدم على الناقص كالمبدل و من أن الناقص حال الاضطرار تام لانتفاء جزئيه المفقود فيقدم على البدل كالتام و يدل عليه روايه عبد الأعلى المتقدمه.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۰۲

الأمر الثالث

لو دار الأمر بين الشرطيه و الجزئيه فليس فى المقام أصل كلى يتعين به أحدهما فلا بد من ملاحظه كل حكم يترتب على أحدهما و أنه موافق للأصل أو مخالف.

الأمر الرابع

لو دار الأمر بين كون الشى ء شرطا أو مانعا أو بين كونه جزء أو كونه زياده مبطله ففى التخيير هنا لأنه من دوران الأمر فى ذلك الشى ء بين الوجوب و التحريم أو وجوب الاحتياط بتكرار العباده و فعلها مره مع ذلك الشى ء و أخرى بدونه وجهان مثاله الجهر بالقراءه فى ظهر الجمعه حيث قيل بوجوبه و قيل بوجوب الإخفات و إبطال الجهر و كالجهر بالبسمله فى الركعتين الأخيرتين و كتدارك الحمد عند الشك فيه بعد الدخول فى السوره.

فقد يرجح الأول أما بناء على ما اخترناه من أصاله البراءه مع الشك فى الشرطيه و الجزئيه فلأن المانع من إجراء البراءه عن اللزوم الغيرى فى كل من الفعل و الترك ليس إلا لزوم المخالفه القطعيه و هى غير قادحه لأنها لا تتعلق بالعمل لأن واحدا من فعل ذلك الشى ء و تركه ضرورى مع العباده فلا يلزم من العمل بالأصل فى كليهما معصيه متيقنه كما كان يلزم فى طرح المتباينين كالظهر و الجمعه.

و بتقرير آخر إذا أتى بالعباده مع واحد منهما قبح العقاب من جهه اعتبار الآخر فى الواقع لو كان معتبرا لعدم الدليل عليه و قبح المؤاخذه من دون بيان فالأجزاء المعلومه مما يعلم كون تركها منشأ للعقاب و أما هذا المردد بين الفعل و الترك فلا يصح استناد

العقاب إليه لعدم العلم به و ترکهما جميعا غير ممکن حتى يقال إن العقاب على ترکهما معا ثابت فلا وجه لنفيه عن کل منهما.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۰۳

و

أما بناء على وجوب الاحتياط عند الشك فى الشرطيه و الجزئيه فلأن وجوب الاحتياط فرع بقاء وجوب الشرط الواقعى المردد بين الفعل و الترک و إيجابه مع الجهل مستلزم لإلقاء شرطيه الجزم بالنيه و اقتران الواجب الواقعى بنيه الإطاعه به بالخصوص مع التمکن فيدور الأمر بين مراعاه ذلک الشرط المردد و بين مراعاه شرط الجزم بالنيه.

و بالجمله فعدم وجوب الاحتياط فى المقام يكون لمنع اعتبار ذلک الأمر المردد بين الفعل و الترک فى العباده واقعا فى المقام نظير القول بعدم وجوب الاحتياط بالصلاه مع اشتباه القبله لمنع شرطيه الاستقبال مع الجهل لا لعدم وجوب الاحتياط فى الشک فى المکلف به.

و قد يرجح الثانى و إن قلنا بعدم وجوبه فى الشک فى الشرطيه و الجزئيه لأن مرجع الشک هنا إلى المتباينين لمنع جريان أدله نفى الجزئيه و الشرطيه عند الشک فى المقام من العقل و النقل.

و ما ذکر من أن إيجاب الأمر الواقعى المردد بين الفعل و الترک مستلزم لإلغاء الجزم بالنيه مدفوع بالتزام ذلک و لا ضير فيه و لذا وجب تکرار الصلاه فى الثوبين المشتبهين و إلى الجهات الأربع و تکرار الوضوء بالماءين عند اشتباه المطلق و المضاف مع وجودهما و الجمع بين الوضوء و التيمم إذا فقد أحدهما مع أن ما ذکرنا فى نفى کل من الشرطيه و المانعيه بالأصل إنما يستقيم لو کان کل من الفعل و الترک توصليا على تقدير الاعتبار و إلا فيلزم من العمل بالأصلين مخالفه عمليه کما لا يخفى.

و التحقيق أنه إن قلنا بعدم وجوب الاحتياط فى الشک فى الشرطيه و الجزئيه و عدم حرمه المخالفه القطعيه للواقع إذا لم تکن عمليه فالأقوى التخيير هنا و إلا تعين

الجمع بتكرار العباده و وجهه يظهر مما ذكرنا

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۰۵

المطلب الثالث فی اشتباه الواجب بالحرام

بأن يعلم أن أحد الفعلين واجب و الآخر محرم و اشتبه أحدهما بالآخر.

و أما لو علم أن واحدا من الفعل و الترک واجب و الآخر محرم فهو خارج عن هذا المطلب.

لأنه من دوران الأمر بين الوجوب و الحرمه الذی تقدم حکمه فی المطلب الثالث من مطالب الشک فی التکليف.

و الحکم فيما نحن فيه وجوب الإتيان بأحدهما و ترک الآخر مخيرا فی ذلک.

لأن الموافقه الاحتماليه فی کلا التکليفين أولی من الموافقه القطعيه فی أحدهما مع المخالفه القطعيه فی الآخر.

و منشأ ذلک أن الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسن بارتکاب الضرر المقطوع و الله أعلم.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۰۶

خاتمه فيما يعتبر فی العمل بالأصل

اشاره

و الکلام تاره فی الاحتياط و أخری فی البراءه

أما الاحتياط

فالظاهر أنه لا يعتبر فی العمل به أمر زائد علی تحقق موضوعه و يکفی فی موضوعه إحراز الواقع المشکوک فيه به و لو کان علی خلافه دليل اجتهادی بالنسبه إليه فإن قيام الخبر الصحيح علی عدم وجوب شی ء لا يمنع من الاحتياط فيه لعموم أدله رجحان الاحتياط غايه الأمر عدم وجوب الاحتياط و هذا مما لا خلاف فيه و لا إشکال.

إنما الکلام يقع فی بعض الموارد من جهه تحقق موضوع الاحتياط و إحراز الواقع کما فی العبادات المتوقفه صحتها علی نيه الوجه فإن المشهور أن الاحتياط فيها غير متحقق إلا بعد فحص المجتهد عن الطرق الشرعيه المثبته لوجه الفعل و عدم عثوره علی طريق منها لأن نيه الوجه حينئذ ساقطه قطعا.

فإذا شك فی وجوب غسل الجمعه و استحبابه أو فی وجوب السوره و استحبابها فلا یصح له الاحتیاط بإتیان الفعل قبل الفحص عن الطرق الشرعیه لأنه لا یتمکن من الفعل بنیه الوجه و الفعل بدونها غیر مجد بناء علی اعتبار نیه الوجه لفقد الشرط فلا یتحقق قبل الفحص إحراز الواقع.

فإذا تفحص فإن عثر علی دلیل الوجوب أو الاستحباب أتی بالفعل ناویا لوجوبه أو استحبابه و إن لم یعثر علیه فله أن یعمل بالاحتیاط لأن المفروض سقوط نیه الوجه لعدم تمکنه منها و کذا لا یجوز للمقلد الاحتیاط قبل الفحص عن مذهب مجتهده نعم یجوز له بعد الفحص و من هنا اشتهر بین أصحابنا أن عباده تارک طریقی الاجتهاد و التقلید غیر صحیحه و إن علم إجمالا بمطابقتها للواقع بل یجب أخذ أحکام العبادات عن اجتهاد أو تقلید.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۰۷

ثم إن هذه المسأله أعنی بطلان

عباده تارک الطریقین یقع الکلام فیها فی مقامین لأن العامل التارک فی عمله لطریقی الاجتهاد و التقلید إما أن یکون حین العمل بانیا علی الاحتیاط و إحراز الواقع و إما أن لا یکون کذلک فالمتعلق بما نحن فیه هو الأول و أما الثانی فسیجی ء الکلام فیه فی شروط البراءه فنقول إن الجاهل التارک للطریقین الباقی علی الاحتیاط علی قسمین لأن إحرازه للواقع تاره لا یحتاج إلی تکرار العمل کالآتی بالسوره فی صلاته احتیاطا و غیر ذلک من موارد الشک فی الشرطیه و الجزئیه و أخری یحتاج إلی التکرار کما فی المتباینین کالجاهل بوجوب القصر و الإتمام فی مسیره أربع فراسخ و الجاهل بوجوب الظهر أو الجمعه علیه.

أما الأول فالأقوی فیه الصحه بناء علی عدم اعتبار نیه الوجه فی العمل و الکلام فی ذلک قد حررناه فی الفقه فی نیه الوضوء.

نعم لو شک فی اعتبارها و لم یقم دلیل معتبر من شرع أو عرف حاکم بتحقق الإطاعه بدونها کان مقتضی الاحتیاط اللازم الحکم بعدم لاکتفاء بعباده الجاهل حتی علی المختار من إجراء البراءه فی الشک فی الشرطیه لأن هذا الشرط لیس علی حد سائر الشروط المأخوذه فی المأمور به الواقعه فی حیز الأمر حتی إذا شک فی تعلق الإلزام به من الشارع حکم العقل بقبح المؤاخذه المسببه عن ترکه و النقل بکونه مرفوعا عن المکلف بل هو علی تقدیر اعتباره شرط لتحقق الإطاعه و سقوط المأمور به و خروج المکلف عن العهده و من المعلوم أن مع الشک فی ذلک لا بد من الاحتیاط و إتیان المأمور به علی وجه یقطع معه بالخروج عن و بالجمله فحکم الشک فی تحقق الإطاعه و الخروج عن العهده بدون

الشی ء غیر حکم الشک فی أن أمر المولی متعلق بنفس الفعل لا بشرط أو به بشرط کذا و المختار فی الثانی البراءه و المتعین فی الأول الاحتیاط.

لکن الإنصاف أن الشک فی تحقق الإطاعه بدون نیه الوجه غیر متحقق لقطع العرف بتحققها و عدهم الآتی بالمأمور به بنیه الوجه الثابت علیه فی الواقع مطیعا و إن لم یعرفه تفصیلا بل لا بأس بالإتیان به بقصد القربه المشترکه بین الوجوب و الندب من غیر أن یقصد الوجه الواقعی المعلوم للفعل إجمالا و تفصیل ذلک فی الفقه.

إلا أن الأحوط عدم اکتفاء الجاهل عن الاجتهاد أو التقلید بالاحتیاط لشهره القول بذلک بین الأصحاب و نقل غیر واحد اتفاق المتکلمین علی وجوب إتیان الواجب و المندوب لوجوبه أو ندبه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۰۸

أو لوجههما (و نقل السید الرضی قدس سره إجماع أصحابنا علی بطلان صلاه من صلی صلاه لا یعلم أحکامها) و تقریر أخیه الأجل علم الهدی قدس سره له علی ذلک فی مسأله الجاهل بالقصر بل یمکن أن یجعل هذان الاتفاقان المحکیان من أهل المعقول و المنقول المعتضدان بالشهره العظیمه دلیلا فی المسأله فضلا عن کونهما منشأ للشک الملزم للاحتیاط کما ذکرنا.

و أما الثانی و هو ما یتوقف الاحتیاط فیه علی تکرار العباده فقد یقوی فی النظر أیضا جواز ترک الطریقین فیه إلی الاحتیاط بتکرار العباده بناء علی عدم اعتبار نیه الوجه.

لکن الإنصاف عدم العلم بکفایه هذا النحو من الإطاعه الاحتمالیه و قوه احتمال اعتبار الإطاعه التفصیلیه فی العباده بأن یعلم المکلف حین الاشتغال بما یجب علیه أنه هو الواجب علیه.

و لذا یعد تکرار العباده لإحراز الواقع مع التمکن من العلم التفصیلی به أجنبیا عن سیره المتشرعه بل من

أتى بصلوات غير محصوره لإحراز شروط صلاه واحده بأن صلى فى موضع تردد فيه القبله بين أربع جهات فى خمسه أثواب أحدها طاهر ساجدا على خمسه أشياء أحدها ما يصح السجود عليه مائه صلاه مع التمكن من صلاه واحده يعلم فيها تفصيلا اجتماع الشروط الثلاثه يعد فى الشرع و العرف لاعبا بأمر المولى.

و الفرق بين الصلاه الكثيره و صلاتين لا يرجع إلى محصل نعم لو كان ممن لا يتمكن من العلم التفصيلى كان ذلك منه محمودا مشكورا.

و ببالى أن صاحب الحدائق قدس سره قد يظهر منه دعوى الاتفاق على عدم مشروعيه التكرار مع التمكن من العلم التفصيلى.

و لقد بالغ الحلى فى السرائر حتى أسقط اعتبار الشرط المجهول تفصيلا و لم يجوز التكرار المحرز له.

فأوجب الصلاه عاريا على من عنده ثوبان مشتبهان و لم يجوز تكرار الصلاه فيها مع ورود النص به لكن من طريق الآحاد مستندا فى ذلك إلى وجوب مقارنه الفعل الواجب لوجهه و كما لا يجوز الدخول فى العمل بانيا على إحراز الواقع بالتكرار كذا لا يجوز بانيا على الفحص بعد الفراغ فإن طابق الواقع و إلا أعاده.

و لو دخل فى العباده بنيه الجزم ثم اتفق له ما يوجب تردده فى الصحه و وجوب الإتمام و فى البطلان و وجوب الاستئناف ففى جواز الإتمام بانيا على الفحص بعد الفراغ و الإعاده مع المخالفه و عدمه وجهان من اشتراط العلم بالصحه حين العمل كما ذكرنا و لذا لم يجوز هذا من أول الأمر.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۰۹

و بعباره أخرى الجزم بالنيه معتبر فى الاستدامه كالابتداء و من أن المضى فى العمل و لو مترددا بانيا على استكشاف حاله بعد الفراغ محافظه على عدم إبطال

العمل المحتمل حرمته واقعا على تقدير صحته ليس بأدون من الإطاعه التفصيليه و لا يأباه العرف و لا سيره المتشرعه.

و بالجمله فما اعتمد عليه فی عدم جواز الدخول فی العمل مترددا من السيره العرفيه و الشرعيه غير جار فی المقام.

و يمكن التفصيل بين كون الحادث الموجب للتردد فی الصحه مما وجب على المكلف تعلم حكمه قبل الدخول فی الصلاه لعموم البلوى كأحكام الخلل الشائع وقوعها و ابتلاء المكلف بها فلا يجوز لتارک معرفتها إذا حصل له التردد فی الأثناء المضی و البناء على الاستكشاف بعد الفراغ لأن التردد حصل من سوء اختياره فهو فی مقام الإطاعه كالداخل فی العمل مترددا و بين كونه مما لا يتفق إلا نادرا و لأجل ذلک لا يجب تعلم حكمه قبل الدخول للوثوق بعدم الابتلاء غالبا فيجوز هنا المضی فی العمل على الوجه المذكور هذا بعض الكلام فی الاحتياط

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۱۰

و أما البراءه

اشاره

فإن كان الشک الموجب للرجوع إليها من جهه الشبهه فی الموضوع فقد تقدم أنها غير مشروطه بالفحص عن الدليل المزيل لها و إن كان من جهه الشبهه فی الحكم الشرعی فالتحقيق أن ليس لها إلا شرط واحد و هو الفحص عن الأدله الشرعيه.

و الكلام يقع تاره فی أصل الفحص و أخرى فی مقداره.

أما وجوب أصل الفحص

اشاره

و حاصله عدم معذوريه الجاهل المقصر فی التعلم فيدل عليه وجوه الأول الإجماع القطعی على عدم جواز العمل بأصل البراءه قبل استفراغ الوسع فی الأدله.

الثانی الأدله الداله على وجوب تحصيل العلم مثل آيتی النفر للتفقه و سؤال أهل الذكر و الأخبار الداله على وجوب تحصيل العلم و تحصيل التفقه و الذم على ترک السؤال.

الثالث ما دل على مؤاخذه الجهال بفعل المعاصی المجهوله المستلزم لوجوب تحصيل العلم لحكم العقل بوجوب التحرز عن مضره العقاب.

مثل (: قوله صلى اللّه عليه و آله فيمن غسل مجدورا أصابته جنابه فكز فمات قتلوه قتلهم الله أ لا سألوا أ لا يمموه) (: و قوله صلى اللّه عليه و آله لمن أطال الجلوس فی بيت الخلاء لاستماع الغناء ما كان أسوأ حالک لو مت على هذه الحاله ثم أمره بالتوبه و

غسلها)

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۱۱

(: و ما ورد فی تفسیر قوله تعالی فلله الحجه البالغه من أنه یقال للعبد یوم القیامه هل علمت فإن قال نعم قیل فهلا عملت و إن قال لا قیل له هلا تعلمت حتی تعمل) (و ما رواه القمی فی تفسیر قوله تعالی الذین تتوفاهم الملائکه ظالمی أنفسهم نزلت فیمن اعتزل عن أمیر المؤمنین علیه السلام و لم یقاتل معه قالوا فیم کنتم قالوا کنا مستضعفین فی الأرض أی لم نعلم من الحق

فقال الله تعالى أ لم تكن أرض الله واسعه فتهاجروا فيها أى دين الله و كتابه واضحا متسعا فتنظروا فيه فترشدوا و تهتدوا به سبيل الحق).

الرابع أن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام فى المقام الذى نظيره فى العرفيات ما إذا ورد من يدعى الرساله من المولى و أتى بطومار يدعى أن الناظر فيه يطلع على صدق دعواه أو كذبها فتأمل و النقل الدال على البراءه فى الشبهه الحكميه معارض بما تقدم من الأخبار الداله على وجوب الاحتياط حتى يسأل عن الواقعه كما فى صحيحه عبد الرحمن المتقدمه و ما دل على وجوب التوقف بناء على الجمع بينها و بين أدله البراءه بحملها على صوره التمكن من إزاله الشبهه.

الخامس حصول العلم الإجمالى لكل أحد قبل الأخذ فى استعلام المسائل بوجود واجبات و محرمات كثيره فى الشريعه و معه لا يصح التمسك بأصل البراءه لما تقدم من أن مجراه الشك فى أصل التكليف لا فى المكلف به مع العلم بالتكليف.

فإن قلت إذا علم المكلف تفصيلا بعده أمور من الواجبات و المحرمات يحتمل انحصار التكاليف فيها كان الشك بالنسبه إلى مجهولاته شكا فى أصل التكليف و بتقرير آخر إن كان استعلام جمله من الواجبات و المحرمات تفصيلا موجبا لكون الشك فى الباقى شكا فى أصل التكليف فلا مقتضى لوجوب الفحص و عدم الرجوع إلى البراءه و إلا لم يجز الرجوع إلى البراءه و لو بعد الفحص إذ الشك فى المكلف به لا يرجع فيه إلى البراءه و لو بذل الجهد فى الفحص و طلب الحكم الواقعى.

فإن قلت هذا يقتضى عدم جواز الرجوع إلى البراءه فى أول الأمر و لو بعد الفحص لأن الفحص لا يوجب جريان

البراءه مع العلم الإجمالى.

قلت المعلوم إجمالا وجود التكاليف الواقعيه فى الوقائع التى يقدر على الوصول إلى مداركها و إذا تفحص و عجز عن الوصول إلى مدارك الواقعه خرجت تلك الواقعه عن الوقائع التى علم إجمالا بوجود التكاليف فيها فيرجع إلى البراءه هذا و لكن لا يخلو عن نظر لأن العلم الإجمالى إنما هو بين

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۱۲

جميع الوقائع من غير مدخليه تمكن المكلف من الوصول إلى مدارك التكليف و عجزه عن ذلك.

فدعوى اختصاص أطراف العلم الإجمالى بالوقائع المتمكن من الوصول إلى مداركها مجازفه.

مع أن هذا الدليل إنما يوجب الفحص قبل استعلام جمله من التكاليف يحتمل انحصار المعلوم إجمالا فيها فتأمل و راجع ما ذكرنا فى رد استدلال الأخباريين على وجوب الاحتياط فى الشبهه التحريميه بالعلم الإجمالى و كيف كان فالأولى ما ذكر فى الوجه الرابع من أن العقل لا- يعذر الجاهل القادر على الفحص كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به إجمالا و مناط عدم المعذوريه فى المقامين هو عدم قبح مؤاخذه الجاهل فيهما فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهه غير مندفع بما يأمن معه من ترتب الضرر أ لا ترى أنهم حكموا باستقلال العقل بوجوب النظر فى معجزه مدعى النبوه و عدم معذوريته فى تركه مستندين فى ذلك إلى وجوب دفع الضرر المحتمل لا إلى أنه شك فى المكلف به هذا كله مع أن فى الوجه الأول و هو الإجماع القطعى كفايه.

ثم إن فى حكم أصل البراءه كل أصل عملى خالف الاحتياط.

بقى الكلام فى حكم الأخذ بالبراءه مع ترك الفحص

اشاره

و الكلام فيه إما فى استحقاقه العقاب و إما فى صحه العمل الذى أخذ فيه

أما العقاب

فالمشهور أنه على مخالفه الواقع لو اتفقت فإذا شرب العصير العنبى من غير فحص عن حكمه فإن لم يتفق كونه حراما واقعا فلا عقاب و لو اتفقت حرمته كان العقاب على شرب العصير لا على ترك التعلم.

أما الأول فلعدم المقتضى للمؤاخذه عدا ما يتخيل من ظهور أدله وجوب الفحص و طلب تحصيل العلم فى الوجوب النفسى.

و هو مدفوع بأن المستفاد من أدلته بعد التأمل إنما هو وجوب الفحص لئلا يقع فى مخالفه الواقع كما لا يخفى أو ما يتخيل من

قبح التجری بناء علی أن الإقدام علی ما لا یؤمن کونه مضره کالإقدام علی ما یعلم کونه کذلک کما صرح به جماعه منهم الشیخ فی العده و أبو المکارم فی الغنیه.

لکنه قد أسلفنا الکلام فی صغری و کبری هذا الدلیل.

و أما الثانی فلوجود المقتضی و هو الخطاب الواقعی الدال علی وجوب الشی ء أو تحریمه و لا مانع

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۱۳

منه عدا ما یتخیل من جهل المکلف به و هو غیر قابل للمنع عقلا و لا شرعا.

أما العقل فلا یقبح مؤاخذه الجاهل التارک للواجب إذا علم أن بناء الشارع علی تبلیغ الأحکام علی النحو المعتاد المستلزم لاختفاء بعضها لبعض الدواعی و کان قادرا علی إزاله الجهل عن نفسه.

و أما النقل فقد تقدم عدم دلالته علی ذلک و أن الظاهر منها و لو بعد ملاحظه ما تقدم من أدله الاحتیاط الاختصاص بالعاجز مضافا إلی ما تقدم فی بعض الأخبار المتقدمه فی الوجه الثالث المؤیده بغیرها مثل (روایه تیمم عمار المتضمنه لتوبیخ النبی صلی اللّٰه علیه و آله إیاه بقوله: أ فلا

صنعت هكذا).

و قد يستدل أيضا بالإجماع على مؤاخذه الكفار على الفروع مع أنهم جاهلون بها.

و فيه أن معقد الإجماع تساوى الكفار و المسلمين فى التكليف بالفروع كالأصول و مؤاخذتهم عليها بالشروط المقرره للتكليف و هذا لا ينفى دعوى اشتراط العلم بالتكليف فى حق المسلم و الكافر.

و قد خالف فيما ذكرنا صاحب المدارك تبعا لشيخه المحقق الأردبيلى حيث جعلا عقاب الجاهل على ترك التعلم بقبح تكليف الغافل و فهم منه بعض المدققين أنه قول بالعقاب على ترك المقدمه دون ذى المقدمه.

و يمكن توجيه كلامه بإراده استحقاق عقاب ذى المقدمه حين ترك المقدمه فإن من شرب العصير العنبى غير ملتفت حين الشرب إلى احتمال كونه حراما قبح توجه النهى إليه فى هذا الزمان لغفلته و إنما يعاقب على النهى الموجه إليه قبل ذلك حين التفت إلى أن فى الشريعه تكاليف لا يمكن امتثالها إلا بعد معرفتها فإذا ترك المعرفه عوقب عليه من حيث إفضائه إلى مخالفه تلك التكاليف ففى زمان الارتكاب لا تكليف لانقطاع التكاليف حين ترك المقدمه و هى المعرفه.

و نظيره من ترك قطع المسافه فى آخر أزمنه الإمكان حيث إنه يستحق أن يعاقب عليه لإفضائه إلى ترك أفعال الحج فى أيامها و لا يتوقف استحقاق عقابه على حضور زمان أيام الحج و أفعاله.

و حينئذ فإن أراد المشهور توجه النهى إلى الغافل حين غفلته فلا ريب فى قبحه و إن أرادوا استحقاق العقاب على المخالفه و إن لم يتوجه إليه نهى وقت المخالفه فإن أرادوا أن الاستحقاق على

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۱۴

المخالفه وقت المخالفه لا قبلها لعدم تحقق معصيته ففيه أنه لا وجه لترقب حضور زمان المخالفه لصيروره الفعل مستحيل الوقوع لأجل ترك المقدمه مضافا إلى

شهاده العقلاء قاطبه بحسن مؤاخذه من رمى سهما لا يصيب زيدا و لا يقتله إلا بعد مده مديده بمجرد الرمى و إن أرادوا استحقاق العقاب فى زمان ترك المعرفه على ما يحصل بعد من المخالفه فهو حسن لا محيص عنه هذا.

و لكن بعض كلماتهم ظاهره فى الوجه الأول و هو توجه النهى إلى الجاهل حين عدم التفاته فإنهم يحكمون بفساد الصلاه فى المغصوب جاهلا بالحكم لأن الجاهل كالعامد و أن التحريم لا يتوقف على العلم به و لو لا توجه النهى إليه حين المخالفه لم يكن وجه للبطلان بل كان كناسى الغصبيه.

و الاعتذار عن ذلك بأنه يكفى فى البطلان اجتماع الصلاه المأمور بها مع ما هو مبغوض فى الواقع و معاقب عليه و لو لم يكن منهيا عنه بالفعل مدفوع مضافا إلى عدم صحته فى نفسه بأنهم صرحوا بصحه صلاه من توسط أرضا مغصوبه فى حال الخروج عنها لعدم النهى عنه و إن كان آثما بالخروج.

إلا أن يفرق بين المتوسط للأرض المغصوبه و بين الغافل بتحقق المبغوضيه فى الغافل و إمكان تعلق الكراهه الواقعيه بالفعل المغفول عن حرمته مع بقاء الحكم الواقعى بالنسبه إليه لبقاء الاختيار فيه و عدم ترخيص الشارع للفعل فى مرحله الظاهر بخلاف المتوسط فإنه يقبح منه تعلق الكراهه الواقعيه بالخروج كالطلب الفعلى لتركه لعدم التمكن من ترك الغصب.

و مما ذكرنا من عدم الترخيص يظهر الفرق بين جاهل الحكم و جاهل الموضوع المحكوم بصحه عبادته مع الغصب و إن فرض فيه الحرمه الواقعيه.

نعم يبقى الإشكال فى ناسى الحكم خصوصا المقصر و للتأمل فى حكم عبادته مجال بل تأمل بعضهم فى ناسى الموضوع لعدم ترخيص الشرعى من جهه الغفله فافهم.

و مما يؤيد إراده

المشهور للوجه الأول دون الأخير أنه يلزم حينئذ عدم العقاب فى التكاليف الموقته التى لا تتنجز على المكلف إلا بعد دخول أوقاتها فإذا فرض غفله المكلف عند الاستطاعه عن تكليف الحج و المفروض أن لا تكليف قبلها فلا سبب هنا لاستحقاق العقاب رأسا أما حين الالتفات إلى امتثال تكليف الحج فلعدم التكليف به لفقد الاستطاعه و أما بعد الاستطاعه فلفقد الالتفات و حصول الغفله و كذلك الصلاه و الصيام بالنسبه إلى أوقاتها.

و من هنا قد يلجأ إلى ما لا يأباه كلام صاحب المدارك و من تبعه من أن العلم واجب نفسى

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۱۵

و العقاب على تركه من حيث هو لا من حيث إفضائه إلى المعصيه أعنى ترك الواجبات و فعل المحرمات المجهوله تفصيلا.

و ما دل بظاهره من الأدله المتقدمه على كون وجوب تحصيل العلم من باب المقدمه محمول على بيان الحكمه فى وجوبه و أن الحكمه فى إيجابه لنفسه صيروره المكلف قابلا للتكليف بالواجبات و المحرمات حتى لا يفوته منفعه التكليف بها و لا تناله مضره إهماله عنها فإنه قد يكون الحكمه فى وجوب الشى ء لنفسه صيروره المكلف قابلا للخطاب بل الحكمه الظاهره فى الإرشاد و تبليغ الأنبياء و الحجج ليست إلا صيروره الناس عالمين قابلين للتكاليف.

لكن الإنصاف ظهور أدله وجوب العلم فى كونه واجبا غيريا مضافا إلى ما عرفت من الأخبار فى الوجه الثالث الظاهره فى المؤاخذه على نفس المخالفه.

و يمكن أن يلتزم حينئذ باستحقاق العقاب على ترك تعلم التكاليف الواجبه مقدمه و إن كانت مشروطه بشروط مفقوده حين الالتفات إلى ما يعلمه إجمالا من الواجبات المطلقه و المشروطه لاستقرار بناء العقلاء فى مثال الطومار المتقدم على عدم الفرق فى المذمه على

ترک التکالیف المسطوره فیه بین المطلقه و المشروطه فتأمل.

هذا خلاصه الکلام بالنسبه إلی عقاب الجاهل التارک للفحص العامل بما یطابق البراءه

و أما الکلام فی الحکم الوضعی

اشاره

و هی صحه العمل الصادر من الجاهل و فساده فیقع الکلام فیه تاره فی المعاملات و أخری فی العبادات.

أما المعاملات

فالمشهور فیها أن العبره فیها بمطابقه الواقع و مخالفته سواء وقعت عن أحد الطریقین أعنی الاجتهاد و التقلید أم لا عنهما فاتفقت مطابقته للواقع لأنها من قبیل الأسباب لأمور شرعیه.

فالعلم و الجهل لا مدخل له فی تأثیرها و ترتب المسببات علیها.

فمن عقد علی امرأه عقدا لا یعرف تأثیره فی حلیه الوطی فانکشف بعد ذلک صحته کفی فی صحته من حین وقوعه و کذا لو انکشف فساده رتب علیه حکم الفاسد من حین الوقوع و کذا من

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۱۶

ذبح ذبیحه بفری ودجیه فانکشف کونه صحیحا أو فاسدا و لو رتب علیه أثرا قبل الانکشاف فحکمه فی العقاب ما تقدم من کونه مراعی بمخالفه الواقع کما إذا وطئها فإن العقاب علیه مراعی و أما حکمه الوضعی کما لو باع لحم تلک الذبیحه فکما ذکرنا هنا من مراعاته حتی ینکشف الحال.

و لا إشکال فیما ذکرنا بعد ملاحظه أدله سببیه تلک المعاملات و لا خلاف ظاهرا فی ذلک أیضا إلا (من بعض مشایخنا المعاصرین قدس سره حیث أطال الکلام هنا فی تفصیل ذکره بعد مقدمه هی أن العقود و الإیقاعات بل کل ما جعله الشارع سببا لها حقائق واقعیه هی ما قرره الشارع أولا و حقائق ظاهریه هی ما یظنه المجتهد أنه ما وضعه الشارع و هی قد تطابق الواقعیه و قد تخالفها و لما لم یکن لنا سبیل فی المسائل الاجتهادیه إلی الواقعیه فالسبب و الشرط و المانع فی حقنا هی الحقائق الظاهریه و من البدیهیات التی انعقد علیها الإجماع بل الضروره أن ترتب الآثار علی الحقائق

الظاهريه يختلف بالنسبه إلى الأشخاص فإن ملاقاه الماء القليل للنجاسه سبب لتنجسه عند واحد دون غيره و كذا قطع الحلقوم للتذكيه و العقد الفارسى للتمليک أو الزوجيه.

و حاصل ما ذكره من التفصيل أن غير المجتهد و المقلد على ثلاثه أقسام لأنه إما غافل عن احتمال كون ما أتى به من المعامله مخالفا للواقع و إما أن يكون غير غافل بل يترک التقليد مسامحه.

فالأول فى حكم المجتهد أو المقلد لأنه يتعبد باعتقاده كتعبد المجتهد باجتهاده و المقلد بتقليده ما دام غافلا فإذا تنبه فإن وافق اعتقاده قول من يقلده فهو و إلا كان كالمجتهد المتبدل رأيه و قد مر حكمه فى باب رجوع المجتهد.

و أما الثانى و هو المتفطن لاحتمال مخالفه ما أوقعه من المعامله للواقع فإما أن يكون ما صدر عنه موافقا أو مخالفا للحكم القطعى الصادر من الشارع و إما أن لا يكون كذلک بل كان حكم المعامله ثابتا بالظنون الاجتهاديه.

فالأول يترتب عليه الأثر مع الموافقه و لا يترتب عليه مع المخالفه إذ المفروض

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۱۷

أنه ثبت من الشارع قطعا أن المعامله الفلانيه سبب لكذا و ليس معتقدا لخلافه حتى يتعبد بخلافه و لا دليل على التقييد فى مثله بعلم و اعتقاد و لا يقدح كونه محتملا للخلاف أو ظانا به لأنه مأمور بالفحص و السؤال كما أن من اعتقد حليه الخمر مع احتمال الخلاف يحرم عليه الخمر و إن لم يسأل لأنه مأمور بالسؤال.

و أما الثانى فالحق عدم ترتب الأثر فى حقه ما دام باقيا على عدم التقليد بل وجود المعامله كعدمها سواء طابقت على أحد الأقوال أم لا إذ المفروض عدم القطع بالوضع الواقعى من الشارع بل هو مظنون للمجتهد

فترتب الأثر إنما هو فى حقه.

ثم إن قلد بعد صدور المعامله المجتهد القائل بالفساد فلا إشكال فيه و إن قلد من يقول بترتب الأثر فالتحقيق فيه التفصيل بما مر فى نقض الفتوى بالمعنى الثالث فيقال من أن ما لم يختص أثره بمعين أو بمعينين كالطهاره و النجاسه و الحليه و الحرمه و أمثالها يترتب عليه الأثر فإذا غسل ثوبه من البول مره بدون تقليد أو اكتفى فى الذبيحه بقطع الحلقوم مثلا كذلك ثم قلد من يقول بكفايه الأول فى الطهاره و الثانى فى التذكيه ترتب الأثر على فعله السابق إذ المغسول يصير طاهرا بالنسبه إلى كل من يرى ذلك و كذا المذبوح حلالا بالنسبه إلى كل من يرى ذلك و لا يشترط كونه مقلدا حين الغسل و الذبح.

و أما ما يختص أثره بمعين أو معينين كالعقود و الإيقاعات و أسباب شغل الذمه و أمثالها فلا يترتب عليه الأثر إذ آثار هذه الأمور لا بد أن تتعلق بالمعين إذ لا معنى لسببيه عقد صادر عن رجل خاص على امرأه خاصه لحليتها على كل من يرى جواز هذا العقد و مقلديه و هذا الشخص حال العقد لم يكن مقلدا فلم يترتب فى حقه الأثر كما تقدم و أما بعده و إن دخل فى مقلديه لكن لا يفيد لترتب الأثر فى حقه إذ المظنون لمجتهده سببيه هذا العقد متصلا بصدوره للأثر و لم يصر هذا سببا كذلك و أما السببيه المنفصله فلا دليل عليها إذ ليس هو مظنون المجتهد و لا دليل على كون الدخول فى التقليد كإجازه المالك و الأصل فى المعاملات الفساد مع أن عدم ترتب الأثر كان ثابتا قبل التقليد فيستصحب انتهى كلامه ملخصا)

فرائدالأصول، ج

و المهم فی المقام بیان ما ذکره فی المقدمه من أن کل ما جعله الشارع من الأسباب لها حقائق واقعیه و حقائق ظاهریه فنقول بعد الإغماض عما هو التحقیق عندنا تبعا للمحققین من أن التسبیبات الشرعیه راجعه إلی تکالیف إن الأحکام الوضعیه علی القول بتأصلها هی الأمور الواقعیه المجعوله للشارع نظیر الأمور الخارجیه الغیر المجعوله کحیاه زید و موت عمرو و لکن الطریق إلی تلک المجعولات کغیرها قد یکون هو العلم و قد یکون هو الظن الاجتهادی أو التقلید و کل واحد من الطرق قد یحصل قبل وجود ذی الأثر و قد یحصل معه و قد یحصل بعده و لا فرق بینهما فی أنه بعد حصول الطریق یجب ترتیب الأثر علی ذی الأثر من حین حصوله.

إذا عرفت ذلک فنقول إذا کان العقد الصادر من الجاهل سببا للزوجیه فکل من حصل له إلی سببیه هذا العقد طریق عقلی أعنی العلم أو جعلی بالظن الاجتهادی أو التقلید یترتب فی حقه أحکام تلک الزوجیه من غیر فرق بین نفس الزوجین و غیرهما فإن أحکام زوجیه هند لزید لیست مختصه بهما فقد یتعلق بثالث حکم مترتب علی هذه الزوجیه کأحکام المصاهره و توریثها منه و الإنفاق علیها من ماله و حرمه العقد علیها حال حیاته و لا فرق بین حصول هذا الطریق حال العقد أو قبله أو بعده.

ثم إنه إذا اعتقد سببیته و هو فی الواقع غیر سبب فلا یترتب علیه شی ء فی الواقع نعم لا یکون مکلفا بالواقع ما دام معتقدا فإذا زال الاعتقاد رجع الأمر إلی الواقع و عمل علی مقتضاه.

و بالجمله فحال الأسباب الشرعیه حال الأمور الخارجیه کحیاه زید و موت عمرو فکما أنه

لا فرق بين العلم بموت زيد بعد مضى مده من موته و بين قيام الطريق الشرعى فى وجوب ترتب آثار الموت من حينه فكذلك لا فرق بين حصول العلم بسببيه العقد لأثر بعد صدوره و بين الظن الاجتهادى به بعد الصدور فإن مؤدى الظن الاجتهادى الذى يكون حجه له و حكما ظاهريا فى حقه هو كون هذا العقد المذكور حين صدوره محدثا لعلاقه الزوجيه بين زيد و هند و المفروض أن دليل حجيه هذا الظن لا يفيد سوى كونه طريقا إلى الواقع فأى فرق بين صدور العقد ظانا بكونه سببا و بين الظن به بعد صدوره و إذا تأملت فى ما ذكرنا عرفت مواقع النظر فى كلامه المتقدم فلا نطيل بتفصيلها.

و محصل ما ذكرنا أن الفعل الصادر من الجاهل باق على حكمه الواقعى التكليفى و الوضعى فإذا لحقه العلم أو الظن الاجتهادى أو التقليد كان هذا الطريق كاشفا حقيقيا أو جعليا عن حاله

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۱۹

حين الصدور فيعمل بمقتضى ما انكشف بل حققنا فى مباحث الاجتهاد و التقليد أن الفعل الصادر من المجتهد أو المقلد أيضا باق على حكمه الواقعى فإذا لحقه اجتهاد مخالف للسابق كان كاشفا عن حاله حين الصدور فيعمل بمقتضى ما انكشف خلافا لجماعه حيث تخيلوا أن الفعل الصادر عن اجتهاد أو تقليد إذا كان مبنيا على الدوام و استمرار الآثار كالزوجيه و الملكيه لا يؤثر فيه الاجتهاد اللاحق و تمام الكلام فى محله.

و ربما يتوهم الفساد فى معامله الجاهل من حيث الشک فى ترتب الأثر على ما يوقعه فلا يتأتى منه قصد الإنشاء فى العقود و الإيقاعات.

و فيه أن قصد الإنشاء إنما يحصل بقصد تحقق مضمون الصيغه و هو الانتقال

فى البيع و الزوجيه فى النكاح و هـذا يحصل مع القطع بالفساد شـرعا فضـلا عن الشك فيه أ لا ترى أن الناس يقصـدون التمليک فى القمار و بيع المغصوب و غيرهما من البيوع الفاسده.

و ممـا ذكرنا يظهر أنه لا فرق فى صـحه معامله الجاهل مع انكشافها بعـد العقـد بين شـكه فى الصـحه حين صـدورها و بين قطعه بفسادها فافهم هذا كله حال المعاملات.

و أما العبادات

فملخص الكلام فيها أنه إذا أوقع الجاهل عباده عمل فيها بما يقتضـيه البراءه كأن صلى بدون السوره فإن كان حين العمل متزلزلا فى صـحه عمله بانيـا على الاقتصار عليه فى الامتثال فلا إشـكال فى الفساد و إن انكشف الصـحه بعـد ذلک بلا خلاف فى ذلک ظـاهرا لعـدم تحقق نيه القربه لأـن الشاک فى كون المأتى به موافقا للمأمور به كيف يتقرب به و ما يرى من الحكم بالصـحه فيما شـک فى صـدور الأـمر به على تقـدير صـدوره كبعض الصـلوات و الأغسـال التى لم يرد بهـا نص معتبر و إعـاده بعض العبادات الصـحيحه ظاهرا من باب الاحتياط فلا يشبه ما نحن فيه لأن الأمر على تقـدير وجوده هناک لا يمكن قصـد امتثاله إلا بهذا النحو فهو أقصـى مـا يمكن هنـاک من الامتثـال بخلاف ما نحن فيه حيث يقطع بوجود أمر من الشارع فإن امتثاله لا يكون إلا بإتيان ما يعلم مطابقته له و إتيان ما يحتمله لاحتمال مطابقته له لا يعد إطاعه عرفا.

و بالجمله فقصد التقرب شرط فى صحه العباده إجماعا نصا و فتوى و هو لا يتحقق مع الشک فى كون العمل مقربا.

و أما قصد التقرب فى الموارد المذكوره من الاحتياط فهو غير ممكن على وجه الجزم و الجزم فيه

غير معتبر إجماعا إذ لولاه لم يتحقق احتياط فى كثير من الموارد مع رجحان الاحتياط فيها إجماعا و كيف كان فالعامل بما يقتضيه البراءه مع الشك حين العمل لا يصح عبادته و إن انكشف مطابقته للواقع.

أما لو غفل عن ذلك أو سكن إلى قول من يسكن إليه من أبويه و أمثالهما فعمل باعتقاد التقرب فهو خارج عن محل كلامنا الذى هو فى عمل الجاهل الشاك قبل الفحص بما يقتضيه البراءه إذ مجرى البراءه فى الشاك دون الغافل أو معتقد الخلاف.

و على أى حال فالأقوى صحته إذا انكشف مطابقته للواقع إذ لا يعتبر فى العباده إلا إتيان المأمور به على قصد التقرب و المفروض حصوله و العلم بمطابقته للواقع أو الظن بها من طريق معتبر غير معتبر فى صحه العباده لعدم الدليل فإن أدله وجوب رجوع المجتهد إلى الأدله و رجوع المقلد إلى المجتهد إنما هى لبيان الطرق الشرعيه التى لا يقدح مع موافقتها مخالفه الواقع لا لبيان اشتراط كون الواقع مأخوذا من هذه الطرق كما لا يخفى على من لاحظها ثم إن مرآه مطابقه العمل الصادر للواقع العلم بها أو الطريق الذى يرجع إليه المجتهد أو المقلد.

و توهم أن ظن المجتهد أو فتواه لا يؤثر فى الواقعه السابقه غلط لأن مؤدى ظنه نفس الحكم الشرعى الثابت للأعمال الماضيه و المستقبله.

و أما ترتيب الأثر على الفعل الماضى فهو بعد الرجوع فإن فتوى المجتهد بعدم وجوب السوره كالعلم فى أن أثرها قبل العمل عدم وجوب السوره فى الصلاه و بعد العمل عدم وجوب إعاده الصلاه الواقعه من غير سوره كما تقدم نظير ذلك فى المعاملات

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۲۱

و لنختم الكلام فى الجاهل العامل قبل الفحص بأمور

الأول

هل العبره فى باب المؤاخذه و العدم

بموافقه الواقع الـذى يعتبر مطـابقه العمـل له و مخـالفته و هو الواقع الأولى الثابت فى كل واقعه عنـد المخطئه فإذا فرضـنا العصـير العنبى الـذى تناوله الجاهل حراما فى الواقع و فرض وجود خبر معتبر يعثر عليه بعـد الفحص على الحليه فيعاقب و لو عكس الأمر لم يعاقب أو العبره بالطريق الشـرعى المعثور عليه بعـد الفحص فيعاقب فى صوره العكس دون الأصل أو يكفى مخالفه أحـدهما فيعاقب فى الصورتين أم يكفى فى عدم المؤاخذه موافقه أحدهما فلا عقاب فى الصورتين وجوه.

من أن التكليف الأولى إنما هو بالواقع و ليس التكليف بالطرق الظاهريه إلا من عثر عليها.

و من أن الواقـع إذا كـان فى علم الله سـبحانه غير ممكن الوصول إليه و كـان هنـا طريق مجعول مؤداه بـدلا عنه فـالمكلف به هو مؤدى الطريق دون الواقع على ما هو عليه فكيف يعاقب الله سبحانه على شرب العصير من يعلم أنه لم يعثر بعد الفحص على دليل حرمته.

و من أن كلاـ من الواقع و مؤدى الطريق تكليف واقعى أمـا إذا كـان التكليف ثابتـا فى الواقع فلأـنه كـان قادرا على موافقه الواقع بالاحتياط و على إسـقاطه عن نفسه بالرجوع إلى الطريق الشرعى المفروض دلالته على نفى التكليف فإذا لم يفعل شيئا منهما فلا مـانع من مؤاخـذته و أمـا إذا كـان التكليف ثابتـا بـالطريق الشـرعى فلأـنه قـد ترك موافقه خطاب مقـدور على العلم به فإن أدله وجوب الرجوع إلى خبر العادل أو فتوى المجتهد يشمل العالم و الجاهل القادر على المعرفه.

و من عـدم التكليف بالواقع لعدم القدره و بالطريق الشـرعى لكونه ثابتا فى حق من اطلع عليه من باب حرمه التجرى فالمكلف به فعلا المؤاخذ على مخالفته الواجب و الحرام الواقعيان

المنصوب عليهما طريق فإذا لم يكن وجوب أو تحريم فلا مؤاخذه نعم لو اطلع على ما يدل ظاهرا على الوجوب

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۲۲

أو التحريم الواقعى مع كونه مخالفا للواقع بالفرض فالموافقه له لازمه من باب الانقياد و تركها تجر و إذا لم يطلع على ذلك لتركه الفحص فلا تجرى أيضا و أما إذا كان وجوب واقعى و كان الطريق الظاهرى نافيا فلأن المفروض عدم التمكن من الوصول إلى الواقع فالمتضمن للتكليف متعذر الوصول إليه و الذى يمكن الوصول إليه ناف للتكليف.

و الأقوى هو الأول و يظهر وجهه بالتأمل فى الوجوه الأربعه.

و حاصله أن التكليف الثابت فى الواقع و إن فرض تعذر الوصول إليه تفصيلا إلا أنه لا مانع من العقاب بعد كون المكلف محتملا له قادرا عليه غير مطلع على طريق شرعى ينفيه و لا واجدا لدليل يؤمن من العقاب عليه مع بقاء تردده و هو العقل و النقل الدالان على براءه الذمه بعد الفحص و العجز عن الوصول إليه و إن احتمل التكليف و تردد فيه.

أما إذا لم يكن التكليف ثابتا فى الواقع فلا مقتضى للعقاب من حيث الخطابات الواقعيه و لو فرض هنا طريق ظاهرى مثبت للتكليف لم يعثر عليه المكلف لم يعاقب عليه لأن مؤدى الطريق الظاهرى غير مجعول من حيث هو هو فى مقابل الواقع و إنما هو مجعول بعنوان كونه طريقا إليه فإذا أخطأ لم يترتب عليه شى ء و لذا لو أدى عباده بهذا الطريق فتبين مخالفتها للواقع لم يسقط الأمر و وجب إعادتها.

نعم إذا عثر عليه المكلف لم يجز مخالفته لأن المفروض عدم العلم بمخالفته للواقع فيكون معصيه ظاهريه من حيث فرض كون دليله طريقا شرعيا إلى الواقع

فهو فى الحقيقه نوع من التجرى و هذا المعنى مفقود مع عدم الاطلاع على هذا الطريق و وجوب رجوع العامى إلى المفتى لأجل إحراز الواجبات الواقعيه فإذا رجع و صادف الواقع وجب من حيث الواقع و إن لم يصادف الواقع لم يكن الرجوع إليه فى هذه الواقعه واجبا فى الواقع و يترتب عليه آثار الوجوب ظاهرا مشروطه بعدم انكشاف الخلاف إلا استحقاق العقاب على الترك فإنه يثبت واقعا من باب التجرى و من هنا يظهر أنه لا يتعدد العقاب مع مصادفه الواقع من جهه تعدد التكليف.

نعم لو قلنا بأن مؤديات الطرق الشرعيه أحكام واقعيه ثانويه لزم من ذلك انقلاب التكليف إلى مؤديات تلك الطرق و كان أوجه الاحتمالات حينئذ الثانى منها

الثانى

قد عرفت أن الجاهل العامل بما يوافق البراءه مع قدرته على الفحص و استبانه الحال غير

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۲۳

معذور لا ـ من حيث العقاب و لا ـ من جهه سائر الآثار بمعنى أن شيئا من آثار الشى ء المجهول عقابا أو غيره من الآثار المترتبه على ذلك الشى ء فى حق العالم لا يرتفع عن الجاهل لأجل جهله.

و قد استثنى الأصحاب من ذلك القصر و الإتمام و الجهر و الإخفات فحكموا بمعذوريه الجاهل فى هذين الموضعين و ظاهر كلامهم إرادتهم العذر من حيث الحكم الوضعى و هى الصحه بمعنى سقوط الفعل ثانيا دون المؤاخذه و هو الذى يقتضيه دليل المعذوريه فى الموضعين أيضا.

فحينئذ يقع الإشكال فى أنه إذا لم يكن معذورا من حيث الحكم التكليفى كسائر الأحكام المجهوله للمكلف المقصر فيكون تكليفه بالواقع و هو القصر بالنسبه إلى المسافر باقيا و ما يأتى به من الإتمام المحكوم بكونه مسقطا إن لم يكن مأمورا به فكيف يسقط الواجب

و إن كان مأمورا به فكيف يجتمع الأمر به مع فرض وجود الأمر بالقصر.

و دفع هذا الإشكال إما بمنع تعلق التكليف فعلا بالواقعى المتروک و إما بمنع تعلقه بالمأتى به و إما بمنع التنافى بينهما.

فالأول إما بدعوى كون القصر مثلا واجبا على المسافر العالم و كذا الجهر و الإخفات.

و إما بمعنى معذوريته فيه بمعنى كون الجهل بهذه المسأله كالجهل بالموضوع يعذر صاحبه و يحكم عليه ظاهرا بخلاف الحكم الواقعى و هذا الجاهل و إن لم يتوجه إليه خطاب مشتمل على حكم ظاهرى كما فى الجاهل بالموضوع إلا أنه مستغنى عنه باعتقاده لوجوب هذا الشى ء عليه فى الواقع.

و إما من جهه القول بعدم تكليف الغافل بالواقع و كونه مؤاخذا على ترک التعلم فلا يجب عليه القصر لغفلته عنه نعم يعاقب على عدم إزاله الغفله كما تقدم استظهاره من صاحب المدارک و من تبعه.

و إما من جهه تسليم تكليفه بالواقع إلا أن الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفله لقبح خطاب العاجز و إن كان العجز بسوء اختياره فهو معاقب حين الغفله على ترک القصر لكنه ليس مأمورا به حتى يجتمع مع فرض وجود الأمر بالإتمام.

لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور حيث إن الظاهر منهم كما تقدم بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبه إلى الجاهل و لذا يبطلون صلاه الجاهل بحرمه الغصب إذ لو لا النهى حين الصلاه لم يكن وجه للبطلان.

و الثانى منع تعلق الأمر بالمأتى به و التزام أن غير الواجب مسقط عن الواجب فإن قيام ما

اعتقد وجوبه مقام الواجب الواقعى غير ممتنع نعم قد يوجب إتيان غير الواجب فوات الواجب فيحرم بناء على دلاله الأمر بالشى ء على النهى عن الضد كما فى آخر

الوقت حيث يستلزم فعل التمام فوت القصر.

و يرد هذا الوجه أن الظاهر من الأدله كون المأتى به مأمورا به فى حقه مثل (: قوله عليه السلام فى الجهر و الإخفات تمت صلاته) و نحو ذلك و الموارد التى قام فيها غير الواجب مقام الواجب نمنع عدم وجوب البدل بل الظاهر فى تلك الموارد سقوط الأمر الواقعى و ثبوت الأمر بالبدل فتأمل.

(و الثالث بما ذكره كاشف الغطاء رحمه الله من أن التكليف بالإتمام مرتب على معصيه الشارع بترك القصر فقد كلفه بالقصر و الإتمام على تقدير معصيه فى التكليف بالقصر) و سلك هذا الطريق فى مسأله الضد فى تصحيح فعل غير الأهم من الواجبين المضيقين إذا ترك المكلف الامتثال بالأهم.

و يرده أنا لا نعقل الترتب فى المقامين و إنما يعقل ذلك فيما إذا حدث التكليف الثانى بعد تحقق معصيه الأول كمن عصى بترك الصلاه مع الطهاره المائيه فكلف لضيق الوقت بالترابيه

الثالث

أن وجوب الفحص إنما هو فى إجراء الأصل فى الشبهه الحكميه الناشئه من عدم النص أو إجمال بعض ألفاظه أو تعارض النصوص.

أما إجراء الأصل فى الشبهه الموضوعيه فإن كانت الشبهه فى التحريم فلا إشكال و لا خلاف ظاهرا فى عدم وجوب الفحص و يدل عليه إطلاق الأخبار مثل (قوله عليه السلام: كل شى ء لك حلال حتى تعلم) (و قوله: حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينه) (و قوله: حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه الميته) و غير ذلك السالم عما يصلح لتقييدها.

و إن كانت الشبهه وجوبيه فمقتضى أدله البراءه حتى العقل كبعض كلمات العلماء عدم وجوب الفحص أيضا و هو مقتضى حكم العقلاء فى بعض الموارد مثل قول المولى لعبده أكرم العلماء أو

المؤمنين فإنه لا يجب الفحص فی المشكوک حاله فی المثالين إلا أنه قد يتراءى أن بناء

العقلاء فی بعض الموارد على الفحص و الاحتياط كما إذا أمر المولى بإحضار علماء البلد أو أطبائها أو إضافتهم أو إعطاء كل واحد منهم دينارا فإنه قد يدعى أن بناءهم على الفحص عن أولئک و عدم الاقتصار على المعلوم ابتداء مع احتمال وجود غيرهم فی البلد.

(قال فی المعالم فی مقام الاستدلال على وجوب التبين فی خبر مجهول الحال بآيه التثبت فی خبر الفاسق إن وجوب التثبت فيها متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه و مقتضى ذلک إراده الفحص و البحث عن حصوله و عدمه.

أ لا ترى أن قول القائل أعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعه مثلا درهما يقتضی إراده السؤال و الفحص عمن جمع الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه انتهى) (و أيد ذلک المحقق القمی رحمه الله فی القوانين بأن الواجبات المشروطه بوجود شی ء إنما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده فبالنسبه إلى العلم مطلق لا مشروط مثل أن من شک فی كون ماله بمقدار استطاعه الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه أن يقول إنی لا أعلم أنی مستطيع و لا يجب على شی ء بل يجب عليه محاسبه ماله ليعلم أنه واجد للاستطاعه أو فاقد لها نعم لو شک بعد المحاسبه فی أن هذا المال هل يكفيه فی الاستطاعه أم لا فالأصل عدم الوجوب حينئذ) ثم ذكر المثال المذكور فی المعالم بالتقريب المتقدم عنه.

و أما كلمات الفقهاء فمختلفه فی فروع هذه المسأله فقد أفتى جماعه منهم كالشيخ و الفاضلين و غيرهم بأنه لو كان

له فضه مغشوشه بغيرها و علم بلوغ الخالص نصابا و شك فى مقداره وجب التصفيه ليحصل العلم بالمقدار أو الاحتياط بمقدار ما تيقن معه البراءه.

نعم استشكل فى التحرير فى وجوب ذلك و صرح غير واحد من هؤلاء مع عدم العلم ببلوغ الخالص النصاب بأنه لا يجب التصفيه و الفرق بين المسألتين مفقود إلا ما ربما يتوهم من أن العلم بالتكليف ثابت مع العلم ببلوغ النصاب بخلاف ما لم يعلم به.

و فيه أن العلم بالنصاب لا يوجب الاحتياط مع القدر المتيقن و دوران الأمر بين الأقل و الأكثر مع كون الزائد على تقدير وجوبه تكليفا مستقلا أ لا ترى أنه لو علم بالدين و شك فى قدره لم

يوجب ذلك الاحتياط و الفحص مع أنه لو كان هذا المقدار يمنع من إجراء البراءه قبل الفحص لمنع منها بعده إذ العلم الإجمالى لا يجوز معه الرجوع إلى البراءه و لو بعد الفحص.

(و قال فى التحرير فى باب نصاب الغلات و لو شك فى البلوغ و لا مكيال هنا و لا ميزان و لم يوجد سقط الوجوب دون الاستحباب انتهى).

و ظاهره جريان الأصل مع تعذر الفحص و تحصيل العلم.

و بالجمله فما ذكروه من إيجاب تحصيل العلم بالواقع مع التمكن فى بعض أفراد الاشتباه فى الموضوع مشكل و أشكل منه فرقهم بين الموارد مع ما تقرر عندهم من أصاله نفى الزائد عند دوران الأمر بين الأقل و الأكثر.

و أما ما ذكره صاحب المعالم رحمه الله و تبعه عليه المحقق القمى رحمه الله من تقريب الاستدلال بآيه التثبت على رد خبر مجهول الحال من جهه اقتضاء تعلق الأمر بالموضوع الواقعى المقتضى وجوب الفحص عن مصاديقه و عدم

الاقتصـار على القـدر المعلوم فلاـ يخفى ما فيه لأن رد خبر مجهول الحال ليس مبنيا على وجوب الفحص عنـد الشک و إلا لجاز الأخـذ به و لم يجب التبين فيه بعـد الفحص و اليـأس عن العلم بحاله كما لا يجب الإعطاء فى المثال المـذكور بعـد الفحص عن حـال المشـكوک و عـدم العلم باجتمـاع الوصـفين فيه بـل وجه رده قبـل الفحص و بعـده أن وجوب التبين شـرطى و مرجعه إلى اشـتراط قبول الخـبر فى نفسه من دون اشـتراط التـبين فيه بعـداله المخـبر فـإذا شـک فى عـدالته شـک فى قبول خبره فى نفسه و المرجع فى هذا الشک و المتعين فيه عدم القبول لأن عدم العلم بحجيه شـى ء كاف فى عدم ثم الذى يمكن أن يقال فى وجوب الفحص أنه إذا كـان العلم بـالموضوع المنـوط به التكليـف يتوقـف كـثيرا على الفحص بحيث لـو أهمـل الفحص لزم الوقوع فى مخـالفه التكليف كثيرا تعين هنـا بحكم العقلاـء اعتبار الفحص ثم العمل بالبراءه كبعض الأمثله المتقـدمه فإن إضافه جميع علماء البلد أو أطبائهم لا يمكن للشـخص الجاهل إلا بالفحص فإذا حصل العلم ببعض و اقتصر على ذلک نافيا لوجوب إضافه من عداه بأصاله البراءه من غير تفحص زائد على ما حصل به المعلومين عد

مستحقا للعقاب و الملامه عند انكشاف ترک إضافه من يتمكن من تحصيل العلم به بفحص زائد.

و من هنا يمكن أن يقال فى مثال الحج المتقدم إن العلم بالاستطاعه فى أول أزمنه حصولها

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۲۷

يتوقف غالبا على المحاسـبه فلو بنى الأمر على تركها و نفى وجوب الحج بأصاله البراءه لزم تأخير الحج عن أول سـنه الاسـتطاعه بالنسبه إلى كثير من الأشخاص لكن الشأن فى صدق هذه

الدعوى.

و أما ما استند إليه المحقق المتقدم من أن الواجبات المشروطه يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا العلم بوجوده ففيه أنه مسلم و لا يجدى لأن الشك فى وجود الشرط يوجب الشك فى وجوب المشروط و ثبوت التكليف و الأصل عدمه غايه الأمر الفرق بين اشتراط التكليف بوجود الشىء و اشتراطه بالعلم به إذ مع عدم العلم فى الصوره الثانيه نقطع بانتفاء التكليف من دون حاجه إلى الأصل و فى الصوره الأولى يشك فيه فينفى بالأصل.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۲۸

و أما الكلام فى مقدار الفحص

فملخصه أن حد الفحص هو اليأس عن وجدان الدليل فيما بأيدينا من الأدله و يختلف ذلك باختلاف الأعصار فإن فى زماننا هذا إذا ظن المجتهد بعدم وجود دليل التكليف فى الكتب الأربعه و غيرها من الكتب المعتبره فى الحديث التى يسهل تناولها على نوع أهل العصر على وجه صار مأيوسا كفى ذلك منه فى إجراء البراءه أما عدم وجوب الزائد فللزوم الحرج و تعطيل استعلام سائر التكاليف لأن انتهاء الفحص فى واقعه إلى حد يحصل العلم بعدم وجود دليل التكليف يوجب الحرمان من الاطلاع على دليل التكليف فى غيرها من الوقائع فيجب فيها إما الاحتياط و هو يؤدى إلى العسر و إما لزوم التقليد لمن بذل فيها جهده على وجه علم بعدم دليل التكليف فيها و جوازه ممنوع لأن هذا المجتهد المتفحص ربما يخطئ ذلك المجتهد فى كثير من مقدمات استنباطه للمسأله.

نعم لو كان جميع مقدماته مما يرتضيها هذا المجتهد و كان التفاوت بينهما أنه اطلع على ما لم يطلع هذا أمكن أن يكون قوله حجه فى حقه لكن اللازم حينئذ أن يتفحص فى جميع المسائل إلى حيث يحصل الظن بعدم وجود دليل التكليف ثم

الرجوع إلى هـذا المجتهـد فإن كان مـذهبه مطابقا للبراءه كان مؤيدا لما ظنه من عدم الدليل و إن كان مذهبه مخالفا للبراءه كان شاهـد عـدل على وجود دليـل التكليف فـإن لم يحتمـل فى حقه الاعتماد على الاسـتنباطات الحدسـيه أو العقليه من الأخبار أخذ بقوله فى وجود دليل و جعل فتواه كروايته.

و من هـذا القبيل ما حكاه غير واحد من أن القدماء كانوا يعملون برساله الشـيخ أبى الحسن على بن بابويه عن إعواز النصوص و التقييـد بإعواز النصوص مبنى على ترجيح النص المنقول بلفظه على الفتوى التى يحتمل الخطأ فى النقل بالمعنى و إن احتمل فى حقه ابتناء فتواه على الحدس و العقل لم يكن دليل على اعتباره فى حقه و تعين العمل بالبراءه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۲۹

تذنيب (ذكر الفاضل التونى لأصل البراءه شروطا آخر

الأول أن لا يكون إعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعى من جهه أخرى

مثـل أن يقال فى أحـد الإناءين المشـتبهين الأصل عـدم وجوب الاجتناب عنه فإنه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر أو عـدم بلـوغ الملاـقى للنجـاسه كرا أو عـدم تقـدم الكريه حيث يعلم بحـدوثها على ملاقـاه النجـاسه فـإن إعمـال الأـصول يـوجب الاجتناب عن الإناء الآخر أو الملاقى أو الماء).

أقول توضـيح الكلاـم فى هـذا المقام أن إيجاب العمل بالأصل لثبوت حكم آخر إما بإثبات الأصل المعمول به لموضوع أنيط به حكم شـرعى كأن يثبت بالأصل براءه ذمه الشـخص الواجد لمقدار من المال واف بالحج من الدين فيصـير بضميمه أصاله البراءه مسـتطيعا فيجب عليه الحـج فإن الدين مانع عن الاسـتطاعه فيدفع بالأصل و يحكم بوجوب الحج بذلك المال و منه المثال الثانى فـإن أصـاله عـدم بلوغ الماء الملاقى للنجاسه كرا يوجب الحكم بقلته التى أنيط بها الانفعال و إما لاسـتلزام نفى الحكم به حكما يستلزم عقلا أو شرعا أو عاده و لو

فی هذه القضیه الشخصیه لثبوت حکم تکلیفی فی ذلک المورد أو فی مورد آخر کنفی وجوب الاجتناب عن أحد الإناءین.

فإن کان إیجابه للحکم علی الوجه الأول کالمثال الثانی فلا یکون ذلک مانعا عن جریان الأصل لجریان أدلته من العقل و النقل من غیر مانع و مجرد إیجابه حکما وجودیا آخر لا یکون مانعا عن جریان أدلته کما لا یخفی علی من تتبع الأحکام الشرعیه و العرفیه و مرجعه فی الحقیقه إلی رفع المانع فإذا انحصر الطهور فی ماء مشکوک الإباحه بحیث لو کان محرم الاستعمال لم یجب الصلاه لفقد الطهورین فلا مانع من إجراء أصاله الحل و إثبات کونه واجدا للطهور فیجب علیه الصلاه.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۳۰

و مثاله العرفی ما إذا قال المولی لعبده إذا لم یکن علیک شغل واجب من قبلی فاشتغل بکذا فإن العقلاء یوجبون علیه الاشتغال بکذا إذا لم یعلم بوجوب شی ء علی نفسه من قبل المولی.

و إن کان علی الوجه الثانی الراجع إلی وجود العلم الإجمالی بثبوت حکم مردد بین حکمین فإن أرید بإعمال الأصل فی نفی أحدهما إثبات الآخر ففیه أن مفاد أدله أصل البراءه مجرد نفی التکلیف دون إثباته و إن کان الإثبات لازما واقعیا لذلک النفی فإن الأحکام الظاهریه إنما تثبت بمقدار مدلول أدلتها و لا یتعدی إلی أزید منه بمجرد ثبوت الملازمه الواقعیه بینه و بین ما ثبت إلا أن یکون الحکم الظاهری الثابت بالأصل موضوعا لذلک الحکم الآخر کما ذکرنا فی مثال براءه الذمه عن الدین و الحج و سیجی ء توضیح ذلک فی باب تعارض الاستصحابین.

و إن أرید بإعماله فی أحدهما مجرد نفیه دون الإثبات فهو جار إلا أنه معارض بجریانه فی الآخر فاللازم إما

إجراؤه فيهما فيلزم طرح ذلك العلم الإجمالى لأجل العمل بالأصل و إما إهماله فيهما فهو المطلوب و إما إعمال أحدهما بالخصوص فترجيح بلا مرجح نعم لو لم يكن العلم الإجمالى فى المقام مما يضر طرحه لزم العمل بهما كما تقدم أنه أحد الوجهين فيما إذا دار الأمر بين الوجوب و التحريم.

و كيف كان فسقوط العمل بالأصل فى المقام لأجل المعارض و لا اختصاص لهذا الشرط بأصل البراءه بل يجرى فى غيره من الأصول و الأدله.

و لعل مقصود صاحب الوافيه ذلك و قد عبر هو رحمه الله عن هذا الشرط فى باب الاستصحاب بعدم المعارض.

و أما أصاله عدم بلوغ الماء الملاقى للنجاسه كرا فقد عرفت أنه لا مانع من استلزام جريانها الحكم بنجاسه الملاقى فإنه نظير أصاله البراءه من الدين المستلزم لوجوب الحج.

(و قد فرق بينهما المحقق القمى رحمه الله حيث اعترف بأنه لا مانع من إجراء البراءه فى الدين و إن استلزم وجوب الحج و لم يحكم بنجاسه الماء مع جريان أصاله عدم الكريه جمعا بينها و بين أصاله طهاره الماء و لم يعرف وجه فرق بينهما أصلا).

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۳۱

ثم إن مورد الشك فى البلوغ كرا الماء المسبوق بعدم الكريه و أما المسبوق بالكريه فالشك فى نقصانه من الكريه و الأصل هنا بقاؤها و لو لم يكن مسبوقا بحال ففى الرجوع إلى طهاره الماء للشك فى كون ملاقاته مؤثره فى الانفعال فالشك فى رافعيتها للطهاره أو إلى النجاسه لأن الملاقاه مقتضيه للنجاسه و الكريه مانعه عنها بمقتضى (قوله عليه السلام: إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شى ء) و نحوه مما دل على سببيه الكريه لعدم الانفعال المستلزمه لكونها مانعه عنه و الشك

فى المانع فى حكم العلم بعدمه و أما أصاله عدم تقدم الكريه على الملاقاه فهو فى نفسه ليس من الحوادث المسبوقه بالعدم حتى يجرى فيه الأصل نعم نفس الكريه حادثه فإذا شك فى تحققها حين الملاقاه حكم بأصاله عدمها و هذا معنى عدم تقدم الكريه على الملاقاه لكن هنا أصاله عدم حدوث الملاقاه حين حدوث الكريه و هو معنى عدم تقدم الملاقاه على الكريه فيتعارضان و لا وجه لما ذكره من الأصل (و قد يفصل فيها بين ما كان تاريخ واحد من الكريه و الملاقاه معلوما فإنه يحكم بأصاله تأخر المجهول بمعنى عدم ثبوته فى زمان يشك فى ثبوته فيه فيلحقه حكمه من الطهاره و النجاسه و قد يجهل التاريخان بالكليه و قضيه الأصل فى ذلك التقارن و مرجعه إلى نفى وقوع كل منهما فى زمان يحتمل وقوعه فيه و هو مقتضى

ورود النجاسه على ما هو كر حال الملاقاه فلا يتنجس به انتهى).

و فيه أن تقارن ورود النجاسه و الكريه موجب لانفعال الماء لأن الكريه مانعه عن الانفعال بما يلاقيه بعد الكريه على ما هو مقتضى (قوله عليه السلام: إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شى ء) فإن الضمير المنصوب راجع إلى الكر المفروض كريته فإذا حصلت الكريه حال الملاقاه كان المفروض الملاقاه غير كر فهو نظير ما إذا حصلت الكريه بنفس الملاقاه فيما إذا تمم الماء النجس كرا بطاهر و الحكم فيه النجاسه إلا أن ظاهر المشهور فيما نحن فيه الحكم بالطهاره.

بل ادعى المرتضى قدس سره عليه الإجماع حيث استدل بالإجماع على طهاره كر رئى فيه نجاسه لم يعلم تقدم وقوعها على الكريه على كفايه تتميم النجس كرا فى زوال نجاسته.

(و رده الفاضلان و

غيرهمـا بـأن الحكم بالطهـاره هنا لأجل الشك فى حـدوث سـبب النجس لأن الشك مرجعه إلى الشك فى كون الملاقاه مؤثره لوقوعها قبل الكريه أو غير مؤثره) لكنه يشكل بناء

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۳۲

على أن الملاقاه سـبب للانفعال و الكريه مانعه فإذا علم بوقوع السـبب فى زمان لم يعلم فيه وجود المانع وجب الحكم بالمسـبب إلا أن الاكتفاء بوجود السبب من دون إحراز عدم المانع و لو بالأصل محل تأمل فتأمل (

الثانى أن لا يتضرر بإعمالها مسلم

كما لو فتـح إنسان قفص طائر فطار أو حبس شاه فمات ولـدها أو أمسك رجلا فهرب دابته فإن إعمال البراءه فيها يوجب تضـرر المالك فيحتمل اندراجه فى قاعده الإتلاف و عموم قوله لا ضـرر و لا ضـرار فإن المراد نفى الضرر من غير جبران بحسب الشرع و إلا فالضـرر غير منفى فلا علم حينئـذ و لا ظن بأن الواقعه غير منصوصه فلا يتحقق شـرط التمسك بالأصل من فقـدان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شـرعى بالضار و لكن لا يعلم أنه مجرد التغرير أو الضمان أو هما معا فينبغى له تحصيل العلم بالبراءه و لو بالصلح).

و يرد عليه أنه إن كان قاعده نفى الضرر معتبره فى مورد الأصل كان دليلا كسائر الأدله الاجتهاديه الحاكمه على البراءه و إلا فلا معنى للتوقف فى الواقعه و ترك العمـل بـالبراءه و مجرد احتمال انـدراج الواقعه فى قاعـده الإتلاف أو الضـرر لا يوجب رفع اليد عن الأصـل و المعلوم تعلقه بالضـار فيمـا نحن فيه هو الإـثم و التغرير إن كـان متعمـدا و إلا فلا يعلم وجوب شـى ء عليه فلا وجه لوجوب تحصيل العلم بالبراءه و لو بالصلح.

و بالجمله فلا يعلم وجه صحيح لما ذكره فى خصوص أدله الضرر

كما لا ـ وجه لما ذكره فى تخصيص مجرى الأصل بما إذا لم يكن جزء عباده بناء على أن المثبت لإجراء العباده هو النص لأن النص قد يصير مجملا و قد لا يكون نص فى المسأله فإن قلنا بجريان أصل و عدم العبره بالعلم بثبوت التكليف المردد بين الأقل و الأكثر فلا مانع منه و إلا فلا مقتضى له و قد قدمنا ما عندنا فى المسأله

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۳۳

قاعده لا ضرر

و حيث جرى ذكر حديث نفى الضرر و الضرار ناسب بسط الكلام فى ذلک فى الجمله فنقول قد ادعى فخر الدين فى الإيضاح فى باب الرهن تواتر الأخبار على نفى الضرر و الضرار فلا ـ نتعرض من الأخبار الوارده فى ذلک إلا لما هو أصح ما فى الباب سندا و أوضحه دلاله و هى الروايه المتضمنه لقصه سمره بن جندب مع الأنصارى (و هى ما رواه غير واحد عن زراره عن أبى جعفر عليه السلام:

أن سمره بن جندب كان له عذق و كان طريقه إليه فى جوف منزل لرجل من الأنصار و كان يجى ء إلى عذقه بغير إذن من الأنصارى فقال الأنصارى يا سمره لا تزال تفجؤنا على حال لا نحب أن تفجأنا عليها و إذا دخلت فاستأذن فقال لا أستأذن فى طريقى إلى عذقى فشكاه الأنصارى إلى رسول الله صلى اللَّه عليه و آله فأتاه فقال إن فلانا قد شكاک و زعم أنک تمر عليه و على أهله بغير إذنه فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل فقال يا رسول الله أستأذن فى طريقى إلى عذقى فقال له رسول الله صلى اللَّه عليه و آله خل عنه و لک عذق فى مكان كذا قال لا قال فلک

اثنان فقال لا أريد فجعل صلى اللَّه عليه و آله يزيد حتى بلغ عشر أعذق فقال صلى اللَّه عليه و آله خل عنه و لك عشر أعذق فى مكان كذا فأبى فقال خل عنه و لك بها عذق فى الجنه فقال لا أريد فقال له رسول الله صلى اللَّه عليه و آله إنك رجل مضار و لا ضرر و لا ضرار على مؤمن قال عليه السلام ثم أمر بها رسول الله صلى اللَّه عليه و آله فقلعت ثم رمى بها إليه و قال له رسول الله صلى اللَّه عليه و آله انطلق

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۳۴

فاغرسها حيث شئت الخبر) (: و فى روايه أخرى موثقه أن سمره بن جندب كان له عذق فى حائط رجل من الأنصار و كان منزل الأنصارى بباب البستان و فى آخرها قال رسول الله صلى اللَّه عليه و آله للأنصارى اذهب فاقلعها و ارم بها إليه فإنه لا ضرر و لا ضرار الخبر) و أما معنى اللفظين (فقال فى الصحاح الضر خلاف النفع و قد ضره و ضاره بمعنى و الاسم الضرر ثم قال و الضرار المضاره) (و عن النهايه الأثيريه فى الحديث (: لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام) الضر ضد النفع ضره يضره ضرا و ضرارا و أضر به يضره إضرارا فمعنى قوله لا ضرر لا يضر الرجل أخاه بنقصه شيئا من حقه و الضرار فعال من الضر أى لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه و الضرر فعل الواحد و الضرار فعل الاثنين و الضرر ابتداء الفعل و الضرار الجزاء عليه و قيل الضرر ما تضر به صاحبك و تنتفع أنت به و الضرار أن تضره

بغير أن تنفع و قيل هما بمعنى و التكرار للتأكيد انتهى) (و عن المصباح ضره يضره من باب قتل إذا فعل به مكروها و أضر به

يتعدى بنفسه ثلاثيا و بالباء رباعيا و الاسم الضرر و قد يطلق على نقص فى الأعيان و ضاره مضاره و ضرارا بمعنى ضره انتهى) (و فى القاموس الضر ضد النفع و ضاره يضاره ضرارا ثم قال و الضرر سوء الحال ثم قال الضرار الضيق انتهى).

إذا عرفت ما ذكرناه فاعلم أن المعنى بعد التعذر إراده الحقيقه عدم تشريع الضرر بمعنى أن الشارع لم يشرع حكما يلزم منه ضرر على أحد تكليفيا كان أو وضعيا فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفى بالخبر و كذلك لزوم البيع من غير شفعه للشريک و كذلک وجوب

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۳۵

الوضوء على من لا يجد الماء إلا بثمن كثير و كذلک سلطنه المالک على الدخول إلى عذقه و إباحته له من دون استئذان من الأنصارى و كذلک حرمه الترافع عند حكام الجور إذا توقف أخذ الحق عليه.

و منه براءه ذمه الضار من تدارک ما أدخله من الضرر إذ كما أنه تشريع حكم يحدث معه الضرر منفى بالخبر كذلک تشريع ما يبقى معه الضرر الحادث بل يجب أن يكون الحكم المشروع فى تلک الواقعه على وجه يتدارک ذلک الضرر كأن لم يحدث.

إلا أنه قد ينافى هذا قوله لا ضرار بناء على أن معنى الضرار المجازاه على الضرر و كذا لو كان بمعنى المضاره التى هى من فعل الاثنين لأن فعل البادئ منهما ضرر قد نفى بالفقره الأولى فالضرار المنفى بالفقره الثانيه إنما يحصل بفعل الثانى و كأن من فسره بالجزاء على الضرر

أخذه من هذا المعنى لا على أنه معنى مستقل.

و يحتمل أن يراد من النفى النهى عن إضـرار النفس أو الغير ابتداء أو مجازاه لكن لا بد أن يراد بالنهى زائدا على التحريم الفساد و عـدم المضـى للاسـتدلال به فى كثير من روايـاته على الحكم الوضـعى دون محض التكليف فـالنهى هنـا نظير الأمر بالوفاء فى الشروط و العقود فكل إضرار بالنفس أو الغير محرم غير ماض على من أضره و هذا المعنى قريب من الأول بل راجع إليه.

و الأـظهر بملاحظه نفس الفقره و نظائرها و موارد ذكرها فى الروايات و فهم العلماء هو المعنى ثم إن هـذه القاعـده حاكمه على جميع العمومـات الـداله بعمومها على تشـريع الحكم الضـررى كأدله لزوم العقود و سـلطنه الناس على أموالهم و وجوب الوضوء على واجد الماء و حرمه الترافع إلى حكام الجور و غير ذلك.

و ما يظهر من غير واحـد من التعارض بين العمومات المثبته للتكليف و هـذه القاعـده ثم ترجيـح هـذه إما بعمل الأصـحاب و إما بالأصول كالبراءه فى مقام التكلف و غيرها فى غيره فهو خلاف ما يقتضـيه التـدبر فى نظائرها من أدله رفع الحرج و رفع الخطإ و النسـيان و نفى السهو على كثير السهو و نفى السبيل على المحسنين و نفى قدره العبد على شى ء و نحوها مع أن وقوعها فى مقام الامتنان يكفى فى تقديمها على العمومات.

و المراد بـالحكومه أن يكون أحـد الـدليلين بمـدلوله اللفظى متعرضـا لحـال دليل آخر من حيث إثبات حكم لشـى ء أو نفيه عنه فالأـول مثـل مـا دل على الطهـاره بالاستصـحاب أو بشـهاده العـدلين فإنه حاكـم على ما دل على أنه لا صـلاه إلا بطهور فإنه يفيد بمدلوله اللفظى على أن ما

فرائدالأصول،

ما ثبت من الأحكام للطهاره فی مثل لا صلاه إلا بطهور و غيرها ثابت للمتطهر بالاستصحاب أو بالبينه و الثانی مثل الأمثله المذكوره.

و أما المتعارضان فليس فی أحدهما دلاله لفظيه على حال الآخر من حيث العموم و الخصوص و إنما يفيد حكما منافيا لحكم الآخر و بملاحظه تنافيهما و عدم جواز تحققهما واقعا يحكم بإراده خلاف الظاهر فی أحدهما المعين إن كان الآخر أقوى منه فهذا الآخر الأقوى قرينه عقليه على المراد من الآخر و ليس فی مدلوله اللفظی تعرض لبيان المراد منه و من هنا وجب ملاحظه الترجيح فی القرينه لأن قرينيته بحكم العقل بضميمه المرجح.

أما إذا كان الدليل بمدلوله اللفظی كاشفا عن حال الآخر فلا يحتاج إلى ملاحظه مرجح له بل هو متعين للقرينه بمدلوله له و سيأتی لذلک توضيح فی تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالى.

ثم إنه يظهر مما ذكرنا من حكومه الروايه و ورودها فی مقام الامتنان نظير أدله نفی الحرج و الإكراه أن مصلحه الحكم الضرری المجعول بالأدله العامه لا تصلح أن تكون تداركا للضرر حتى يقال إن الضرر يتدارک بالمصلحه العائده إلى المتضرر و إن الضرر المقابل بمنفعه راجحه عليه ليس بمنفی بل ليس ضررا.

توضيح الفساد أن هذه القاعده تدل على عدم جعل الأحكام الضرريه و اختصاص أدله الأحكام بغير موارد الضرر نعم لو لا الحكومه و مقام الامتنان كان للتوهم المذكور مجال.

و قد يدفع بأن العمومات الجاعله للأحكام إنما تكشف عن المصلحه فی نفس الحكم و لو فی غير مورد الضرر و هذه المصلحه لا يتدارک بها الضرر الموجود فی مورده فإن الأمر بالحج و الصلاه مثلا يدل على عوض و لو مع عدم الضرر

ففی مورد الضرر لا علم بوجود ما يقابل الضرر.

و هذا الدفع أشنع من أصل التوهم لأنه إن سلم عموم الأمر بصوره الضرر كشف عن وجود مصلحه يتدارک بها الضرر فی هذا المورد مع أنه يکفی حينئذ فی تدارک الضرر الأجر المستفاد من (قوله صلی اللَّه عليه و آله: أفضل الأعمال أحمزها) و ما اشتهر فی الألسن و ارتکز فی العقول من أن الأجر علی قدر المشقه فالتحقيق فی دفع الوهم المذکور ما ذکرناه من الحکومه و الورود فی مقام الامتنان.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۳۷

ثم إنک قد عرفت بما ذکرنا أنه لا قصور فی القاعده المذکوره من حيث مدرکها سندا أو دلاله إلا أن الذی يوهن فيها هی کثره التخصيصات فيها بحيث يکون الخارج منها أضعاف الباقی کما لا يخفی علی المتتبع خصوصا علی تفسير الضرر بإدخال المکروه کما تقدم بل لو بنی علی العمل بعموم هذه القاعده حصل منه فقه جديد و مع ذلک فقد استقرت سيره الفريقين علی الاستدلال بها فی مقابل العمومات المثبته للأحکام و عدم رفع اليد عنها إلا بمخصص قوی فی غايه الاعتبار بحيث يعلم منهم انحصار مدرک الحکم فی عموم هذه القاعده.

و لعل هذا کاف فی جبر الوهن المذکور و إن کان فی کفايته نظر بناء علی أن لزوم تخصيص الأکثر علی تقدير العموم قرينه علی إراده معنی لا يلزم منه ذلک غايه الأمر تردد الأمر بين العموم و إراده ذلک المعنی و استدلال العلماء لا يصلح معينا خصوصا لهذا المعنی المرجوح المنافی لمقام الامتنان و ضرب القاعده إلا أن يقال مضافا إلی منع أکثريه الخارج و إن سلمت کثرته إن الموارد الکثيره الخارجه عن العام إنما خرجت بعنوان واحد

جامع لها و إن لم نعرفه على وجه التفصيل و قد تقرر أن تخصيص الأكثر لا استهجان فيه إذا كان بعنوان واحد جامع لأفراد هى أكثر من الباقى كما إذا قيل أكرم الناس و دل دليل على اعتبار العداله خصوصا إذا كان المخصص مما يعلم به المخاطب حال الخطاب.

و من هنا ظهر وجه صحه التمسک بكثير من العمومات مع خروج أكثر أفرادها كما فى (قوله عليه السلام: المؤمنون عند شروطهم) و قوله تعالى أوفوا بالعقود بناء على إراده العهود كما فى الصحيح.

ثم إنه يشكل الأمر من حيث إن ظاهرهم فى الضرر المنفى الضرر النوعى لا الشخصى فحكموا بشرعيه الخيار للمغبون نظرا إلى ملاحظه نوع البيع المغبون و إن فرض عدم تضرره فى خصوص مقام كما إذا لم يوجد راغب فى المبيع و كان بقاؤه ضررا على البائع لكونه فى معرض الإباق أو التلف أو الغصب و كما إذا لم يترتب على ترك الشفعه ضرر على الشفيع بل كان له فيه و بالجمله فالضرر عندهم فى بعض الأحكام حكمه لا يعتبر اطرادها و فى بعض المقامات يعتبرون اطرادها مع أن ظاهر الروايه اعتبار الضرر الشخصى إلا أن يستظهر منها انتفاء الحكم

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۳۸

رأسا إذا كان موجبا للضرر غالبا و إن لم يوجب دائما كما قد يدعى نظير ذلک فى أدله نفى الحرج و لو قلنا بأن التسلط على ملک الغير بإخراجه عن ملكه قهرا عليه بخيار أو شفعه ضرر أيضا صار الأمر أشكل إلا أن يقال إن الضرر أوجب وقوع العقد على وجه متزلزل يدخل فيه الخيار فتأمل.

ثم إنه قد يتعارض الضرران بالنسبه إلى شخص واحد أو شخصين فمع فقد المرجح يرجع إلى الأصول

و القواعد الأخر كما أنه إذا أكره على الولايه من قبل الجائر المستلزمه للإضرار على الناس فإنه يرجع إلى قاعده نفى الحرج لأن إلزام الشخص تحمل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج و قد ذكرنا توضيح ذلك فى مسأله التولى من قبل الجائر من كتاب المكاسب.

و مثله إذا كان تصرف المالك فى ملكه موجبا لتضرر جاره و تركه موجبا لتضرر نفسه فإنه يرجع إلى عموم (: الناس مسلطون على أموالهم) و لو عد مطلق حجره عن التصرف فى ملكه ضررا لم يعتبر فى ترجيح المالك ضرر زائد على ترك التصرف فيه فيرجع إلى عموم التسلط و يمكن الرجوع إلى قاعده نفى الحرج لأن منع المالك لدفع ضرر الغير حرج و ضيق عليه إما لحكومته ابتداء على نفى الضرر و إما لتعارضهما و الرجوع إلى الأصل.

و لعل هذا أو بعضه منشأ إطلاق جماعه و تصريح آخرين بجواز تصرف المالك فى ملكه و إن تضرر الجار بأن يبنى داره مدبغه أو حماما أو بيت القصاره أو الحداده بل حكى عن الشيخ و الحلبى و ابن زهره دعوى الوفاق عليه.

و لعله أ...□...منشأ ما (فى التذكره من الفرق بين تصرف الإنسان فى الشارع المباح بإخراج روشن أو جناح و بين تصرفه فى ملكه حيث اعتبر فى الأول عدم تضرر الجار بخلاف الثانى فإن المنع من التصرف فى المباح لا يعد ضررا بل فوات انتفاع).

نعم ناقش فى ذلك صاحب الكفايه مع الاعتراف بأنه المعروف بين الأصحاب بمعارضه عموم التسلط لعموم نفى الضرر (قال فى الكفايه و يشكل جواز ذلك فيما إذا تضرر الجار تضررا فاحشا كما إذا حفر فى ملكه بالوعه ففسد بها بئر الغير أو جعل حانوته فى صف

العطارين حانوت حداد أو جعل داره مدبغه أو مطبخه انتهى) (و اعترض عليه تبعا للرياض بما حاصله أنه لا معنى للتأمل بعد إطباق

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۳۹

الأصحاب نقلا و تحصيلا و الخبر المعمول عليه بل المتواتر من (: أن الناس مسلطون على أموالهم) و أخبار الإضرار على ضعف بعضها و عدم تكافئها لتلك الأدله محموله على ما إذا لم يكن له غرض الإضرار بل فيها كخبر سمره إيماء إلى ذلك سلمنا لكن التعارض بين الخبرين بالعموم من وجه و الترجيح للمشهور للأصل و الإجماع انتهى) (ثم فصل المعترض بين أقسام التصرف بأنه إن قصد به الإضرار من دون أن يترتب عليه جلب نفع أو دفع ضرر فلا ريب فى أنه يمنع كما دل عليه خبر سمره بن جندب حيث قال له (النبى صلى اللّه عليه و آله: إنک رجل مضار) و إذا ترتب عليه نفع أو دفع ضرر و على جاره ضرر يسير فإنه جائز قطعا و عليه بنوا جواز رفع الجدار على سطح الجار و أما إذا كان ضرر الجار كثيرا يتحمل عاده فإنه جائز على كراهيه شديده و عليه بنوا كراهه التولى من قبل الجائر لدفع ضرر يصيبه و أما إذا كان ضرر الجار كثيرا لا يتحمل عاده لنفع يصيبه فإنه لا يجوز له ذلک و عليه بنوا حرمه الاحتكار فى مثل ذلک و عليه بنى جماعه كالفاضل فى التحرير و الشهيد فى اللمعه الضمان إذا أجج نارا بقدر حاجته مع ظنه التعدى إلى

الغير و أما إذا كان ضرره كثيرا و ضرر جاره كذلک فإنه يجوز له دفع ضرره و إن تضرر جاره أو أخوه المسلم و عليه بنوا جواز الولايه من قبل

الجائر إلى أن قال و الحاصل أن أخبار الإضـرار فيما يعد إضرارا معتدا به عرفا و الحال أنه لا ضرر بذلك على المضر لأن الضرر لا يزال بالضـرر انتهى) أقول الأوفق بالقواعـد تقـديم المالك لأن حجر المالك عن التصـرف فى ماله ضـرر يعارض ضـرر الغير فيرجع إلى عمـوم قاعـده السـلطنه و نفى الحرج نعم فى الصوره الأولى الـتى يقصـد المالـك مجرد الإضـرار من غير غرض فى التصـرف يعتد به لا يعد فواته ضـررا و الظاهر عدم الفرق بين كون ضـرر المالك بترك التصـرف أشد من ضرر الغير أو أقل إما لعدم ثبوت الترجيح بقله الضـرر كما سيجى ء و إما لحكومه نفى الحرج على نفى الضـرر فإن تحمل الغير على الضرر و لو يسيرا لأجل دفع الضرر عن الغير و لو كثيرا حرج و ضيق و لذا اتفقوا على أنه يجوز للمكره الإضرار على الغير بما دون

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۴۰

القتل لأجل دفع الضرر عن نفسه و لو كان أقل من ضرر الغير هذا كله فى تعارض ضرر المالك و ضرر الغير.

و أما فى غير ذلك فهل يرجع ابتـداء إلى القواعـد الأخر أو بعـد الترجيـح بقله الضـرر وجهان بل قولان يظهر الترجيـح من بعض الكلمات المحكيه عن التذكره و بعض موارد الدروس و رجحه غير واحد من المعاصرين.

و يمكن أن ينزل عليه ما عن المشهور من أنه لو أدخلت الدابه رأسها فى القدر بغير تفريط من أحد المالكين كسر القدر و ضمن قيمته صاحب الدابه معللا بأن الكسـر لمصـلحته فيحمل إطلاق كلامهم على الغالب من أن ما يدخل من الضرر على مالك الدابه إذا حكم عليه بتلف الدابه و أخذ قيمتها أكثر مما يدخل على صاحب

القدر بتلفه و أخذ قيمته و بعباره أخرى تلف إحدى العينين و تبدلها بالقيمه أهون من تلف الأخرى.

و حينئذ فلا يبقى مجال للاعتراض على تعليل الحكم بكونه لمصلحه صاحب الدابه (بما فى المسالك من أنه قد يكون المصلحه لصاحب القدر فقط و قد تكون المصلحه مشتركه بينهما).

و كذلك حكمهم بضمان صاحب الدابه إذا دخلت فى دار لا تخرج إلا بهدمها معللا بأنه لمصلحه صاحب الدابه فإن الغالب أن تدارك المهدوم أهون من تدارك الدابه و الله العالم.

قد تمت الكتاب بعون الملك الوهاب و بإعانه جناب المستطاب ميرزا محمد هادى سلمه الله طالقانى الأصل و طهرانى المسكن بيد أقل الطلاب... تحريرا فى شهر ذى حجه الحرام سنه ۱۲۶۷.

و قد كتب المصنف عليه الرحمه فى الهامش بسم الله الرحمن الرحيم قد قوبل بنسخه صححها بيده الجانيه العبد الأحقر مرتضى الأنصارى و فى أدناه نقش خاتمه الشريف.

لا إله إلا الله الملك الحق المبين عبده مرتضى الأنصارى.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۴۱

المقام الثانى فى (الاستصحاب)

اشاره

و هو لغه أخذ الشىء مصاحبا) و منه استصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه فى الصلاه و عند الأصوليين عرف بتعاريف أسدها و أخصرها (إبقاء ما كان) و المراد بالإبقاء الحكم بالبقاء و دخل الوصف فى الموضوع مشعر بعليته للحكم فعله الإبقاء هو أنه كان فيخرج إبقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله.

و إلى ما ذكرنا يرجع تعريفه فى ((الزبده بأنه إثبات الحكم فى الزمان الثانى)) تعويلا على ثبوته فى الزمان الأول.

بل نسبه شارح الدروس إلى القوم (فقال إن القوم ذكروا (أن الاستصحاب إثبات حكم فى زمان لوجوده فى زمان سابق عليه)).

و أزيف التعاريف تعريفه (بأنه كون حكم أو وصف يقينى الحصول فى الآن السابق مشكوك البقاء فى

الآن اللاحق) إذ لا يخفى أن كون حكم أو وصف كذلك هو محقق مورد الاستصحاب و محله لا نفسه.

(و لذا صرح فى المعالم كما عن غايه المأمول بأن استصحاب الحال محله أن يثبت حكم فى وقت ثم يجى ء وقت آخر و لا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان و هو الاستصحاب انتهى).

و يمكن توجيه التعريف المذكور بأن المحدود هو الاستصحاب المعدود من الأدله و ليس الدليل إلا ما أفاد العلم أو الظن بالحكم و المفيد للظن بوجود الحكم فى الآن اللاحق ليس إلا

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۴۲

كونه يقينى الحصول فى الآن السابق مشكوك البقاء فى الآن اللاحق فلا مناص عن تعريف الاستصحاب المعدود من الأمارات إلا بما ذكره قدس سره.

لكن فيه أن الاستصحاب كما صرح به هو قدس سره فى أول كتابه (إن أخذ من العقل كان داخلا فى الدليل العقلى و إن أخذ من الأخبار فيدخل فى السنه).

و على كل تقدير فلا يستقيم تعريفه بما ذكره لأن دليل العقل هو حكم عقلى يتوصل به إلى حكم شرعى و ليس هنا إلا حكم العقل ببقاء ما كان على ما كان و المأخوذ من السنه ليس إلا وجوب الحكم ببقاء ما كان على ما كان فكون الشى ء معلوما سابقا مشكوكا فيه لا ينطبق على الاستصحاب بأحد الوجهين.

(نعم ذكر شارح المختصر أن معنى استصحاب الحال أن الحكم الفلانى قد كان و لم يظن عدمه و كل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء).

فإن كان الحد هو خصوص الصغرى انطبق على التعريف المذكور و إن جعل خصوص الكبرى انطبق على تعاريف المشهور.

و كان صاحب الوافيه استظهر منه كون التعريف مجموع المقدمتين فوافقه فى

ذلک ((فقال إن الاستصحاب هو التمسک بثبوت ما ثبت فی وقت أو حال علی بقائه فیما بعد ذلک الوقت أو فی غیر تلک الحال فیقال إن الأمر الفلانی قد کان و لم یعلم عدمه و کل ما کان کذلک فهو باق انتهی)) و لا ثمره مهمه فی

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۴۳

بقی الکلام فی أمور

الأول

أن عد الاستصحاب من الأحکام الظاهریه الثابته للشی ء بوصف کونه مشکوک الحکم نظیر أصل البراءه و قاعده الاشتغال مبنی علی استفادته من الأخبار و أما بناء علی کونه من أحکام العقل فهو دلیل ظنی اجتهادی نظیر القیاس و الاستقراء علی القول بهما.

و حیث إن المختار عندنا هو الأول ذکرناه فی الأصول العملیه المقرره للموضوعات بوصف کونها مشکوکه الحکم لکن ظاهر کلمات الأکثر کالشیخ و السیدین و الفاضلین و الشهیدین و صاحب المعالم کونه حکما عقلیا و لذا لم یتمسک أحد هؤلاء فیه بخبر من الأخبار.

نعم ذکر فی العده انتصارا للقائل بحجیته (ما روی عن النبی صلی اللَّه علیه و آله من: أن الشیطان ینفخ بین ألیتی المصلی فلا ینصرفن أحدکم إلا بعد أن یسمع صوتا أو یجد ریحا).

و من العجب أنه انتصر بهذا الخبر الضعیف المختص بمورد خاص و لم یتمسک بالأخبار الصحیحه العامه المعدوده فی حدیث الأربعمائه من أبواب العلوم.

و أول من تمسک بهذه الأخبار فیما وجدته والد الشیخ البهائی فیما حکی عنه فی العقد الطهماسبی و تبعه صاحب الذخیره و شارح الدروس و شاع بین من تأخر عنهم.

نعم ربما یظهر من (الحلی فی السرائر الاعتماد علی هذه الأخبار حیث عبر عن استصحاب نجاسه الماء المتغیر بعد زوال تغیره من قبل نفسه بنقض الیقین بالیقین) و هذه العباره ظاهر أنها مأخوذه من الأخبار.

الثانی

أن عد الاستصحاب علی تقدیر اعتباره من باب إفاده الظن من الأدله العقلیه کما فعله غیر

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۴۴

واحد منهم باعتبار أنه حکم عقلی یتوصل به إلی حکم شرعی بواسطه خطاب الشارع فنقول إن الحکم الشرعی الفلانی ثبت

سابقا و لم يعلم ارتفاعه و كل ما كان كذلك فهو باق

فالصغرى شرعيه و الكبرى عقليه ظنيه فهو و القياس و الاستحسان و الاستقراء نظير المفاهيم و الاستلزامات من العقليات الغير المستقله.

الثالث

أن مسأله الاستصحاب على القول بكونه من الأحكام العقليه مسأله أصوليه يبحث فيها عن كون الشي ء دليلا على الحكم الشرعى نظير حجيه القياس و الاستقراء.

نعم يشكل ذلك بما (ذكره المحقق القمى قدس سره فى القوانين و حاشيته من أن مسائل الأصول ما يبحث فيها عن حال الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلا لا عن دليليه الدليل).

و على ما ذكره قدس سره فيكون مسأله الاستصحاب كمسائل حجيه الأدله الظنيه كظاهر الكتاب و خبر الواحد و نحوهما من المبادئ التصديقيه للمسائل الأصوليه و حيث لم يتبين فى علم آخر احتيج إلى بيانها فى نفس العلم كأكثر المبادئ التصوريه.

نعم ذكر بعضهم (أن موضوع الأصول ذوات الأدله من حيث يبحث عن دليليتها أو عما يعرض لها بعد الدليليه).

و لعله موافق لتعريف الأصول ((بأنه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الفرعيه عن أدلتها)).

أما على القول بكونه من الأصول العمليه ففى كونه من المسائل الأصوليه غموض من حيث إن الاستصحاب حينئذ قاعده مستفاده من السنه و ليس التكلم فيه تكلما فى أحوال السنه بل هو نظير سائر القواعد المستفاده من الكتاب و السنه و المسأله الأصوليه هى التى بمعونتها يستنبط هذه القاعده من (قولهم عليهم السلام: لا تنقض اليقين بالشك) و هى المسائل الباحثه عن أحوال طريق الخبر و عن أحوال الألفاظ الواقعه فيه.

فهذه القاعده كقاعده البراءه و الاشتغال نظير قاعده نفى الضرر و الحرج من القواعد الفرعيه المتعلقه بعمل المكلف نعم يندرج تحت هذه القاعده مسأله أصوليه يجرى فيها الاستصحاب كما

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۴۵

يندرج المسأله الأصوليه أحيانا تحت أدله

نفی الحرج کما ینفی وجوب الفحص عن المعارض حتی یقطع بعدمه بنفی الحرج.

نعم یشکل کون الاستصحاب من المسائل الفرعیه بأن إجراءها فی موردها أعنی صوره الشک فی بقاء الحکم الشرعی السابق کنجاسه الماء المتغیر بعد زوال تغیره مختص بالمجتهد و لیس وظیفه للمقلد فهی مما یحتاج إلیه المجتهد فقط و لا ینفع للمقلد و هذا من خواص المسأله الأصولیه فإن المسائل الأصولیه لما مهدت للاجتهاد و استنباط الأحکام من الأدله اختص التکلم فیها بالمستنبط و لاحظ لغیره فیها.

فإن قلت إن اختصاص هذه المسأله بالمجتهد لأجل أن موضوعها و هو الشک فی الحکم الشرعی و عدم قیام الدلیل الاجتهادی علیه لا یتشخص إلا للمجتهد و إلا فمضمونه و هو العمل علی طبق الحاله السابقه و ترتیب آثارها مشترک بین المجتهد و المقلد.

قلت جمیع المسائل الأصولیه کذلک لأن وجوب العمل بخبر الواحد و ترتیب آثار الصدق علیه لیس مختصا بالمجتهد نعم تشخیص مجری خبر الواحد و تعیین مدلوله و تحصیل شروط العمل به مختص بالمجتهد لتمکنه من ذلک و عجز المقلد عنه فکأن المجتهد نائب عن المقلد فی تحصیل مقدمات العمل بالأدله الاجتهادیه و تشخیص مجاری الأصول العملیه و إلا فحکم الله الشرعی فی الأصول و الفروع مشترک بین المجتهد و المقلد هذا.

و قد جعل بعض الساده الفحول الاستصحاب دلیلا علی الحکم فی مورده و جعل (قولهم علیهم السلام: لا تنقض الیقین بالشک) دلیلا علی الدلیل نظیر آیه النبأ بالنسبه إلی خبر الواحد حیث (قال إن استصحاب الحکم المخالف للأصل فی شی ء دلیل شرعی رافع لحکم الأصل و مخصص لعمومات الحل إلی أن قال فی آخر کلام له سیأتی نقله و لیس عموم (قولهم علیهم السلام: لا

تنقض اليقين بالشک) بالقياس إلی أفراد الاستصحاب و جزئياته إلا کعموم آيه النبإ بالقياس إلی آحاد الأخبار المعتبره انتهی).

أقول معنی الاستصحاب الجزئی فی المورد الخاص کاستصحاب نجاسه الماء المتغير ليس إلا

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۴۶

الحکم بثبوت النجاسه فی ذلک الماء النجس سابقا و هل هذا إلا نفس الحکم الشرعی و هل الدليل عليه إلا (قولهم عليهم السلام: لا تنقض اليقين بالشک) و بالجمله فلا فرق بين الاستصحاب و سائر القواعد المستفاده من العمومات.

هذا کله فی الاستصحاب الجاری فی الشبهه الحکميه المثبت للحکم الظاهری الکلی.

أما الجاری فی الشبهه الموضوعيه کعداله زيد و نجاسه ثوبه و فسق عمرو و طهاره بدنه فلا إشکال فی کونه حکما فرعيا سواء کان التکلم فيه من باب الظن أم کان من باب کونها قاعده تعبديه مستفاده من الأخبار لأن التکلم فيه علی الأول نظير التکلم فی اعتبار سائر الأمارات کيد المسلمين و سوقهم و البينه و الغلبه و نحوها فی الشبهات الخارجيه و علی الثانی من باب أصاله الطهاره و عدم الاعتناء بالشک بعد الفراغ و نحو ذلک

الرابع

اشاره

أن المناط فی اعتبار الاستصحاب علی القول بکونه من باب التعبد الظاهری هو مجرد عدم العلم بزوال الحاله السابقه و أما علی القول بکونه من باب الظن فالمعهود من طريقه الفقهاء عدم اعتبار إفاده الظن فی خصوص المقام کما يعلم ذلک من حکمهم بمقتضيات الأصول کليه مع عدم اعتبارهم أن يکون العامل بها ظانا ببقاء الحاله السابقه و يظهر ذلک لأدنی متتبع فی أحکام العبادات و المعاملات و المرافعات و السياسات.

(نعم ذکر شيخنا البهائی قدس سره فی الحبل المتين فی باب الشک فی الحدث بعد الطهاره ما يظهر منه اعتبار الظن الشخصی حيث

قال لا يخفى أن الظن الحاصل بالاستصحاب فی من تيقن الطهاره و شک فی الحدث لا يبقى على نهج واحد بل يضعف بطول المده شيئا فشيئا بل قد يزول الرجحان و يتساوى الطرفان بل ربما يصير الراجح مرجوحا كما إذا توضأ عند الصبح و ذهل عن التحفظ ثم شک عند المغرب فی صدور الحدث منه و لم يكن من عادته البقاء على الطهاره إلى ذلک الوقت و الحاصل أن المدار على الظن فما دام باقيا فالعمل عليه و إن ضعف انتهى كلامه) رفع فی الخلد مقامه.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۴۷

(و يظهر من شارح الدروس ارتضاؤه حيث قال بعد حكايه هذا الكلام و لا يخفى أن هذا إنما يصح لو بنى المسأله على أن ما تيقن بحصوله فی وقت و لم يعلم أو يظن طرو ما يزيله يحصل الظن ببقائه و الشک فی نقيضه لا يعارضه إذ الضعيف لا يعارض القوى لكن هذا البناء ضعيف جدا بل بناؤها على الروايات مؤيده بأصاله البراءه فی بعض الموارد و هی تشمل الشک و الظن معا فإخراج الظن منه مما لا وجه له أصلا انتهى كلامه) (و يمكن استظهار ذلک من الشهيد قدس سره فی الذكرى حيث ذكر أن قولنا اليقين لا ينقضه الشک لا نعنی به اجتماع اليقين و الشک بل المراد أن اليقين الذی كان فی الزمن الأول لا يخرج عن حكمه بالشک فی الزمان الثانی لأصاله بقاء ما كان فيؤول إلى اجتماع الظن و الشک فی الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد فی العبادات انتهى كلامه).

و مراده من الشک مجرد الاحتمال بل ظاهر كلامه أن المناط فی اعتبار الاستصحاب من باب أخبار عدم نقض

اليقين بالشک هو الظن أيضا فتأمل.

الخامس

أن المستفاد من تعريفنا السابق الظاهر فی استناد الحکم بالبقاء إلی مجرد الوجود السابق أن الاستصحاب يتقوم بأمرين أحدهما وجود الشی ء فی زمان سواء علم به فی زمان وجوده أم لا- نعم لا بد من إحراز ذلک حين إراده الحکم بالبقاء بالعلم أو الظن المعتبر و أما مجرد الاعتقاد بوجود شی ء فی زمان مع زوال ذلک الاعتقاد فی زمان آخر فلا- يتحقق معه الاستصحاب الاصطلاحی و إن توهم بعضهم جريان عموم لا تنقض فيه کما سننبه عليه.

و الثانی الشک فی وجوده فی زمان لا-حق عليه فلو شک فی زمان سابق عليه فلا- استصحاب و قد يطلق عليه الاستصحاب القهقری مجازا.

ثم المعتبر هو الشک الفعلی الموجود حال الالتفات إليه أما لو لم يلتفت فلا استصحاب و إن

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۴۸

فرض الشک فيه علی فرض الالتفات.

فالمتيقن للحدث إذا التفت إلی حاله فی اللا-حق فشک جری الاستصحاب فی حقه فلو غفل عن ذلک و صلی بطلت صلاته لسبق الأمر بالطهاره و لا يجری فی حقه حکم الشک فی الصحه بعد الفراغ عن العمل لأن مجراه الشک الحادث بعد الفراغ لا الموجود من قبل.

نعم لو غفل عن حاله بعد اليقين بالحدث و صلی ثم التفت و شک فی کونه محدثا حال الصلاه أو متطهرا جری فی حقه قاعده الشک بعد الفراغ لحدوث الشک بعد العمل و عدم وجوده قبله حتی يوجب الأمر بالطهاره و النهی عن الدخول فيه بدونها.

نعم هذا الشک اللاحق يوجب الإعاده بحکم استصحاب عدم الطهاره لو لا حکومه قاعده الشک بعد الفراغ عليه فافهم

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۴۹

السادس فی تقسيم الاستصحاب إلی أقسام

اشاره

ليعرف أن الخلاف فی مسأله الاستصحاب فی کلها أو بعضها فنقول إن له تقسيما باعتبار المستصحب و آخر باعتبار الدليل الدال عليه و ثالثا باعتبار الشک المأخوذ فيه.

أما بالاعتبار الأول فمن وجوه

الوجه الأول

من حيث إن المستصحب قد يكون أمرا وجوديا كوجوب شی ء أو طهاره شی ء أو رطوبه ثوب أو نحو ذلک و قد يكون عدميا و هو على قسمين أحدهما عدم اشتغال الذمه بتكليف شرعی و يسمى عند بعضهم بالبراءه الأصليه و أصاله النفی و الثانی غيره كعدم نقل اللفظ من معناه و عدم القرينه و عدم موت زيد و رطوبه الثوب و حدوث موجب الوضوء أو الغسل و نحو ذلک.

و لا خلاف فی كون الوجودی محل النزاع.

و أما العدمی فقد مال الأستاذ قدس سره إلى عدم الخلاف فيه تبعا لما حكاه عن أستاذه السيد صاحب الرياض رحمه الله من دعوى الإجماع على اعتباره فی العدميات و استشهد على ذلک بعد نقل الإجماع المذكور باستقرار سيره العلماء على التمسک بأصول العدميه مثل أصاله عدم القرينه و النقل و الاشتراک و غير ذلک و ببنائهم هذه المسأله على كفايه العله المحدثه للإبقاء أقول ما استظهره قدس سره لا يخلو عن تأمل أما دعوى الإجماع فلا مسرح لها فی المقام مع ما سيمر بک من تصريحات كثير بخلافه و إن كان يشهد لها ظاهر (التفتازانی فی شرح الشرح حيث قال

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۵۰

إن خلاف الحنفيه المنكرين للاستصحاب إنما هو فی الإثبات دون النفی الأصلی).

و أما سيره العلماء فقد استقرت فی باب الألفاظ على التمسک بالأصول الوجوديه و العدميه كلتيهما.

(قال الوحيد البهبهانی فی رسالته الاستصحابيه بعد نقل القول بإنكار اعتبار الاستصحاب مطلقا عن بعض و إثباته عن بعض و التفصيل عن

بعض آخر ما هـذا لفظه لكن الذى نجد من الجميع حتى من المنكر مطلقا أنهم يسـتدلون بأصاله عدم النقل فيقولون الأمر حقيقه فى الوجوب عرفا فكذا لغه لأصاله عدم النقل و يستدلون بأصاله بقاء المعنى اللغوى فينكرون الحقيقه الشرعيه إلى غير ذلک كما لا يخفى على المتتبع انتهى).

و حينئذ فلا شهاده فى السيره الجاريه فى باب الألفاظ على خروج العدميات.

و أمـا اسـتدلالهم على إثبـات الاستصـحاب باسـتغناء الباقى عن المؤثر الظاهر الاختصاص بالوجودى فمع أنه معارض باختصاص بعض أدلتهم الآتى بالعـدمى و بأنه يقتضـى أن يكون النزاع مختصا بالشک من حيث المقتضـى لا من حيث الرافع يمكن توجيهه بأن الغرض الأصلى هنا لما كان هو التكلم فى الاستصحاب الذى هو من أدله الأحكام الشرعيه اكتفوا بذكر ما يثبت الاستصحاب الوجودى مع أنه يمكن أن يكون الغرض تتميم المطلب فى العـدمى بالإجماع المركب بل الأولويه لأن الموجود إذا لم يحتج فى بقائه إلى المؤثر فالمعـدوم كـذلک بالطريق الأولى نعم ظاهر عنوانهم للمسأله باستصـحاب الحال و تعريفهم له ظاهر الاختصاص بالوجودى إلا أن الوجه فيه بيان الاستصـحاب الـذى هو من الأدله الشـرعيه للأحكام و لـذا عنونه بعضـهم بل الأكثر باستصـحاب حال الشرع.

و ممـا ذكرنـا يظهر عـدم جـواز الاستشـهاد على اختصـاص محـل النزاع بظهـور قـولهم فى عنوان المسـأله استصـحاب الحـال فى الوجودى و إلا لدل تقييد كثير منهم العنوان باستصحاب حال الشرع على اختصاص النزاع بغير الأمور الخارجيه.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ۵۵۱

و ممن يظهر منه دخول العـدميات فى محل الخلاف الوحيـد البهبهانى فيما تقدم عنه بل لعله صـريح فى ذلک بملاحظه ما ذكره قبل ذلک فى تقسيم الاستصحاب.

و أصرح من ذلک فى عموم محل النزاع استدلال النافين فى كتب

الخاصه و العامه بأنه لو كان الاستصحاب معتبرا لزم ترجيح بينه النافى لاعتضاده بالاستصحاب و استدلال المثبتين كما فى المنيه بأنه لو لم يعتبر الاستصحاب لانسد باب استنباط الأحكام من الأدله لتطرق احتمالات فيها لا تندفع إلا بالاستصحاب.

و ممن أنكر الاستصحاب فى العدميات صاحب المدارك حيث أنكر اعتبار استصحاب عدم التذكيه الذى تمسك به الأكثر لنجاسه الجلد المطروح.

و بالجمله فالظاهر أن التتبع يشهد بأن العدميات ليست خارجه عن محل النزاع بل سيجى ء عند بيان أدله الأقوال أن القول بالتفصيل بين العدمى و الوجودى بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن وجوده بين العلماء لا يخلو من إشكال فضلا عن اتفاق النافين عليه إذ ما من استصحاب وجودى إلا و يمكن معه فرض استصحاب عدمى يلزم من الظن به الظن بذلك المستصحب الوجودى فيسقط فائده نفى اعتبار الاستصحابات الوجوديه و انتظر لتمام الكلام.

و مما يشهد بعدم الاتفاق فى العدميات اختلافهم فى أن النافى يحتاج إلى دليل أم لا فلاحظ ذلك العنوان تجده شاهد صدق على ما ادعيناه.

نعم ربما يظهر من بعضهم خروج بعض الأقسام من العدميات من محل النزاع كاستصحاب النفى المسمى بالبراءه الأصليه فإن المصرح به فى كلام جماعه كالمحقق و العلامه و الفاضل الجواد الإطباق على العمل عليه و كاستصحاب عدم النسخ فإن المصرح به فى كلام غير واحد كالمحدث الأسترآبادى و المحدث البحرانى عدم الخلاف فيه بل مال الأول إلى كونه من ضروريات الدين و ألحق الثانى بذلك استصحاب عدم التخصيص و التقييد.

و التحقيق أن اعتبار الاستصحاب بمعنى التعويل فى تحقق شى ء فى الزمان الثانى على تحققه فى الزمان السابق عليه مختلف فيه من غير فرق بين الوجودى و العدمى نعم قد يتحقق

فى بعض الموارد قاعده أخرى توجب الأخذ بمقتضى الحاله السابقه كقاعده قبح التكليف من غير بيان أو

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۵۲

عدم الدليل دليل العدم أو ظهور الدليل الدال على الحكم فى استمراره أو عمومه أو إطلاقه أو غير ذلك و هذا لا ربط له باعتبار الاستصحاب.

ثم إنا لم نجد فى أصحابنا من فرق بين الوجودى و العدمى نعم حكى شارح الشرح هذا التفصيل عن الحنفيه

الثانى

أن المستصحب قد يكون حكما شرعيا كالطهاره المستصحبه بعد خروج المذى و النجاسه المستصحبه بعد زوال تغير المتغير بنفسه و قد يكون غيره كاستصحاب الكريه و الرطوبه و الوضع الأول عند الشك فى حدوث النقل أو فى تاريخه و الظاهر بل صريح جماعه وقوع الخلاف فى كلا القسمين نعم نسب إلى بعض التفصيل بينهما بإنكار الأول و الاعتراف بالثانى و نسب إلى آخر العكس حكاهما الفاضل القمى فى القوانين.

و فيه نظر يظهر بتوضيح المراد من الحكم الشرعى و غيره فنقول الحكم الشرعى يراد به تاره الحكم الكلى الذى من شأنه أن يؤخذ من الشارع كطهاره من خرج منه المذى أو نجاسه ما زال تغيره بنفسه و أخرى يراد به ما يعم الحكم الجزئى الخاص فى الموضوع كطهاره هذا الثوب و نجاسته فإن الحكم بهما من جهه عدم ملاقاته للنجس أو ملاقاته ليس وظيفه للشارع نعم وظيفته إثبات الطهاره كليه لكل شى ء شك فى ملاقاته للنجس و عدمها.

و على الإطلاق الأول جرى الأخباريون حيث أنكروا اعتبار الاستصحاب فى نفس أحكام الله تعالى.

(و جعله الأسترآبادى من أغلاط من تأخر عن المفيد مع اعترافه باعتبار الاستصحاب فى مثل طهاره الثوب و نجاسته و غيرهما مما شك فيه من الأحكام الجزئيه لأجل الاشتباه فى

الأمور الخارجيه) (و صرح المحدث الحر العاملى بأن أخبار الاستصحاب لا تدل على اعتباره فى نفس الحكم الشرعى و إنما تدل على اعتباره فى موضوعاته و متعلقاته).

و الأصل فى ذلك عندهم أن الشبهه فى الحكم الكلى لا مرجع فيها إلا الاحتياط دون البراءه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۵۳

أو الاستصحاب فإنهما عندهم مختصان بالشبهه فى الموضوع.

و على الإطلاق الثانى جرى بعض آخر.

(قال المحقق الخوانسارى فى مسأله الاستنجاء بالأحجار و ينقسم إلى قسمين باعتبار الحكم المأخوذ فيه إلى شرعى و غيره و مثل للأول بنجاسه الثوب أو البدن و للثانى برطوبته ثم قال ذهب بعضهم إلى حجيته بقسميه و بعضهم إلى حجيه القسم الأول فقط انتهى).

إذا عرفت ما ذكرناه ظهر أن عد القول بالتفصيل بين الأحكام الشرعيه و الأمور الخارجيه قولين متعاكسين ليس على ما ينبغى.

لأن المراد بالحكم الشرعى إن كان هو الحكم الكلى الذى أنكره الأخباريون فليس هنا من يقول باعتبار الاستصحاب فيه و نفيه فى غيره فإن ما حكاه المحقق الخوانسارى و استظهره السبزوارى هو اعتباره فى الحكم الشرعى بالإطلاق الثانى الذى هو أعم من الأول.

و إن أريد بالحكم الشرعى الإطلاق الثانى الأعم فلم يقل أحد باعتباره فى غير الحكم الشرعى و عدمه فى الحكم الشرعى لأن الأخباريين لا ينكرون الاستصحاب فى الأحكام الجزئيه.

ثم إن المحصل من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين فى هذا التقسيم ثلاثه الأول اعتبار الاستصحاب فى الحكم الشرعى مطلقا جزئيا كان كنجاسه الثوب أو كليا كنجاسه الماء المتغير بعد زوال التغير و هو الظاهر مما حكاه المحقق الخوانسارى.

الثانى اعتباره فى ما عدا الحكم الشرعى الكلى و إن كان حكما جزئيا و هو الذى حكاه فى الرساله الاستصحابيه عن الأخباريين.

الثالث اعتباره فى

الحکم الجزئی دون الکلی و دون الأمور الخارجیه و هو الذی ربما یستظهر مما حکاه السید شارح الوافیه عن المحقق الخوانساری فی حاشیه له علی قول الشهید قدس سره فی تحریم استعمال الماء النجس و المشتبه.

الثالث

من حیث إن المستصحب قد یکون حکما تکلیفیا و قد یکون وضعیا شرعیا کالأسباب

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۵۴

و الشروط و الموانع و قد وقع الخلاف من هذه الجهه ففصل صاحب الوافیه بین التکلیفی و غیره بالإنکار فی الأول دون الثانی.

و إنما لم ندرج هذا التقسیم فی التقسیم الثانی مع أنه تقسیم لأحد قسمیه لأن ظاهر کلام المفصل المذکور و إن کان هو التفصیل بین الحکم التکلیفی و الوضعی إلا أن آخر کلامه ظاهر فی إجراء الاستصحاب فی نفس الأسباب و الشروط و الموانع دون السببیه و الشرطیه و المانعیه و سیتضح ذلک عند نقل عبارته عند التعرض لأدله الأقوال

و أما بالاعتبار الثانی فمن وجوه أیضا

أحدها

من حیث إن الدلیل المثبت للمستصحب إما أن یکون هو الإجماع و إما أن یکون غیره و قد فصل بین هذین القسمین الغزالی فأنکر الاستصحاب فی الأول (و ربما یظهر من صاحب الحدائق فیما حکی عنه فی الدرر النجفیه أن محل النزاع فی الاستصحاب منحصر فی استصحاب حال الإجماع) و سیأتی تفصیل ذلک عند نقل أدله الأقوال إن شاء الله.

الثانی

من حیث إنه قد یثبت بالدلیل الشرعی و قد یثبت بالدلیل العقلی و لم أجد من فصل بینهما إلا أن فی تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحکم بالدلیل العقلی و هو الحکم العقلی المتوصل به إلی حکم شرعی تأملا نظرا إلی أن الأحکام العقلیه کلها مبینه مفصله من حیث مناط الحکم و الشک فی بقاء المستصحب و عدمه لا بد و أن یرجع إلی الشک فی موضوع الحکم لأن الجهات المقتضیه للحکم العقلی بالحسن و القبح کلها راجعه إلی قیود فعل المکلف الذی هو الموضوع فالشک فی حکم العقل حتی لأجل وجود الرافع لا یکون إلا للشک فی موضوعه و الموضوع لا بد أن یکون محرزا معلوم البقاء فی الاستصحاب کما سیجی ء.

و لا فرق فیما ذکرناه بین أن یکون الشک من جهه الشک فی وجود الرافع و بین أن یکون لأجل الشک فی استعداد الحکم لأن ارتفاع الحکم العقلی لا یکون إلا بارتفاع موضوعه فیرجع الأمر بالأخره إلی تبدل العنوان أ لا ترى أن العقل إذا حکم بقبح

الصدق الضار فحكمه يرجع إلى أن الضار من حيث إنه ضار حرام و معلوم أن هذه القضيه غير قابله للاستصحاب عند الشك فى الضرر مع العلم بتحققه سابقا لأن قولنا المضر قبيح حكم دائمى لا يحتمل ارتفاعه أبدا

و لا

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۵۵

ينفع فى إثبات القبح عند الشك فى بقاء الضرر.

و لا يجوز أن يقال إن هذا الصدق كان قبيحا سابقا فيستصحب قبحه لأن الموضوع فى حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق بل عنوان المضر و الحكم له مقطوع البقاء و هذا بخلاف الأحكام الشرعيه فإنه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراما و لا يعلم أن المناط الحقيقى فيه باق فى زمان الشك أو مرتفع إما من جهه جهل المناط أو من جهه الجهل ببقائه مع معرفته فيستصحب الحكم الشرعى.

فإن قلت على القول بكون الأحكام الشرعيه تابعه للأحكام العقليه فما هو مناط الحكم و موضوعه فى الحكم العقلى بقبح هذا الصدق فهو المناط و الموضوع فى حكم الشرع بحرمته إذ المفروض بقاعده التطابق أن موضوع الحرمه و مناطه هو بعينه موضوع القبح و مناطه.

قلت هذا مسلم لكنه مانع عن الفرق بين الحكم الشرعى و العقلى من حيث الظن بالبقاء فى الآن اللاحق لا من حيث جريان أخبار الاستصحاب و عدمه فإنه تابع لتحقق موضوع المستصحب و معروضه بحكم العرف فإذا حكم الشارع بحرمه شى ء فى زمان و شك فى الزمان الثانى و لم يعلم أن المناط الحقيقى واقعا الذى هو المناط و الموضوع فى حكم العقل باق هنا أم لا فيصدق هنا أن الحكم الشرعى الثابت لما هو الموضوع له فى الأدله الشرعيه كان موجودا سابقا و شك فى بقائه و يجرى فيه أخبار الاستصحاب نعم لو علم مناط هذا الحكم و موضوعه المعلق عليه فى حكم العقل لم يجر الاستصحاب لما ذكرنا من عدم إحراز الموضوع.

و مما ذكرنا يظهر أن الاستصحاب لا يجرى فى الأحكام العقليه و لا فى الأحكام

الشرعيه المستنده إليها سواء كانت وجوديه أم عدميه إذا كان العدم مستندا إلى القضيه العقليه كعدم وجوب الصلاه مع السوره على ناسيها فإنه لا يجوز استصحابه بعد الالتفات كما صدر من بعض من مال إلى الحكم بالإجزاء فى هذه الصوره و أمثالها من موارد الأعذار العقليه الرافعه للتكليف مع قيام مقتضيه و أما إذا لم يكن العدم مستندا إلى القضيه العقليه بل كان لعدم المقتضى و إن كان القضيه العقليه موجوده أيضا فلا بأس باستصحاب العدم المطلق بعد ارتفاع القضيه العقليه.

و من هذا الباب استصحاب حال العقل المراد به فى اصطلاحهم استصحاب البراءه و النفى.

فالمراد استصحاب الحال التى يحكم العقل على طبقها و هو عدم التكليف لا الحال المستنده إلى العقل حتى يقال إن مقتضى ما تقدم هو عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضيه العقليه و هى قبح تكليف غير المميز أو المعدوم.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۵۶

و مما ذكرنا ظهر أنه لا وجه للاعتراض على القوم فى تخصيص استصحاب حال العقل باستصحاب النفى و البراءه بأن الثابت بالعقل قد يكون عدميا و قد يكون وجوديا فلا وجه للتخصيص و ذلك لما عرفت من أن الحال المستند إلى العقل المنوط بالقضيه العقليه لا يجرى فيه الاستصحاب وجوديا كان أو عدميا و ما ذكره من الأمثله يظهر الحال فيها مما تقدم

الثالث

أن دليل المستصحب إما أن يدل على استمرار الحكم إلى حصول رافع أو غايه و إما أن لا يدل و قد فصل بين هذين القسمين المحقق فى المعارج و المحقق الخوانسارى فى شرح الدروس فأنكرا الحجيه فى الثانى و اعترفا بها فى الأول مطلقا كما يظهر من المعارج أو بشرط كون الشك فى وجود

الغايه كما يأتى من شارح الدروس.

و تخيل بعضهم تبعا لصاحب المعالم أن قول المحقق قدس سره موافق للمنكرين لأن محل النزاع ما لم يكن الدليل مقتضيا للحكم فى الآن اللاحق لو لا الشك فى الرافع.

و هو غير بعيد بالنظر إلى كلام السيد و الشيخ و ابن زهره و غيرهم حيث إن المفروض فى كلامهم هو كون دليل الحكم فى الزمان الأول قضيه مهمله ساكته عن حكم الزمان الثانى و لو مع فرض عدم الرافع.

إلا أن الذى يقتضيه التدبر فى بعض كلماتهم مثل إنكار السيد لاستصحاب البلد المبنى على ساحل البحر مع كون الشك فيه نظير الشك فى وجود الرافع للحكم الشرعى و غير ذلك مما يظهر للمتأمل و يقتضيه الجمع بين كلماتهم و بين ما يظهر من بعض استدلال المثبتين و النافين هو عموم النزاع لما ذكره المحقق فما ذكره فى المعارج أخيرا ليس رجوعا عما ذكره أولا بل لعله بيان لمورد تلك الأدله التى ذكرها لاعتبار الاستصحاب و أنها لا تقتضى اعتبارا أزيد من مورد يكون الدليل فيه مقتضيا للحكم مطلقا و يشك فى رافعه.

و أما باعتبار الشك فى البقاء فمن وجوه أيضا

أحدها

من جهه أن الشك قد ينشأ من اشتباه الأمر الخارجى مثل الشك فى حدوث البول أو كون الحادث بولا أو وذيا و يسمى بالشبهه فى الموضوع سواء كان المستصحب حكما شرعيا جزئيا

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۵۷

كالطهاره فى المثالين أم موضوعا كالرطوبه و الكريه و عدم نقل اللفظ عن معناه الأصلى و شبه ذلك و قد ينشأ من اشتباه الحكم الشرعى الصادر من الشارع كالشك فى بقاء نجاسه المتغير بعد زوال تغيره و طهاره المكلف بعد حدوث المذى منه و نحو ذلك.

و الظاهر دخول القسمين فى محل النزاع كما يظهر

من كلام المنكرين حيث ينكرون استصحاب حياه زيد بعد غيبته عن النظر و البلد المبنى على ساحل البحر و من كلام المثبتين حيث يستدلون بتوقف نظام معاش الناس و معادهم على الاستصحاب.

و يحكى عن الأخباريين اختصاص الخلاف بالثانى و هو الذى صرح به المحدث البحرانى (و يظهر من كلام المحدث الأسترآبادى حيث قال فى فوائده اعلم أن للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الأمه بل أقول اعتبارهما من ضروريات الدين إحداهما أن الصحابه و غيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا صلى اللّٰه عليه و آله إلى أن يجى ء ناسخه الثانيه أنا نستصحب كل أمر من الأمور الشرعيه مثل كون الرجل مالك أرض و كونه زوج امرأه و كونه عبد رجل و كونه على وضوء و كون الثوب طاهرا أو نجسا و كون الليل أو النهار باقيا و كون ذمه الإنسان مشغوله بصلاه أو طواف إلى أن يقطع بوجود شى ء جعله الشارع سببا مزيلا لنقض تلك الأمور ثم ذلك الشى ء قد يكون شهاده العدلين و قد يكون قول الحجام المسلم و من فى حكمه و قد يكون قول القصار و من فى حكمه و قد يكون بيع ما يحتاج إلى الذبح و الغسل فى سوق المسلمين و أشباه ذلك من الأمور الحسيه انتهى).

و لو لا تمثيله باستصحاب الليل و النهار لاحتمل أن يكون معقد إجماعه الشك من حيث المانع وجودا أو منعا إلا أن الجامع بين جميع أمثله الصوره الثانيه ليس إلا الشبهه الموضوعيه فكأنه استثنى من محل الخلاف صوره واحده من الشبهه الحكميه أعنى الشك فى النسخ و جميع صور الشبهه الموضوعيه.

و أصرح من العباره المذكوره فى اختصاص محل الخلاف بالشبهه الحكميه ما حكى عنه فى

(الفوائد أنه قال فی جمله کلام له

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۵۸

إن صور الاستصحاب المختلف فیه راجعه إلی أنه إذا ثبت حکم بخطاب شرعی فی موضوع فی حال من حالاته نجریه فی ذلک الموضوع عند زوال الحاله القدیمه و حدوث نقیضها فیه و من المعلوم أنه إذا تبدل قید موضوع المسأله بنقیض ذلک القید اختلف موضوع المسألتین فالذی سموه استصحابا راجع فی الحقیقه إلی إسراء حکم لموضوع إلی موضوع آخر متحد معه بالذات مختلف بالقید و الصفات انتهی)

الثانی

من حیث إن الشک بالمعنی الأعم الذی هو المأخوذ فی تعریف الاستصحاب قد یکون مع تساوی الطرفین و قد یکون مع رجحان البقاء أو الارتفاع فلا إشکال فی دخول الأولین فی محل النزاع و أما الثالث فقد یتراءی من بعض کلماتهم عدم وقوع الخلاف فیه (قال شارح المختصر معنی استصحاب الحال أن الحکم الفلانی قد کان و لم یظن عدمه و کل ما کان کذلک فهو مظنون البقاء و قد اختلف فی صحه حجیه الاستدلال به لإفادته الظن و عدمها لعدم إفادته انتهی).

و التحقیق أن محل الخلاف إن کان فی اعتبار الاستصحاب من باب التعبد و الطریق الظاهری عم صوره الظن الغیر المعتبر بالخلاف و إن کان من باب إفاده الظن کما صرح به شارح المختصر فإن کان من باب الظن الشخصی کما یظهر من کلمات بعضهم کشیخنا البهائی فی الحبل المتین و بعض من تأخر عنه کان محل الخلاف فی غیر صوره الظن بالخلاف إذ مع وجوده لا یعقل ظن البقاء و إن کان من باب إفاده نوعه الظن لو خلی و طبعه و إن عرض لبعض أفراده ما یسقطه عن إفاده الظن عم الخلاف صوره الظن

بالخلاف أيضا.

و يمكن أن يحمل كلام العضدى على إراده أن الاستصحاب من شأنه بالنوع أن يفيد الظن عند فرض عدم الظن بالخلاف و سيجى ء زياده توضيح لذلك إن شاء الله.

الثالث

اشاره

من حيث إن الشك فى بقاء المستصحب قد يكون من جهه المقتضى و المراد به الشك من

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۵۹

حيث استعداده و قابليته فى ذاته للبقاء كالشك فى بقاء الليل و النهار و خيار الغبن بعد الزمان الأول و قد يكون من جهه طرو الرافع مع القطع باستعداده للبقاء.

و هذا على أقسام لأن الشك إما فى وجود الرافع كالشك فى حدوث البول و إما أن يكون فى رافعيه الموجود إما لعدم تعين المستصحب و تردده بين ما يكون الموجود رافعا و بين ما لا يكون كفعل الظهر المشكوك كونه رافعا لشغل الذمه بالصلاه المكلف بها قبل العصر يوم الجمعه من جهه تردده بين الظهر و الجمعه و إما للجهل بصفه الموجود من كونه رافعا كالمذى أو مصداقا لرافع معلوم المفهوم كالرطوبه المردده بين البول و الودى أو مجهول المفهوم.

و لا إشكال فى كون ما عدا الشك فى وجود الرافع محلا للخلاف و إن كان يشعر ظاهر استدلال بعض المثبتين بأن المقتضى للحكم الأول موجود إلى آخره يوهم الخلاف و أما هو فالظاهر أيضا وقوع الخلاف فيه كما يظهر من إنكار السيد قدس سره للاستصحاب فى البلد المبنى على ساحل البحر و زيد الغائب عن النظر و أن الاستصحاب لو كان حجه لكان بينه النافى أولى لاعتضاده بالاستصحاب.

و كيف كان فقد يفصل بين كون الشك من جهه المقتضى و بين كونه من جهه الرافع فينكر الاستصحاب فى الأول و قد يفصل فى الرافع بين الشك

فی وجوده و الشک فی رافعیته فینکر الثانی مطلقا أو إذا لم یکن الشک فی المصداق الخارجی.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۶۰

هذه جمله ما حضرنی من کلمات الأصحاب.

[الاقوال فی الاستصحاب]

اشاره

هذه جمله ما حضرنی من کلمات الأصحاب.

و المتحصل منها فی بادی النظر أحد عشر قولا الأول القول بالحجیه مطلقا.

الثانی عدمها مطلقا.

الثالث التفصیل بین العدمی و الوجودی.

الرابع التفصیل بین الأمور الخارجیه و بین الحکم الشرعی مطلقا فلا یعتبر فی الأول.

الخامس التفصیل بین الحکم الشرعی الکلی و غیره فلا یعتبر فی الأول إلا فی عدم النسخ.

السادس التفصیل بین الحکم الجزئی و غیره فلا یعتبر فی غیر الأول.

و هذا هو الذی تقدم أنه ربما یستظهر من کلام المحقق الخوانساری فی حاشیه شرح الدروس علی ما حکاه السید فی شرح الوافیه.

السابع التفصیل بین الکلی التکلیفی الغیر التابع للحکم الوضعی و غیره فلا یعتبر فی الأول التفصیل بین الأحکام الوضعیه یعنی نفس الأسباب و الشروط و الموانع و الأحکام التکلیفیه التابعه لها و بین غیرها من الأحکام الشرعیه فیجری فی الأول دون الثانی.

الثامن التفصیل بین ما ثبت بالإجماع و غیره فلا یعتبر فی الأول.

التاسع التفصیل بین کون المستصحب مما ثبت بدلیله أو من الخارج استمراره فشک فی الغایه الرافعه و بین غیره فیعتبر فی الأول دون الثانی کما هو ظاهر المعارج.

العاشر هذا التفصیل مع اختصاص الشک بوجود الغایه کما هو الظاهر من المحقق السبزواری فیما سیجی ء من کلامه.

الحادى عشر زياده الشك فى مصداق الغايه من جهه الاشتباه المصداقى دون المفهومى كما هو ظاهر ما سيجى ء من المحقق الخوانسارى.

ثم إنه لو بنى على ملاحظه ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسأله فى الأصول و الفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير بل يحصل لعالم واحد قولان أو أزيد فى

المسأله إلا أن صرف الوقت فى هذا مما لا

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۶۱

و الأقوى هو القول التاسع

و هو الـذى اختـاره المحقق (فإن المحكى عنه فى المعارج أنه قال إذا ثبت حكم فى وقت ثم جاء وقت آخر و لم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان أم يفتقر الحكم به فى الوقت الثانى إلى دلاله كما يفتقر نفيه إلى الدلاله.

(حكى عن المفيد رحمه الله أنه يحكم ببقائه ما لم تقم دلاله على نفيه) و هو المختار (و قال المرتضى قدس سره لا يحكم).

ثم مثل بـالمتيمم الواجـد للمـاء فى أثنـاء الصـلاه ثم احتـج للحجيه بوجوه منهـا أن المقتضـى للحكم الأول موجود ثم ذكر أدله المـانعين و أجـاب عنهـا ثم قـال و الـذى نختـاره أن ننظر فى دليـل ذلك الحكم فإن كان يقتضـيه مطلقا وجب الحكم باستمرار الحكم كعقد النكاح فإنه يوجب حل الوطء مطلقا فإذا وقع الخلاف فى الألفاظ التى يقع بها الطلاق فالمستدل على أن الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطء ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ فكذا بعده كان صحيحا لأن المقتضى للتحليل و هو العقد اقتضاه مطلقا و لا يعلم أن الألفاظ المذكوره رافعه لذلك الاقتضاء فيثبت الحكم عملا بالمقتضى.

لا يقال إن المقتضى هو العقد و لم يثبت أنه باق.

لأنـا نقول وقوع العقـد اقتضـى حل الوطء لا مقيـدا بوقت فيلزم دوام الحل نظرا إلى وقوع المقتضـى لا إلى دوامه فيجب أن يثبت الحل حتى يثبت الرافع ثم قال فإن كان الخصم يعنى بالاستصـحاب ما أشـرنا إليه فليس هـذا عملا بغير دليل و إن كان يعنى أمرا آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه انتهى).

و يظهر من صاحب المعالم اختياره حيث جعل

هذا القول من المحقق نفيا بحجيه الاستصحاب فيظهر أن الاستصحاب المختلف فيه غيره.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۶۲

لنا على ذلک وجوه

[ادله حجيه الاستصحاب]

الأول ظاهر كلمات جماعه الاتفاق عليه

(فمنهـا ما عن المبادئ حيث قال الاستصـحاب حجه لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشک فی أنه طرأ ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ما كان أولا و لو لا القول بأن الاستصحاب حجه لكان ترجيحا لأحد طرفی الممكن من غير مرجح انتهى).

و مراده و إن كان الاستدلال به على حجيه مطلق الاستصـحاب بناء على ما ادعاه من أن الوجه فی الإجماع على الاستصحاب مع الشک فی طرو المزيل هو اعتباره الحاله السابقه مطلقا لكنه ممنوع لعدم الملازمه كما سيجی ء.

و نظير هذا ما (عن النهايه من أن الفقهاء بأسرهم على كثره اختلافهم اتفقوا على أنا متى تيقنا حصول شی ء و شككنا فی حدوث المزيل له أخذنا بالمتيقن) و هو عين الاستصحاب لأنهم رجحوا إبقاء الثابت على حدوث الحادث.

(و منها تصـريح صاحب المعالم و الفاضل الجواد بأن ما ذكره المحقق أخيرا فی المعارج راجع إلى قول السـيد المرتضـى المنكر للاستصـحاب) فـإن هـذا شـهاده منهمـا على خروج مـا ذكره المحقق عن مورد النزاع و كونه موضع وفاق إلا أن فی صـحه هـذه الشـهاده نظرا لأـن ما مثل فی المعارج من الشک فی الرافعيه من مثال النكاح هو بعينه ما أنكره الغزالی و مثل له بالخارج من غير السبيلين فإن الطهاره كالنكاح فی أن سببها مقتض لتحققه دائما إلى أن يثبت الرافع.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۶۳

الثانی حكم الشارع بالبقاء

إنا تتبعنا موارد الشک فی بقاء الحكم السابق المشكوک من جهه الرافع فلم نجد من أول الفقه إلى آخره موردا إلا حكم الشارع فيه بالبقـاء إلاـ مع أمـاره توجب الظن بالخلاـف كـالحكم بنجـاسه الخارج قبل الاسـتبراء فإن الحكم بها ليس لعـدم اعتبار الحاله السابقه و إلا لوجب

الحكم بالطهاره لقاعده الطهاره بل لغلبه بقاء جزء من البول أو المنى فى المخرج فرجح هذا الظاهر على الأصل كما فى غساله الحمام عند بعض و البناء على الصحه المستند إلى ظهور فعل المسلم.

و الإنصاف أن هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع و هو أولى من الاستقراء الذى ذكره غير واحد كالمحقق البهبهانى و صاحب الرياض أنه المستند فى حجيه شهاده العدلين على الإطلاق

الثالث الأخبار المستفيضه

منها صحيحه زراره

و لا يضرها الإضمار.

(: قال قلت له الرجل ينام و هو على وضوء أ يوجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء قال يا زراره قد تنام العين و لا ينام القلب و الأذن فإذا نامت العين و الأذن فقد وجب الوضوء قلت فإن حرك فى جنبه شى ء و هو لا يعلم قال لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجى ء من ذلك أمر بين و إلا فإنه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين أبدا بالشك و لكن ينقضه بيقين آخر).

و تقرير الاستدلال أن جواب الشرط فى قوله عليه السلام و إلا فإنه على يقين محذوف قامت العله مقامه لدلاله ما عليه و جعله نفس الجزاء يحتاج إلى تكلف و إقامه العله مقام الجزاء لا تحصى كثره فى القرآن و غيره مثل قوله تعالى و إن تجهر بالقول فإنه يعلم السر و أخفى و إن تكفروا فإن الله غنى عنكم و من كفر فإن ربى غنى كريم و من كفر فإن الله غنى عن العالمين و إن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين و إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل و إن

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۶۴

يكذبوك فقد كذبت إلى غير ذلك.

فمعنى الروايه إن لم يستيقن

أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لأنه على يقين من وضوء فى السابق و بعد إهمال تقييد اليقين بالوضوء و جعل العله نفس اليقين يكون قوله عليه السلام و لا ينقض اليقين بمنزله كبرى كليه للصغرى المزبوره هذا.

و لكن مبنى الاستدلال على كون اللام فى اليقين للجنس إذ لو كان للعهد لكانت الكبرى المنضمه إلى الصغرى و لا ينقض اليقين بالوضوء بالشك فيفيد قاعده كليه فى باب الوضوء و أنه لا ينقض إلا باليقين بالحدث و اللام و إن كان ظاهرا فى الجنس إلا أن سبق يقين الوضوء ربما يوهن الظهور المذكور بحيث لو فرض إراده خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيدا عن اللفظ من احتمال أن لا يكون قوله عليه السلام فإنه على يقين عله قائمه مقام الجزاء بل يكون الجزاء مستفادا من قوله و لا تنقض و قوله فإنه على يقين توطئه له و المعنى أنه إن لم يستيقن النوم فهو مستيقن لوضوئه السابق و يثبت على مقتضى يقينه و لا ينقضه فيخرج قوله لا تنقض عن كونه بمنزله الكبرى فيصير عموم اليقين و إراده الجنس منه أوهن.

لكن الإنصاف أن الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور خصوصا بضميمه الأخبار الأخر الآتيه المتضمنه لعدم نقض اليقين بالشك.

و ربما يورد على إراده العموم من اليقين أن النفى الوارد على العموم لا يدل على السلب الكلى.

و فيه أن العموم مستفاد من الجنس فى حيز النفى فالعموم بملاحظه النفى كما فى لا رجل فى الدار لا فى حيزه كما فى لم آخذ كل الدراهم و لو كان اللام لاستغراق الأفراد كان الظاهر بقرينه المقام و التعليل و قوله أبدا هو إراده عموم النفى لا نفى

العموم.

و قد أورد على الاستدلال بالصحيحه بما لا يخفى جوابه على الفطن.

و المهم فى هذا الاستدلال إثبات إراده الجنس من اليقين.

و منها صحيحه أخرى لزراره مضمره أيضا

(: قال قلت له أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره أو شى ء من المنى فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء فحضرت الصلاه و نسيت أن بثوبى شيئا و صليت ثم إنى ذكرت بعد ذلک قال عليه السلام تعيد الصلاه و تغسله قلت فإن لم أكن رأيت موضعه و علمت أنه أصابه فطلبته و لم أقدر عليه فلما

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۶۵

صليت وجدته قال عليه السلام تغسله و تعيد قلت فإن ظننت أنه أصابه و لم أتيقن ذلک فنظرت و لم أر شيئا فصليت فيه فرأيت ما فيه قال تغسله و لا تعيد الصلاه قلت لم ذلک قال لأنک كنت على يقين من طهارتک فشككت و ليس ينبغى لک أن تنقض اليقين بالشک أبدا قلت فإنى قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله قال تغسل من ثوبک الناحيه التى ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتک قلت فهل على إن شككت أنه أصابه شى ء أن أنظر فيه قال لا و لكنک إنما تريد أن تذهب بالشک الذى وقع من نفسک قلت إن رأيته فى ثوبى و أنا فى الصلاه

قال تنقض الصلاه و تعيد إذا شككت فى موضع منه ثم رأيته و إن لم تشک ثم رأيته رطبا قطعت الصلاه و غسلته ثم بنيت على الصلاه لأنک لا تدرى لعله شى ء أوقع عليک فليس ينبغى لک أن تنقض اليقين بالشک الحديث).

و التقريب كما تقدم فى الصحيحه الأولى و إراده الجنس من اليقين لعله أظهر هنا.

و أما فقه الحديث

فبيانه أن مورد الاستدلال يحتمل وجهين أحدهما أن يكون مورد السؤال فيه أن يرى بعد الصلاه نجاسه يعلم أنها هى التى خفيت عليه قبل الصلاه و حينئذ فالمراد اليقين بالطهاره قبل ظن الإصابه و الشک حين إراده الدخول فى الصلاه.

لکن عدم نقض ذلک اليقين بذلک الشک إنما يصلح عليه لمشروعيه الدخول فى العباده المشروطه بالطهاره مع الشک فيها و أن الامتناع عن الدخول فيها نقض لآثار تلک الطهاره المتيقنه لا لعدم

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۶۶

وجوب الإعاده على من تيقن أنه صلى فى النجاسه کما جزم به السيد الشارح للوافيه إذ الإعاده ليست نقضا لأثر الطهاره المتيقنه بالشک بل هو نقض باليقين بناء على أن من آثار حصول اليقين بنجاسه الثوب حين الصلاه و لو بعدها وجوب إعادتها.

و ربما يتخيل حسن التعليل لعدم الإعاده بملاحظه اقتضاء امتثال الأمر الظاهرى للإجزاء فيکون الصحيحه من حيث تعليلها دليلا على تلک القاعده و کاشفه عنها.

و فيه أن ظاهر قوله فليس ينبغى يعنى ليس ينبغى لک الإعاده لکونه نقضا کما أن قوله عليه السلام فى الصحيحه لا ينقض اليقين بالشک أبدا عدم إيجاب إعاده الوضوء فافهم فإنه لا يخلو عن و دعوى أن من آثار الطهاره السابقه إجزاء الصلاه معها و عدم وجوب الإعاده لها فوجوب الإعاده نقض لآثار الطهاره السابقه مدفوعه بأن الصحه الواقعيه و عدم الإعاده للصلاه مع الطهاره المتحققه سابقا من الآثار العقليه الغير المجعوله للطهاره المتحققه لعدم معقوليه عدم الإجزاء فيها مع أنه يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاه مع النجاسه فلا يعيد و بين وقوع بعضها معها فيعيد کما هو ظاهر قوله عليه السلام بعد ذلک و تعيد إذا شککت فى موضع منه ثم رأيته

إلا أن يحمل هذه الفقره كما استظهره شارح الوافيه على ما لو علم الإصابه و شك فى موضعها و لم يغسلها نسيانا و هو مخالف لظاهر الكلام و ظاهر قوله بعد ذلک و إن لم تشک ثم رأيته إلخ.

و الثانى أن يكون مورد السؤال رؤيه النجاسه بعد الصلاه مع احتمال وقوعها بعدها فالمراد أنه ليس ينبغى أن تنقض يقين الطهاره بمجرد احتمال وجود النجاسه حال الصلاه.

و هذا الوجه سالم مما يرد على الأول إلا أنه خلاف ظاهر السؤال نعم مورد قوله عليه السلام أخيرا فليس ينبغى لک إلخ هو الشک فى وقوعه أول الصلاه أو حين الرؤيه و يكون المراد من قطع الصلاه الاشتغال عنها بغسل الثوب مع عدم تخلل المنافى لا إبطالها ثم البناء عليها الذى هو خلاف الإجماع لكن تفريع عدم نقض اليقين على احتمال تأخر الوقوع يأبى عن حمل اللام على الجنس فافهم.

(و منها: صحيحه ثالثه لزراره

و إذا لم يدر فى ثلاث هو أو فى أربع و قد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۶۷

أخرى و لا شى ء عليه و لا ينقض اليقين بالشک و لا يدخل الشک فى اليقين و لا يخلط أحدهما بالآخر و لكنه ينقض الشک باليقين و يتم على اليقين فيبنى عليه و لا يعتد بالشک فى حال من الحالات).

و قد تمسک بها فى الوافيه و قرره الشارح و تبعه جماعه ممن تأخر عنه.

و فيه تأمل لأنه إن كان المراد بقوله عليه السلام قام فأضاف إليها أخرى القيام للركعه الرابعه من دون تسليم فى الركعه المردده بين الثالثه و الرابعه حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل فهو مخالف للمذهب و موافق لقول العامه و مخالف لظاهر الفقره

الأولى من قوله يركع ركعتين بفاتحه الكتاب فإن ظاهره بقرينه تعيين الفاتحه إراده ركعتين منفصلتين أعنى صلاه الاحتياط فتعين أن يكون المراد به القيام بعد التسليم فى الركعه المردده إلى ركعه مستقله كما هو مذهب الإماميه.

فالمراد باليقين كما فى اليقين الوارد فى الموثقه الآتيه على ما صرح به السيد المرتضى و استفيد من قوله عليه السلام فى أخبار الاحتياط إن كنت قد نقضت فكذا و إن كنت قد أتممت فكذا هو اليقين بالبراءه فيكون المراد وجوب الاحتياط و تحصيل اليقين بالبراءه بالبناء على الأكثر و فعل صلاه مستقله قابله لتدارك ما يحتمل نقصه و قد أريد من اليقين و الاحتياط فى غير واحد من الأخبار هذا النحو من العمل منها (قوله عليه السلام فى الموثقه الآتيه: إذا شككت فابن على اليقين).

فهذه الأخبار الآمره بالبناء على اليقين و عدم نقضه يراد منها البناء على ما هو المتيقن من العدد و التسليم عليه مع جبره بصلاه الاحتياط و لهذا ذكر فى غير واحد من الأخبار ما يدل على أن العمل محرز للواقع مثل (قوله عليه السلام:

أ لا أعلمك شيئا إذا فعلته ثم ذكرت أنك نقصت أو أتممت لم يكن عليك شى ء).

و قد تصدى جماعه تبعا للسيد المرتضى لبيان أن هذا العمل هو الأخذ باليقين و الاحتياط دون ما يقوله العامه من البناء على الأقل و مبالغه الإمام عليه السلام فى هذه الصحيحه بتكرار عدم الاعتناء بالشك و تسميه ذلك فى غيرها بالبناء على اليقين و الاحتياط تشعر بكونه فى مقابل العامه الزاعمين بكون مقتضى البناء على اليقين هو البناء على الأقل و ضم الركعه المشكوكه.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۶۸

ثم لو سلم ظهور الصحيحه فى البناء على الأقل

المطابق للاستصحاب كان هناك صوارف عن هذا الظاهر مثل تعين حملها حينئذ على التقيه و هو مخالف للأصل.

ثم ارتكاب الحمل على التقيه فى مورد الروايه و حمل القاعده المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع ليكون التقيه فى إجراء القاعده فى المورد لا فى نفسها مخالفه أخرى للظاهر و إن كان ممكنا فى نفسه مع أن هذا المعنى مخالف لظاهر صدر الروايه الآبى عن الحمل على التقيه مع أن العلماء لم يفهموا منها إلا البناء على الأكثر إلى غير ذلك مما يوهن إراده البناء على الأقل.

و أما احتمال كون المراد من عدم نقض اليقين بالشك عدم جواز البناء على وقوع المشكوك بمجرد الشك كما هو مقتضى الاستصحاب فيكون مفاده عدم جواز الاقتصار على الركعه المردده بين الثالثه و الرابعه و قوله لا يدخل الشك فى اليقين يراد به أن الركعه المشكوك فيها المبنى على عدم وقوعها لا يضمها إلى اليقين أعنى القدر المتيقن من الصلاه بل يأتى بها مستقله على ما هو مذهب ففيه من المخالفه لظاهر الفقرات الست أو السبع ما لا يخفى على المتأمل فإن مقتضى التدبر فى الخبر أحد معنيين إما الحمل على التقيه و قد عرفت مخالفته للأصول و الظواهر و إما حمله على وجوب تحصيل اليقين بعدد الركعات على الوجه الأحوط و هذا الوجه و إن كان بعيدا فى نفسه لكنه منحصر بعد عدم إمكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب و لا أقل من مساواته لما ذكره هذا القائل فيسقط الاستدلال بالصحيحه خصوصا على مثل هذه القاعده.

و أضعف من هذا دعوى أن حملها على وجوب تحصيل اليقين فى الصلاه بالعمل على الأكثر و العمل على الاحتياط بعد الصلاه

على ما هو فتوى الخاصه و صريح أخبارهم الأخر لا ينافى إراده العموم من القاعده لهذا و للعمل على اليقين السابق فى الموارد الأخر.

و يظهر اندفاعها بما سيجى ء فى الأخبار الآتيه من عدم إمكان الجمع بين هذين المعنيين فى المراد من العمل على اليقين و عدم نقضه.

و مما ذكرنا ظهر عدم صحه الاستدلال (بموثقه عمار عن أبى الحسن عليه السلام: قال إذا شككت فابن على اليقين قلت هذا أصل قال نعم).

فإن جعل البناء على الأقل ينافى ما جعله الشارع أصلا فى غير واحد من الأخبار مثل (قوله عليه السلام: أجمع لك السهو كله فى كلمتين متى شككت فابن على الأكثر) و قوله عليه السلام فيما تقدم أ لا أعلمك شيئا إلى آخر ما تقدم.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۶۹

فالوجه فيه إما الحمل على التقيه و إما ما ذكره بعض الأصحاب فى معنى الروايه بإراده البناء على الأكثر ثم الاحتياط بفعل ما ينفع لأجل الصلاه على تقدير الحاجه و لا يضر بها على تقدير الاستغناء.

نعم يمكن أن يقال بعدم الدليل على اختصاص الموثقه بشكوك الصلاه فضلا عن الشك فى ركعاتها فهو أصل كلى خرج منه الشك فى عدد الركعات و هو غير قادح.

لكن يرد عليه عدم الدلاله على إراده اليقين السابق على الشك و لا المتيقن السابق على المشكوك اللاحق فهو أضعف دلاله من الروايه الآتيه الصريحه فى اليقين السابق لاحتمالها لإراده إيجاب العمل بالاحتياط فافهم.

(و منها ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام

قال قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين) و فى (روايه أخرى عنه عليه السلام: من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فإن اليقين لا يدفع بالشك).

و

عدها المجلسی فی البحار فی سلک الأخبار التی یستفاد منها القواعد الکلیه.

أقول لا یخفی أن الشک و الیقین لا یجتمعان حتی ینقض أحدهما الآخر بل لا بد من اختلافهما إما فی زمان نفس الوصفین کأن یقطع یوم الجمعه بعداله زید فی زمان ثم یشک یوم السبت فی عدالته فی ذلک الزمان و إما فی زمان متعلقهما و إن اتحد زمانهما کأن یقطع یوم السبت بعداله زید یوم الجمعه و یشک فی زمان هذا القطع بعدالته فی یوم السبت و هذا هو الاستصحاب و لیس منوطا بتعدد زمان الشک و الیقین کما عرفت فی المثال فضلا عن تأخر الأول عن الثانی.

و حیث إن صریح الروایه اختلاف زمان الوصفین و ظاهرها اتحاد زمان متعلقیهما تعین حملها علی القاعده الأولی و حاصلها عدم العبره بطروء الشک فی شی ء بعد الیقین بذلک الشی ء.

و یؤیده أن النقض حینئذ محمول علی حقیقته لأنه رفع الید عن نفس الآثار التی رتبها سابقا علی المتیقن بخلاف الاستصحاب فإن المراد بنقض الیقین فیه رفع الید عن ترتب الآثار فی غیر زمان الیقین و هذا لیس نقضا للیقین السابق إلا إذا أخذ متعلقه مجردا عن التقیید بالزمان الأول.

و بالجمله فمن تأمل فی الروایه و أغمض عن ذکر بعض أدله الاستصحاب جزم بما ذکرناه فی

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۷۰

معنی الروایه.

اللهم إلا أن یقال بعد ظهور کون الزمان الماضی فی الروایه ظرفا للیقین إن الظاهر تجرید متعلق الیقین عن التقیید بالزمان فإن قول القائل کنت متیقنا أمس بعداله زید ظاهر فی إراده أصل العداله لا العداله المتقیده بالزمان الماضی و إن کان ظرفه فی الواقع ظرف الیقین لکن لم یلاحظه علی وجه التقیید فیکون الشک فیما بعد

هـذا الزمان بنفس ذلک المتیقن مجردا عن ذلک التقیید ظاهرا فی تحقق أصل العداله فی زمان الشک فینطبق علی الاستصـحاب فافهم.

ثم لو سـلم أن هذه القاعده بإطلاقها مخالفه للإجماع أمکن تقییدها بعدم نقض الیقین السابق بالنسبه إلی الأعمال التی رتبها حال الیقین به کالاقتداء فی مثال العداله بذلک الشـخص و العمل بفتواه أو شـهادته أو تقیید الحکم بصوره عدم التذکر لمستند القطع السابق و إخراج صوره تذکره و التفطن لفساده و عدم قابلیته لإفاده القطع.

فالإنصاف أن قوله علیه السلام فإن الیقین لا ینقض بالشک بملاحظه ما سبق فی الصحاح من قوله لا ینقض الیقین بالشک ظاهره مساوقته لها و یبعد حمله علی المعنی الذی ذکرنا لکن سـند الروایه ضـعیف بالقاسم بن یحیی لتضعیف العلامه له فی الخلاصه و إن ضعف ذلک بعض باستناده إلی تضعیف ابن الغضائری المعروف عدم قدحه فتأمل.

(و منها مکاتبه علی بن محمد القاسانی

قـال: کتبت إلیه و أنا بالمـدینه عن الیوم الـذی یشک فیه من رمضان هل یصام أم لا فکتب علیه السـلام الیقین لا یـدخله الشـک صم للرؤیه و أفطر للرؤیه).

فـإن تفریع تحدیـد کـل من الصوم و الإفطـار علی رؤیه هلالـی رمضـان و شوال لاـ یسـتقیم إلاـ بـإراده عـدم جعل الیقین السابق مدخولا بالشک أی مزاحما به.

و الإنصاف أن هذه الروایه أظهر ما فی هذا الباب من أخبار الاستصحاب إلا أن سندها غیر سلیم.

هـذه جمله ما وقفت علیه من الأخبار المسـتدل بها للاستصـحاب و قد عرفت عدم ظهور الصـحیح منها و عدم صـحه الظاهر منها فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر و التعاضد

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۷۱

و ربما یؤید ذلک بالأخبار الوارده فی الموارد الخاصه

(: مثل روایه عبد الله بن سـنان الوارده فیمن یعیر ثوبه الذمی و هو یعلم أنه یشـرب الخمر و یأکل الخنزیر قال فهل علی أن أغسله فقال لا لأنک أعرته إیاه و هو طاهر و لم تستیقن أنه نجسه).

و فیهـا دلاـله واضـحه علی أن وجه البنـاء علی الطهـاره و عـدم وجوب غسـله هو سـبق طهـارته و عـدم العلم بارتفاعها و لو کان المسـتند قاعـده الطهاره لم یکن معنی لتعلیل الحکم بسـبق الطهاره إذ الحکم فی القاعـده مسـتند إلی نفس عدم العلم بالطهاره و النجـاسه نعم الروایه مختصه باستصـحاب الطهـاره دون غیرهـا و لاـ یبعـد عـدم القول بالفصـل بینهـا و بین غیرهـا ممـا یشک فی ارتفاعها بالرافع.

(: و مثل قوله علیه السلام فی موثقه عمار کل شی ء طاهر حتی تعلم أنه قذر).

بناء على أنه مسبوق لبيان استمرار طهاره كل شى ء إلى أن يعلم حدوث قذارته لا ثبوتها له ظاهرا و استمرار هذا الثبوت إلى أن يعلم عدمها.

فالغايه و هى العلم بالقذاره على

الأول غـايه للطهـاره رافعه لاسـتمرارها فكل شـی ء محكوم ظاهرا باسـتمرار طهارته إلى حصول العلم بالقـذاره فغايه الحكم غير مذكوره و لا مقصوده و على الثانى غايه للحكم بثبوتها و الغايه و هى العلم بعدم الطهاره رافعه للحكم فكل شـی ء يستمر الحكم بطهارته إلى كذا فإذا حصلت الغايه انقطع الحكم بطهارته لا نفسها.

و الأصـل فى ذلـك أن القضـيه المغياه سواء كانت إخبارا عن الواقع و كانت الغايه قيـدا للمحمول كما فى قولنا الثوب طاهر إلى أن يلاقى نجسا أم كانت ظاهريه مغياه بالعلم بعدم المحمول كما فى نحن فيه قد يقصد المتكلم مجرد ثبوت المحمول للموضوع ظاهرا أو واقعا من غير

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۷۲

ملاحظه كونه مسـبوقا بثبوته له و قـد يقصـد المتكلم به مجرد الاسـتمرار لا أصل الثبوت بحيث يكون أصل الثبوت مفروغا عنه و الأول أعم من الثانى من حيث المورد.

إذا عرفت هـذا فنقول إن معنى الروايه إما أن يكون خصوص المعنى الثانى و هو القصد إلى بيان الاسـتمرار بعد الفراغ من ثبوت أصـل الطهاره فيكون دليلا على استصـحاب الطهاره لكنه خلاف الظاهر و إما خصوص المعنى الأول الأعم منه و حينئـذ لم يكن فيه دلاله على استصـحاب الطهاره و إن شـمل مورده لأن الحكم فيما علم طهارته و لم يعلم طرو القـذاره له ليس من حيث سـبق طهارته بل باعتبار مجرد كونه مشكوك الطهاره فالروايه تفيد قاعده الطهاره حتى فى مسبوق الطهاره لا استصحابها بل يجرى فى مسبوق النجاسه على أقوى الوجهين الآتيين فى باب معارضه الاستصحاب للقاعده.

ثم لا ـ فرق فى مفـاد الروايه بين الموضـوع الخـارجى الـذى يشـك فى طهـارته من حيث الشـبهه فى حكم نوعه و بين الموضوع الخارجى المشكوك طهارته من

حیث اشتباه الموضوع الخارجی.

فعلم مما ذکرنا أنه لا وجه لما ذکره صاحب القوانین من امتناع إراده المعانی الثلاثه من الروایه أعنی قاعده الطهاره فی الشبهه الحکمیه و فی الشبهه الموضوعیه و استصحاب الطهاره إذ لا مانع عن إراده الجامع بین الأولین أعنی قاعده الطهاره فی الشبهه الحکمیه و الموضوعیه.

نعم إراده القاعده و الاستصحاب معا یوجب استعمال اللفظ فی معنیین لما عرفت أن المقصود فی القاعده مجرد إثبات الطهاره فی المشکوک و فی الاستصحاب خصوص إبقائها فی معلوم الطهاره سابقا و الجامع بینهما غیر موجود فیلزم ما ذکرنا و الفرق بینهما ظاهر نظیر الفرق بین قاعده البراءه و استصحابها و لا جامع بینهما.

(و قد خفی ذلک علی بعض المعاصرین فزعم جواز إراده القاعده و الاستصحاب معا و أنکر ذلک علی صاحب القوانین فقال إن الروایه تدل علی أصلین أحدهما أن الحکم الأولی للأشیاء ظاهرا هی الطهاره مع عدم العلم بالنجاسه و هذا لا تعلق له بمسأله الاستصحاب الثانی أن هذا الحکم مستمر إلی زمن العلم بالنجاسه و هذا من موارد الاستصحاب و جزئیاته انتهی).

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۷۳

أقول لیت شعری ما المشار إلیه بقوله هذا الحکم مستمر إلی زمن العلم بالنجاسه فإن کان هو الحکم المستفاد من الأصل الأولی فلیس استمراره ظاهرا و لا واقعا مغیا بزمان العلم بالنجاسه بل هو مستمر إلی زمن نسخ هذا الحکم فی الشریعه مع أن قوله حتی تعلم إذا جعل من توابع الحکم الأول الذی هو الموضوع للحکم الثانی فمن أین یصیر الثانی مغیا به إذ لا یعقل کون شی ء فی استعمال واحد غایه لحکم و لحکم آخر یکون الحکم الأول المغیا موضوعا له و إن کان هو الحکم الواقعی

المعلوم یعنی أن الطهاره إذا ثبت واقعا فی زمان فهو مستمر فی الظاهر إلی زمن العلم بالنجاسه فیکون الکلام مسوقا لبیان الاستمرار الظاهری فیما علم ثبوت طهاره له واقعا فی زمان فأین هذا من بیان قاعده الطهاره من حیث هی للشی ء المشکوک من حیث هو مشکوک.

و منشأ الاشتباه فی هذا المقام ملاحظه عموم القاعده لمورد الاستصحاب فیتخیل أن الروایه تدل علی الاستصحاب و قد عرفت أن دلاله الروایه علی طهاره مستصحب الطهاره غیر دلالتها علی اعتبار استصحاب الطهاره و إلا فقد أشرنا إلی أن القاعده تشمل مستصحب النجاسه أیضا کما سیجی ء.

و نظیر ذلک ما صنعه صاحب الوافیه حیث ذکر روایات أصاله الحل الوارده فی مشتبه الحکم أو الموضوع فی هذا المقام.

ثم علی هذا کان ینبغی ذکر أدله أصاله البراءه لأنها أیضا متصادقه مع الاستصحاب من حیث المورد فالتحقیق أن الاستصحاب من حیث هو مخالف للقواعد الثلاث البراءه و الحل و الطهاره و إن تصادقت مواردها.

فثبت من جمیع ما ذکرنا أن المتعین حمل الروایه المذکوره علی أحد المعنیین و الظاهر إراده القاعده نظیر قوله کل شی ء لک حلال لأن حمله علی الاستصحاب و حمل الکلام علی إراده خصوص الاستمرار فیما علم طهارته سابقا خلاف الظاهر إذ ظاهر الجمله الخبریه إثبات أصل المحمول للموضوع لا إثبات استمراره فی مورد الفراغ عن ثبوت أصله نعم قوله حتی تعلم یدل علی استمرار المغیا لکن المغیا به الحکم المنشأ للطهاره یعنی هذا الحکم الظاهری مستمر له إلی کذا لا أن الطهاره الواقعیه المفروغ عنها مستمره ظاهرا إلی زمن العلم.

(و منها قوله علیه السلام: الماء کله طاهر حتی تعلم أنه نجس)

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۷۴

و هو و إن کان متحدا مع

الخبر السابق من حيث الحكم و الغايه إلا أن الاشتباه فى الماء من غير جهه عروض النجاسه للماء غير متحقق غالبا فالأولى حملها على إراده الاستصحاب و المعنى أن الماء المعلوم طهارته بحسب أصل الخلقه طاهر حتى تعلم... أى مستمر طهارته المفروضه إلى حين العلم بعروض القذاره له سواء كان الاشتباه و عدم العلم من جهه الاشتباه فى الحكم كالقليل الملاقى للنجس و البئر أم كان من جهه الاشتباه فى الأمر الخارجى كالشك فى ملاقاته للنجاسه أو نجاسه ملاقيه.

(و منها قوله عليه السلام: إذا استيقنت أنك توضأت فإياك أن تحدث وضوء حتى تستيقن أنك أحدثت).

و دلالته على استصحاب الطهاره ظاهره ثم إن اختصاص ما عدا الأخبار العامه بالقول المختار واضح و أما الأخبار العامه فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجيه الاستصحاب فى جميع الموارد.

و فيه تأمل قد فتح بابه المحقق الخوانسارى فى شرح الدروس توضيحه أن حقيقه النقض هو رفع الهيئه الاتصاليه كما فى نقض الحبل و الأقرب إليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت و قد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشى ء و لو لعدم المقتضى له بعد أن كان أخذا به فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه و البناء على عدمه بعد وجوده.

إذا عرفت هذا فنقول إن الأمر يدور بين أن يراد بالنقض مطلق ترك العمل و ترتيب الأثر و هو المعنى الثالث و يبقى المنقوض عاما لكل يقين و بين أن يراد من النقض ظاهره و هو المعنى الثانى فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التى يوجد فيها هذا المعنى.

و لا يخفى رجحان هذا على الأول لأن الفعل الخاص يصير مخصصا لمتعلقه العام كما فى قول القائل

لا تضرب أحدا فإن الضرب قرينه على اختصاص العام بالأحياء و لا يكون عمومه للأموات قرينه على إراده مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات.

ثم لا- يتوهم الاحتياج حينئذ إلى تصرف فى اليقين بإراده المتيقن منه لأن التصرف لازم على كل حال فإن النقض الاختيارى القابل لورود النهى عليه لا- يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير بل المراد نقض ما كان على يقين منه و هو الطهاره السابقه أو أحكام اليقين.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۷۵

و المراد بأحكام اليقين ليس أحكام نفس وصف اليقين إذ لو فرضنا حكما شرعيا محمولا على نفس صفه اليقين ارتفع بالشك قطعا كمن نذر فعلا فى مده اليقين بحياه زيد.

بل المراد أحكام المتيقن المثبته له من جهه اليقين و هذه الأحكام كنفس المتيقن أيضا لها استمرار شأنى لا يرتفع إلا بالرافع فإن جواز الدخول فى الصلاه بالطهاره أمر مستقر إلى أن يحدث ناقضها.

و كيف كان فالمراد إما نقض المتيقن و المراد بالنقض رفع اليد عن مقتضاه و إما نقض أحكام اليقين أى الثابته للمتيقن من جهه اليقين به و المراد حينئذ رفع اليد عنها.

و يمكن أن يستفاد من بعض الأمارات إراده المعنى الثالث مثل قوله عليه السلام بل ينقض الشك باليقين و قوله و لا- يعتد بالشك فى حال من الحالات و (قوله فى الروايه الأربعمائه:

من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإن اليقين لا يدفع بالشك) و (قوله: إذا شككت فابن على اليقين).

فإن المستفاد من هذه و أمثالها أن المراد بعدم النقض عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق نظير (قوله عليه السلام: إذا خرجت من شى ء و دخلت فى غيره فشكك ليس بشى ء) (و قوله: اليقين لا يدخله الشك صم للرؤيه

و أفطر للرؤيه) فإن مورده استصحاب بقاء رمضان و الشک فیه لیس شکا فی الرافع کما لا یخفی.

و لکن الإنصاف أن شیئا من ذلک لا یصلح لصرف لفظ النقض عن ظاهره لأن قوله بل ینقض الشک بالیقین معناه رفع الشک لأن الشک مما إذا حصل لا یرتفع إلا برافع.

و أما قوله من کان علی یقین فشک فقد عرفت أنه کقوله إذا شککت فابن علی الیقین غیر ظاهر فی الاستصحاب مع إمکان أن یجعل قوله فإن الیقین لا ینقض بالشک أو لا یدفع به قرینه علی اختصاص صدر الروایه بموارد النقض مع أن الظاهر من المضی الجری علی مقتضی الداعی السابق و عدم الوقف إلا لصارف نظیر (قوله: إذا کثر علیک السهو فامض علی صلاتک) و نحوه فهو أیضا مختص بما ذکرنا.

و أما قوله الیقین لا یدخله الشک فتفرع الإفطار للرؤیه علیه من جهه استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلی أن یحصل الرافع.

و بالجمله فالمتأمل المنصف یجد أن هذه الأخبار لا تدل علی أزید من اعتبار الیقین السابق عند الشک فی الارتفاع برافع

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۷۶

[ادله الاقوال الاستصحاب]

احتج للقول الأول بوجوه

منها أنه لو لم یکن الاستصحاب حجه لم یستقم استفاده الأحکام من الأدله اللفظیه لتوقفها علی أصاله عدم القرینه و المعارض و المخصص و المقید و الناسخ و غیر ذلک.

و فیه أن تلک الأصول قواعد لفظیه مجمع علیها بین العلماء و جمیع أهل اللسان فی باب الاستفاده مع أنها أصول عدمیه لا یستلزم القول بها القول باعتبار الاستصحاب مطلقا إما لکونها مجمعا علیها بالخصوص و إما لرجوعها إلی الشک فی الرافع.

(و منها ما ذکره فی المعارج و هو أن المقتضی للحکم الأول ثابت و العارض لا یصلح رافعا فیجب الحکم

بثبوته فى الآن الثانى أما أن المقتضى ثابت فلأنا نتكلم على هذا التقدير و أما أن العارض لا يصلح رافعا فلأن العارض احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك معارض باحتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن الرافع انتهى).

و فيه أن المراد بالمقتضى إما العله التامه للحكم أو للعلم به أعنى الدليل أو المقتضى بالمعنى الأخص.

و على التقدير الأول فلا بد من أن يراد من ثبوته ثبوته فى الزمان الأول و من المعلوم عدم اقتضاء ذلك لثبوت المعلول أو المدلول فى الزمان الثانى أصلا.

و على الثانى فلا بد من أن يراد ثبوته فى الزمان الثانى مقتضيا للحكم و فيه مع أنه أخص من المدعى أن مجرد احتمال عدم الرافع لا يثبت العلم و لا الظن بثبوت المقتضى بالفتح.

و المراد من معارضه احتمال الرافع باحتمال عدمه الموجبه للتساقط إن كان سقوط الاحتمالين

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۷۷

فلا معنى له و إن كان سقوط المحتملين عن الاعتبار حتى لا يحكم بالرفع و لا بعدمه فمعنى ذلك التوقف عن الحكم بثبوت المقتضى بالفتح لا ثبوته.

و ربما يحكى إبدال قوله فيجب الحكم بثبوته بقوله فيظن ثبوته و يتخيل أن هذا أبعد عن الإيراد و مرجعه إلى دليل آخر ذكره العضدى و غيره و هو أن ما ثبت فى وقت و لم يظن عدمه فهو مظنون البقاء و سيجى ء ما فيه.

ثم إن ظاهر هذا الدليل دعوى القطع ببقاء الحاله السابقه واقعا و لم يعرف هذه الدعوى من أحد و اعترف بعدمه فى المعارج فى أجوبه النافين و صرح بدعوى رجحان البقاء.

و يمكن أن يريد به إثبات البناء على الحاله السابقه و لو مع عدم

رجحانه و هو فى غايه البعد عن عمل العقلاء بالاستصحاب فى أمورهم.

و الظاهر أن مرجع هـذا الـدليل إلى أنه إذا أحرز المقتضـى و شك فى المانع بعـد تحقق المقتضـى و عـدم المانع فى السابق بنى على عدمه و وجود المقتضى.

و يمكن أن يسـتفاد من كلامه السابق فى قوله و الذى نختاره أن مراده بالمقتضى للحكم دليله و أن المراد بالعارض احتمال طرو المخصـص لـذلك الـدليل فمرجعه إلى أن الشك فى تخصـيص العام أو تقييـد المطلق لا عبره به كما يظهر من تمثيله بالنكاح و الشك فى حصول الطلاق ببعض الألفاظ فإنه إذا دل الـدليل على أن عقد النكاح يحدث علاقه الزوجيه و علم من الدليل دوامها و وجد فى الشـرع ما ثبت كونه رافعا لها و شك فى شـى ء آخر أنه رافع مستقل أو فرد من ذلك الرافع أم لا وجب العمل بدوام الزوجيه عملا بالعموم إلى أن يثبت المخصص و هذا حق و عليه عمل العلماء كافه.

نعم لو شك فى صـدق الرافع على موجود خارجى لشـبهه كظلمه أو عـدم الخبره ففى العمل بالعموم حينئـذ و عدمه كما إذا قيل أكرم العلماء إلا زيدا و شك فى إنسان أنه زيد أو عمرو قولان فى باب العام المخصص أصحهما عدم الاعتبار بذلك العام لكن كلاـم المحقق قـدس سـره فى الشـبهه الحكميه بل مفروض كلام القوم أيضا اعتبار الاستصـحاب المعـدود من أدله الأحكام فيها دون مطلق الشبهه الشامل للشبهه الخارجيه.

هذا غايه ما أمكنا من توجيه الدليل المذكور.

لكن الـذى يظهر بالتأمل عـدم اسـتقامته فى نفسه و عـدم انطباقه على قوله المتقـدم و الـذى نختاره و إخراجه للمدعى عن عنوان الاستصحاب كما نبه عليه فى المعالم و تبعه غيره

فتأمل.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۷۸

و منها أن الثابت فی الزمان الأول ممکن الثبوت فی الآن الثانی و إلا لم یحتمل البقاء فیثبت بقاؤه ما لم یتجدد مؤثر العدم لاستحاله خروج الممکن عما علیه بلا مؤثر فإذا کان التقدیر تقدیر عدم العلم بالمؤثر فالراجح بقاؤه فیجب العمل علیه.

و فیه منع استلزام عدم العلم بالمؤثر رجحان عدمه المستلزم لرجحان البقاء مع أن مرجع هذا الوجه إلی ما ذکره العضدی و غیره من أن ما تحقق وجوده و لم یظن أو لم یعلم عدمه فهو مظنون البقاء.

و محصل الجواب عن هذا و أمثاله من أدلتهم الراجعه إلی دعوی حصول ظن البقاء منع کون مجرد وجود الشی ء سابقا مقتضیا لظن بقائه کما یشهد له تتبع موارد الاستصحاب.

مع أنه إن أرید اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعی یعنی لمجرد کونه لو خلی و طبعه یفید الظن بالبقاء و إن لم یفده فعلا لمانع ففیه أنه لا دلیل علی اعتباره أصلا.

و إن أرید اعتباره عند حصول الظن فعلا منه فهو و إن استقام علی ما یظهر من بعض من قارب عصرنا من أصاله حجیه الظن إلا أن القول باعتبار الاستصحاب بشرط حصول الظن الشخصی منه حتی إنه فی المورد الواحد یختلف الحکم باختلاف الأشخاص و الأزمان و غیرها لم یقل به أحد فیما أعلم عدا ما یظهر من شیخنا البهائی قدس سره فی عبارته المتقدمه و ما ذکره قدس سره مخالف للإجماع ظاهرا لأن بناء العلماء فی العمل بالاستصحاب فی الأحکام الجزئیه و الکلیه و الموضوعات خصوصا العدمیات علی عدم مراعاه الظن الفعلی.

ثم إن ظاهر کلام العضدی حیث أخذ فی إفادته الظن بالبقاء عدم الظن بالارتفاع أن الاستصحاب أماره حیث لا

أماره و ليس فى الأمارات ما يكون كذلك نعم لا يبعد أن يكون الغلبه كذلك.

و كيف كان فقد عرفت منع إفاده مجرد اليقين بوجود الشى ء للظن ببقائه و قد استظهر بعض تبعا لبعض بعد الاعتراف بذلك أن المنشأ فى حصول الظن غلبه البقاء فى الأمور القاره.

(قال السيد الشارح للوافيه بعد دعوى رجحان البقاء إن الرجحان لا بد له من موجب لأن وجود كل معلول يدل على وجود عله له إجمالا و ليست هى اليقين المتقدم بنفسه لأن ما ثبت جاز أن يدوم و جاز أن لا يدوم و يشبه أن يكون هى كون الأغلب فى أفراد الممكن القار أن يستمر وجوده بعد التحقق فيكون رجحان وجود هذا الممكن الخاص للإلحاق بالأعم الأغلب هذا إذا لم

يكن رجحان الدوام مؤيدا بعاده أو أماره و إلا فيقوى بهما و قس على الوجود حال العدم إذا كان يقينيا انتهى كلامه) رفع و فيه أن المراد بغلبه البقاء ليس غلبه البقاء أبد الآباد بل المراد البقاء على مقدار خاص من الزمان و لا ريب أن ذلك المقدار الخاص ليس أمرا مضبوطا فى الممكنات و لا فى المستصحبات و القدر المشترك بين الكل أو الأغلب منه معلوم التحقق فى موارد الاستصحاب و إنما الشك فى الزائد.

و إن أريد بقاء الأغلب إلى زمان الشك فإن أريد أغلب الموجودات السابقه بقول مطلق.

ففيه أولا أنا لا نعلم بقاء الأغلب فى زمان الشك و ثانيا لا ينفع بقاء الأغلب فى إلحاق المشكوك للعلم بعدم الرابط بينها و عدم استناد البقاء فيها إلى جامع كما لا يخفى بل البقاء فى كل واحد منها مستند إلى ما هو مفقود فى غيره نعم بعضها

مشترک فی مناط البقاء.

و بالجمله فمن الواضح أن بقاء الموجودات المشارکه مع نجاسه الماء المتغیر فی الوجود من الجواهر و الأعراض فی زمان الشک فی النجاسه لذهاب التغیر المشکوک مدخلیته فی بقاء النجاسه لا یوجب الظن ببقائها و عدم مدخلیه التغیر فیها.

و هکذا الکلام فی کل ما شک فی بقائه لأجل الشک فی استعداده للبقاء.

و إن أرید به ما وجه به کلام السید المتقدم (صاحب القوانین بعد ما تبعه فی الاعتراف بأن هذا الظن لیس منشؤه محض الحصول فی الآن السابق لأن ما ثبت جاز أن یدوم و جاز أن لا یدوم قال بل لأنا لما فتشنا الأمور الخارجیه من الأعدام و الموجودات وجدناها مستمره بوجودها الأول علی حسب استعداداتها و تفاوتها فی مراتبها فنحکم فیما لم نعلم حاله بما وجدناه فی الغالب إلحاقا له بالأعم الأغلب.

ثم إن کل نوع من أنواع الممکنات یلاحظ زمان الحکم ببقائه بحسب ما غلب فی أفراد ذلک النوع فالاستعداد الحاصل للجدران القویمه یقتضی مقدارا من البقاء بحسب العاده و الاستعداد الحاصل للإنسان یقتضی مقدارا منه و للفرس

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۸۰

مقدارا آخر و للحشرات مقدارا آخر و لدود القز و البق و الذباب مقدارا آخر و کذلک الرطوبه فی الصیف و الشتاء.

فهاهنا مرحلتان الأولی إثبات الاستمرار فی الجمله الثانیه إثبات مقدار الاستمرار ففیما جهل حاله من الممکنات القاره یثبت ظن الاستمرار فی الجمله بملاحظه حال أغلب الممکنات مع قطع النظر عن تفاوت أنواعها و ظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظه حال النوع الذی هو من جملتها.

فالحکم الشرعی مثلا نوع من الممکنات قد یلاحظ من جهه ملاحظه مطلق الممکن و قد لا یلاحظ من جهه الأحکام الصادره من الموالی إلی

العبيد و قد يلاحظ من جهه ملاحظه سائر الأحكام الشرعيه فإذا أردنا التكلم فى إثبات الحكم الشرعى فنأخذ الظن الذى ادعيناه من ملاحظه أغلب الأحكام الشرعيه لأنه الأنسب به و الأقرب إليه و إن أمكن ذلك بملاحظه أحكام سائر الموالى و عزائم سائر العباد.

ثم إن الظن الحاصل من الغلبه فى الأحكام الشرعيه محصله أنا نرى أغلب الأحكام الشرعيه مستمره بحسب دليله الأول بمعنى أنها ليست أحكاما آنيه مختصه بآن الصدور بل يفهم من حاله من جهه أمر خارجى عن الدليل أنه يريد استمرار ذلك الحكم الأول من دون دلاله الحكم الأول على الاستمرار فإذا رأينا منه فى مواضع عديده أنه اكتفى فى إبداء الحكم بالأمر المطلق القابل للاستمرار و عدمه ثم علمنا أن مراده من الأمر الأول الاستمرار نحكم فيما لم يظهر مراده بالاستمرار إلحاقا بالأغلب فقد حصل الظن بالدليل و هو قول الشارع بالاستمرار و كذلك الكلام فى موضوعات الأحكام من الأمور الخارجيه فإن غلبه البقاء تورث الظن القوى بالبقاء انتهى).

فيظهر وجه ضعف هذا التوجيه مما أشرنا إليه.

توضيحه أن الشك فى الحكم الشرعى قد يكون من جهه الشك فى مقدار استعداده و قد يكون من جهه الشك فى تحقق الرافع.

أما الأول فليس فيه نوع و لا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد مثلا إذا شككنا فى

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۸۱

مدخليه التغيير فى النجاسه حدوثا و ارتفاعا و عدمها فهل ينفع فى حصول الظن بعدم المدخليه تتبع الأحكام الشرعيه الأخر مثل أحكام الطهارات و النجاسات فضلا عن أحكام المعاملات و السياسات فضلا عن أحكام الموالى إلى العبيد.

و بالجمله فكل حكم شرعى أو غيره تابع لخصوص ما فى نفس الحاكم من الأغراض و المصالح و متعلق

بما هو موضوع له و له دخل فی تحققه و لا دخل لغیره من الحکم المغایر له و لو اتفق موافقته له کان بمجرد الاتفاق من دون ربط.

و من هنا لو شک واحد من العبید فی مدخلیه شی ء فی حکم مولاه حدوثا و ارتفاعا فتتبع لأجل الظن بعدم المدخلیه و بقاء الحکم بعد ارتفاع ذلک الشی ء أحکام سائر الموالی بل أحکام هذا المولی المغایره للحکم المشکوک موضوعا و محمولا عد من أسفه السفهاء.

و أما الثانی و هو الشک فی الرافع فإن کان الشک فی رافعیه الشی ء للحکم فهو أیضا لا دخل له بسائر الأحکام أ لا تری أن الشک فی رافعیه المذی للطهاره لا ینفع فیه تتبع موارد الشک فی الرافعیه مثل ارتفاع النجاسه بالغسل مره أو نجاسه الماء بالإتمام کرا أو ارتفاع طهاره الثوب و البدن بعصیر العنب أو الزبیب أو و أما الشک فی وجود الرافع و عدمه فالکلام فیه هو الکلام فی الأمور الخارجیه.

و محصل الکلام أنه إن أرید أنه یحصل الظن بالبقاء إذا فرض له صنف أو نوع یکون الغالب فی أفراده البقاء فلا ننکره و لذا یحکم بظن عدم النسخ عند الشک فیه.

لکنه یحتاج إلی ملاحظه الصنف و التأمل حتی لا یحصل التغایر فإن المتطهر فی الصبح إذا شک فی وقت الضحی فی بقاء طهارته و أراد إثبات ذلک بالغلبه فلا ینفعه تتبع الموجودات الخارجیه مثل بیاض ثوبه و طهارته و حیاه زید و قعوده و عدم ولاده الحمل الفلانی و نحو ذلک.

نعم لو لوحظ صنف هذا المتطهر فی وقت الصبح المتحد أو المتقارب فیما له مدخل فی بقاء الطهاره و وجد الأغلب متطهرا فی هذا الزمان حصل الظن ببقاء

طهارته.

و بالجمله فما ذكره من ملاحظه أغلب الصنف فحصول الظن به حق إلا أن البناء على هذا فى الاستصحاب يسقطه عن الاعتبار فى أكثر موارده.

و إن بنى على ملاحظه الأنواع البعيده و الجنس البعيد أو الأبعد و هو الممكن القار كما هو ظاهر كلام السيد المتقدم ففيه ما تقدم من القطع بعدم جامع بين مورد الشك و موارد الاستقراء يصلح لاستناد البقاء إليه و فى مثله لا يحصل الظن بالإلحاق لأنه لا بد فى الظن بلحوق المشكوك

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۸۲

بالأغلب من الظن أولا بثبوت الحكم أو الوصف الجامع فيحصل الظن بثبوته فى الفرد المشكوك.

و مما يشهد بعدم حصول الظن بالبقاء اعتبار الاستصحاب فى موردين يعلم بمخالفه أحدهما للواقع فإن المتطهر بمائع شك فى كونه بولا أو ماء يحكم باستصحاب طهاره بدنه و بقاء حدثه مع أن الظن بهما محال و كذا الحوض الواحد إذا صب فيه الماء تدريجا فبلغ إلى موضع شك فى بلوغ مائه كرا فإنه يحكم حينئذ ببقاء قلته فإذا امتلأ و أخذ منه الماء تدريجا إلى ذلك الموضع فيشك حينئذ فى نقصه عن الكر فيحكم ببقاء كريته مع أن الظن بالقله فى الأول و بالكريه فى الثانى محال.

ثم إن إثبات حجيه الظن المذكور على تقدير تسليمه دونه خرط القتاد خصوصا فى الشبهه الخارجيه التى لا يعتبر فيها الغلبه اتفاقا فإن اعتبار استصحاب طهاره الماء من جهه الظن الحاصل من الغلبه و عدم اعتبار الظن بنجاسته من غلبه أخرى كطين الطريق مثلا مما لا يجتمعان و كذا اعتبار قول المنكر من باب الاستصحاب مع الظن بصدق المدعى لأجل الغلبه.

و منها بناء العقلاء على ذلك فى جميع أمورهم كما ادعاه العلامه فى النهايه

و أكثر من تأخر عنه.

و زاد بعضـهم أنه لو لا ـ ذلـك لاختل نظام العالم و أساس عيش بنى آدم و زاد آخر أن العمل على الحاله السابقه أمر مركوز فى النفوس حتى الحيوانـات أ لا ـ ترى أن الحيوانـات تطلب عنـد الحاجه المواضع التى عهـدت فيها الماء و الكلاء و الطيور تعود من الأماكن البعيده إلى أوكارها و لو لا البناء على إبقاء ما كان على ما كان لم يكن وجه لذلك.

و الجواب أن بناء العقلاء إنما يسلم فى موضع يحصل لهم الظن بالبقاء لأجل الغلبه فإنهم فى أمورهم عاملون بالغلبه سواء وافقت الحاله السابقه أو خالفتها.

أ لا ترى أنهم لا يكاتبون من عهـدوه فى حال لا يغلب فيه السـلامه فضـلا عن المهالك إلا على سبيل الاحتياط لاحتمال الحياه و لا يرسـلون إليه البضائع للتجاره و لا يجعلونه وصـيا فى الأموال أو قيما على الأطفال و لا يقلـدونه فى هذا الحال إذا كان من أهل الاستدلال.

و تراهم لو شـكوا فى بقاء الحكم الشـرعى أو نسـخه يبنون على البقاء و لو شـكوا فى رافعيه المذى شـرعا للطهاره فلا يبنون على عدمها و بالجمله فالذى أظن أنهم غير بانين فى الشك فى الحكم الشرعى من غير جهه النسخ على الاستصحاب.

نعم الإنصاف أنهم لو شكوا فى بقاء حكم شرعى فليس عندهم كالشك فى حدوثه فى البناء على العدم و لعل هذا من جهه عدم وجدان الدليل بعد الفحص فإنها أماره على العدم لما علم من بناء الشارع على التبليغ فظن عدم الورود يستلزم الظن بعدم الوجود و الكلام فى اعتبار

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۸۳

هذا الظن بمجرده من غير ضم حكم العقل بقبح التعبد بما لا يعلم فى باب أصل

البراءه.

(قال فی العده بعد ما اختار عدم اعتبار الاستصحاب فی مثل المتیمم الداخل فی الصلاه و الذی یمکن أن ینتصر به طریقه استصحاب الحال ما أومأنا إلیه من أن یقال لو کانت الحاله الثانیه مغیره للحکم الأول لکان علیه دلیل و إذا تتبعنا جمیع الأدله فلم نجد فیها ما یدل علی أن الحاله الثانیه مخالفه للحاله الأولی دل علی أن حکم الحاله الأولی باق علی ما کان.

فإن قیل هذا رجوع إلی الاستدلال بطریق آخر و ذلک خارج عن استصحاب الحال.

قیل إن الذی نرید باستصحاب الحال هذا الذی ذکرناه و أما غیر ذلک فلا یکاد یحصل غرض القائل به انتهی)

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۸۴

احتج النافون بوجوه

(منها ما عن الذریعه و فی الغنیه من أن المتعلق بالاستصحاب یثبت الحکم عند التحقیق من غیر دلیل توضیح ذلک أنهم یقولون قد ثبت بالإجماع علی من شرع فی الصلاه بالتیمم وجوب المضی فیها قبل مشاهده الماء فیجب أن یکون علی هذا الحال بعد المشاهده و هذا منهم جمع بین الحالتین فی حکم من غیر دلیل یقتضی الجمع بینهما لأن اختلاف الحالتین لا شبهه فیه لأن المصلی غیر واجد للماء فی إحداهما و واجد له فی الأخری فلا یجوز التسویه بینهما من غیر دلاله فإذا کان الدلیل لا یتناول إلا الحاله الأولی و کانت الحاله الأخری عاریه منه لم یجز أن یثبت فیها مثل الحکم انتهی).

أقول إن کان محل الکلام فیها کان الشک لتخلف وصف وجودی أو عدمی متحقق سابقا یشک فی مدخلیته فی أصل الحکم أو بقائه فالاستدلال المذکور متین جدا لأن المفروض عدم دلاله دلیل الحکم الأول و فقد دلیل عام یدل علی انسحاب کل حکم ثبت فی الحاله الأولی

فی الحاله الثانیه لأن عمده ما ذکروه من الدلیل هی الأخبار المذکوره و قد عرفت اختصاصها بمورد یتحقق معنی النقض و هو الشک من جهه الرافع.

نعم قد یتخیل کون مثال التیمم من قبیل الشک من جهه الرافع لأن الشک فی انتقاض التیمم بوجدان الماء فی الصلاه کانتقاضه بوجدانه قبلها سواء قلنا بأن التیمم رافع للحدث أم قلنا إنه مبیح لأن الإباحه أیضا مستمره إلی أن تنتقض بالحدث أو یوجد الماء.

و لکنه فاسد من حیث إن وجدان الماء لیس من الروافع و النواقض بل الفقدان الذی هو

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۸۵

وصف المکلف لما کان مأخوذا فی صحه التیمم حدوثا و بقاء فی الجمله کان الوجدان رافعا لوصف الموضوع الذی هو المکلف فهو نظیر التغیر الذی یشک فی زوال النجاسه بزواله فوجدان الماء لیس کالحدث و إن قرن به فی قوله علیه السلام حین سئل عن جواز الصلوات المتعدده بتیمم واحد نعم ما لم یحدث أو یجد ماء لأن المراد من ذلک تحدید الحکم بزوال المقتضی أو طرو الرافع.

و کیف کان فإن کان محل الکلام فی الاستصحاب ما کان من قبیل هذا المثال فالحق مع المنکرین لما ذکروه و إن شمل ما کان من قبیل تمثیلهم الآخر و هو الشک فی ناقضیه الخارج من غیر السبیلین قلنا إن إثبات الحکم بعد خروج الخارج لیس من غیر دلیل بل الدلیل ما ذکرنا من الوجوه الثلاثه مضافا إلی إمکان التمسک بما ذکرنا فی توجیه کلام المحقق فی المعارج لکن عرفت ما فیه من التأمل.

(ثم إنه أجاب فی المعارج عن الدلیل المذکور بأن قوله عمل بغیر دلیل غیر مستقیم لأن الدلیل دل علی أن الثابت لا یرتفع إلا برافع فإذا

كان التقدير تقدير عدمه كان بقاء الثابت راجحا فى نظر المجتهد و العمل بالراجح لازم انتهى).

و كان مراده بتقدير عدم الرافع عدم العلم به و قد عرفت ما فى دعوى حصول الظن بالبقاء بمجرد ذلك إلا أن يرجع إلى عدم الدليل بعد الفحص الموجب للظن بالعدم.

و منها أنه لو كان الاستصحاب حجه لوجب فيمن علم زيدا فى الدار و لم يعلم بخرو□...منها أن يقطع ببقائه فيها و كذا كان يلزم إذا علم بأنه حى ثم انقضت مده لم يعلم فيها بموته أن يقطع ببقائه و هو باطل.

(و قال فى محكى الذريعه قد ثبت فى العقول أن من شاهد زيدا فى الدار ثم غاب عنه لن يحسن اعتقاد استمرار كونه فى الدار إلا بدليل متجدد و لا يجوز استصحاب الحاله الأولى و قد صار كونه فى الدار فى الزمان الثانى و قد زالت الرؤيه بمنزله كون عمرو فيها) (و أجاب فى المعارج عن ذلك بأنا لا ندعى القطع لكن ندعى رجحان

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۸۶

الاعتقاد ببقائه و هذا يكفى فى العمل به) أقول قد عرفت مما سبق منع حصول الظن كليه و منع حجيته.

و منها أنه لو كان حجه لزم التناقض إذ كما يقال كان للمصلى قبل وجدان الماء المضى فى صلاته فكذا بعد الوجدان كذلك يقال إن وجدان الماء قبل الدخول فى الصلاه كان ناقضا للتيمم فكذا بعد الدخول أو يقال الاشتغال بصلاه متيقنه ثابت قبل فعل هذه الصلاه فيستصحب.

(قال فى المعتبر استصحاب الحال ليس حجه لأن شرعيه الصلاه بشرط عدم الماء لا تستلزم الشرعيه معه ثم مثل هذا لا يسلم عن المعارض لأنك تقول الذمه مشغوله بالصلاه قبل الإتمام فكذا بعده انتهى) (و أجاب

عن ذلک فی المعارج بمنع وجود المعارض فی کل مقام و وجود المعارض فی الأدله المظنونه لا یوجب سقوطها حیث یسلم عن المعارض).

أقول لو بنی علی معارضه الاستصحاب بمثل استصحاب الاشتغال لم یسلم الاستصحاب فی أغلب الموارد عن المعارض إذ قلما ینفک مستصحب عن أثر حادث یراد ترتبه علی بقائه فیقال الأصل عدم ذلک الأثر.

و الأولی فی الجواب أنا إذا قلنا باعتبار الاستصحاب لإفادته الظن بالبقاء فإذا ثبت ظن البقاء فی شی ء لزمه عقلا ظن ارتفاع کل أمر فرض کون بقاء المستصحب رافعا له أو جزء أخیرا له فلا یعقل الظن ببقائه فإن ظن بقاء طهاره ماء غسل به ثوب نجس أو توضأ به محدث مستلزم عقلا لطهاره ثوبه و بدنه و براءه ذمته بالصلاه بعد تلک الطهاره و کذا الظن بوجوب المضی فی الصلاه یستلزم الظن بارتفاع اشتغال الذمه بمجرد إتمام تلک الصلاه.

و توهم إمکان العکس مدفوع بما سیجی ء توضیحه من عدم إمکانه و کذا إذا قلنا باعتباره من باب التعبد بالنسبه إلی الآثار الشرعیه المترتبه علی وجود المستصحب أو عدمه لما ستعرف من عدم إمکان شمول الروایات إلا للشک السببی و منه یظهر حال معارضه استصحاب وجوب المضی باستصحاب انتقاض التیمم بوجدان الماء.

و منها أنه لو کان الاستصحاب حجه لکان بینه النفی أولی و أرجح من بینه الإثبات

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۸۷

لاعتضادها باستصحاب النفی.

و الجواب عنه أولا اشتراک هذا الإیراد بناء علی ما صرح به جماعه من کون استصحاب النفی المسمی بالبراءه الأصلیه معتبرا إجماعا اللهم إلا أن یقال إن اعتبارها لیس لأجل الظن أو یقال إن الإجماع إنما هو علی البراءه الأصلیه فی الأحکام الکلیه فلو کان أحد الدلیلین معتضدا بالاستصحاب أخذ

به لا فى باب الشك فى اشتغال ذمه الناس فإنه من محل الخلاف فى باب الاستصحاب.

و ثانيا بما ذكره جماعه من أن تقديم بينه الإثبات لقوتها على بينه النفى و إن اعتضد بالاستصحاب إذ رب دليل أقوى من دليلين نعم لو تكافأ دليلان رجح موافق الأصل به لكن بينه النفى لا تكافئ بينه الإثبات إلا أن يرجع أيضا إلى نوع من الإثبات فيتكافئان و حينئذ فالوجه تقديم بينه النفى لو كان الترجيح فى البينات كالترجيح فى الأدله منوطا بقوه الظن مطلقا أو فى غير الموارد المنصوصه على الخلاف كتقديم بينه الخارج.

و ربما تمسكوا بوجوه أخر يظهر حالها بملاحظه ما ذكرنا فى ما ذكرنا من أدلتهم هذا ملخص الكلام فى أدله المثبتين و النافين مطلقا

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۸۸

بقى الكلام فى حجج المفصلين

فنقول أما التفصيل بين العدمى و الوجودى بالاعتبار فى الأول و عدمه فى الثانى فهو الذى ربما (يستظهر من كلام التفتازانى حيث استظهر من عباره العضدى فى نقل الخلاف أن خلاف منكرى الاستصحاب إنما هو فى الإثبات دون النفى).

و ما استظهره التفتازانى لا يخلو ظهوره عن تأمل مع أن هنا إشكالا آخر قد أشرنا إليه فى تقسيم الاستصحاب فى تحرير محل النزاع و هو أن القول باعتبار الاستصحاب فى العدميات يغنى عن التكلم فى اعتباره فى الوجوديات إذ ما من مستصحب وجودى إلا و فى مورده استصحاب عدمى يلزم من الظن ببقائه الظن ببقاء المستصحب الوجودى و أقل ما يكون عدم ضده فإن الطهاره لا تنفك عن عدم النجاسه و الحياه لا تنفك عن عدم الموت و الوجوب أو غيره من الأحكام لا ينفك عن عدم ما عداه من أضداده و الظن ببقاء هذه

الأعـدام لا ينفك عن الظن ببقاء تلك الوجودات فلا بـد من القول باعتباره خصوصا بناء على ما هو الظاهر المصـرح به فى كلام العضـدى و غيره من أن إنكـار الاستصـحاب لعـدم إفـادته الظن بالبقـاء و إن كان ظاهر بعض النافين كالسـيد قـدس سـره و غيره استنادهم إلى عدم إفادته للعلم بناء على أن عدم اعتبار الظن عندهم مفروغ عنه فى أخبار الآحاد فضلا عن الظن الاستصحابى.

و بالجمله فإنكار الاستصحاب فى الوجوديات و الاعتراف به فى العدميات لا يستقيم بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن.

نعم لو قلنـا باعتبـاره من بـاب التعبـد من جهه الأخبـار صـح أن يقـال إن ثبوت العـدم بالاستصـحاب لا يوجب ثبوت ما قارنه من الوجودات فاستصحاب عدم أضداد الوجوب لا يثبت

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۸۹

الوجوب فى الزمان اللاحق كما أن عدم ما عدا زيد من أفراد الإنسان فى الدار لا يثبت باستصـحابه ثبوت زيد فيها كما سـيجى ء تفصيله إن شاء الله تعالى.

لكن المتكلم فى الاستصحاب من باب التعبد و الأخبار بين العلماء فى غايه القله إلى زمان متأخرى المتأخرين مع أن بعض هؤلاء وجدناهم لا يفرقون فى مقارنات المستصحب بين أفرادها و يثبتون بالاستصحاب جميع ما لا ينفك عن المستصحب على خلاف التحقيق الآتى فى التنبيهات الآتيه إن شاء الله.

و دعوى أن اعتبار الاستصـحابات العـدميه لعله ليس لأجل الظن حتى يسـرى إلى الوجوديات المقارنه معها بل لبناء العقلاء عليها فى أمورهم بمقتضـى جبلتهم مـدفوعه بـأن عمـل العقلاـ فى معاشـهم على مـا لاـ يفيـد الظن بمقاصـدهم و المضـى فى أمورهم بمحض الشك و التردد فى غايه البعد بل خلاف ما نجده من أنفسنا معاشر العقلاء.

و أضعف من ذلك أن يدعى أن المعتبر عند

العقلاء من الظن الاستصحابی هو الحاصل بالشی ء من تحققه السابق لا الظن الساری من هذا الظن إلی شی ء آخر.

و حینئذ فنقول العدم المحقق سابقا یظن بتحققه لاحقا ما لم یعلم أو یظن تبدله بالوجود بخلاف الوجود المحقق سابقا فإنه لا یحصل الظن ببقائه لمجرد تحققه السابق.

و الظن الحاصل ببقائه من الظن الاستصحابی المتعلق بالعدمی المقارن له غیر معتبر إما مطلقا أو إذا لم یکن ذلک الوجودی من آثار العدمی المترتبه علیه من جهه الاستصحاب.

و لعله المراد بما حکاه التفتازانی عن الحنفیه من أن حیاه الغائب بالاستصحاب إنما یصلح عندهم من جهه الاستصحاب لعدم انتقال إرثه إلی وارثه لا ـ انتقال إرث مورثه إلیه فإن معنی ذلک أنه یعتبرون ظن عدم انتقال مال الغائب إلی وارثه لا انتقال مال مورثه إلیه و إن کان أحد الظنین لا ینفک عن الآخر.

ثم إن معنی عدم اعتبار الاستصحاب فی الوجودی إما عدم الحکم ببقاء المستصحب الوجودی و إن کان لترتب أمر عدمی علیه کترتب عدم جواز تزویج امرأه المفقود زوجها المترتب علی حیاته و إما عدم ثبوت الأمر الوجودی لأجل الاستصحاب و إن کان المستصحب عدمیا فلا یترتب انتقال مال قریب الغائب إلیه و إن کان مترتبا علی استصحاب عدم موته و لعل هذا هو المراد بما (حکاه التفتازانی عن الحنفیه من أن الاستصحاب حجه فی النفی دون الإثبات).

و بالجمله فلم یظهر لی ما یدفع هذا الإشکال عن القول بعدم اعتبار الاستصحاب فی

الإثبات و اعتباره فی النفی من باب الظن.

نعم قد أشرنا فیما مضی إلی أنه لو قیل باعتباره فی النفی من باب التعبد لم یغن ذلک عن التکلم فی الاستصحاب الوجودی بناء علی ما سنحققه

من أنه لا يثبت بالاستصحاب إلا آثار المستصحب المترتبه عليه شرعا.

لكن يرد على هذا أن هذا التفصيل مساو للتفصيل المختار المتقدم و لا يفترقان فيغنى أحدهما عن الآخر إذ الشك فى بقاء الأعدام السابقه من جهه الشك فى تحقق الرافع لها و هى عله الوجود و الشك فى بقاء الأمر الوجودى من جهه الشك فى الرافع لا ينفك عن الشك فى تحقق الرافع.

فيستصحب عدمه و يترتب عليه بقاء ذلك الأمر الوجودى.

و تخيل أن الأمر الوجودى قد لا يكون من الآثار الشرعيه لعدم الرافع فلا يغنى العدمى عن الوجودى مدفوع بأن الشك إذا فرض من جهه الرافع فيكون الأحكام الشرعيه المترتبه على ذلك الأمر الوجودى مستمره إلى تحقق ذلك الرافع فإذا حكم بعدمه عند الشك يترتب عليه شرعا جميع تلك الأحكام فيغنى ذلك عن الاستصحاب الوجودى.

و حينئذ فيمكن أن يحتج لهذا القول أما على عدم الحجيه فى الوجوديات فبما تقدم فى أدله النافين و أما على الحجيه فى العدميات فبما تقدم فى أدله المختار من الإجماع و الاستقراء و الأخبار بناء على أن الشى ء المشكوك فى بقائه من جهه الرافع إنما يحكم ببقائه لترتبه على استصحاب عدم وجود الرافع لا لاستصحابه فى نفسه فإن الشاك فى بقاء الطهاره من جهه الشك فى وجود الرافع يحكم بعدم الرافع فيحكم من أجله ببقاء الطهاره.

و حينئذ (فقوله عليه السلام: و إلا فإنه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين بالشك) (و قوله: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت و ليس ينبغى لك أن تنقض اليقين) و غيرهما مما دل على أن اليقين لا ينقض أو لا يدفع بالشك يراد منه أن احتمال طرو الرافع لا يعتنى به

و لا ـ يترتب عليه أثر النقض فيكون وجوده كالعدم فالحكم ببقاء الطهاره السابقه من جهه استصحاب العدم لا ـ من جهه استصحابها.

و الأصل فى ذلك أن الشك فى بقاء الشى ء إذا كان مسببا عن الشك فى شى ء آخر فلا يجتمع معه فى الدخول تحت عموم لا تنقض سواء تعارض مقتضى اليقين السابق فيهما أم تعاضدا بل الداخل هو الشك السببى و معنى عدم الاعتناء به زوال الشك المسبب به و سيجى ء توضيح ذلك هذا.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٥٩١

و لكن يرد عليه أنه قد يكون الأمر الوجودى أمرا خارجيا كالرطوبه يترتب عليها آثار شرعيه فإذا شك فى وجود الرافع لها لم يجز أن يثبت به الرطوبه حتى يترتب عليه أحكامها لما سيجى ء من أن المستصحب لا يترتب عليه إلا آثار الشرعيه المترتبه عليه بلا واسطه أمر عقلى أو عادى فيتعين حينئذ استصحاب نفس الرطوبه.

و أصاله عدم الرافع إن أريد بها أصاله عدم ذات الرافع كالريح المجفف للرطوبه مثلا لم ينفع فى الأحكام المترتبه شرعا على نفس الرطوبه بناء على عدم اعتبار الأصل المثبت كما سيجى ء.

و إن أريد بها أصاله عدمه من حيث وصف الرافعيه و مرجعها إلى أصاله عدم ارتفاع الرطوبه فهى و إن لم يكن يترتب عليها إلا الأحكام الشرعيه للرطوبه لكنها عباره أخرى عن استصحاب نفس الرطوبه.

فالإنصاف افتراق القولين فى هذا القسم

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٥٩٢

حجه من أنكر اعتبار الاستصحاب فى الأمور الخارجيه

(ما ذكره المحقق الخوانسارى فى شرح الدروس و حكاه فى حاشيه له عند كلام الشهيد و يحرم استعمال الماء النجس و المشتبه على ما حكاه شارح الوافيه و استظهره المحقق القمى قدس سره من السبزوارى من أن الأخبار لا يظهر شمولها للأمور الخارجيه مثل رطوبه الثوب و نحوها إذ

يبعد أن يكون مرادهم بيان الحكم فى مثل هذه الأمور الذى ليس حكما شرعيا و إن كان يمكن أن يصير منشأ لحكم شرعى و هذا ما يقال إن الاستصحاب فى الأمور الخارجيه لا عبره به انتهى).

و فيه أما أولا- فبالنقض بالأحكام الجزئيه مثل طهاره الثوب من حيث عدم ملاقاته للنجاسه و نجاسته من حيث ملاقاته لها فإن بيانها أيضا ليس من وظيفه الإمام عليه السلام كما أنه ليس من وظيفه المجتهد و لا يجوز التقليد فيها و إنما وظيفته من حيث كونه مبينا للشرع بيان الأحكام الكليه المشتبهه على الرعيه.

و أما ثانيا فبالحل توضيحه أن بيان الحكم الجزئى فى المشتبهات الخارجيه ليس وظيفه للشارع و لا لأحد من قبله نعم حكم المشتبه حكمه الجزئى كمشكوك النجاسه أو الحرمه حكم شرعى كلى ليس بيانه إلا- وظيفه للشارع و كذلك الموضوع الخارجى كرطوبه الثوب فإن بيان ثبوتها و انتفائها فى الواقع ليس وظيفه للشارع نعم حكم الموضوع المشتبه فى الخارج كالمائع المردد بين الخل و الخمر حكم كلى ليس بيانه وظيفه إلا- للشارع و قد (قال الصادق عليه السلام: كل شى ء لك حلال حتى تعلم أنه حرام) و ذلك مثل الثوب يكون عليك إلى آخره (و قوله فى خبر

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۹۳

آخر: سأخبرك عن الجبن و غيره).

و لعل التوهم نشأ من تخيل أن ظاهر لا تنقض إبقاء نفس المتيقن السابق و ليس إبقاء الرطوبه مما يقبل حكم الشارع بوجوبه.

و يدفعه بعد النقض بالطهاره المتيقنه سابقا فإن إبقاءها ليس من الأفعال الاختياريه القابله للإيجاب أن المراد من الإبقاء و عدم النقض هو ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه على المتيقن فمعنى استصحاب الرطوبه ترتيب آثارها الشرعيه فى زمان الشك

نظير استصحاب الطهاره فطهاره الثوب و رطوبته سيان فى عدم قابليه الحكم بإبقائهما عند الشك و فى قابليه الحكم بترتيب آثارهما الشرعيه فى زمان الشك.

فالتفصيل بين كون المستصحب من قبيل رطوبه الثوب و كونه من قبيل طهارته لعدم شمول أدله لاـ تنقض للأول فى غايه الضعف.

نعم يبقى فى المقام أن استصحاب الأمور الخارجيه إذا كان معناه ترتيب آثارها الشرعيه لا يظهر له فائده لأن تلك الآثار المترتبه عليه كانت مشاركه معه فى اليقين السابق فاستصحابها يغنى عن استصحاب نفس الموضوع فإن استصحاب حرمه مال زيد الغائب و زوجته يغنى عن استصحاب حياته إذا فرض أن معنى إبقاء الحياه ترتيب آثارها الشرعيه نعم قد يحتاج إجراء الاستصحاب فى آثاره إلى أدنى تدبر كما فى الآثار الغير المشاركه معه فى اليقين السابق مثل توريث الغائب من قريبه المتوفى فى زمان الشك فى حياه الغائب فإن التوريث غير متحقق حال اليقين بحياه الغائب لعدم موت قريبه بعد لكن مقتضى التدبر إجراء الاستصحاب على وجه التعليق بأن يقال لو مات قريبه قبل الشك فى حياته لورث منه و بعباره أخرى موت قريبه قبل ذلك كان ملازما لإرثه منه و لم يعلم انتفاء الملازمه فيستصحب.

و بالجمله الآثار المرتبه على الموضوع الخارجى منها ما يجتمع معه فى زمان اليقين به و منها ما لا يجتمع معه فى ذلك الزمان لكن عدم الترتب فعلا فى ذلك الزمان مع فرض كونه من آثاره شرعا ليس إلا لمانع فى ذلك الزمان أو لعدم شرط فيصدق فى ذلك الزمان أنه لو لاـ ذلك المانع أو عدم الشرط لترتب الآثار فإذا فقد المانع الموجود أو وجد الشرط المفقود و شك فى الترتب من جهه الشك فى

بقاء ذلك الأمر الخارجی حکم باستصحاب ذلک الترتب الشأنی و سیأتی لذلک مزید توضیح فی بعض التنبیهات الآتیه هذا.

و لکن التحقیق أن فی موضع جریان الاستصحاب فی الأمر الخارجی لا یجری استصحاب

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۹۴

الأـثر المترتب علیه فإذا شک فی بقاء حیاه زیـد فلا سبیل إلی إثبات آثار حیاته إلا بحکم الشارع بعـدم جواز نقض حیاته بمعنی وجوب ترتیب الآثـار الشـرعیه المترتبه علی الشـخص الحی و لا یغنی عن ذلک إجراء الاستصـحاب فی نفس الآثار بأن یقال بأن حرمه مـاله و زوجته کـانت متیقنه فیحرم نقض الیقین بالشـک لأـن حرمه المـال و الزوجه إنمـا تترتبـان فی السابق علی الشـخص الحی بوصف أنه حی فالحیـاه داخـل فی موضوع المستصـحب و لاـ أقـل من الشـک فی ذلـک فـالموضوع مشـکوک فی الزمن اللاحق و سیجی ء اشتراط القطع ببقاء الموضوع فی الاستصحاب و استصحاب الحیاه لإحراز الموضوع فی استصحاب الآثار غلط لأن معنی استصحاب الموضوع ترتیب آثاره الشرعیه.

فتحقق أن استصـحاب الآثار نفسـها غیر صـحیح لعدم إحراز الموضوع و استصـحاب الموضوع کاف فی إثبات الآثار و قد مر فی مسـتند التفصـیل السـابق و سـیجی ء فی اشتراط بقاء الموضوع و فی تعارض الاستصـحابین أن الشک المسـبب عن شک آخر لا یجـامع معه فی الـدخول تحت عموم لاـ تنقض بل الـداخل هو الشک السـببی و معنی عـدم الاعتناء به و عـدم جعله ناقضا للیقین زوال الشک المسبب به فافهم

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۹۵

و أما القول الخامس

و هو التفصـیل بین الحکم الشـرعی الکلی و بین غیره فلاـ یعتبر فی الأـول فهو المصـرح به فی کلام المحـدث الأسترآبادی لکنه صرح باستثناء استصحاب عدم النسخ مدعیا الإجماع بل الضروره علی اعتباره (قال فی محکی فوائده المکیه

بعد ذکر أخبار الاستصحاب ما لفظه لا یقال هذه القاعده تقتضی جواز العمل بالاستصحاب فی أحکام الله تعالی کما ذهب إلیه المفید و العلامه من أصحابنا و الشافعیه قاطبه و تقتضی بطلان قول أکثر علمائنا و الحنفیه بعدم جواز العمل به.

لأنا نقول هذه شبهه عجز عن جوابها کثیر من فحول الأصولیین و الفقهاء و قد أجبنا عنها فی الفوائد المدنیه تاره بما ملخصه أن صور الاستصحاب المختلف فیها عند النظر الدقیق و التحقیق راجعه إلی أنه إذا ثبت حکم بخطاب شرعی فی موضوع فی حال من حالاته نجریه فی ذلک الموضوع عند زوال الحاله القدیمه و حدوث نقیضها فیه.

و من المعلوم أنه إذا تبدل قید موضوع المسأله بنقیض ذلک القید اختلف موضوع المسألتین فالذی سموه استصحابا راجع فی الحقیقه إلی إسراء حکم موضوع إلی موضوع آخر متحد معه فی الذات مختلف معه فی الصفات و من المعلوم عند الحکیم أن هذا المعنی غیر معتبر شرعا و أن القاعده الشریفه المذکوره غیر شامله له.

و تاره بأن استصحاب الحکم الشرعی و کذا الأصل أی الحاله السابقه التی إذا خلی الشی ء و نفسه کان علیها إنما یعمل بهما ما لم یظهر مخرج عنهما و قد

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۹۶

ظهر فی محل النزاع لتواتر الأخبار بأن کل ما یحتاج إلیه الأمه ورد فیه خطاب و حکم حتی أرش الخدش و کثیر مما ورد مخزون عند أهل الذکر علیه السلام فعلم أنه ورد فی محل النزاع أحکام لا نعلمها بعینها و تواتر الأخبار بحصر المسائل فی ثلاث بین رشده و بین غیه أی مقطوع فیه ذلک لا ریب فیه و ما لیس هذا و لا ذاک و بوجوب التوقف فی

الثالث انتهى).

أقول لا- يخفى أن ما ذكره أولا قد استدل به كل من نفى الاستصحاب من أصحابنا و أوضحوا ذلك غايه الإيضاح كما يظهر لمن راجع الذريعه و العده و الغنيه و غيرها.

إلا- أنهم منعوا عن إثبات الحكم الثابت لموضوع فى زمان له بعينه فى زمان آخر من دون تغيير و اختلاف فى صفه الموضوع سابقا و لاحقا كما يشهد له تمثيلهم بعدم الاعتماد على حياه زيد أو بقاء البلد على ساحل البحر بعد الغيبه عنهما.

و أهملوا قاعده البناء على اليقين السابق لعدم دلاله العقل عليه و لا النقل بناء على عدم التفاتهم إلى الأخبار المذكوره لقصور دلالتها عندهم ببعض ما أشرنا إليه سابقا أو لغفلتهم عنها على أبعد الاحتمالات من ساحه من هو دونهم فى الفضل.

و هذا المحدث قد سلم دلاله الأخبار على وجوب البناء على اليقين السابق و حرمه نقضه مع اتحاد الموضوع إلا أنه ادعى تغاير موضوع المسأله المتيقنه و المسأله المشكوكه فالحكم فيها بالحكم السابق ليس بناء على اليقين السابق و عدم الحكم به ليس نقضا له.

فيرد عليه أولا- النقض بالموارد التى ادعى الإجماع و الضروره على اعتبار الاستصحاب فيها كما حكيناها عنه سابقا فإن منها استصحاب الليل و النهار فإن كون الزمان المشكوك ليلا أو نهارا أشد تغايرا و اختلافا مع كون الزمان السابق كذلك من ثبوت خيار الغبن أو الشفعه فى الزمان المشكوك و ثبوتهما فى الزمان السابق.

و لو أريد من الليل و النهار طلوع الفجر و غروب الشمس لا نفس الزمان كان الأمر كذلك و إن كان دون الأول فى الظهور لأن مرجع الطلوع و الغروب إلى الحركه الحادثه شيئا فشيئا.

و لو أريد استصحاب أحكامهما مثل جواز الأكل

و الشرب و حرمتهما ففيه أن ثبوتهما فى السابق كان منوطا و متعلقا فى الأدله الشرعيه بزمانى الليل و النهار فإجراؤهما مع الشك فى تحقق

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۹۷

الموضوع بمنزله ما أنكره على القائلين بالاستصحاب من إجراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

و بما ذكرنا يظهر ورود النقض المذكور عليه فى سائر الأمثله.

فأى فرق بين الشك فى تحقق الحدث أو الخبث بعد الطهاره الذى جعل الاستصحاب فيه من ضروريات الدين و بين الشك فى كون المذى محكوما شرعا برافعيه الطهاره فإن الطهاره السابقه فى كل منهما كان منوطا بعدم تحقق الرافع و هذا المناط فى زمان الشك غير متحقق فكيف يسرى حكم حاله وجود المناط إليه.

و ثانيا بالحل بأن اتحاد القضيه المتيقنه و المشكوكه الذى يتوقف صدق البناء على اليقين و نقضه بالشك عليه أمر راجع إلى العرف لأنه المحكم فى باب الألفاظ و من المعلوم أن الخيار أو الشفعه إذا ثبت فى الزمان الأول و شك فى ثبوتهما فى الزمان الثانى يصدق عرفا أن القضيه المتيقنه فى الزمان الأول بعينها مشكوكه فى الزمان الثانى.

نعم قد يتحقق فى بعض الموارد الشك فى إحراز الموضوع للشك فى مدخليه الحاله المتبدله فيه فلا بد من التأمل التام فإنه من أعظم المزال فى هذا المقام.

و أما ما ذكره ثانيا من معارضه قاعده اليقين و الأصل بما دل على التوقف.

ففيه مضافا إلى ما ذكرنا من ضعف دلاله الأخبار على وجوب الاحتياط و إنما يدل على وجوب التحرز عن موارد التهلكه الدنيويه أو الأخرويه و الأخيره مختصه بموارد حكم العقل بوجوب الاحتياط من جهه القطع بثبوت العقاب إجمالا و تردده بين المحتملات أن أخبار الاستصحاب حاكمه على أدله الاحتياط على

تقدير دلاله الأخبار عليه أيضا كما سيجى ء فى مسأله تعارض الاستصحاب مع سائر الأصول إن شاء الله.

ثم إن ما ذكره من أنه شبهه عجز عن جوابها الفحول مما لا يخفى ما فيه إذ أى أصولى أو فقيه تعرض لهذه الأخبار و ورود هذه الشبهه فعجز عن جوابها مع أنه لم يذكر فى الجواب الأول عنها إلا ما اشتهر بين النافين للاستصحاب و لا فى الجواب الثانى إلا ما اشتهر بين الأخباريين من وجوب التوقف و الاحتياط فى الشبهه الحكميه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۹۸

حجه القول السادس

على تقدير وجود القائل به على ما سبق التأمل فيه تظهر مع جوابها مما تقدم فى القولين السابقين.

حجه القول السابع

(الذى نسبه الفاضل التونى قدس سره إلى نفسه و إن لم يلزم مما حققه فى كلامه ما ذكره فى كلام طويل له فإنه بعد الإشاره إلى الخلاف فى المسأله قال و لتحقيق المقام لا بد من إيراد كلام يتضح به حقيقه الحال فنقول الأحكام الشرعيه تنقسم إلى سته أقسام الأول و الثانى الأحكام الاقتضائيه المطلوب فيها الفعل و هى الواجب و المندوب و الثالث و الرابع الأحكام الاقتضائيه المطلوب فيها الترك و هى الحرام و المكروه و الخامس الأحكام التخييريه الداله على الإباحه و السادس الأحكام الوضعيه كالحكم على الشى ء بأنه سبب لأمر أو شرط له أو مانع له و المضايقه بمنع أن الخطاب الوضعى داخل فى الحكم الشرعى مما لا يضر فيما نحن بصدده.

إذا عرفت هذا فإذا ورد أمر بطلب شى ء فلا يخلو إما أن يكون موقتا أم لا.

و على الأول يكون وجوب ذلك الشى ء أو ندبه فى كل جزء من أجزاء الوقت ثابتا بذلك الأمر فالتمسك فى ثبوت ذلك الحكم فى الزمان الثانى بالنص لا بالثبوت فى الزمان الأول حتى يكون استصحابا و هو ظاهر.

و على الثانى أيضا كذلك إن قلنا بإفاده الأمر التكرار و إلا فذمه المكلف

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۵۹۹

مشغوله حتى يأتى به فى أى زمان كان و نسبه أجزاء الزمان إليه نسبه واحده فى كونه أداء فى كل جزء منها سواء قلنا بأن الأمر للفور أم لا.

و التوهم بأن الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير خفى على المتأمل فهذا أيضا ليس من الاستصحاب فى شى ء.

و لا يمكن

أن يقال إثبات الحكم فى القسم الأول فيما بعد وقته من الاستصحاب فإن هذا لم يقل به أحد و لا يجوز إجماعا و كذا الكلام فى النهى بل هو الأولى بعدم توهم الاستصحاب فيه لأن مطلقه يفيد التكرار و التخييرى أيضا كذلك.

فالأحكام التكليفيه الخمسه المجرده عن الأحكام الوضعيه لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب.

و أما الأحكام الوضعيه فإذا جعل الشارع شيئا سببا لحكم من الأحكام الخمسه كالدلوك لوجوب الظهر و الكسوف لوجوب صلاته و الزلزله لصلاتها و الإيجاب و القبول لإباحه التصرفات و الاستمتاعات فى الملك و النكاح و فيه لتحريم أم الزوجه و الحيض و النفاس لتحريم الصوم و الصلاه إلى غير ذلك فينبغى أن ينظر إلى كيفيه سببيه السبب هل هى على الإطلاق كما فى الإيجاب و القبول فإن سببيته على نحو خاص و هو الدوام إلى أن يتحقق المزيل و كذا الزلزله أو فى وقت معين كالدلوك و نحوه مما لم يكن السبب وقتا و كالكسوف و الحيض و نحوهما مما يكون السبب وقتا للحكم فإن السببيه فى هذه الأشياء على نحو آخر فإنها أسباب للحكم فى أوقات معينه و جميع ذلك ليس من الاستصحاب فى شى ء فإن ثبوت الحكم فى شى ء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعا للثبوت فى جزء آخر بل نسبه السبب فى محل اقتضاء الحكم فى كل جزء نسبه واحده و كذلك الكلام فى الشرط و المانع.

فظهر مما ذكرناه أن الاستصحاب المختلف فيه لا يكون إلا فى الأحكام الوضعيه أعنى الأسباب و الشرائط و الموانع للأحكام الخمسه من حيث إنها كذلك و وقوعه فى الأحكام الخمسه إنما هو بتبعيتها.

كما يقال فى الماء الكر المتغير بالنجاسه إذا زال

تغيره من قبل نفسه فإنه يجب

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۰۰

الاجتناب عنه فى الصلاه لوجوبه قبل زوال تغيره فإن مرجعه إلى أن النجاسه كانت ثابته قبل زوال تغيره فكذلك يكون بعده.

و يقال فى المتيمم إذا وجد الماء فى أثناء الصلاه إن صلاته كانت صحيحه قبل الوجدان فكذا بعده أى كان مكلفا و مأمورا بالصلاه بتيممه قبله فكذا بعده فإن مرجعه إلى أنه كان متطهرا قبل وجدان الماء فكذا بعده و الطهاره من الشروط) (فالحق مع قطع النظر عن الروايات عدم حجيه الاستصحاب لأن العلم بوجود السبب أو الشرط أو المانع فى وقت لا يقتضى العلم بل و لا الظن بوجوده فى غير ذلك الوقت كما لا يخفى فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتا فى غير ذلك الوقت.

فالذى يقتضيه النظر دون ملاحظه الروايات أنه إذا علم تحقق العلاقه الوضعيه تعلق الحكم بالمكلف و إذا زال ذلك العلم بطرو الشك بل الظن أيضا يتوقف عن الحكم بثبوت ذلك الحكم الثابت أولا إلا أن الظاهر من الأخبار أنه إذا علم وجود شى ء فإنه يحكم به حتى يعلم زواله انتهى كلامه رفع مقامه).

و فى كلامه أنظار يتوقف بيانها على ذكر كل فقره هى مورد للنظر ثم توضيح النظر فيه بما يخطر فى الذهن القاصر فنقول قوله أولا و المضايقه بمنع أن الخطاب الوضعى داخل فى الحكم الشرعى لا يضر فيما نحن بصدده.

فيه أن المنع المذكور لا يضر فيما يلزم من تحقيقه الذى ذكره و هو اعتبار الاستصحاب فى موضوعات الأحكام الوضعيه أعنى نفس السبب و الشرط و المانع لا فى التفصيل بين الأحكام الوضعيه أعنى سببيه السبب و شرطيه الشرط و الأحكام التكليفيه و كيف لا يضر فى هذا التفصيل

منع كون الحكم الوضعی حكما مستقلا و تسليم أنه أمر اعتباری منتزع من التكليف تابع له حدوثا و بقاء و هل يعقل التفصيل مع هذا المنع.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۰۱

الحكم الوضعی حكم مستقل أو مرجعه إلی الحكم التكليفی ثم إنه لا بأس بصرف الكلام إلی بيان أن الحكم الوضعی حكم مستقل مجعول كما اشتهر فی ألسنه جماعه أو لا و إنما مرجعه إلی الحكم التكليفی فنقول إن المشهور كما فی شرح الزبده بل الذی استقر عليه رأی المحققين كما فی شرح الوافيه للسيد صدر الدين أن الخطاب الوضعی مرجعه إلی الخطاب الشرعی و أن كون الشی ء سببا لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشی ء فمعنی قولنا إتلاف الصبی سبب لضمانه أنه يجب عليه غرامه المثل أو القيمه إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ و العقل و اليسار و غيرها.

فإذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله اغرم ما أتلفته فی حال صغرك انتزع من هذا الخطاب معنی يعبر عنه بسببيه الإتلاف للضمان و يقال إنه ضامن بمعنی أنه يجب عليه الغرامه عند اجتماع شرائط التكليف و لم يدع أحد إرجاع الحكم الوضعی إلی التكليف الفعلی المنجز حال استناد الحكم الوضعی إلی الشخص حتی يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين من أنه قد يتحقق الحكم الوضعی فی مورد غير قابل للحكم التكليفی كالصبی و النائم و شبههما.

و كذا الكلام فی غير السبب فإن شرطيه الطهاره للصلاه ليست مجعوله بجعل مغاير لإنشاء وجوب الصلاه الواقعه حال الطهاره و كذا مانعيه النجاسه ليست إلا منتزعه من المنع عن الصلاه فی النجس و كذا الجزئيه منتزعه من الأمر بالمركب.

و العجب ممن ادعی

بـداهه بطلان ما ذكرنا مع ما عرفت من أنه المشـهور و الذى اسـتقر عليه رأى المحققين (فقال قدس سـره فى شـرحه على الوافيه تعريضا على السـيد الصدر و أما من زعم أن الحكم الوضـعى عين الحكم التكليفى على ما هو ظاهر قولهم إن كون الشـى ء سببا لـواجب هو الحكم بوجوب الواجب عنـد حصول ذلـك الشـى ء فبطلانـه غنى عن البيـان إذ الفرق بين الوضع و التكليف ممـا لا يخفى على من له أدنى مسـكه و التكـاليف المبنيه على الوضع غير الوضع و الكلام إنما هو فى نفس الوضع و الجعل و التقرير و بالجمله فقول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاه و الحيض مانع منها خطاب وضعى و إن استتبع

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۰۲

تكليفا و هو إيجاب الصـلاه عند الزوال و تحريمها عند الحيض كما أن قوله تعالى أقم الصلاه لدلوك الشمس (و قوله صلى اللَّه عليه و آله: دعى الصـلاه أيام أقرائک) خطاب تكليفى و إن اسـتتبع وضـعا و هو كون الدلوک سـببا و الأقراء مانعا و الحاصل أن هنـاک أمرين متبـاينين كـل منهمـا فرد للحكم فلا يغنى اسـتتباع أحـدهما للآخر عن مراعاته و احتسابه فى عـداد الأحكام انتهى كلامه رفع مقامه).

أقول لو فرض نفسه حاكما بحكم تكليفى و وضـعى بالنسـبه إلى عبـده لوجـد من نفسه صـدق ما ذكرنا فإنه إذا قال لعبـده أكرم زيـدا إن جاءک فهل يجـد المولى من نفسه أنه أنشأ إنشاءين و جعل أمرين أحـدهما وجوب إكرام زيد عند مجيئه و الآخر كون مجيئه سببا لوجوب إكرامه أو أن الثانى مفهوم منتزع من الأول لا يحتاج إلى جعل مغاير لجعله و لا إلى بيان مخالف لبيانه و لهذا اشتهر فى ألسنه

الفقهاء سببيه الدلوك و مانعيه الحيض و لم يرد من الشارع إلا إنشاء طلب الصلاه عند الأول و طلق تركها عند فإن أراد تباينهما مفهوما فهو أظهر من أن يخفى كيف و هما محمولان مختلفا الموضوع و إن أراد كونهما مجعولين بجعلين فالحواله على الوجدان لا البرهان و كذا لو أراد كونهما مجعولين بجعل واحد فإن الوجدان شاهد على أن السببيه و المانعيه فى المثالين اعتباران منتزعان كالمسببيه و المشروطيه و الممنوعيه مع أن قول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاه ليس جعلا للإيجاب استتباعا كما ذكره بل هو إخبار عن تحقق الوجوب عند الدلوك.

هذا كله مضافا إلى أنه لا معنى لكون السببيه مجعوله فيما نحن فيه حتى يتكلم أنه بجعل مستقل أو لا فإنا لا نعقل من جعل الدلوك سببا للوجوب خصوصا عند من لا يرى كالأشاعره الأحكام منوطه بالمصالح و المفاسد الموجوده فى أفعال إلا إنشاء الوجوب عند الدلوك و إلا فالسببيه القائمه بالدلوك ليست من لوازم ذاته بأن يكون فيه معنى يقتضى إيجاب الشارع فعلا عند حصوله و لو كانت لم تكن مجعوله من الشارع و لا نعقلها أيضا صفه أوجدها الشارع فيه باعتبار الفصول المنوعه و لا الخصوصيات المصنفه أو المشخصه.

هذا كله فى السبب و الشرط و المانع و الجزء.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۰۳

و أما الصحه و الفساد فهما فى العبادات موافقه الفعل المأتى به للفعل المأمور به أو مخالفته له و من المعلوم أن هاتين الموافقه و المخالفه ليستا بجعل جاعل و أما فى المعاملات فهما ترتب الأثر عليها و عدمه فمرجع ذلك إلى سببيه هذه المعامله لأثرها و عدم سببيه تلك.

فإن لوحظت المعامله سببا لحكم تكليفى كالبيع لإباحه التصرفات

و النكاح لإباحه الاستمتاعات فالكلام فيها يعرف مما سبق فى السببيه و أخواتها.

و إن لوحظت سببا لأمر آخر كسببيه البيع للملكيه و النكاح للزوجيه و العتق للحريه و سببيه الغسل للطهاره فهذه الأمور بنفسها ليست أحكاما شرعيه نعم الحكم بثبوتها شرعى و حقائقها إما أمور اعتباريه منتزعه من الأحكام التكليفيه كما يقال الملكيه كون الشى ء بحيث يجوز الانتفاع به و بعوضه و الطهاره كون الشى ء بحيث يجوز استعماله فى الأكل و الشرب و الصلاه نقيض النجاسه و إما أمور واقعيه كشف عنها الشارع.

فأسبابها على الأول فى الحقيقه أسباب للتكاليف فيصير سببيه تلك الأسباب كمسبباتها أمورا انتزاعيه و على الثانى يكون أسبابها كنفس المسببات أمورا واقعيه مكشوفا عنها ببيان الشارع.

و على التقديرين فلا جعل فى سببيه هذه الأسباب.

و مما ذكرنا تعرف الحال فى غير المعاملات من أسباب هذه الأمور كسببيه الغليان فى العصير للنجاسه و كالملاقاه لها و السبى للرقيه و التنكيل للحريه و الرضاع لانفساخ الزوجيه و غير ذلك فافهم و تأمل فى المقام فإنه من مزال الأقدام.

قوله و على الأول يكون وجوب ذلك الشى ء أو ندبه فى كل جزء من أجزاء ذلك الوقت ثابتا بذلك الأمر فالتمسك فى ثبوت الحكم فى الزمان الثانى بالنص لا بثبوته فى الزمان الأول حتى يكون استصحابا.

أقول فيه أن الموقت قد يتردد وقته بين زمان و ما بعده فيجرى الاستصحاب.

و أورد عليه تاره بأن الشك قد يكون فى النسخ و أخرى بأن الشك قد يحصل فى التكليف كمن شك فى وجوب إتمام الصوم لحصول مرض يشك فى كونه مبيحا للإفطار و ثالثه بأنه قد يكون أول الوقت و آخره معلوما و لكنه يشك فى حدوث الآخر و الغايه فيحتاج

المجتهد فى الحكم بالوجوب أو الندب أو الحكم بعدمهما عند عروض ذلك الشك إلى دليل عقلى أو نقلى غير ذلك الأمر هذا.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۰۴

و لكن الإنصاف عدم ورود شى ء من ذلك عليه.

أما الشك فى النسخ فهو خارج عما نحن فيه لأن كلامه فى الموقت من حيث الشك فى بعض أجزاء الوقت كما إذا شك فى جزء مما بين الظهر و العصر فى الحكم المستفاد من قوله اجلس فى المسجد من الظهر إلى العصر و هو الذى ادعى أن وجوبه فى الجزء المشكوك ثابت بنفس الدليل.

و أما الشك فى ثبوت هذا الحكم الموقت لكل يوم أو نسخه فى هذا اليوم فهو شك لا من حيث توقيت للحكم بل من حيث نسخ الموقت فإن وقع الشك فى النسخ الاصطلاحى لم يكن استصحاب عدمه من الاستصحاب المختلف فيه لأن إثبات الحكم فى الزمان الثانى لعموم الأمر الأول للأزمان و لو كان فهم هذا العموم من استمرار طريقه الشارع بل كل شارع على إراده دوام الحكم ما دامت تلك الشريعه لا من عموم لفظى زمانى.

و كيف كان فاستصحاب عدم النسخ لدفع احتمال حصول التخصيص فى الأزمان كاستصحاب عدم التخصيص لدفع احتمال التخصيص فى الأفراد و استصحاب عدم التقييد لدفع إراده المقيد من و الظاهر أن مثل هذا ليس محلا لإنكاره و ليس إثباتا للحكم فى الزمان الثانى لوجوده فى الزمان الأول بل لعموم دليله الأول كما لا يخفى.

و بالجمله فقد صرح هذا المفصل بأن الاستصحاب المختلف فيه لا يجرى فى التكليفيات و مثل هذا الاستصحاب مما انعقد على اعتباره الإجماع بل الضروره كما تقدم فى كلام المحدث الأسترآبادى و لو فرض الشك فى النسخ فى ارتفاع حكم

لم يثبت له من دليله و لا- من الخارج عموم زمانى فهو خارج عن النسخ الاصطلاحى داخل فيما ذكره من أن الأمر إذا لم يكن للتكرار إلخ يكفى فيه المره و لا وجه للنقض به فى مسأله الموقت فتأمل.

و أما الشك فى تحقق المانع كالمرض المبيح للإفطار و السفر الموجب له و للقصر و الضرر المبيح لتناول المحرمات فهو الذى ذكره المفصل فى آخر كلامه بجريان الاستصحاب فى الحكم التكليفى تبعا للحكم الوضعى فإن السلامه من المرض الذى يضر به الصوم شرط فى وجوبه و كذا الحضر و كذا الأمن من الضرر فى ترك المحرم.

فإذا شك فى وجود شى ء من ذلك استصحب الحاله السابقه له وجودا أو عدما و يتبعه بقاء الحكم التكليفى السابق بل قد عرفت فيما مر عدم جريان الاستصحاب فى الحكم التكليفى إلا مع قطع النظر عن استصحاب موضوعه و هو الحكم الوضعى فى المقام.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۰۵

مثلا- إذا أوجب الشارع الصوم إلى الليل على المكلف بشرط سلامته من المرض الذى يتضرر بالصوم فإذا شك فى بقائها و حدوث المرض المذكور و أحرز الشرط بالاستصحاب أغنى عن استصحاب المشروط بل لم يبق مجرى له لأن معنى استصحاب الشرط ترتيب آثار وجوده و هو ثبوت المشروط مع فرض وجود باقى العلل الناقصه و حينئذ فلا يبقى الشك فى بقاء المشروط.

و بعباره أخرى الشك فى بقاء المشروط مسبب عن الشك فى بقاء الشرط و الاستصحاب فى الشرط وجودا أو عدما مبين لبقاء المشروط أو ارتفاعه فلا يجرى فيه الاستصحاب لا معارضا لاستصحاب الشرط لأنه مزيل له و لا معاضدا كما فيما نحن فيه و سيتضح ذلك فى مسأله الاستصحاب فى الأمور الخارجيه و

فى بيان اشتراط الاستصحاب ببقاء الموضوع إن شاء الله.

و مما ذكرنا يظهر الجواب عن النقض الثالث عليه بما إذا كان الشك فى بقاء الوقت المضروب للحكم التكليفى فإنه إن جرى معه استصحاب الوقت أغنى عن استصحاب الحكم التكليفى كما عرفت فى الشرط فإن الوقت شرط أو سبب و إلا ـ لم يجر استصحاب الحكم التكليفى لأنه كان متحققا بقيد ذلك الوقت فالصوم المقيد وجوبه بكونه فى النهار لا ينفع استصحاب وجوبه فى الزمان المشكوك كونه عن النهار.

و أصاله بقاء الحكم المقيد بالنهار فى هذا الزمان لا يثبت كون هذا الزمان نهارا كما سيجى ء توضيحه فى نفى الأصول المثبته إن شاء الله.

اللهم إلا ـ أن يقال إنه يكفى فى الاستصحاب تنجز التكليف سابقا و إن كان لتعليقه على أمر حاصل فيقال عرفا إذا ارتفع الاستطاعه المعلق عليها وجوب الحج إن الوجوب ارتفع فإذا شك فى ارتفاعها يكون شكا فى ارتفاع الحكم المنجز و بقائه و إن كان الحكم المعلق لا يرتفع بارتفاع المعلق عليه لأن ارتفاع الشرط لا يوجب ارتفاع الشرطيه إلا أن استصحاب وجود ذلك الأمر المعلق عليه كاف فى عدم جريان الاستصحاب المذكور فإنه حاكم عليه كما ستعرف.

نعم لو فرض فى مقام عدم جريان الاستصحاب فى الشك فى الوقت كما لو كان الوقت مرددا بين أمرين كذهاب الحمره و استتار القرص انحصر الأمر حينئذ فى إجراء استصحاب التكليف فتأمل.

و الحاصل أن النقض عليه بالنسبه إلى الحكم التكليفى المشكوك بإبقائه من جهه الشك فى سببه أو شرطه أو مانعه غير متجه لأن مجرى الاستصحاب فى هذه الموارد أولا ـ و بالذات هو نفس السبب و الشرط و المانع و يتبعه إبقاء الحكم التكليفى و لا يجوز إجراء الاستصحاب

فى الحكم

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۰۶

التكليفى ابتداء إلا إذا فرض انتفاء استصحاب الأمر الوضعى.

قوله و على الثانى أيضا كذلك إن قلنا بإفاده الأمر التكرار إلخ.

قد يكون التكرار مرددا بين وجهين كما إذا علمنا بأنه ليس للتكرار الدائمى و لكن العدد المتكرر كان مرددا بين الزائد و الناقص.

و هذا الإيراد لا يندفع بما ذكره قدس سره من أن الحكم فى التكرار كالأمر الموقت كما لا فالصواب أن يقال إذا ثبت وجوب التكرار فالشك فى بقاء ذلك الحكم من هذه الجهه مرجعه إلى الشك فى مقدار التكرار لتردده بين الزائد و الناقص و لا يجرى فيه الاستصحاب لأن كل واحد من المكرر إن كان تكليفا مستقلا فالشك فى الزائد شك فى التكليف المستقل و حكمه النفى بأصاله البراءه لا الإثبات بالاستصحاب كما لا يخفى و إن كان الزائد على تقدير وجوبه جزء من المأمور به بأن يكون الأمر بمجموع العدد المتكرر من حيث إنه مركب واحد فمرجعه إلى الشك فى جزئيه شى ء للمأمور به و عدمها و لا يجرى فيه أيضا الاستصحاب لأن ثبوت الوجوب لباقى الأجزاء لا يثبت وجوب هذا الشى ء المشكوك فى جزئيته بل لا بد من الرجوع إلى البراءه أو قاعده الاحتياط.

قوله و إلا فذمه المكلف مشغوله حتى يأتى بها فى أى زمان كان.

قد يورد عليه النقض بما عرفت حاله فى العباره الأولى.

ثم إنه لو شك فى كون الأمر للتكرار أو المره كان الحكم كما ذكرنا فى تردد التكرار بين الزائد و الناقص و كذا لو أمر المولى بفعل له استمرار فى الجمله كالجلوس فى المسجد و لم يعلم مقدار استمراره فإن الشك بين الزائد و الناقص يرجع مع فرض كون الزائد المشكوك واجبا

مستقلا على تقدير وجوبه إلى أصاله البراءه و مع فرض كونه جزء يرجع إلى مسأله الشك فى الجزئيه و العدم فإن فيها البراءه أو وجوب الاحتياط.

قوله و توهم أن الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير خفى على المتأمل.

الظاهر أنه دفع اعتراض على تسويته فى ثبوت الوجوب فى كل جزء من الوقت بنفس الأمر بين كونه للفور و عدمه و لا دخل له بمطلبه و هو عدم جريان الاستصحاب فى الأمر الفورى لأن كونه من قبيل الموقت المضيق لا يوجب جريان الاستصحاب فيه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۰۷

لأن الفور المنزل عند المتوهم منزله الموقت المضيق إما أن يراد به المسارعه فى أول أزمنه الإمكان و إن لم يسارع ففى ثانيها و هكذا و إما أن يراد به خصوص الزمان الأول فإذا فات لم يثبت بالأمر وجوب الفعل فى الآن الثانى لا فورا و لا متراخيا و إما أن يراد به ثبوته فى الآن الثانى متراخيا.

و على الأول فهو فى كل جزء من الوقت من قبيل الموقت المضيق و على الثانى فلا معنى للاستصحاب بناء على ما سيذكره من أن الاستصحاب لم يقل به أحد فيما بعد الوقت و على الثالث يكون فى الوقت الأول كالمضيق و فيما بعده كالأمر المطلق (و قد ذكر بعض شراح هذا الكتاب أن دفع هذا التوهم لأجل استلزمه الاحتياج إلى الاستصحاب لإثبات الوجوب فى ما بعد الوقت الأول) و لم أعرف له وجها قوله و كذا النهى لا يخفى أنه قدس سره لم يستوف أقسام الأمر لأن منها ما يتردد الأمر بين الموقت بوقت فيرتفع الأمر بفواته و بين المطلق الذى يجوز امتثاله بعد ذلك الوقت كما

إذا شككنا فى أن الأمر بالغسل فى يوم الجمعه مطلق فيجوز الإتيان به فى كل جزء من النهار أو موقت إلى الزوال و كذا وجوب الفطره بالنسبه إلى يوم العيد فإن الظاهر أنه لا مانع من استصحاب الحكم التكليفى هنا ابتداء قوله بل هو أولى لأن مطلقه إلخ.

كأنه قدس سره لم يلاحظ إلا الأوامر و النواهى اللفظيه البينه المدلول و إلا فإذا قام الإجماع أو دليل لفظى مجمل على حرمه شى ء فى زمان و لم يعلم بقاؤها بعده كحرمه الوطء للحائض المردده بين اختصاصها بأيام رؤيه الدم فيرتفع بعد النقاء و شمولها لزمان بقاء حدث الحيض فلا يرتفع إلا بالاغتسال و كحرمه العصير العنبى بعد ذهاب ثلثيه بغير النار و حليه عصير الزبيب و التمر بعد غليانهما إلى غير ذلك مما لا يحصى فلا مانع فى ذلك كله من الاستصحاب.

قوله فينبغى أن ينظر إلى كيفيه سببيه السبب هل هى على الإطلاق إلخ.

الظاهر أن مراده من سببيه السبب تأثيره لا كونه سببا فى الشرع و هو الحكم الوضعى لأن

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۰۸

هذا لا ينقسم إلى ما ذكره من الأقسام لكونه دائميا فى جميع الأسباب إلى أن فإن أراد من النظر فى كيفيه سببيه السبب تحصيل مورد يشك فى كيفيه السببيه ليكون موردا للاستصحاب فى المسبب فهو مناف لما ذكره من عدم جريان الاستصحاب فى التكليفيات إلا تبعا لجريانه للوضعيات.

و إن أراد من ذلك نفى مورد يشك فى كيفيه سببيه السبب ليجرى الاستصحاب فى المسبب فأنت خبير بأن موارد الشك كثيره فإن المسبب قد يتردد بين الدائم و الموقت كالخيار المسبب عن الغبن المتردد بين كونه دائما لو لا المسقط و بين كونه فوريا و كالشفعه

المردده بين كونه مستمرا إلى الصبح لو علم به ليلا- أم لا- و هكذا و الموقت قد يتردد بين وقتين كالكسوف الذى هو سبب لوجوب الصلاه المردد وقتها بين الأخذ فى الانجلاء و تمامه.

قوله و كذا الكلام فى الشرط و المانع إلى آخره.

لم أعرف المراد من إلحاق الشرط و المانع بالسبب فإن شيئا من الأقسام المذكوره فى السبب لا يجرى فى الشرط و المانع و إن جرى كلها أو بعضها فى المانع إن لوحظ كونه سببا للعدم لكن المانع بهذا الاعتبار يدخل فى السبب و كذا عدم الشرط إذا لوحظ كونه سببا لعدم الحكم.

و كذا ما ذكره فى وجه عدم جريان الاستصحاب بقوله فإن ثبوت الحكم إلخ.

فإن الحاصل من النظر فى كيفيه شرطيه الشرط أنه قد يكون نفس الشى ء شرطا لشى ء على الإطلاق كالطهاره من الحدث الأصغر للمس و من الأكبر للمكث فى المساجد و من الحيض للوطء و وجوب العباده و قد يكون شرطا فى حال دون حال كاشتراط الطهاره من الخبث فى الصلاه مع التمكن لا مع عدمه و قد يكون حدوثه فى زمان ما شرطا للشى ء فيبقى المشروط و لو بعد ارتفاع الشرط كالاستطاعه للحج و قد يكون تأثير الشرط بالنسبه إلى فعل دون آخر كالوضوء العذرى المؤثر فيما يأتى به حال العذر.

فإذا شككنا فى مسأله الحج فى بقاء وجوبه بعد ارتفاع الاستطاعه فلا مانع من استصحابه و كذا لو شككنا فى اختصاص الاشتراط بحال التمكن من الشرط كما إذا ارتفع التمكن من إزاله النجاسه فى أثناء الوقت فإنه لا مانع من استصحاب الوجوب.

و كذا لو شككنا فى أن الشرط فى إباحه الوطء الطهاره بمعنى النقاء من الحيض أو ارتفاع حدث الحيض

و كذا لو شككنا فى بقاء إباحه الصلاه أو المس بعد الوضوء العذرى إذا كان الفعل المشروط به بعد زوال العذر.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۰۹

و بالجمله فلا أجد كيفيه شرطيه الشرط مانعه عن إجراء الاستصحاب فى المشروط بل قد يوجب إجراؤه فيه.

قوله فظهر مما ذكرنا أن الاستصحاب المختلف فيه لا يجرى إلا فى الأحكام الوضعيه أعنى نفس الأسباب و الشروط و الموانع.

لا يخفى ما فى هذا التفريع فإنه لم يظهر من كلامه جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعيه بمعنى نفس الأسباب و الشروط و الموانع و لا عدمه فيها بالمعنى المعروف نعم علم من كلامه عدم الجريان أيضا فى المسببات أيضا لزعمه انحصارها فى المؤبد و الموقت بوقت محدود معلوم.

فبقى أمران أحدهما نفس الحكم الوضعى و هو جعل الشى ء سببا لشى ء أو شرطا و اللازم عدم جريان الاستصحاب فيها لعين ما ذكره فى الأحكام التكليفيه و الثانى نفس الأسباب و الشروط.

و يرد عليه أن نفس السبب و الشرط و المانع إن كان أمرا غير شرعى فظاهر كلامه حيث جعل محل الكلام فى الاستصحاب المختلف فيه هى الأمور الشرعيه خروج مثل هذا عنه كحياه زيد و رطوبه ثوبه و إن كان أمرا شرعيا كالطهاره و النجاسه فلا يخفى أن هذه الأمور الشرعيه مسببه عن أسباب فإن النجاسه التى مثل بها فى الماء المتغير مسببه عن التغير و الطهاره التى مثل بها فى مسأله المتيمم مسببه عن التيمم فالشك فى بقائهما لا يكون إلا للشك فى كيفيه سببيه السبب الموجب لإجراء الاستصحاب فى المسبب أعنى النجاسه و الطهاره و قد سبق منه المنع عن جريان الاستصحاب فى المسبب.

(و دعوى أن الممنوع فى كلامه جريان الاستصحاب فى الحكم التكليفى

المسبب عن الأسباب إلا تبعا لجريانه فى نفس الأسباب) مدفوعه بأن النجاسه كما حكاه المفصل عن الشهيد ليست إلا عباره عن وجوب الاجتناب و الطهر الحاصل من التيمم ليس إلا إباحه الدخول فى الصلاه المستلزمه لوجوب المضى فيها بعد الدخول فهما اعتباران منتزعان من الحكم التكليفى.

قوله و وقوعه فى الأحكام الخمسه إنما هو بتبعيتها إلخ.

قد عرفت و ستعرف أيضا أنه لا خفاء فى أن استصحاب النجاسه لا يعقل له معنى إلا ترتيب أثرها أعنى وجوب الاجتناب فى الصلاه و الأكل و الشرب فليس هنا استصحاب للحكم التكليفى لا ابتداء و لا تبعا و هذا كاستصحاب حياه زيد فإن حقيقه ذلك هو الحكم بتحريم

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۱۰

عقد زوجته و التصرف فى و ليس هذا استصحابا لهذا التحريم بل التحقيق كما سيجى ء عدم جواز إجراء الاستصحاب فى الأحكام التى تستصحب موضوعاتها لأن استصحاب وجوب الاجتناب مثلا إن كان بملاحظه استصحاب النجاسه فقد عرفت أنه لا يبقى لهذه الملاحظه شك فى وجوب الاجتناب لما عرفت من أن حقيقه حكم الشارع باستصحاب النجاسه هو حكمه بوجوب الاجتناب حتى يحصل اليقين بالطهاره.

و إن كان مع قطع النظر عن استصحابها فلا يجوز الاستصحاب فإن وجوب الاجتناب سابقا عن الماء المذكور إنما كان من حيث كونه نجسا لأن النجس هو الموضوع لوجوب الاجتناب فما لم يحرز الموضوع فى حال الشك لم يجر الاستصحاب كما سيجى ء فى مسأله اشتراط القطع ببقاء الموضوع فى الاستصحاب.

ثم اعلم أنه بقى هنا شبهه أخرى فى منع جريان الاستصحاب فى الأحكام التكليفيه مطلقا و هى أن الموضوع للحكم التكليفى ليس إلا فعل المكلف و لا ريب أن الشارع بل كل حاكم إنما يلاحظ الموضوع بجميع مشخصاته التى

لها دخل فى ذلك الحكم ثم يحكم عليه.

و حينئذ فإذا أمر الشارع بفعل كالجلوس فى المسجد مثلا فإن كان الموضوع فيه هو مطلق الجلوس فيه الغير المقيد بشى ء أصلا فلا إشكال فى عدم ارتفاع وجوبه إلا بالإتيان به إذ لو ارتفع الوجوب بغيره كان ذلك الرافع من قيود الفعل و كان الفعل المطلوب مقيدا بعدم هذا القيد من أول الأمر و المفروض خلافه.

و إن كان الموضوع فيه هو الجلوس المقيد بقيد كان عدم ذلك القيد موجبا لانعدام الموضوع فعدم مطلوبيته ليس بارتفاع الطلب عنه بل لم يكن مطلوبا من أول الأمر.

و حينئذ فإذا شك فى الزمان المتأخر فى وجوب الجلوس يرجع الشك إلى الشك فى كون الموضوع للوجوب هو الفعل المقيد أو الفعل المعرى عن هذا القيد.

و من المعلوم عدم جريان الاستصحاب هنا لأن معناه إثبات حكم كان متيقنا لموضوع معين عند الشك فى ارتفاعه عن ذلك الموضوع و هذا غير متحقق فيما نحن فيه.

و كذا الكلام فى غير الوجوب من الأحكام الأربعه الأخر لاشتراك الجميع فى كون الموضوع لها هو فعل المكلف الملحوظ للحاكم خصوصا الحكيم بجميع مشخصاته خصوصا عند القائل

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۱۱

بالتحسين و التقبيح لمدخليه المشخصات فى الحسن و القبح حتى الزمان.

و به يندفع ما يقال إنه كما يمكن أن يجعل الزمان ظرفا للفعل بأن يقال إن التبريد فى زمان الصيف مطلوب فلا يجرى الاستصحاب إذا شك فى مطلوبيته فى زمان آخر أمكن أن يقال إن التبريد مطلوب فى الصيف على أن يكون الموضوع نفس التبريد و الزمان قيدا للطلب.

و حينئذ فيجوز استصحاب الطلب إذا شك فى بقائه بعد الصيف إذ الموضوع باق على حاله فى الحالتين.

توضيح الاندفاع أن القيد فى

الحقيقه راجع إلى الموضوع و تقييد الطلب به أحيانا فى الكلام مسامحه فى التعبير كما لا يخفى فافهم.

و بالجمله فينحصر مجرى الاستصحاب فى الأمور القابله للاستمرار فى موضوع و للارتفاع عن ذلك الموضوع بعينه كالطهاره و الحدث و النجاسه و الملكيه و الزوجيه و الرطوبه و اليبوسه و نحو ذلك و من ذلك يظهر عدم جريان الاستصحاب فى الحكم الوضعى أيضا إذا تعلق بفعل الشخص هذا.

و الجواب عن ذلك أن مبنى الاستصحاب خصوصا إذا استند فيه إلى الأخبار على القضايا العرفيه المتحققه فى الزمان السابق التى ينتزعها العرف من الأدله الشرعيه فإنهم لا يرتابون فى أنه إذا ثبت تحريم فعل فى زمان ثم شك فى بقائه بعده فإن الشك فى هذه المسأله فى استمرار الحرمه لهذا الفعل و ارتفاعها و إن كان مقتضى المداقه العقليه كون الزمان قيدا للفعل و كذلك الإباحه و الكراهه و الاستحباب.

نعم قد يتحقق فى بعض الواجبات مورد لا يحكم العرف بكون الشك فى الاستمرار مثلا إذا ثبت فى يوم وجوب فعل عند الزوال ثم شككنا فى الغد أنه واجب اليوم عند الزوال فلا يحكمون باستصحاب ذلك و لا يبنون على كونه مما شك فى استمراره و ارتفاعه بل يحكمون فى الغد بأصاله عدم الوجوب قبل الزوال أما لو ثبت ذلك مرارا ثم شك فيه بعد أيام فالظاهر حكمهم بأن هذا الحكم كان مستمرا و شك فى ارتفاعه فيستصحب.

و من هنا ترى الأصحاب يتمسكون باستصحاب وجوب التمام عند الشك فى حدوث التكليف بالقصر و باستصحاب وجوب العباده عند شك المرأه فى حدوث الحيض لا من جهه أصاله عدم السفر الموجب للقصر و عدم الحيض المقتضى لوجوب العباده حتى يحكم بوجوب التمام

لأنه من آثار عدم السفر الشرعى الموجب للقصر و بوجوب العباده لأنه من آثار عدم الحيض بل من جهه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۱۲

کون التکلیف بالإتمام و بالعباده عند زوال کل یوم أمرا مستمرا عندهم و إن کان التکلیف یتجدد یوما فیوما فهو فی کل یوم مسبوق بالعدم فینبغی أن یرجع إلی استصحاب عدمه لا إلی استصحاب وجوده.

و الحاصل أن المعیار حکم العرف بأن الشیء الفلانی کان مستمرا فارتفع و انقطع و أنه مشکوک الانقطاع و لو لا ملاحظه هذا التخیل العرفی لم یصدق علی النسخ أنه رفع للحکم الثابت أو لمثله فإن عدم التکلیف فی وقت الصلاه بالصلاه إلی القبله المنسوخه دفع فی الحقیقه للتکلیف لا رفع.

و نظیر ذلک فی غیر الأحکام الشرعیه ما سیجیء من إجراء الاستصحاب فی مثل الکریه و عدمها و فی الأمور التدریجیه المتجدده شیئا فشیئا و فی مثل وجوب الناقص بعد تعذر بعض الأجزاء فیما لا یکون الموضوع فیه باقیا إلا بالمسامحه العرفیه کما سیجیء إن شاء الله تعالی.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۱۳

حجه القول الثامن

و جوابها یظهر بعد بیانه و توضیح القول فیه فنقول قد نسب جماعه إلی الغزالی القول بحجیه الاستصحاب و إنکارها فی استصحاب حال الإجماع و ظاهر ذلک کونه مفصلا فی المسأله.

(و قد ذکر فی النهایه مسأله الاستصحاب و نسب إلی جماعه منهم الغزالی حجیته ثم أطال الکلام فی أدله النافین و المثبتین ثم ذکر عنوانا آخر لاستصحاب حال الإجماع و مثل له بالمتیمم إذا رأی الماء فی أثناء الصلاه و بالخارج من غیر السبیلین من المتطهر و نسب إلی الأکثر و منهم الغزالی عدم حجیته).

إلا أن الذی یظهر بالتدبر فی کلامه المحکی فی النهایه هو إنکار الاستصحاب

المتنـازع فيه رأسـا و إن ثبت المستصـحب بغير الإجماع من الأدله المختصه دلالتها بالحال الأول المعلوم انتفاؤها فی الحال الثانی فإنه قد یعبر عن جمیع ذلک باستصحاب حال الإجماع کما ستعرف فی کلام الشهید و إنما المسلم عنده استصحاب عموم النص أو إطلاقه الخارج عن محل النزاع بـل عن حقیقه الاستصـحاب حقیقه فمنشـأ نسـبه التفصـیل إطلاق الغزالی الاستصـحاب علی استصـحاب عموم النص أو إطلاقه و تخصیص عنوان ما أنکره باستصحاب حال الإجماع و إن صرح فی أثناء کلامه بإلحاق غیره مما یشبهه فی اختصاص مدلوله بالحاله الأولی به فی منع جریان الاستصحاب فیما ثبت بهما کما ستعرف فی کلام الشهید.

(قـال فی الـذکری بعـد تقسـیم حکم العقـل الغیر المتوقف علی الخطـاب علی خمسه أقسام ما یسـتقل به العقل کحسن العـدل و التمسک بأصل البراءه و عدم الدلیل دلیل العدم و الأخذ بالأقل عند فقد دلیل علی الأکثر.

الخامس أصاله بقاء ما کان و یسمی استصحاب حال الشرع و حال

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۱۴

الإجماع فی محل الخلاف مثاله المتیمم إلـخ و اختلف الأصـحاب فی حجیته و هو مقرر فی الأصول انتهی) و نحوه ما حکی عن الشـهید الثانی فی مسأله أن الخارج من غیر السبیلین ناقض أم لا و فی مسأله المتیمم إلخ و صاحب الحدائق فی الدرر النجفیه بل استظهر هذا من کل من مثل لمحل النزاع بمسأله المتیمم کالمعتبر و المعالم و غیرهما.

و لا بد من نقل عباره الغزالی المحکیه فی النهایه حتی یتضح حقیقه الحال (قال الغزالی علی ما حکاه فی النهایه المستصـحب إن أقر بأنه لم یقم دلیلا فی المسأله بل قال أنا ناف و لا دلیل علی النافی فسیأتی بیان وجوب الدلیل علی

النافی و إن ظن إقامه الدلیل فقد أخطأ فإنا نقول إنما یستدام الحکم الذی دل الدلیل علی دوامه فإن کان لفظ الشارع فلا بد من بیانه فلعله یدل علی دوامها عند عدم الخروج من غیر السبیلین لا عند وجوده فإن دل بعمومه علی دوامها عند العدم و الوجود معا کان ذلک تمسکا بالعموم فیجب إظهار دلیل التخصیص و إن کان بالإجماع فالإجماع إنما انعقد علی دوام الصلاه عند العدم دون الوجود و لو کان الإجماع شاملا حال الوجود کان المخالف خارقا للإجماع کما أن المخالف فی انقطاع الصلاه عند هبوب الریاح و طلوع الشمس خارق للإجماع لأن الجماع لم ینعقد مشروطا بعدم الهبوب و انعقد مشروطا بعدم الخروج و عدم الماء فإذا وجد فلا إجماع فیجب أن یقاس حال الوجود علی حال العدم المجمع علیه لعله جامعه فأما أن یستصحب الإجماع عند انتفاء الجامع فهو محال و هذا کما أن العقل دل علی البراءه الأصلیه بشرط عدم

دلیل السمع فلا یبقی له دلاله مع وجود دلیل السمع فکذا هنا انعقد الإجماع بشرط العدم فانتفی الإجماع عند الوجود.

و هنا دقیقه و هو أن کل دلیل یضاد نفس الخلاف فلا یمکن استصحابه مع الخلاف و الإجماع یضاده نفس الخلاف إذ لا إجماع مع الخلاف بخلاف العموم و النص

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۱۵

و دلیل العقل فإن الخلاف لا یضاده فإن المخالف مقر بأن العموم تناول بصیغته محل الخلاف فإن (قوله علیه السلام: لا صیام لمن لم یبیت الصیام من اللیل) شامل بصیغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فیه فیقول أسلم شمول الصیغه لکنی أخصصه بدلیل فعلیه الدلیل و هاهنا المخالف لا یسلم شمول الإجماع لمحل الخلاف لاستحاله الإجماع مع

الخلاف و لا يستحيل شمول الصيغه مع الخلاف فهذه دقيقه يجب التنبه لها.

ثم قال فإن قيل الإجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف ثم أجاب بأن هذا الخلاف غير محرم بالإجماع و لم يكن المخالف خارقا للإجماع لأن الإجماع إنما انعقد على حاله العدم لا على حاله الوجود فمن ألحق الوجود بالعدم فعليه الدليل.

لا يقال دليل صحه الشروع دال على الدوام إلى أن يقوم دليل على الانقطاع.

لأنا نقول ذلك الدليل ليس هو الإجماع لأنه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند العدم و إن كان نصا فبينه حتى ننظر هل يتناول حال الوجود أم لا.

و لا يقال بم تنكرون على من يقول الأصل أن ما ثبت دام إلى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام إلى دليل فى نفسه بل الثبوت هو المحتاج كما إذا ثبت موت زيد أو بناء دار كان دوامه بنفسه لا بسبب.

لأنا نقول هذا وهم باطل لأن كل ما ثبت يجوز دوامه و عدمه فلا بد لدوامه من سبب و دليل سوى دليل الثبوت و لو لا دليل العاده على أن الميت لا يحيا و الدار لا تنهدم إلا بهادم أو طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته كما لو أخبر عن قعود الأمير و أكله و دخوله الدار و لم تدل العاده على دوام هذه الأحوال فإنا لا نقضى بدوامها و كذا خبر الشارع عن دوام الصلاه مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع وجوده فيفتقر فى دوامها إلى دليل آخر انتهى) و لا يخفى أن كثيرا من كلماته خصوصا قوله أخيرا خبر الشارع عن دوامها صريح فى أن هذا الحكم غير مختص بالإجماع بل يشمل كل دليل يدل على قضيه مهمله من

حيث الزمان

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۱۶

بحيث يقطع بانحصار مدلوله الفعلى فى الزمان (و العجب من شارح المختصر حيث إنه نسب القول بحجيه الاستصحاب إلى جماعه منهم الغزالى ثم قال و لا فرق عند من يرى صحه الاستدلال به بين أن يكون الثابت به نفيا أصليا كما يقال فيما اختلف كونه نصابا لم تكن الزكاه واجبه عليه و الأصل بقاؤه أو حكما شرعيا مثل قول الشافعيه فى الخارج من أحد السبيلين إنه كان قبل خروج الخارج منه متطهرا إجماعا و الأصل البقاء حتى يثبت معارض و الأصل عدمه انتهى).

و لا يخفى أن المثال الثانى مما نسب إلى الغزالى إنكار الاستصحاب فيه كما عرفت من النهايه و من عبارته المحكيه فيها.

(ثم إن السيد صدر الدين جمع فى شرح الوافيه بين قولى الغزالى تاره بأن قوله بحجيه الاستصحاب ليس مبنيا على ما جعله القوم دليلا من حصول الظن بل هو مبنى على دلاله الروايات عليها و الروايات لا تدل على حجيه استصحاب حال الإجماع و أخرى بأن غرضه من دلاله الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم أو ظن وجود المدلول فى الزمان الثانى أو الحاله الثانيه لأجل موجب لكان حمل الدليل على الدوام ممكنا و الإجماع ليس كذلك لأنه يضاد الخلاف فكيف يدل على كون المختلف فيه مجمعا عليه كما يرشد إليه قوله و الإجماع يضاده نفس الخلاف إذ لا إجماع مع الخلاف بخلاف النص و العموم و دليل العقل فإن الخلاف لا يضاده و يكون غرضه من قوله فلا بد لدوامه من سبب الرد على من ادعى أن عله الدوام هو مجرد تحقق الشىء فى الواقع و أن الإذعان به يحصل من مجرد العلم بالتحقق فرد

علیه بأنه لیس الأمر کذلک و أن الإذعان و الظن بالبقاء لا بد له من أمر أیضا کعاده أو أماره أو غیرهما انتهی).

أقول أما الوجه الأول فهو کما تری فإن التمسک بالروایات لیس له أثر فی کلام الخاصه الذین هم الأصل فی تدوینها فی کتبهم فضلا عن العامه.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۱۷

و أما الوجه الثانی ففیه أن منشأ العجب من تناقض قولیه حیث إن ما ذکره فی استصحاب حال الإجماع من اختصاص دلیل الحکم بالحاله الأولی بعینه موجود فی بعض صور استصحاب حال غیر الإجماع فإنه إذا ورد النص علی وجه یکون ساکتا بالنسبه إلی ما بعد الحاله الأولی کما إذا ورد أن الماء ینجس بالتغیر مع فرض عدم إشعار فیه بحکم ما بعد زوال التغیر فإن وجود هذا الدلیل بوصف کونه دلیلا مقطوع العدم فی الحاله الثانیه کما فی الإجماع.

و أما قوله و غرضه من دلاله الدلیل علی الدوام کونه بحیث لو علم أو ظن بوجود المدلول فی الآن الثانی إلی آخر ما ذکره.

ففیه أنه إذا علم لدلیل أو ظن لأماره بوجود مضمون هذا الدلیل الساکت أعنی النجاسه فی المثال المذکور فإمکان حمل هذا الدلیل علی الدوام إن أرید به إمکان کونه دلیلا علی الدوام فهو ممنوع لامتناع دلالته علی ذلک لأن دلاله اللفظ لا بد له من سبب و اقتضاء و المفروض عدمه.

و إن أرید إمکان کونه مرادا فی الواقع من الدلیل و إن لم یکن الدلیل مفیدا له ففیه مع اختصاصه بالإجماع عند العامه الذی هو نفس مستند الحکم لا کاشف عن مستنده الراجع إلی النص و جریان مثله فی المستصحب الثابت بالفعل أو التقریر فإنه لو ثبت دوام الحکم لم یمکن

حمل الدليل على الدوام أن هذا المقدار من الفرق لا يؤثر فيما ذكره الغزالى فى نفى استصحاب حال الإجماع لأن مناط نفيه لذلك كما عرفت من تمثيله بموت زيد و بناء دار احتياج الحكم فى الزمان الثانى إلى دليل أو أماره هذا و على كل حال فلو فرض كون الغزالى مفصلا فى المسأله بين ثبوت المستصحب بالإجماع و ثبوته لغيره فيظهر رده مما ظهر من تضاعيف ما تقدم من أن أدله الإثبات لا يفرق فيها بين الإجماع و غيره خصوصا ما كان نظير الإجماع فى السكوت عن حكم الحاله الثانيه خصوصا إذا علم عدم إراده الدوام منه فى الواقع كالفعل و التقرير و أدله النفى كذلك لا يفرق فيها بينهما أيضا و قد يفرق بينهما بأن الموضوع فى النص مبين يمكن العلم بتحققه و عدم تحققه فى الآن اللاحق.

كما إذا قال الماء إذا تغير نجس فإن الماء موضوع و التغير قيد للنجاسه فإذا زال التغير أمكن استصحاب النجاسه للماء و إذا قال الماء المتغير نجس فظاهره ثبوت النجاسه للماء المتلبس بالتغير فإذا زال التغير لم يمكن الاستصحاب لأن الموضوع هو المتلبس بالتغير و هو غير موجود.

و كما إذا قال الكلب نجس فإنه لا يمكن استصحاب النجاسه بعد استحالته ملحا فإذا

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۱۸

فرضنا انعقاد الإجماع على نجاسه الماء المتصف بالتغير فالإجماع أمر لبى ليس فيه تعرض لبيان كون الماء موضوعا و التغير قيدا للنجاسه أو أن الموضوع هو المتلبس بوصف التغير.

و كذلك إذا انعقد الإجماع على جواز تقليد المجتهد فى حال حياته ثم مات فإنه لا يتعين الموضوع حتى يحرز عند إراده الاستصحاب لكن هذا الكلام جار فى جميع الأدله الغير اللفظيه.

نعم ما سيجى ء

و تقـدم من أن تعيين الموضوع فی الاستصـحاب بالعرف لا بالمـداقه و لا بمراجعه الأدله الشـرعيه يكفی فی دفع الفرق المذكور فتراهم يجرون الاستصـحاب فيمـا لا يساعـد دليل المستصـحب علی بقاء الموضوع فيه فی الزمان اللاحق كما سيجی ء فی مسأله اشتراط بقاء الموضوع إن شاء الله

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٦١٩

حجه القول التاسع

و هو التفصـيل بين ما ثبت استمرار المستصحب و احتياجه فی الارتفاع إلی الرافع و بين غيره (ما يظهر من آخر كلام المحقق فی المعارج كما تقدم فی نقل الأقوال حيث قال و الذی نختاره أن ننظر فی دليل ذلك الحكم فإن كان يقتضـيه مطلقا وجب الحكم باسـتمرار الحكم كعقـد النكاح فإنه يوجب حل الوطء مطلقا فإذا وجـد الخلاف فی الألفاظ التی يقع بها الطلاق فالمسـتدل علی أن الطلاـق لاـ يقع بها لو قال حل الوطء ثابت قبل النطق بها فكـذا بعـده كان صـحيحا فإن المقتضـی للتحليل و هو العقـد اقتضاه مطلقا و لا يعلم أن الألفاظ المذكوره رافعه لذلك الاقتضاء فيثبت الحكم عملا بالمقتضی.

لا يقال إن المقتضی هو العقد و لم يثبت أنه باق لأنا نقول وقوع العقد اقتضی حل الوطء لا مقيدا فيلزم دوام الحل نظرا إلی وقوع المقتضـی لا دوامه فيجب أن يثبت الحل حتی يثبت الرافع فإن كان الخصم يعنی بالاستصـحاب ما أشرنا إليه لم يكن ذلك عملا بغير دليل و إن كان يعنی أمرا آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه انتهی).

و حاصل هذا الاستدلال يرجع إلی كفايه وجود المقتضی و عدم العلم بالرافع لوجود المقتضی و فيه أن الحكم بوجود الشی ء لا يكون إلا مع العلم بوجود علته التامه التی من أجزائها عدم الرافع فعدم العلم به يوجب عدم العلم

بتحقق العله التامه إلا أن يثبت التعبد من الشارع بالعدم عند عدم العلم به و هو عين الكلام فی اعتبار الاستصحاب.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۲۰

و الأولی الاستدلال له بما استظهرناه من الروایات السابقه بعد نقلها من أن النقض رفع الأمر المستمر فی نفسه و قطع الشی ء المتصل کذلک فلا بد أن یکون متعلقه ما یکون له استمرار و اتصال.

و لیس ذلک نفس الیقین لانتقاضه بغیر اختیار المکلف فلا یقع فی حیز التحریم و لا أحکام الیقین من حیث هو وصف من الأوصاف لارتفاعها بارتفاعه قطعا بل المراد به بدلاله الاقتضاء الأحکام الثابته للمتیقن بواسطه الیقین لأن نقض الیقین بعد ارتفاعه لا یعقل له معنی سوی هذا و حینئذ لا بد أن یکون أحکام المتیقن کنفسه مما یکون مستمرا لو لا الناقض هذا و لکن لا بد من التأمل فی أن هذا المعنی جار فی المستصحب العدمی أم لا و لا یبعد تحققه فتأمل.

ثم إن نسبه القول المذکور إلی المحقق قدس سره مبنی علی أن مراده من دلیل الحکم فی کلامه بقرینه تمثیله بعقد النکاح فی المثال المذکور هو المقتضی و علی أن یکون حکم الشک فی وجود الرافع حکم الشک فی رافعیه الشی ء إما لدلاله دلیله المذکور علی ذلک و إما لعدم القول بالإثبات فی الشک فی الرافعیه و الإنکار فی الشک فی وجود الرافع و إن کان العکس موجودا کما سیجی ء من المحقق السبزواری.

لکن فی کلا الوجهین نظر أما الأول فلإمکان الفرق فی الدلیل الذی ذکره لأن مرجع ما ذکره فی الاستدلال إلی جعل المقتضی و الرافع من قبیل العام و المخصص فإذا ثبت عموم المقتضی و هو عقد النکاح لحل الوطء فی

جميع الأوقات فلا يجوز رفع اليد عنه بالألفاظ التى وقع الشك فى كونها مزيله لقيد النكاح إذ من المعلوم أن العموم لا يرفع اليد عنه بمجرد الشك فى التخصيص.

أما لو ثبت تخصيص العام و هو المقتضى لحل الوطء أعنى عقد النكاح بمخصص و هو اللفظ الذى اتفق على كونه مزيلا لقيد النكاح فإذا شك فى تحققه و عدمه فيمكن منع التمسك بالعموم حينئذ إذ الشك ليس فى طرو التخصيص على العام بل فى وجود ما خصص به العام يقينا فيحتاج إثبات عدمه المتمم للتمسك بالعام إلى إجراء الاستصحاب بخلاف ما لو شك فى أصل التخصيص فإن العام يكفى لإثبات حكمه فى مورد الشك و أما أصاله عدم التخصيص فهى من الأصول اللفظيه المتفق عليها كما هو ظاهر.

و بالجمله فالفرق بينهما أن الشك فى الرافعيه فى ما نحن فيه من قبيل الشك فى تخصيص العام زائدا على ما علم تخصيصه نظير ما إذا ثبت تخصيص العلماء فى أكرم العلماء بمرتكبى الكبائر و شك فى تخصيصه بمرتكب الصغائر فإنه يجب التمسك

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۲۱

و الشك فى وجود الرافع فيما نحن فيه شك فى وجود ما خصص العام به يقينا نظير ما إذا علم تخصيصه بمرتكبى الكبائر و شك فى تحقق الارتكاب و عدمه فإنه لو لا إحراز عدم الارتكاب بأصاله العدم التى مرجعها إلى الاستصحاب المختلف فيه لم ينفع العام فى إيجاب إكرام ذلك المشكوك هذا.

و لكن يمكن أن يقال إن مبنى كلام المحقق قدس سره لما كان على وجود المقتضى حال الشك و كفايه ذلك فى الحكم بالمقتضى فلا فرق فى كون الشك فى وجود الرافع أو رافعيه الموجود و الفرق بين الشك فى الخروج

و الشک فی تحقق الخارج فی مثال العموم و الخصوص من جهه إحراز المقتضی للحکم بالعموم ظاهرا فی المثال الأول من جهه أصاله الحقیقه و عدم إحرازه فی المثال الثانی لعدم جریان ذلک الأصل لا لإحراز المقتضی لنفس الحکم و هو وجوب الإکرام فی الأول دون الثانی فظهر الفرق بین ما نحن فیه و بین المثالین.

و أما دعوی عدم الفصل بین الشکین علی الوجه المذکور فهو مما لم یثبت.

نعم یمکن أن یقال إن المحقق قدس سره لم یتعرض لحکم الشک فی وجود الرافع لأن ما کان من الشبهه الحکمیه من هذا القبیل لیس إلا النسخ و إجراء الاستصحاب فیه إجماعی بل ضروری کما تقدم.

و أما الشبهه الموضوعیه فقد تقدم خروجها فی کلام القدماء عن معقد مسأله الاستصحاب المعدود فی أدله الأحکام فالتکلم فیها إنما یقع تبعا للشبهه الحکمیه و من باب تمثیل جریان الاستصحاب فی الأحکام و عدم جریانه بالاستصحاب فی الموضوعات الخارجیه فتری المنکرین یمثلون بما إذا غبنا عن بلد فی ساحل البحر لم یجر العاده ببقائه فإنه لا یحکم ببقائه بمجرد احتماله و المثبتین بما إذا غاب زید عن أهله و ماله فإنه یحرم التصرف فیهما بمجرد احتمال الموت.

ثم إن ظاهر عباره المحقق و إن أوهم اختصاص مورد کلامه بصوره دلاله المقتضی علی تأبید الحکم فلا یشمل ما لو کان الحکم موقتا حتی جعل بعض هذا من وجوه الفرق بین قول المحقق و المختار بعد ما ذکر وجوها أخر ضعیفه غیر فارقه لکن مقتضی دلیله شموله لذلک إذا کان الشک فی رافعیه شی ء للحکم قبل مجی ء الوقت.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ۶٢٢

حجه القول العاشر

(ما حکی عن المحقق السبزواری فی الذخیره فإنه استدل علی نجاسه الماء

الکثیر المطلق الذی سلب عنه الإطلاق بممازجته مع المضاف النجس بالاستصحاب ثم رده بأن استمرار الحکم تابع لدلاله الدلیل و الإجماع إنما دل علی النجاسه قبل الممازجه ثم قال لا یقال (قول أبی جعفر علیه السلام فی صحیحه زراره: لیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک أبدا و لکن تنقضه بیقین آخر) یدل علی استمرار أحکام الیقین ما لم یثبت الرافع.

لأنا نقول التحقیق أن الحکم الشرعی الذی تعلق به الیقین إما أن یکون مستمرا بمعنی أن له دلیلا دالا علی الاستمرار بظاهره أم لا و علی الأول فالشک فی رفعه یکون علی أقسام.

ثم ذکر الشک فی وجود الرافع و الشک فی رافعیه الشی ء من جهه إجمال معنی ذلک الشی ء و الشک فی کون الشی ء مصداقا للرافع المبین مفهوما و الشک فی کون الشی ء رافعا مستقلا ثم قال إن الخبر المذکور إنما یدل علی النهی عن نقض الیقین بالشک و ذلک إنما یعقل فی القسم الأول من تلک الأقسام الأربعه دون غیره لأن غیره لو نقض الحکم بوجود الأمر الذی شک فی کونه رافعا لم یکن النقض بالشک بل إنما یحصل النقض بالیقین بوجود ما شک فی کونه رافعا أو بالیقین بوجود ما یشک فی استمرار الحکم معه لا- بالشک فإن للشک فی تلک الصور کان حاصلا من قبل و لم یکن بسببه نقض و إنما یعقل النقض حین الیقین بوجود ما یشک فی کونه رافعا للحکم

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۲۳

بسببه لأن الشی ء إنما یستند إلی العله التامه أو الجزء الأخیر منها فلا یکون فی تلک الصور نقض الیقین بالشک و إنما یکون ذلک فی صوره خاصه دون غیرها انتهی کلامه رفع مقامه) أقول ظاهره تسلیم

صدق النقض فى صوره الشك فى استمرار الحكم فيما عدا القسم الأول أيضا و إنما المانع عدم صدق النقض بالشك فيها.

و يرد عليه أولا أن الشك و اليقين قد يلاحظان بالنسبه إلى الطهاره مقيده بكونها قبل حدوث ما يشك فى كونه رافعا و مقيده بكونها بعده فيتعلق اليقين بالأولى و الشك بالثانيه و اليقين و الشك بهذه الملاحظه يجتمعان فى زمان واحد سواء كان قبل حدوث ذلك الشى ء أو بعده فهذا الشك كان حاصلا من قبل كما أن اليقين باق من بعد و قد يلاحظان بالنسبه إلى الطهاره المطلقه و هما بهذا الاعتبار لا يجتمعان فى زمان واحد بل الشك متأخر عن اليقين.

و لا ريب أن المراد باليقين و الشك فى قوله عليه السلام فى صدر الصحيحه المذكوره لأنك كنت على يقين من طهارتک و شككت و غيرها من أخبار الاستصحاب هو اليقين و الشک المتعلقان بشى ء واحد أعنى الطهاره المطلقه و حينئذ فالنقض المنهى عنه هو نقض اليقين بالطهاره بهذا الشك المتأخر المتعلق بنفس ما تعلق به اليقين.

و أما وجود الشى ء المشكوك الرافعيه فهو بوصف الشك فى كونه رافعا الحاصل من قبل سبب لهذا الشك فإن كل شك لا بد له من سبب متيقن الوجود حتى الشک فى وجود الرافع فوجود الشى ء المشكوک فى رافعيته جزء أخير للعله التامه للشک المتأخر الناقض لا للنقض.

و ثانيا أن رفع اليد عن أحكام اليقين عند الشك فى بقائه و ارتفاعه لا يعقل إلا أن يكون مسببا عن نفس الشك لأن التوقف فى الزمان اللاحق عن الحكم السابق أو العمل بالأصول المخالفه له لا يكون إلا لأجل الشك غايه الأمر كون الشى ء المشكوک كونه رافعا منشأ للشك و

الفرق بین الوجهین أن الأول ناظر إلی عدم الوقوع و الثانی إلی عدم الإمکان.

و ثالثا سلمنا أن النقض فی هذه الصور لیس بالشک لکنه لیس نقضا بالیقین بالخلاف.

و لا یخفی أن ظاهر ما ذکره فی ذیل الصحیحه و لکن تنقضه بیقین آخر حصر الناقض للیقین السابق بالیقین بخلافه و حرمه النقض بغیره شکا کان أم یقینا بوجود ما شک فی کونه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۲۴

رافعا أ لا تری أنه لو قیل فی صوره الشک فی وجود الرافع إن النقض بما هو متیقن من سبب الشک لا بنفسه لا یسمع.

و بالجمله فهذا القول ضعیف فی الغایه بل یمکن دعوی الإجماع المرکب بل البسیط علی خلافه.

و قد یتوهم أن مورد صحیحه زراره الأولی مما أنکر المحقق المذکور الاستصحاب فیه لأن السؤال فیها عن الخفقه و الخفقتین من نقضهما للوضوء.

و فیه ما لا یخفی فإن حکم الخفقه و الخفقتین قد علم (من قوله علیه السلام: قد تنام العین و لا ینام القلب و الأذن) و إنما سئل فیها بعد ذلک عن حکم ما إذا وجدت أماره علی النوم مثل تحریک شی ء إلی جنبه و هو لا یعلم فأجاب بعدم اعتبار ما عدا الیقین (بقوله علیه السلام: لا حتی یستیقن أنه قد نام حتی یجی ء من ذلک أمر بین و إلا فإنه علی یقین إلخ) نعم یمکن أن یلزم المحقق المذکور کما ذکرنا سابقا بأن الشک فی أصل النوم فی مورد الروایه مسبب عن وجود ما یوجب الشک فی تحقق النوم فالنقض به لا بالشک فتأمل

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۲۵

حجه القول الحادی عشر

اشاره

(ما ذکره المحقق الخوانساری قدس سره فی شرح الدروس بما قال عند قول الشهید قدس سره و یجزی ذو

الجهات الثلاثه ما لفظه حجه القول بعدم الإجزاء الروايات الوارده بالمسح بثلاثه أحجار و الحجر الواحد لا يسمى بذلك و استصحاب حكم النجاسه حتى يعلم لها مطهر شرعى و بدون الثلاثه لا يعلم المطهر الشرعى و حسنه ابن المغيره و موثقه ابن يعقوب لا يخرجان عن الأصل لعدم صحه مستندهما خصوصا مع معارضتهما بالروايات الوارده بالمسح بثلاثه أحجار و أصل البراءه بعد ثبوت النجاسه و وجوب إزالتها لا يبقى بحاله إلى أن قال بعد منع حجيه الاستصحاب.

اعلم أن القوم ذكروا أن الاستصحاب إثبات حكم فى زمان لوجوده فى زمان سابق عليه و هو ينقسم على قسمين باعتبار الحكم المأخوذ فيه إلى شرعى و غيره.

فالأول مثل ما إذا ثبت نجاسه ثوب أو بدن فى زمان فيقولون بعد ذلك الزمان يجب الحكم بنجاسته إذا لم يحصل العلم برفعها.

و الثانى مثل ما إذا ثبت رطوبه ثوب فى زمان ففى ما بعد ذلك الزمان يجب الحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف.

فذهب بعضهم إلى حجيته بقسميه و ذهب بعضهم إلى حجيه القسم الأول و استدل كل من الفريقين بدلائل مذكوره فى محلها كلها قاصره عن إفاده المرام كما يظهر بالتأمل فيها و لم نتعرض لذكرها هنا بل نشير إلى ما هو الظاهر عندنا فى

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۲۶

هذا الباب فنقول إن الاستصحاب بهذا المعنى لا حجيه فيه أصلا بكلا قسميه إذ لا دليل عليه تاما لا عقلا و لا نقلا نعم الظاهر حجيه الاستصحاب بمعنى آخر و هو أن يكون دليل شرعى على أن الحكم الفلانى بعد تحققه ثابت إلى زمان حدوث حال كذا أو وقت كذا مثلا معين فى الواقع بلا اشتراطه بشى ء أصلا فحينئذ إذا حصل ذلك الحكم

فيلزم الحكم باستمراره إلى أن يعلم وجود ما جعل مزيلا له و لا يحكم بنفيه بمجرد الشک فی وجوده.

و الدليل على حجيته أمران.

أحدهما أن هذا الحكم إما وضعی أو اقتضائی أو تخييری و لما كان الأول عند التحقيق يرجع إليهما فينحصر فی الأخيرين و على التقديرين فيثبت ما رمناه.

أما على الأول فلأنه إذا كان أمر أو نهی بفعل إلى غايه معينه مثلا فعند الشک فی حدوث تلک الغايه لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال و الخروج عن العهده و ما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء التكليف حال الشک أيضا و هو المطلوب و أما على الثانی فالأمر أظهر كما لا يخفى.

و ثانيهما ما ورد فی الروايات من أن اليقين لا ينقض بالشک.

فإن قلت هذا كما يدل على المعنى الذی ذكرته كذلک يدل على المعنى الذی ذكره القوم لأنه إذا حصل اليقين فی زمان فلا ينبغی أن ينقض فی زمان آخر بالشک نظرا إلى الروايات و هو بعينه ما ذكروه.

قلت الظاهر أن المراد من عدم نقض اليقين بالشک أنه عند التعارض لا ينقض و المراد بالتعارض أن يكون شی ء يوجب اليقين لو لا الشک و فيما ذكروه ليس كذلک لأن اليقين بحكم فی زمان ليس مما يوجب حصوله فی زمان آخر لو لا عروض الشک و هو ظاهر.

فإن قلت هل الشک فی كون الشی ء مزيلا للحكم مع العلم بوجوده كالشک فی وجود المزيل أو لا.

قلت فيه تفصيل لأنه إن ثبت بالدليل أن ذلک الحكم مستمر إلى غايه معينه فی الواقع ثم علمنا صدق تلک الغايه على شی ء و شككنا فی صدقها على

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۲۷

شی ء آخر فحينئذ

لا ينقض اليقين بالشك و أما إذا لم يثبت ذلك بل ثبت أن ذلك الحكم مستمر فى الجمله و مزيله الشى ء الفلانى و شككنا فى أن الشى ء الآخر مزيل له أم لا.

فحينئذ لا ظهور فى عدم نقض الحكم و ثبوت استمراره إذ الدليل الأول غير جار فيه لعدم ثبوت حكم العقل فى هذه الصوره خصوصا مع ورود بعض الروايات الداله على عدم المؤاخذه بما لا يعلم و الدليل الثانى الحق أنه لا يخلو عن إجمال و غايه ما يسلم منها ثبوت الحكم فى الصورتين اللتين ذكرناهما و إن كان فيه أيضا بعض المناقشات لكنه لا يخلو عن تأييد للدليل الأول فتأمل) (فإن قلت الاستصحاب الذى يدعونه فيما نحن فيه و أنت منعته الظاهر أنه من قبيل ما اعترفت به لأن حكم النجاسه ثابت ما لم يحصل مطهر شرعى إجماعا و هنا لم يحصل الظن المعتبر شرعا بوجود المطهر لأن حسنه ابن المغيره و موثقه ابن يعقوب ليستا حجه شرعيه خصوصا مع معارضتهما بالروايات المتقدمه فغايه الأمر حصول الشك بوجود المطهر و هو لا ينقض اليقين.

قلت كونه من قبيل الثانى ممنوع إذ لا دليل على أن النجاسه باقيه ما لم يحصل مطهر شرعى و ما ذكر من الإجماع غير معلوم لأن غايه ما أجمعوا عليه أن التغوط إذا حصل لا يصح الصلاه بدون الماء و التمسح رأسا لا بالثلاثه و لا بشعب الحجر الواحد فهذا الإجماع لا يستلزم الإجماع على ثبوت حكم النجاسه حتى يحدث شى ء معين فى الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهرا فلا يكون من قبيل ما ذكرنا.

فإن قلت هب أنه ليس داخلا تحت الاستصحاب المذكور لكن نقول قد ثبت بالإجماع وجوب شى ء

على المتغوط فى الواقع و هو مردد بين أن يكون المسح بثلاثه أحجار أو الأعم منه و من المسح بجهات حجر واحد فما لم يأت بالأول لم يحصل اليقين بالامتثال و الخروج عن العهده فيكون الإتيان به واجبا قلت نمنع الإجماع على وجوب شى ء معين فى الواقع مبهم فى نظر المكلف بحيث لو لم يأت بذلك الشى ء المعين لاستحق العقاب بل الإجماع على أن ترك الأمرين معا سبب لاستحقاق العقاب فيجب أن لا يتركهما.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۲۸

و الحاصل أنه إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شى ء معين مثلا معلوم عندنا أو ثبوت حكم إلى غايه معينه عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين أو الظن بوجود ذلك الشى ء المعلوم حتى يتحقق الامتثال و لا يكفى الشك فى وجوده و كذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم إلى أن يحصل العلم أو الظن بوجوب تلك الغايه المعلومه و لا يكفى الشك فى وجودها فى ارتفاع ذلك الحكم.

و كذا إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شى ء معين فى الواقع مردد فى نظرنا بين أمور و نعلم أن ذلك التكليف غير مشروط بشى ء من العلم بذلك الشى ء مثلا- أو على ثبوت حكم إلى غايه معينه فى الواقع مردده عندنا بين أشياء و يعلم أيضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا- و على ثبوت حكم إلى غايه معينه فى الواقع مردده عندنا بين أشياء و يعلم أيضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك الأشياء المردده فى نظرنا و بقاء ذلك الحكم إلى حصول تلك الأشياء أيضا و لا يكفى الإتيان بشى ء واحد منها فى سقوط التكليف و كذا حصول شى ء واحد فى ارتفاع الحكم و سواء

فی ذلک کون الواجب شیئا معینا فی الواقع مجهولا ـ عندنا أو أشیاء کذلک أو غایه معینه فی الواقع مجهوله عندنا أو غایات کذلک و سواء أیضا تحقق قدر مشترک بین تلک الأشیاء و الغایات أو تباینها بالکلیه و أما إذا لم یکن الأمر کذلک بل ورد نص مثلا علی أن الواجب الشی ء الفلانی و نص آخر علی أن ذلک الواجب شی ء آخر أو ذهب بعض الأمه إلی وجوب شی ء و بعض آخر إلی وجوب شی ء آخر فالظاهر بالنص و الإجماع فی الصورتین أن ترک ذینک الشیئین معا سبب لاستحقاق العقاب فحینئذ لم یظهر

وجوب الإتیان بهما معا حتی یتحقق به الامتثال بل الظاهر الاکتفاء بواحد منهما سواء اشترکا فی أمر أم تباینا کلیه و کذلک الحکم فی ثبوت الحکم الکلی إلی الغایه هذا مجمل القول فی هذا المقام و علیک بالتأمل فی خصوصیات الموارد و استنباط أحکامها عن هذا الأصل و رعایه جمیع ما یجب رعایته عند تعارض المتعارضات و الله الهادی إلی سواء الطریق انتهی کلامه رفع مقامه)

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۲۹

(و حکی عنه السید الصدر فی شرح الوافیه عنه قدس سره حاشیه أخری له عند قول الشهید رحمه الله و یحرم استعمال الماء النجس و المشتبه إلخ ما لفظه و توضیح الکلام أن الاستصحاب لا دلیل علی حجیته عقلا و ما تمسکوا لها ضعیف و غایه ما تمسکوا فیها ما ورد فی بعض الروایات الصحیحه أن الیقین لا ینقض بالشک و علی تقدیر تسلیم صحه الاحتجاج بالخبر فی مثل هذا الحکم و عدم منعها بناء علی أن هذا الحکم الظاهر أنه من الأصول و یشکل التمسک بالخبر فی الأصول إن سلم التمسک به فی

الفروع.

نقول أولا- إنه لا- يظهر شموله للأمور الخارجيه مثل رطوبه الثوب و نحوها إذ يبعد أن يكون مرادهم بيان الحكم فى مثل هذه الأمور التى ليست أحكاما شرعيه و إن أمكن أن يصير منشأ لحكم شرعى و هذا ما يقال إن الاستصحاب فى الأمور الخارجيه لا عبره به.

ثم بعد تخصيصه بالأحكام الشرعيه فنقول الأمر على وجهين أحدهما أن يثبت حكم شرعى فى مورد خاص باعتبار حال يعلم من الخارج أن زوال تلك الحال لا يستلزم زوال ذلك الحكم و الآخر أن يثبت باعتبار حال لا يعلم فيه ذلك.

مثال الأول إن ثبت نجاسه ثوب باعتبار ملاقاته للبول فإنه علم من إجماع أو ضروره أن النجاسه لا تزول بزوال الملاقاه.

و مثال الثانى ما نحن فيه فإنه ثبت وجوب الاجتناب عن الإناء باعتبار أنه شى ء يعلم وقوع النجاسه فيه بعينه و كل شى ء كذلك يجب الاجتناب عنه و لم يعلم بدليل من الخارج أن زوال ذلك الوصف الذى يحصل باعتبار زوال المعلوميه بعينه لا دخل له فى زوال ذلك الحكم.

و على هذا شمول الخبر للقسم الأول ظاهر فيمكن التمسك بالاستصحاب فيه و أما القسم الثانى فالتمسك فيه مشكل.

فإن قلت بعد ما علم فى القسم الأول أنه لا يزول الحكم بزوال الوصف فأى حاجه إلى التمسك بالاستصحاب و أى فائده فيما ورد فى الأخبار من أن اليقين لا ينقض بالشك.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٦٣٠

قلت القسم الأول على وجهين أحدهما أن يثبت أن الحكم أعنى النجاسه بعد الملاقاه حاصل ما لم يرد عليه الماء على الوجه المعتبر و حينئذ فائدته أن عند حصول الشك فى ورود الماء لا يحكم بزوال النجاسه و الآخر أن يعلم ثبوت الحكم فى الجمله بعد

زوال الوصف لكن لم يعلم أنه ثابت دائما أو فى بعض الأوقات إلى غايه معينه محدوده أم لا و فائدته أنه إذا ثبت الحكم فى الجمله فيستصحب إلى أن يعلم المزيل.

ثم لا- يخفى أن الفرق الذى ذكرنا من أن إثبات مثل هذا بمجرد الخبر مشكل مع انضمام أن الظهور فى القسم الثانى لم يبلغ مبلغه فى القسم الأول و أن اليقين لا ينقض بالشك قد يقال إن ظاهره أن يكون اليقين حاصلا لو لا الشك باعتبار دليل دال على الحكم فى غير صوره ما شك فيه إذ لو فرض عدم دليل عليه لكان نقض اليقين حقيقه باعتبار عدم الدليل الذى هو دليل العدم لا- الشك كأنه يصير قريبا و مع ذلك ينبغى رعايه الاحتياط فى كل من القسمين بل فى الأمور الخارجيه أيضا انتهى كلامه رفع مقامه).

أقول لقد أجاد فيما أفاد و جاء بما فوق المراد إلا أن فى كلامه مواقع للتأمل فلنذكر مواقعه و نشير إلى وجهه فنقول.

قوله و ذهب بعضهم إلى حجيته فى القسم الأول.

ظاهره كصريح ما تقدم منه فى حاشيته الأخرى وجود القائل بحجيه الاستصحاب فى الأحكام الشرعيه الجزئيه كطهاره هذا الثوب و الكليه كنجاسه المتغير بعد زوال التغير و عدم الحجيه فى الأمور الخارجيه كرطوبه الثوب و حياه زيد.

و فيه نظر يعرف بالتتبع فى كلمات القائلين بحجيه الاستصحاب و عدمها و النظر فى أدلتهم مع أن ما ذكره فى الحاشيه الأخيره دليلا لعدم الجريان فى الموضوع جار فى الحكم الجزئى فإن بيان وصول النجاسه إلى هذا الثوب الخاص واقعا و عدم وصولها و بيان نجاسته المسببه عن هذا الوصول و عدمها لعدم الوصول كلاهما خارج عن شأن الشارع كما أن بيان

طهاره الثوب المذكور ظاهرا و بيان عدم وصول النجاسه إليه ظاهرا الراجع فى الحقيقه إلى الحكم بالطهاره ظاهرا ليس

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۳۱

إلا شأن الشارع كما نبهنا عليه فيما تقدم.

قوله و الظاهر حجيه الاستصحاب بمعنى آخر إلخ.

وجه مغايره ما ذكره لما ذكره المشهور هو أن الاعتماد فى البقاء عند المشهور على الوجود السابق كما هو ظاهر قوله لوجوده فى زمان سابق عليه و صريح قول شيخنا البهائى إثبات الحكم فى الزمان الثانى تعويلا على ثبوته فى الزمن الأول و ليس الأمر كذلك على طريقه شارح الدروس.

قوله قدس سره إن الحكم الفلانى بعد تحققه ثابت إلى حدوث حال كذا أو وقت كذا إلخ.

أقول بقاء الحكم إلى زمان كذا يتصور على وجهين.

الأول أن يلاحظ الفعل إلى زمان كذا موضوعا واحدا تعلق به الحكم الواحد كأن يلاحظ الجلوس فى المسجد إلى وقت الزوال فعلا واحدا تعلق به أحد الأحكام الخمسه و من أمثلته الإمساك المستمر إلى الليل حيث إنه ملحوظ فعلا واحدا تعلق به الوجوب أو الندب أو غيرهما من أحكام الصوم.

الثانى أن يلاحظ الفعل فى كل جزء يسعه من الزمان المغيا موضوعا مستقلا تعلق به حكم فيحدث فى المقام أحكام متعدده لموضوعات متعدده و من أمثلته وجوب الصوم عند رؤيه هلال رمضان إلى أن يرى هلال شوال فإن صوم كل يوم إلى انقضاء الشهر فعل مستقل تعلق به حكم مستقل.

أما الأول فالحكم التكليفى إما أمر و إما نهى و إما تخيير.

فإن كان أمرا كان اللازم عند الشك فى وجود الغايه ما ذكره من وجوب الإتيان بالفعل تحصيلا لليقين بالبراءه من التكليف المعلوم لكن يجب تقييده بما إذا لم يعارضه تكليف آخر محدود بما بعد الغايه كما إذا

وجب الجلوس فی المسجد إلی الزوال و وجب الخروج منه من الزوال إلی الغروب فإن وجوب الاحتیاط للتکلیف بالجلوس عند الشک فی الزوال معارض بوجوب الاحتیاط للتکلیف بالخروج بعد الزوال فلا بد من الرجوع فی وجوب الجلوس عند الشک فی الزوال إلی أصل آخر غیر الاحتیاط مثل أصاله عدم الزوال أو عدم الخروج عن عهده التکلیف بالجلوس أو عدم حدوث التکلیف بالخروج أو غیر ذلک.

و إن کان نهیا کما إذا حرم الإمساک المحدود بالغایه المذکوره أو الجلوس المذکور فإن قلنا

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۳۲

بتحریم الاشتغال کما هو الظاهر کان المتیقن التحریم قبل الشک فی وجود الغایه و أما التحریم بعده فلا یثبت بما ذکر فی الأمر بل یحتاج إلی الاستصحاب المشهور و إلا فالأصل الإباحه فی صوره الشک و إن قلنا إنه لا یتحقق الحرام و لا استحقاق العقاب إلا بعد تمام الإمساک و الجلوس المذکورین فیرجع إلی مقتضی أصاله عدم استحقاق العقاب و عدم تحقق المعصیه و لا دخل له بما ذکره فی و إن کان تخییرا فالأصل فیه و إن اقتضی عدم حدوث حکم ما بعد الغایه للفعل عند الشک فیها إلا أنه قد یکون حکم ما بعد الغایه تکلیفا منجزا یجب فیه الاحتیاط کما إذا أباح الأکل إلی طلوع الفجر مع تنجز وجوب الإمساک من طلوع الفجر إلی الغروب علیه فإن الظاهر لزوم الکف من الأکل عند الشک هذا کله إذا لوحظ الفعل المحکوم علیه بالحکم الاقتضائی أو التخییری أمرا واحدا مستمرا.

و أما الثانی و هو ما لوحظ فیه الفعل أمورا متعدده کل واحد منها متصف بذلک الحکم غیر مربوط بالآخر فإن کان أمرا أو نهیا فأصاله الإباحه و البراءه قاضیه بعدم

الوجوب و الحرمه فی زمان الشک و کـذلک أصاله الإباحه فی الحکم التخییری إلا إذا کان الحکم فیما بعـد الغایه تکلیفا منجزا یجب فیه الاحتیاط.

فعلم ممـا ذکرنـا أن مـا ذکره من الوجه الأول الراجع إلی وجوب تحصـیل الامتثال لا یجری إلا فی قلیل من الصور المتصوره فی المسأله.

و مع ذلـک فلاـ یخفی أن إثبات الحکم فی زمان الشک بقاعـده الاحتیاط کما فی الاقتضائی أو قاعـده الإباحه و البراءه کما فی الحکم التخییری لیس قولا بالاستصـحاب المختلف فیه أصـلا لأن مرجعه إلی أن إثبات الحکم فی الزمان الثانی یحتاج إلی دلیل یـدل علیه و لو کـان أصـاله الاحتیـاط أو البراءه و هـذه عین إنکار الاستصـحاب لأن المنکر یرجع إلی أصول أخر فلا حاجه إلی تطویل الکلام و تغییر أسلوب کلام المنکرین فی هذا المقام.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۳۳

بقی الکلام فی توجیه ما ذکره من أن الأمر فی الحکم التخییری أظهر

و لعـل الوجه فیه أن الحکم بـالتخییر فی زمـان الشک فی وجود الغایه مطابق لأصاله الإباحه الثابته بالعقل و النقل کما أن الحکم بالبقاء فی الحکم الاقتضائی کان مطابقا لأصاله الاحتیاط الثابته فی المقام بالعقل و النقل.

و قـد وجه المحقق القمی قدس سـره إلحاق الحکم التخییری بالاقتضائی بأن مقتضـی التخییر إلی غایه وجوب الاعتقاد بثبوته فی کل جزء مما قبل الغایه و لا یحصل الیقین بالبراءه من التکلیف باعتقاد التخییر عنـد الشک فی حـدوث الغایه إلا بالحکم بالإباحه و اعتقادها فی هذا الزمان أیضا.

و فیه أنه إن أریـد وجوب الاعتقـاد بکون الحکم المـذکور ثابتـا إلی الغـایه المعینه فهـذا الاعتقـاد موجود و لو بعـد القطع بتحقق الغـایه فضـلا عن صوره الشک فیه فإن هـذا اعتقاد بالحکم الشـرعی الکلی و وجوبه غیر مغیا بغایه فإن الغایه للمعتقـد لا لوجوب الاعتقاد.

و

إن أريـد وجوب الاعتقـاد بـذلك الحكم التخييرى فى كـل جزء من الزمـان الـذى يكون فى الواقع ممـا قبل الغايه و إن لم يكن معلومـا عنـدنا ففيه أن وجـوب الاعتقـاد فى هـذا الجزء المشـكوك بكـون الحكم فيه هو الحكم الأـولى أو غيره ممنوع جـدا بل الكلاـم فى جوازه لأـنه معارض بوجوب الاعتقاد بالحكم الآخر الـذى ثبت فيما بعـد الغايه واقعا و إن لم يكن معلوما بل لا يعقل وجوب الاعتقاد مع الشك فى الموضوع كما لا يخفى.

و لعل هذا الموجه قدس سـره قد وجد عباره شـرح الدروس فى نسـخته كما وجدته فى بعض نسخ شرح الوافيه و أما على الثانى فالأمر كذلك كما لا يخفى لكنى راجعت بعض نسخ شرح

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۳۴

الـدروس فوجـدت لفظ أظهر بدل كذلك و حينئذ فظاهره مقابله وجه الحكم بالبقاء فى التخيير بوجه الحكم بالبقاء فى الاقتضاء فلا وجه لإرجاع أحدهما بالآخر.

(و العجب من بعض المعاصـرين حيث أخـذ التوجيه المـذكور عن القوانين و نسـبه إلى المحقق الخوانسـارى فقال حجه المحقق الخوانسـارى أمران الأخبـار و أصـاله الاشـتغال ثم أخـذ فى إجراء أصاله الاشـتغال فى الحكم التخييرى بما وجهه فى القوانين ثم أخـذ فى الطعن عليه) و أنت خبير بأن الطعن فى التوجيه لا فى حجه المحقق بل لا طعن فى التوجيه أيضا لأن غلط النسـخه ألجأه إليه هذا.

(و قد أورد عليه السيد الشارح بجريان ما ذكره من قاعده وجوب تحصيل الامتثال فى استصحاب القوم قال بيانه أنا كما نجزم فى الصوره التى فرضنا بتحقق الحكم فى قطعه من الزمان.

و نشك أيضا حين القطع فى تحققه فى زمان يكون حـدوث الغايه فيه و عـدمه متساويين عندنا فكذلك نجزم بتحقق الحكم فى زمان

لا- يمكن تحققه إلا- فيه و نشـك حين القطع فى تحققه فى زمـان متصل بـذلك الزمان لاحتمال وجود رافع لجزء من أجزاء عله الوجود و كمـا أن فى الصوره الأـولى يكون الـدليل محتملا- لأـن يراد منه وجود الحكم فى زمان الشك و أن يراد عـدم وجوده فكـذلك الـدليل فى الصـوره الـتى فرضـناها و حينئـذ فنقول لو لم يمتثـل المكلف لم يحصـل الظن بالامتثـال إلى آخر مـا ذكره انتهى).

أقول و هـذا الإـيراد ساقط عن المحقق لعـدم جريـان قاعـده الاشـتغال فى غير الصوره التى فرضـها المحقق مثلا إذا ثبت وجوب الصوم فى الجمله و شـككنا فى أن غايته سقوط القرص أو ميل الحمره المشرقيه فاللازم حينئذ على ما صرح به المحقق المذكور فى عـده مواضع من كلمـاته الرجوع فى نفى الزائـد و هو وجوب الإمسـاك بعـد سـقوط القرص إلى أصـاله الـبراءه لعـدم ثبوت التكليف بإمساك أزيد من المقدار المعلوم فيرجع إلى مسأله الشك فى الجزئيه.

فلا يمكن أن يقال إنه لو لم يمتثل التكليف لم يحصل الظن بالامتثال لأنه إن أريـد امتثال التكليف المعلوم فقد حصل قطعا و إن أريد امتثال التكليف المحتمل فتحصيله غير

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۳۵

و هـذا بخلاـف فرض المحقق فإن التكليف بالإمساك إلى السـقوط على القول به أو ميل الحمره على القول الآخر معلوم مبين و إنما الشك فى الإتيان به عند الشك فى حدوث الغايه فالفرق بين مورد استصـحابه و مورد استصـحاب القوم كالفرق بين الشك فى إتيان الجزء المعلوم الجزئيه و الشك فى جزئيه شى ء و قد تقرر فى محله جريان أصاله الاحتياط فى الأول دون الثانى.

و قس على ذلك سائر موارد استصحاب القوم كما لو ثبت أن للحكم غايه و شككنا

فی کون شی ء آخر أیضا غایه له فإن المرجع فی الشک فی ثبوت الحکم بعد تحقق ما شک فی کونه غایه عند المحقق الخوانساری قدس سره هی أصاله البراءه دون الاحتیاط.

قوله الظاهر أن المراد من عدم نقض الیقین بالشک أنه عند التعارض لا ینقض و معنی التعارض أن یکون شی ء یوجب الیقین لو لا الشک.

أقول ظاهر هذا الکلام جعل تعارض الیقین و الشک باعتبار تعارض المقتضی للیقین و نفس الشک علی أن یکون الشک مانعا عن الیقین فیکون من قبیل تعارض المقتضی للشی ء و المانع عنه.

و الظاهر أن المراد بالموجب فی کلامه دلیل الیقین السابق و هو الدال علی استمرار حکم إلی غایه معینه.

و حینئذ فیرد علیه مضافا إلی أن التعارض الذی استظهره من لفظ النقض لا بد أن یلاحظ بالنسبه إلی الناقض و نفس المنقوض لا مقتضیه الموجب له لو لا الناقض أن نقض الیقین بالشک بعد صرفه عن ظاهره و هو نقض صفه الیقین أو أحکامها الثابته لها من حیث هی صفه من الصفات لارتفاع الیقین و أحکامه الثابته له من حیث هو حین الشک قطعا ظاهر فی نقض أحکام الیقین یعنی الأحکام الثابته باعتباره للمتیقن أعنی المستصحب فیلاحظ التعارض حینئذ بین المنقوض و الناقض و اللازم من ذلک اختصاص الأخبار بما یکون المتیقن و أحکامه مما یقتضی بنفسه الاستمرار لو لا الرافع فلا ینقض تلک الأحکام بمجرد الشک فی الرافع سواء کان الشک فی وجود الرافع و الشک فی رافعیه الموجود و بین هذا و ما ذکره المحقق تباین جزئی.

ثم إن تعارض المقتضی للیقین و نفس الشک لم یکد یتصور فیما نحن فیه لأن الیقین بالمستصحب کوجوب الإمساک فی الزمان السابق کان

حاصلا من اليقين بمقدمتين صغرى وجدانيه و هى أن هذا الآن لم يدخل الليل و كبرى مستفاده من دليل استمرار الحكم إلى غايه معينه و هى وجوب الإمساك قبل أن يدخل الليل و معلوم أن شيئا من المقدمتين لا اقتضاء فيه لوجوب الإمساك فى زمان الشك لو خلى و طبعه حتى يكون الشك من قبيل المانع عنه مع أن

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۳۶

المراد بالشك زوال اليقين بالصغرى و هو ليس من قبيل المانع عن اليقين و الكبرى من قبيل المقتضى له حتى يكونا من قبيل المتعارضين بل نسبه اليقين إلى المقدمتين على نهج سواء كل منهما من قبيل جزء المقتضى له.

و الحاصل أن مقتضى ملاحظه النقض بالنسبه إلى الشك و أحكام المتيقن الثابته لأجل اليقين أولى من ملاحظته بالنسبه إلى الشك و دليل اليقين.

و أما توجيه كلام المحقق بأن يراد من موجب اليقين دليل المستصحب و هو عموم الحكم المغيا و من الشك احتمال الغايه التى من مخصصات العام فالمراد عدم نقض عموم دليل المستصحب بمجرد الشك فى المخصص فمدفوع بأن نقض العام باحتمال التخصيص إنما يتصور فى الشك فى أصل التخصيص و معه يتمسك بعموم الدليل لا بالاستصحاب و أما مع اليقين بالتخصيص و الشك فى تحقق المخصص المتيقن كما فى ما نحن فيه فلا مقتضى للحكم العام حتى يتصور نقضه لأن العام المخصص لا اقتضاء فيه لثبوت الحكم فى مورد الشك فى تحقق المخصص خصوصا فى مثل التخصيص بالغايه.

و الحاصل أن المقتضى و المانع فى باب العام و الخاص هو لفظ العام و المخصص فإذا أحرز المقتضى و شك فى وجود المخصص يحكم بعدمه عملا بظاهر العام و إذا علم بالتخصيص و خروج

اللفظ عن ظاهر العموم ثم شك فی صدق المخصص علی شی ء فنسبه دلیلی العموم و التخصیص إلیه علی السواء من حیث الاقتضاء.

هذا کله مع أن ما ذکره فی معنی النقض لا یستقیم فی قوله علیه السلام فی ذیل الصحیحه و لکن تنقضه بیقین آخر و قوله علیه السلام فی الصحیحه المتقدمه الوارده فی الشک بین الثلاث و الأربع و لکن ینقض الشک بالیقین بل و لا فی صدرها المصرح بعدم نقض الیقین بالشک فإن المستصحب فی موردها إما عدم فعل الزائد و إما عدم براءه الذمه من الصلاه کما تقدم و من المعلوم أنه لیس فی شی ء منهما دلیل یوجب الیقین لو لا الشک.

قوله فی جواب السؤال قلت فیه تفصیل إلی آخر الجواب.

أقول إن النجاسه فیما ذکره من الفرض أعنی موضع الغائط مستمره و ثبت أن التمسح بثلاثه أحجار مزیل لها و شک أن التمسح بالحجر الواحد ذی الجهات مزیل أیضا أم لا- فإذا ثبت وجوب إزاله النجاسه و المفروض الشک فی تحقق الإزاله بالتمسح بالحجر الواحد ذی الجهات فمقتضی دلیله هو وجوب تحصیل الیقین أو الظن المعتبر بالزوال و فی مثل هذا المقام لا یجری أصاله البراءه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۳۷

و لا- أدلتها لعدم وجود القدر المتیقن فی المأمور به و هی الإزاله و إن کان ما یتحقق به مرددا بین الأقل و الأکثر لکن هذا التردید لیس فی نفس المأمور به کما لا یخفی نعم لو فرض أنه لم یثبت الأمر بنفس الإزاله و إنما ثبت بالتمسح بثلاثه أحجار أو بالأعم منه و من التمسح بذی الجهات أمکن بل لم یبعد إجراء أصاله البراءه عما عدا و الحاصل أنه فرق بین الأمر بإزاله

النجاسه من الثوب المردده بين غسله مره أو مرتين و بين الأمر بنفس الغسل المردد بين المره و المرتين و الذى يعين كون مسأله التمسح من قبيل الأول دون الثانى هو ما استفيد من أدله وجوب إزاله النجاسه عن الثوب و البدن للصلاه مثل قوله و ثيابک فطهر (و قوله عليه السلام فى صحيحه زراره: لا صلاه إلا بطهور) بناء على شمول الطهور و لو بقرينه ذيله الدال على كفايه الأحجار من الاستنجاء للطهاره الخبثيه و مثل الإجماعات المنقوله على وجوب إزاله النجاسه عن الثوب و البدن للصلاه.

و هذا المعنى و إن لم يدل عليه دليل صحيح السند و الدلاله على وجه يرتضيه المحقق المذكور بعد رد روايتى ابن المغيره و ابن يعقوب بل ظاهر أكثر الأخبار الأمر بنفس الغسل إلا أن الإنصاف وجود دليل على وجوب نفس الإزاله و أن الأمر بالغسل فى الأخبار ليس باعتباره بنفسه فى الصلاه و إنما هو أمر مقدمى لإزاله النجاسه مع أن كلام المحقق المذكور لا يختص بالمثال الذى ذكره حتى يناقش فيه.

و بما ذكرنا يظهر ما فى قوله فى جواب الاعتراض الثانى بأن مسأله الاستنجاء من قبيل ما نحن فيه ما لفظه (غايه ما أجمعوا عليه أن التغوط متى حصل لا يصح الصلاه بدون الماء و التمسح رأسا لا بالثلاث و لا بشعب الحجر الواحد و هذا لا يستلزم الإجماع على ثبوت النجاسه حتى يحصل شى ء معين فى الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهرا) (و يظهر ما فى قوله جوابا عن الاعتراض الأخير أنه لم يثبت الإجماع على وجوب شى ء معين بحيث لو لم يأت بذلک الشى ء لاستحق العقاب إلخ) و ما فى كلامه المحكى فى

حاشيه شرحه (على قول الشهيد قدس سره و يحرم استعمال الماء النجس و المشتبه إلى آخره).

و أنت إذا أحطت خبرا بما ذكرنا فى أدله الأقوال علمت أن الأقوى منها القول التاسع و بعده القول المشهور و الله العالم بحقائق الأمور.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۳۸

و ينبغى التنبيه على أمور.

اشاره

و هى بين ما يتعلق بالمتيقن السابق و ما يتعلق بدليله الدال عليه و ما يتعلق بالشك اللاحق فى بقائه.

الأمر الأول

أن المتيقن السابق إذا كان كليا فى ضمن فرد و شك فى بقائه فإما أن يكون الشك من جهه الشك فى بقاء ذلك الفرد و إما أن يكون من جهه الشك فى تعيين ذلك الفرد و تردده بين ما هو باق جزما و بين ما هو مرتفع و إما أن يكون من جهه الشك فى قيام فرد آخر مقامه مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد.

أما الأول فلا إشكال فى جواز استصحاب الكلى و نفس الفرد و ترتيب أحكام كل منهما عليه.

و أما الثانى فالظاهر جواز الاستصحاب فى الكلى مطلقا على المشهور نعم لا يتعين بذلك أحكام الفرد الباقى سواء كان الشك من جهه الرافع كما إذا علم بحدوث البول أو المنى و لم يعلم الحاله السابقه وجب الجمع بين الطهارتين فإذا فعل إحداهما و شك فى رفع الحدث فالأصل بقاؤه و إن كان الأصل عدم تحقق الجنابه فيجوز له ما يحرم على الجنب أم كان الشك من جهه المقتضى كما لو تردد من فى الدار بين كونه حيوانا لا يعيش إلا سنه و كونه حيوانا يعيش مائه سنه فيجوز بعد السنه الأولى استصحاب الكلى المشترك بين الحيوانين و يترتب عليه آثاره الشرعيه الثابته دون آثار شى ء من الخصوصيتين بل يحكم بعدم كل منهما لو لم يكن مانع من إجراء الأصلين كما فى الشبهه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۳۹

و توهم عدم جريان الأصل فى القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء و ما هو مشكوك الحدوث و هو محكوم الانتفاء بحكم الأصل مدفوع بأنه لا

يقـدح ذلـک فی استصـحابه بعـد فرض الشـک فی بقـائه و ارتفـاعه کانـدفاع توهم کون الشـک فی بقـائه مسـببا عن الشک فی حـدوث ذلک المشـکوک الحـدوث فإذا حکم بأصاله عـدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترک لأنه من آثاره فإن ارتفاع القدر المشترک من لوازم کون الحادث ذلک الأمر المقطوع الارتفاع لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو فی ضـمنه من القدر المشترک فی الزمان الثانی لا ارتفاع القدر المشترک بین الأمرین و بینهما فرق واضـح و لذا ذکرنا أنه تترتب علیه أحکام عدم وجود الجنابه فی المثال المتقدم.

(و یظهر من المحقق القمی رحمه الله فی القوانین مع قوله بحجیه الاستصـحاب علی الإطلاـق عـدم جواز إجراء الاستصـحاب فی هذا القسم و لم أتحقق وجهه قال إن الاستصحاب یتبع الموضوع و حکمه فی مقدار قابلیه الامتداد و ملاحظه الغلبه فیه فلا بد من التأمل فی أنه کلی أو جزئی فقـد یکون الموضوع الثابت حکمه أولا مفهوما کلیا مرددا بین أمور و قد یکون جزئیا حقیقیا معینا و بـذلک یتفاوت الحال إذ قـد یختلف أفراد الکلی فی قابلیه الامتـداد و مقـداره فالاستصـحاب حینئذ ینصـرف إلی أقلها اسـتعدادا للامتداد.

ثم ذکر حکـایه تمسـک بعض أهل الکتاب لإثبات نبوه نبیه بالاستصـحاب و رد بعض معاصـریه له بما لم یرتضه الکتابی ثم رده بما ادعی ابتناءه علی ما ذکره و ملاحظه مقـدار القابلیه ثم أوضـح ذلک بمثال و هو أنا إذا علمنا أن فی الدار حیوانا لکن لا نعلم أنه أی نوع هو من الطیور أو البهائم أو الحشار أو الدیدان ثم غبنا عن ذلک مده فلا یمکن لنا الحکم ببقائه فی مده

يعيش فيها أطول الحيوان عمرا فإذا احتمل كون الحيوان الخاص فى البيت عصفورا أو فأره أو دوده قز فكيف يحكم بسبب العلم بالقدر المشترك باستصحابها إلى حصول زمان ظن بقاء أطول الحيوانات عمرا قال و بذلك بطل تمسك الكتابى).

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۴۰

أقول إن ملاحظه استعداد المستصحب و اعتباره فى الاستصحاب مع أنه مستلزم لاختصاص اعتبار الاستصحاب بالشك فى الرافع موجب لعدم انضباط الاستصحاب لعدم استقامه إراده استعداده من حيث تشخصه و لا أبعد الأجناس و لا أقرب الأصناف و لا ضابط لتعيين المتوسط و الإحاله على الظن الشخصى قد عرفت ما فيه سابقا مع أن اعتبار الاستصحاب عند هذا المحقق لا يختص دليله بالظن كما اعترف به سابقا فلا مانع من استصحاب وجود الحيوان فى الدار إذا ترتب أثر شرعى على وجود مطلق الحيوان فيها.

ثم إن ما ذكره من ابتناء جواب الكتابى على ما ذكره سيجى ء ما فيه مفصلا إن شاء الله تعالى ثم إن ما ذكره من ابتناء جواب الكتابى على ما ذكره ممنوع لأن النبوه نظير سائر الأمور الشرعيه التى اعترف سابقا بجريان الاستصحاب فيها و ليس لها أنواع مختلفه الاستعداد و إنما المختلف فى الاستعداد أشخاص.

و أما الثالث و هو ما إذا كان الشك فى بقاء الكلى مستندا إلى احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه فهو على قسمين لأن الفرد الآخر إما أن يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله و إما يحتمل حدوثه بعده إما بتبدله إليه و إما بمجرد حدوثه مقارنا لارتفاع ذلك الفرد.

و فى جريان استصحاب الكلى فى كلا القسمين نظرا إلى تيقنه سابقا و عدم العلم بارتفاعه و إن علم بارتفاع بعض وجوداته

و شک فی حدوث ما عداه لأن ذلک مانع من إجراء الاستصحاب فی الأفراد دون الکلی کما تقدم نظیره فی القسم الثانی.

أو عدم جریانه فیهما لأن بقاء الکلی فی الخارج عباره عن استمرار وجوده الخارجی المتیقن سابقا و هو معلوم العدم و هذا هو الفارق بین ما نحن فیه و القسم الثانی حیث إن الباقی فی الآن اللاحق بالاستصحاب هو عین الوجود المتیقن سابقا.

أو التفصیل بین القسمین فیجری فی الأول لاحتمال کون الثابت فی الآن اللاحق هو عین الموجود سابقا فیتردد الکلی المعلوم سابقا بین أن یکون وجوده الخارجی علی نحو لا یرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه و أن یکون علی نحو یرتفع بارتفاع ذلک الفرد فالشک حقیقه إنما هو فی مقدار استعداد ذلک الکلی و استصحاب عدم حدوث الفرد المشکوک لا یثبت تعیین استعداد الکلی وجوه أقواها الأخیر.

و یستثنی من عدم الجریان فی القسم الثانی ما یتسامح فیه العرف فیعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق کالمستمر الواحد مثل ما لو علم السواد الشدید فی محل و شک فی تبدله بالبیاض أو

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۴۱

بسواد أضعف من الأول فإنه یستصحب السواد و کذا لو کان الشخص فی مرتبه من کثره الشک ثم شک من جهه اشتباه المفهوم أو المصداق فی زوالها أو تبدلها إلی مرتبه دونها أو علم إضافه المائع ثم شک فی زوالها أو تبدلها إلی فرد آخر من المضاف.

و بالجمله فالعبره فی جریان الاستصحاب عد الموجود السابق مستمرا إلی اللاحق و لو کان الأمر اللاحق علی تقدیر وجوده مغایرا بحسب الدقه للفرد السابق و لذا لا إشکال فی استصحاب الأعراض حتی علی القول فیها بتجدد الأمثال و سیأتی ما یوضح عدم ابتناء

الاستصحاب على المداقه ثم إن للفاضل التونى كلاما يناسب المقام مؤيدا لبعض ما ذكرنا و إن لم يخل بعضه عن النظر بل المنع (قال فى رد تمسك المشهور فى نجاسه الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكيه إن عدم المذبوحيه لازم لأمرين الحياه و الموت حتف الأنف و الموجب للنجاسه ليس هذا اللازم من حيث هو بل ملزومه الثانى أعنى الموت حتف الأنف فعدم المذبوحيه لازم أعم لموجب النجاسه فعدم المذبوحيه اللازم للحياه مغاير لعدم المذبوحيه العارض للموت حتف أنفه و المعلوم ثبوته فى الزمان السابق هو الأول لا الثانى و ظاهر أنه غير باق فى الزمان الثانى ففى الحقيقه يخرج مثل هذه الصوره من الاستصحاب إذ شرطه بقاء الموضوع و عدمه هنا معلوم قال و ليس مثل المتمسك بهذا الاستصحاب إلا مثل من يتمسك على وجود عمرو فى الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد فى الدار فى الوقت الأول

و فساده غنى عن البيان انتهى).

أقول و لقد أجاد فيما أفاد من عدم جواز الاستصحاب فى المثال المذكور و نظيره إلا أن نظر المشهور فى تمسكهم على النجاسه إلى أن النجاسه إنما رتبت فى الشرع على مجرد عدم التذكيه كما يرشد إليه قوله تعالى إلا ما ذكيتم الظاهر فى أن المحرم إنما هو لحم الحيوان الذى لم يقع عليه التذكيه واقعا أو بطريق شرعى و لو كان أصلا و قوله تعالى و لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه و قوله تعالى فكلوا مما ذكر اسم الله عليه (و قوله عليه السلام فى ذيل موثقه ابن بكير:

إذا كان ذكيا ذكاه الذابح) و بعض الأخبار المعلله لحرمه الصيد الذى أرسل إليه كلاب و لم

يعلم أنه مات بأخذ المعلم معللا بالشك فى استناد موته إلى المعلم إلى غير ذلك مما اشترط فيه العلم باستناد القتل إلى الرمى و النهى عن الأكل مع الشك.

و لا ينافى ذلك ما دل على كون حكم النجاسه مرتبا على موضوع الميته بمقتضى أدله نجاسه الميته لأن الميته عباره عن كل ما لم يذك لأن التذكيه أمر شرعى توقيفى فما عدا المذكى ميته و لذا حكم بنجاستها.

و الحاصل أن التذكيه سبب للحل و الطهاره فكل ما شك فيه أو فى مدخليه شى ء فيه فأصاله عدم تحقق السبب الشرعى حاكمه على أصاله الحل و الطهاره.

ثم إن الموضوع للحل و الطهاره و مقابليهما هو اللحم أو المأكول فمجرد تحقق عدم التذكيه فى اللحم يكفى فى الحرمه و النجاسه.

لكن الإنصاف أنه لو علق حكم النجاسه على من مات حتف الأنف لكون الميته عباره عن هذا المعنى كما يراه بعض أشكل إثبات الموضوع بمجرد أصاله عدم التذكيه الثابته حال الحياه.

لأن عدم التذكيه السابق حال الحياه المستصحب إلى زمان خروج الروح لا يثبت كون الخروج حتف الأنف فيبقى أصاله عدم حدوث سبب نجاسه اللحم و هو الموت حتف الأنف سليمه عن المعارض و إن لم يثبت به التذكيه كما زعمه السيد الشارح للوافيه فذكر أن أصاله عدم التذكيه تثبت الموت حتف الأنف و أصاله عدم حتف الأنف تثبت التذكيه فيكون وجه الحاجه إلى إحراز التذكيه مع أن الإباحه و الطهاره لا تتوقفان عليه بل يكفى استصحابهما أن استصحاب عدم التذكيه حاكم على استصحابهما فلو لا ثبوت التذكيه بأصاله عدم الموت حتف الأنف لم يكن مستند للإباحه و الطهاره.

و كان السيد قدس سره ذكر هذا لزعمه أن مبنى تمسك المشهور على

إثبات الموت حتف الأنف بأصاله عدم التذكيه فيستقيم حينئذ معارضتهم بما ذكره السيد قدس سره فيرجع بعد التعارض إلى قاعده الحل و الطهاره و استصحابهما.

لكن هذا كله مبنى على ما فرضناه من تعلق الحكم على الميته و القول بأنها ما زهق روحه بحتف الأنف.

أما إذا قلنا بتعلق الحكم على لحم لم يذك حيوانه أو لم يذكر اسم الله عليه أو تعلق الحل على ذبيحه المسلم أو ما ذكر اسم الله عليه المستلزم لانتفائه بانتفاء أحد الأمرين و لو بحكم الأصل و لا ينافى ذلك تعلق الحكم فى بعض الأدله الأخر بالميته و لا ما علق فيه الحل على ما لم يكن ميته كما

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۴۳

فى آيه قل لا أجد الآيه أو قلنا إن الميته هو ما زهق روحه مطلقا خرج منه ما ذكى فإذا شك فى عنوان المخرج فالأصل عدمه فلا محيص عن قول المشهور.

ثم إن ما ذكره الفاضل التونى من عدم جواز إثبات عمرو باستصحاب الضاحك المحقق فى ضمن زيد صحيح و قد عرفت أن عدم جواز استصحاب نفس الكلى و إن لم يثبت خصوصيته لا يخلو عن وجه و إن كان الحق فيه التفصيل كما عرفت.

إلا أن كون عدم المذبوحيه من قبيل الضاحك محل نظر من حيث إن العدم الأزلى مستمر مع حياه الحيوان و موته حتف الأنف فلا مانع من استصحابه و ترتيب أحكامه عليه عند الشك و إن قطع بتبادل الوجودات المقارنه له بل لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب فى القسمين الأولين من الكلى كان الاستصحاب فى الأمر العدمى المقارن للوجودات خاليا عن الإشكال إذا لم يرد به إثبات الموجود المتأخر المقارن له نظير إثبات الموت حتف الأنف بعدم

التـذكيه أو ارتبـاط الموجود المقـارن له به كمـا إذا فرض الـدليل على أن كـل ما تقـذفه المرأه من الـدم إذا لم يكن حيضا فهى استحاضه فإن استصـحاب عدم الحيض فى زمان خروج الدم المشـكوك لا يوجب انطباق هذا السـلب على ذلك الدم و صدقه عليه حتى يصـدق ليس بحيض على هذا الدم فيحكم عليه بالاسـتحاضه إذ فرق بين الدم المقارن لعدم الحيض و بين الدم المنفى عنه الحيضيه.

و سيجى ء نظير هذا الاستصحاب فى الفرق بين الماء المقارن لوجود الكر و بين الماء المتصف بالكريه و المعيار عدم الخلط بين المتصف بوصف عنوانى و بين قيـام ذلـك الوصف بمحل فإن استصـحاب وجود المتصف أو عـدمه لا يثبت كون المحل موردا لذلك الوصف العنوانى فافهم

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۴۴

الأمر الثانى

أنه قـد علم من تعريف الاستصـحاب و أدلته أن مورده الشـک فى البقـاء و هو وجود مـا كان موجودا فى الزمان السابق و يترتب عليه عدم جريان الاستصـحاب فى نفس الزمان و لا فى الزمانى الذى لا استقرار لوجوده بل يتجدد شيئا فشيئا على التدريج و كذا فى المسـتقر الـذى يؤخـذ قيـدا له إلاـ أنه يظهر من كلمات جماعه جريان الاستصـحاب فى الزمان فيجرى فى القسـمين الأخيرين بطريق أولى بل تقدم من بعض الأخباريين أن استصحاب الليل و النهار من الضروريات.

و التحقيق أن هنا أقساما ثلاثه.

أما نفس الزمان فلا إشـكال فى عدم جريان الاستصـحاب فيه لتشـخيص كون الجزء المشـكوك فيه من أجزاء الليل أو النهار لأن نفس الجزء لم يتحقق فى السابق فضلا عن وصف كونه نهارا أو ليلا.

نعم لو أخذ المستصحب مجموع الليل مثلا أو النهار و لوحظ كونه أمرا خارجيا واحدا و جعل بقاؤه و ارتفاعه

عباره عن عـدم تحقق جزئه الأخير و تجـدده أو عن عـدم تجدد جزء مقابله و تجدده أمكن القول بالاستصـحاب بهذا المعنى فيه أيضا لأن بقاء كل شـی ء فی العرف بحسب ما يتصور فيه العرف من الوجود فيصدق أن الشخص كان على يقين من وجود الليل فشـک فيه فالعبره بالشک فی وجوده العلم بتحققه قبل زمان الشک و إن كان تحققه بنفس تحقق زمان الشک و إنما وقع التعبير بالبقاء فی تعريف الاستصحاب بملاحظه هذا المعنى فی الزمانيات حيث جعلوا الكلام فی استصحاب الحال أو لتعميم البقاء لمثل هذا مسامحه.

إلا أن هذا المعنى على تقدير صحته و الإغماض عما فيه لا يكاد يجدى فی إثبات كون الجزء

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۴۵

المشـكوک فيه متصـفا بكونه من النهـار أو من الليل حتى يصـدق على الفعل الواقع فيه أنه واقع فی الليل أو النهار إلا على القول بالأصل المثبت مطلقا أو على بعض الوجوه الآتيه و لو بنينا على ذلک أغنانا عما ذكر من التوجيه.

ثم إن هنا استصـحابات أخر و أمورا متلازمه مع الزمان كطلوع الفجر و غروب الشـمس و ذهاب الحمره و عدم وصول القمر إلى درجه يمكن رؤيته فيها.

فالأـولى التمسـک فی هـذا المقام باستصـحاب الحكم المرتب على الزمان لو كان جاريا فيه كعـدم تحقق حكم الصوم و الإفطار عنـد الشـک فی هلاـل رمضـان أو شوال و لعله المراد (بقوله عليه السـلام فی المكاتبه المتقـدمه فی أدله الاستصـحاب: اليقين لا يـدخله الشـک صم للرؤيه و أفطر للرؤيه) إلاـ أن جواز الإفطـار للرؤيه لاـ يتفرع على الاستصـحاب الحكمی إلاـ بنـاء على جريان استصحاب الاشتغال و التكليف بصوم رمضان مع أن الحق فی مثله التمسک بالبراءه لكون صوم كل يوم

واجبا مستقلا.

و أما القسم الثانی أعنی الأمور التدریجیه الغیر القاره کالتکلم و الکتابه و المشی و نبع الماء من العین و سیلان دم الحیض من الرحم فالظاهر جواز إجراء الاستصحاب فیما یمکن أن یفرض فیها أمرا واحدا مستمرا نظیر ما ذکرناه فی نفس الزمان فیفرض التکلم مثلا مجموع أجزائه أمرا واحدا و الشک فی بقائه لأجل الشک فی قله أجزاء ذلک الفرد الموجود منه فی الخارج و کثرتها فیستصحب القدر المشترک المردد بین قلیل الأجزاء و کثیرها.

و دعوی أن الشک فی بقاء القدر المشترک ناش عن حدوث جزء آخر من الکلام و الأصل عدمه المستلزم لارتفاع القدر المشترک فهو من قبیل القسم الثالث من الأقسام الثلاثه المذکوره فی الأمر السابق مدفوعه بأن الظاهر کونه من قبیل الأول تلک الأقسام الثلاثه لأن المفروض فی توجیه الاستصحاب جعل کل فرد من التکلم مجموع ما یقع فی الخارج من الأجزاء التی یجمعها رابطه توجب عدها شیئا واحد و فردا من الطبیعه لا جعل کل قطعه من الکلام الواحد فردا واحدا حتی یکون بقاء الطبیعه بتبادل أفراده غایه الأمر کون المراد بالبقاء هنا وجود المجموع فی الزمان الأول بوجود فرد منه و وجوده فی الزمان الثانی بوجود جزء آخر منه.

و الحاصل أن المفروض کون کل قطعه جزء من الکل لا جزئیا من الکلی هذا مع ما عرفت فی الأمر السابق من جریان الاستصحاب فیما کان من القسم الثالث فیما إذا لم یعد الفرد اللاحق علی تقدیر وجوده موجودا آخر مغایرا للموجود الأول کما فی السواد الضعیف الباقی بعد

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۴۶

ارتفاع القوی و ما نحن فیه من هذا القبیل ثم إن الرابطه الموجبه لعد المجموع أمرا واحدا موکوله

إلى العرف فإن المشتغل بقراءه القرآن لداع يعد جميع ما يحصل منه فى الخارج بذلك الداعى أمرا واحدا فإذا شك فى بقاء اشتغاله بها فى زمان لأجل الشك فى حدوث الصارف أو لأجل الشك فى مقدار اقتضاء الداعى فالأصل بقاؤه أما لو تكلم لداع أو لدواع ثم شك فى بقائه على صفه التكلم لداع آخر فالأصل عدم حدوث الزائد على المتيقن.

و كذا لو شك بعد انقطاع دم الحيض فى عوده فى زمان يحكم عليه بالحيضيه أم لا فيمكن إجراء الاستصحاب نظرا إلى أن الشك فى اقتضاء طبيعه الرحم لقذف الدم فى أى مقدار من الزمان فالأصل عدم انقطاعه.

و كذا لو شك فى اليأس فرأت الدم فإنه قد يقال باستصحاب الحيض نظرا إلى كون الشك فى انقضاء ما اقتضته الطبيعه من قذف الحيض فى كل شهر.

و حاصل وجه الاستصحاب ملاحظه كون الشك فى استمرار الأمر الواحد الذى اقتضاه السبب الواحد و إذا لوحظ كل واحد من أجزاء هذا الأمر حادثا مستقلا فالأصل عدم الزائد على المتيقن و عدم حدوث سببه و منشأ اختلاف بعض العلماء فى إجراء الاستصحاب فى هذه الموارد اختلاف أنظارهم فى ملاحظه ذلك المستمر حادثا واحدا أو حوادث متعدده.

و الإنصاف وضوح الوحده فى بعض الموارد و عدمها فى بعض و التباس الأمر فى ثالث و الله الهادى إلى سواء السبيل فتدبر.

و أما القسم الثالث و هو ما كان مقيدا بالزمان فينبغى القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه و وجهه أن الشى ء المقيد بزمان خاص لا يعقل فيه البقاء لأن البقاء وجود الموجود الأول فى الآن الثانى و قد تقدم الاستشكال فى جريان الاستصحاب فى الأحكام التكليفيه لكون متعلقاتها هى الأفعال المتشخصه بالمشخصات التى لها

دخل وجودا و عدما فی تعلق الحکم و من جملتها الزمان.

و مما ذکرنا یظهر فساد ما وقع لبعض المعاصرین من تخیل جریان استصحاب عدم الأمر الوجودی المتیقن سابقا و معارضته مع استصحاب وجوده بزعم أن المتیقن وجود ذلک الأمر فی القطعه الأولی من الزمان و الأصل بقاؤه عند الشک علی العدم الأزلی الذی لم یعلم انقلابه إلی الوجود إلا فی القطعه السابقه من الزمان (قال فی تقریب ما ذکره من تعارض الاستصحابین

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۴۷

إنه إذا علم أن الشارع أمر بالجلوس یوم الجمعه و علم أنه واجب إلی الزوال و لم یعلم وجوبه فیما بعده فنقول کان عدم التکلیف بالجلوس قبل یوم الجمعه و فیه إلی الزوال و بعده معلوما قبل ورود أمر الشارع و علم بقاء ذلک العدم قبل یوم الجمعه و علم ارتفاعه و التکلیف بالجلوس فیه قبل الزوال و صار بعده موضع الشک فهنا شک و یقینان و لیس إبقاء حکم أحد الیقینین أولی من إبقاء حکم الآخر.

فإن قلت یحکم ببقاء الیقین المتصل بالشک و هو الیقین بالجلوس قلنا إن الشک فی تکلیف ما بعد الزوال حاصل قبل مجی ء یوم الجمعه وقت ملاحظه أمر الشارع فشک فی یوم الخمیس مثلا حال ورود الأمر فی أن الجلوس غدا هل هو مکلف به بعد الزوال أیضا أم لا و الیقین المتصل به هو عدم التکلیف فیستصحب و یستمر ذلک إلی وقت الزوال انتهی).

ثم أجری ما ذکره من تعارض استصحابی الوجود و العدم فی مثل وجوب الصوم إذا عرض مرض یشک فی بقاء وجوب الصوم معه و فی الطهاره إذا حصل الشک فیها لأجل المذی و فی طهاره الثوب النجس إذا غسل مره.

فحکم فی

الأول بتعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحمى و استصحاب عدمه الأصلى قبل وجوب الصوم و فى الثانى بتعارض استصحاب الطهاره قبل المذى و استصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سببا للطهاره بعد المذى و فى الثالث حكم بتعارض استصحاب النجاسه قبل الغسل و استصحاب عدم كون ملاقاه البول سببا للنجاسه بعد الغسل مره فيتساقط الاستصحابان فى هذه الصور إلا أن يرجع إلى استصحاب آخر حاكم على استصحاب العدم و هو عدم الرافع و عدم جعل الشارع مشكوك الرافعيه رافعا.

(قال و لو لم يعلم أن الطهاره مما لا يرتفع إلا برافع لم نقل فيه باستصحاب الوجود ثم قال هذا فى الأمور الشرعيه و أما الأمور الخارجيه كاليوم و الليل و الحياه و الرطوبه و الجفاف و نحوها مما لا دخل لجعل الشارع فى وجودها

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۴۸

فاستصحاب الوجود فيها حجه بلا معارض لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها انتهى) أقول الظاهر التباس الأمر عليه.

أما أولا-فلأن الأمر الوجودى المجعول إن لوحظ الزمان قيدا له أو لمتعلقه بأن لوحظ وجوب الجلوس المقيد بكونه إلى الزوال شيئا و المقيد بكونه بعد الزوال شيئا آخر متعلقا للوجوب فلا مجال لاستصحاب الوجوب للقطع بارتفاع ما علم وجوده و الشك فى حدوث ما عداه و لذا لا-يجوز الاستصحاب فى مثل صم يوم الخميس إذا شك فى وجوب صوم يوم الجمعه و إن لوحظ الزمان ظرفا لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم لأنه إذا انقلب العدم إلى الوجود المردد بين كونه فى قطعه خاصه من الزمان و كونه أزيد و المفروض تسليم حكم الشارع بأن المتيقن فى زمان لا بد من إبقائه فلا وجه لاعتبار العدم السابق.

و ما

ذكر قدس سره من أن الشك فى وجوب الجلوس بعد الزوال كان ثابتا حال اليقين بالعدم يوم الخميس مدفوع بأن ذلك أيضا حيث كان مفروضا بعد اليقين بوجوب الجلوس إلى الزوال مهمل بحكم الشارع بإبقاء كل حادث لا يعلم مده بقائه كما لو شك قبل حدوث حادث فى مده بقائه.

و الحاصل أن الموجود فى الزمان الأول إن لوحظ مغايرا من حيث القيود المأخوذه فيه للموجود الثانى فيكون الموجود الثانى حادثا مغايرا للحادث الأول فلا مجال لاستصحاب الموجود إذ لا يتصور البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان الأول من مقوماته و إن لوحظ متحدا مع الثانى لا مغايرا له إلا من حيث ظرفه الزمانى فلا معنى لاستصحاب عدم ذلك الموجود لأنه انقلب إلى الوجود.

و كأن المتوهم ينظر فى دعوى جريان استصحاب الوجود إلى كون الموجود أمرا واحدا قابلا للاستمرار بعد زمان الشك و فى دعوى جريان استصحاب العدم إلى تقطيع وجودات ذلك الموجود و جعل كل واحد منها بملاحظه تحققه فى زمان مغاير للآخر فيؤخذ بالمتيقن منها و يحكم على المشكوك منها بالعدم.

و ملخص الكلام فى دفعه أن الزمان إن أخذ ظرفا للشى ء فلا يجرى إلا استصحاب وجوده

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۴۹

لأن العدم انتقض بالوجود المطلق و قد حكم عليه بالاستمرار بمقتضى أدله الاستصحاب و إن أخذ قيدا له فلا يجرى إلا استصحاب العدم لأن انتقاض عدم وجود المقيد لا يستلزم انتقاض المطلق و الأصل عدم الانتقاض كما إذا ثبت وجوب صوم يوم الجمعه و لم يثبت غيره.

و أما ثانيا فلأن ما ذكره من استصحاب عدم الجعل و السببيه فى صوره الشك فى الرافع غير مستقيم لأنا إذا علمنا أن الشارع جعل الوضوء عله تامه

لوجود الطهاره و شككنا فی أن المذی رافع لهذه الطهاره الموجوده المستمره بمقتضی استعدادها فلیس الشک متعلقا بمقدار سببیه السبب و کذا الکلام فی سببیه ملاقاه البول للنجاسه عند الشک فی ارتفاعها بالغسل مره.

فإن قلت إنا نعلم أن الطهاره بعد الوضوء قبل الشرع لم تکن مجعوله أصلا و علمنا بحدوث هذا الأمر الشرعی قبل المذی و شککنا فی الحکم بوجودها بعده و الأصل عدم ثبوتها بالشرع.

قلت لا بد من أن یلاحظ حینئذ أن منشأ الشک فی ثبوت الطهاره بعد المذی الشک فی مقدار تأثیر المؤثر و هو الوضوء و أن المتیقن تأثیره مع عدم المذی لا مع وجوده أو أنا نعلم قطعا تأثیر الوضوء فی إحداث أمر مستمر لو لا ما جعله الشارع رافعا فعلی الأول لا معنی لاستصحاب عدم جعل الشی ء رافعا لأن المتیقن تأثیر السبب مع عدم ذلک الشی ء و الأصل عدم التأثیر مع وجوده إلا أن یتمسک باستصحاب وجود المسبب فهو نظیر ما لو شک فی بقاء تأثیر الوضوء المبیح کوضوء التقیه بعد زوالها لا من قبیل الشک فی ناقضیه المذی و علی الثانی لا معنی لاستصحاب العدم إذ لا شک فی مقدار تأثیر المؤثر حتی یؤخذ بالمتیقن.

و أما ثالثا فلو سلم جریان استصحاب العدم حینئذ لکن لیس استصحاب عدم جعل الشی ء رافعا حاکما علی هذا الاستصحاب لأن الشک فی أحدهما لیس مسببا عن الشک فی الآخر بل مرجع الشک فیهما إلی شی ء واحد و هو أن المجعول فی حق المکلف فی هذه الحاله هو الحدث أو الطهاره نعم یستقیم ذلک فیما إذا کان الشک فی الموضوع الخارجی أعنی وجود المزیل أو عدمه لأن الشک فی کون المکلف حال الشک مجعولا فی

حقه الطهاره أو الحدث مسبب عن الشك فى تحقق الرافع إلا أن الاستصحاب مع هذا العلم الإجمالى بجعل أحد الأمرين فى حق المكلف غير جار

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۵۰

الأمر الثالث

أن المتيقن السابق إذا كان مما يستقل به العقل كحرمه الظلم و قبح التكليف بما لا يطاق و نحوهما من المحسنات و المقبحات العقليه فلا يجوز استصحابه لأن الاستصحاب إبقاء ما كان و الحكم العقلى موضوعه معلوم تفصيلا للعقل الحاكم به فإن أدرك العقل بقاء الموضوع فى الآن الثانى حكم به حكما قطعيا كما حكم أولا و إن أدرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم و لو ثبت مثله بدليل لكان حكما جديدا حادثا فى موضوع جديد.

و أما الشك فى بقاء الموضوع فإن كان لاشتباه خارجى كالشك فى بقاء الإضرار فى السم الذى حكم العقل بقبح شربه فذلك خارج عما نحن فيه و سيأتى الكلام فيه و إن كان لعدم تعيين الموضوع تفصيلا و احتمال مدخليه موجود مرتفع أو معدوم حادث فى موضوعيه الموضوع فهذا غير متصور فى المستقلات العقليه لأن العقل لا يستقل بالحكم إلا بعد إحراز الموضوع و معرفته تفصيلا لأن القضايا العقليه إما ضروريه لا يحتاج العقل فى حكمه إلى أزيد من تصور الموضوع بجميع ما له دخل فى موضوعيته من قيوده و إما نظريه تنتهى إلى ضروريه كذلك فلا يعقل إجمال الموضوع فى حكم العقل مع أنك ستعرف فى مسأله اشتراط بقاء الموضوع أن الشك فى الموضوع خصوصا لأجل مدخليه شى ء مانع عن إجراء الاستصحاب.

فإن قلت فكيف يستصحب الحكم الشرعى مع أنه كاشف عن حكم عقلى مستقل فإنه إذا ثبت حكم العقل برد الوديعه و حكم الشارع على وجوب الرد ثم عرض ما

یوجب الشک مثل الاضطرار و الخوف فیستصحب الحکم مع أنه کان تابعا للحکم العقلی.

قلت أما الحکم الشرعی المستند إلی الحکم العقلی فحاله حال الحکم العقلی فی عدم جریان الاستصحاب نعم لو ورد فی مورد حکم العقل حکم شرعی من غیر جهه العقل و حصل التغیر فی

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۵۱

حال من أحوال موضوعه مما یحتمل مدخلیته وجودا أو عدما فی الحکم جری الاستصحاب و حکم بأن موضوعه أعم من موضوع حکم العقل و من هنا یجری استصحاب عدم التکلیف فی حال یستقل العقل بقبح التکلیف فیه لکن العدم الأزلی لیس مستندا إلی القبح و إن کان موردا للقبح هذا حال نفس الحکم العقلی.

و أما موضوعه کالضرر المشکوک بقاؤه فی المثال المتقدم فالذی ینبغی أن یقال فیه إن الاستصحاب إن اعتبر من باب الظن عمل به هنا لأنه یظن الضرر بالاستصحاب فیحمل علیه الحکم العقلی إن کان موضوعه أعم من القطع و الظن کما فی مثال الضرر و إن اعتبر من باب التعبد لأجل الأخبار فلا یجوز العمل به للقطع بانتفاء حکم العقل مع الشک فی الموضوع الذی کان یحکم علیه مع القطع فلا یثبت إلا الآثار الشرعیه المجعوله القابله للجعل الظاهری و تعبد الشارع بالحکم العقلی یخرجه عن کونه حکما عقلیا.

غایه ما فی الباب کون الحکم العقلی فی مورد الشک المذکور ظنیا باعتبار ظنیه الصغری و إن اعتبر من باب التعبد لأجل الأخبار لم یجز العمل به لما سیجی ء من أن الثابت بالأخبار هی الآثار الشرعیه المجعوله القابله للجعل الظاهری دون الأحکام العقلیه و العادیه الغیر القابله للجعل.

مثلا إذا ثبت بقاء الضرر فی السم فی المثال المتقدم بالاستصحاب فمعنی ذلک ترتیب الآثار الشرعیه المجعوله للضرر

على مورد الشک و أما حکم العقل بالقبح و الحرمه فلا یثبت إلا مع إحراز الضرر نعم یثبت الحرمه الشرعیه بمعنی نهی الشارع ظاهرا لثبوتها سابقا و لو بواسطه الحکم العقلی و لا منافاه بین انتفاء الحکم العقلی و ثبوت الحکم الشرعی لأن عدم حکم العقل مع الشک إنما هو لاشتباه الموضوع عنده و باشتباهه یشتبه الحکم الشرعی الواقعی أیضا إلا أن الشارع حکم علی هذا المشتبه الواقعی بحکم ظاهری هی الحرمه.

و مما ذکرنا من عدم جریان الاستصحاب فی الحکم العقلی یظهر ما فی تمسک بعضهم لأجزاء ما فعله الناسی لجزء من العباده أو شرطها باستصحاب عدم التکلیف الثابت حال النسیان و ما فی اعتراض بعض المعاصرین علی من خص من القدماء و المتأخرین استصحاب حال العقل باستصحاب العدم بأنه لا وجه للتخصیص فإن حکم العقل المستصحب قد یکون وجودیا تکلیفیا کاستصحاب تحریم التصرف فی مال الغیر و وجوب رد الأمانه إذا عرض هناک ما یحتمل معه زوالهما کالاضطرار و الخوف أو وضعیا کشرطیه العلم للتکلیف إذا عرض ما یوجب الشک فی

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۵۲

و یظهر حال المثالین الأولین مما ذکرنا سابقا و أما المثال الثالث فلم یتصور فیه الشک فی بقاء شرطیه العلم للتکلیف فی زمان نعم ربما یستصحب التکلیف فیما کان المکلف به معلوما بالتفصیل ثم اشتبه و صار معلوما بالإجمال لکنه خارج عما نحن فیه مع عدم جریان الاستصحاب فیه کما سننبه علیه.

و یظهر أیضا فساد التمسک باستصحاب البراءه و الاشتغال الثابتین بقاعدتی البراءه و الاشتغال.

مثال الأول ما إذا قطع بالبراءه عن وجوب غسل الجمعه و الدعاء عند رؤیه الهلال قبل الشرع أو العثور علیه فإن مجرد الشک فی حصول الاشتغال

کـاف فی حکم العقـل بـالبراءه و لاـ حـاجه إلی إبقـاء البراءه السابقه و الحکم بعـدم ارتفاعها ظاهرا فلا فرق بین الحاله السابقه و اللاحقه فی اسـتقلال العقل بقبـح التکلیف فیهما لکون المناط فی القبـح عـدم العلم نعم لو أریـد إثبات عدم الحکم أمکن إثباته باستصـحاب عدمه لکن المقصود من استصحابه لیس إلا ترتیب آثار عدم الحکم و لیس إلا عدم الاشتغال الذی یحکم به العقل فی زمان الشک فهو من آثار الشک لا المشکوک.

و مثـال الثـانی إذا حکم العقـل عنـد اشـتباه المکلف به بوجوب السوره فی الصـلاه و وجوب الصـلاه إلی أربع جهـات و وجوب الاجتناب عن کلا المشـتبهین فی الشـبهه المحصوره ففعل ما یحتمل معه بقاء التکلیف الواقعی و سـقوطه کأن صـلی بلا سوره أو إلی بعض الجهات أو اجتنب أحدهما فربما یتمسک حینئذ باستصحاب الاشتغال المتیقن سابقا.

و فیه أن الحکم السـابق لم یکن إلاـ بحکم العقل الحاکم بوجوب تحصـیل الیقین بالبراءه عن التکلیف المعلوم فی زمان هو بعینه موجود فی هـذا الزمـان نعم الفرق بین هـذا الزمـان و الزمـان السابق حصول العلم بوجود التکلیف فعلا بالواقع فی السابق و عـدم العلم به فی هذا الزمان و هذا لا یؤثر فی حکم العقل المذکور إذ یکفی فیه العلم بالتکلیف الواقعی آنا ما نعم یجری استصـحاب عـدم فعـل الواجب الواقعی و عـدم سـقوطه عنه لکنه لاـ یقضـی بوجوب الإتیـان بالصـلاه مع السوره الصـلاه إلی الجهه البـاقیه و اجتناب المشـتبه الباقی بل یقضـی بوجوب تحصـیل البراءه من الواقع لکن مجرد ذلک لا یثبت وجوب الإتیان بما یقتضـی الیقین بالبراءه إلا علی القول بالأصل المثبت أو بضمیمه حکم العقل بوجوب تحصیل الیقین و الأول لا نقول به

و الثانی بعینه موجود فی محل الشک من دون الاستصحاب.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۵۳

الأمر الرابع

قد یطلق علی بعض الاستصحابات الاستصحاب التقدیری تاره و التعلیقی أخری باعتبار کون القضیه المستصحبه قضیه تعلیقیه حکم فیها بوجود حکم علی تقدیر وجود آخر فربما یتوهم لأجل ذلک الإشکال فی اعتباره بل منعه و الرجوع فیه إلی استصحاب مخالف له.

توضیح ذلک أن المستصحب قد یکون أمرا موجودا فی السابق بالفعل کما إذا وجب الصلاه فعلا أو حرم العصیر العنبی بالفعل فی زمان ثم شک فی بقائه و ارتفاعه و هذا لا إشکال فی جریان الاستصحاب فیه و قد یکون أمرا موجودا علی تقدیر وجود أمر فالمستصحب هو وجوده التعلیقی مثل أن العنب کانت حرمه مائه معلقه علی غلیانه فالحرمه ثابته علی تقدیر الغلیان فإذا جف و صار زبیبا فهل یبقی بالاستصحاب حرمه مائه المعلقه علی الغلیان فیحرم عند تحققه أم لا بل یستصحب الإباحه السابقه لماء الزبیب قبل الغلیان.

ظاهر سید مشایخنا فی المناهل وفاقا لما حکاه عن والده قدس سره فی الدرس عدم اعتبار الاستصحاب الأول و الرجوع إلی الاستصحاب الثانی (قال فی المناهل فی رد تمسک السید العلامه الطباطبائی علی حرمه العصیر من الزبیب إذا غلی بالاستصحاب و دعوی تقدیمه علی استصحاب الإباحه أنه یشترط فی حجیه الاستصحاب ثبوت أمر أو حکم وضعی أو تکلیفی فی زمان من الأزمنه قطعا ثم یحصل الشک فی ارتفاعه من الأسباب و لا یکفی مجرد قابلیه الثبوت باعتبار من الاعتبارات فالاستصحاب التقدیری باطل و قد صرح بذلک الوالد العلامه فی أثناء الدرس فلا وجه للتمسک باستصحاب التحریم فی المسأله انتهی کلامه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۵۴

رفع مقامه) أقول لا إشکال فی أنه یعتبر فی

الاستصحاب تحقق المستصحب سابقا و الشك فى ارتفاع ذلك المحقق و لا إشكال أيضا فى عدم اعتبار أزيد من ذلك و من المعلوم أن تحقق كل شى ء بحسبه فإذا قلنا العنب يحرم ماؤه إذا غلى أو بسبب الغليان فهناك لازم و ملزوم و ملازمه أما الملازمه و بعباره أخرى سببيه الغليان لتحريم ماء العصير فهى متحققه بالفعل من دون تعليق و أما اللازم و هى الحرمه فله وجود مقيد بكونه على تقدير الملزوم و هذا الوجود التقديرى أمر متحقق فى نفسه فى مقابل عدمه و حينئذ فإذا شككنا فى أن وصف العنبيه له مدخل فى تأثير الغليان فى حرمه مائه فلا أثر للغليان فى التحريم بعد جفاف العنب و صيرورته زبيبا فأى فرق بين هذا و بين سائر الأحكام الثابته للعنب إذا شك فى بقائها بعد صيرورته زبيبا.

نعم ربما يناقش فى الاستصحاب المذكور تاره بانتفاء الموضوع و هو العنب و أخرى بمعارضته باستصحاب الإباحه قبل الغليان بل ترجيحه عليه بمثل الشهره و العمومات لكن الأول لا دخل له فى الفرق بين الآثار الثابته للعنب بالفعل و الثابته له على تقدير دون آخر و الثانى فاسد لحكومه استصحاب الحرمه على تقدير الغليان على استصحاب الإباحه قبل الغليان.

فالتحقيق أنه لا يعقل فرق فى جريان الاستصحاب و لا فى اعتباره من حيث الأخبار أو من حيث العقل بين أنحاء تحقق المستصحب فكل نحو من التحقق ثبت للمستصحب و شك فى ارتفاعه فالأصل بقاؤه مع أنك عرفت أن الملازمه و سببيه الملزوم للازم موجود بالفعل وجد اللازم أم لم يوجد لأن صدق الشرطيه لا يتوقف على صدق الشرط و هذا الاستصحاب غير متوقف على وجود الملزم نعم لو أريد

إثبات وجود الحكم فعلا- فى الزمان الثانى اعتبر إحراز الملزوم فيه ليترتب عليه بحكم الاستصحاب لازمه و قد يقع الشك فى وجود الملزوم فى الآن اللاحق لعدم تعينه و احتمال مدخليه شى ء فى تأثير ما يتراءى أنه ملزوم.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۵۵

الأمر الخامس

أنه لا فرق فى المستصحب بين أن يكون حكما ثابتا فى هذه الشريعه أم حكما من أحكام الشريعه السابقه إذ المقتضى موجود و هو جريان دليل الاستصحاب و عدم ما يصلح مانعا عدا أمور منها ما ذكره بعض المعاصرين من أن الحكم الثابت فى حق جماعه لا- يمكن إثباته فى حق آخرين لتغاير الموضوع فإن ما ثبت فى حقهم مثله لا- نفسه و لذا يتمسك فى تسريه الأحكام الثابته للحاضرين أو الموجودين إلى الغائبين أو المعدومين بالإجماع و الأخبار الداله على الشركه لا بالاستصحاب.

و فيه أولا أنا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين فإذا حرم فى حقه شى ء سابقا و شك فى بقاء الحرمه فى الشريعه اللاحقه فلا مانع عن الاستصحاب أصلا و فرض انقراض جميع أهل الشريعه السابقه عند تجدد اللاحقه نادر بل غير واقع.

و ثانيا أن اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب و إلا لم يجر استصحاب عدم النسخ.

و حله أن المستصحب هو الحكم الكلى الثابت للجماعه على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه.

إذ لو فرض وجود اللاحقين فى السابق عمهم الحكم قطعا فإن الشريعه اللاحقه لا تحدث عند انقراض أهل الشريعه الأولى غايه الأمر احتمال مدخليه بعض أوصافهم المعتبره فى موضوع الحكم و مثل هذا لو أثر فى الاستصحاب لقدح فى أكثر الاستصحابات بل فى جميع موارد الشك من غير جهه الرافع.

و أما التمسك فى تسريه الحكم من الحاضرين إلى الغائبين فليس

مجری للاستصحاب حتی یتمسک به لأن تغایر الحاضرین المشافهین للغائبین لیس بالزمان و لعله سهو من قلمه قدس سره.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۵۶

و أما التسریه من الموجودین إلی المعدومین فیمکن التمسک فیها بالاستصحاب بالتقریب المتقدم أو بإجرائه فیمن بقی من الموجودین إلی زمان وجود المعدومین و یتم الحکم فی المعدومین بقیام الضروره علی اشتراک أهل الزمان الواحد فی الشریعه و منها ما اشتهر من أن هذه الشریعه ناسخه لغیرها من الشرائع فلا یجوز الحکم بالبقاء.

و فیه أنه إن أرید نسخ کل حکم إلهی من أحکام الشریعه السابقه فهو ممنوع و إن أرید نسخ البعض فالمتیقن من المنسوخ ما علم بالدلیل فیبقی غیره علی ما کان علیه و لو بحکم الاستصحاب.

فإن قلت إنا نعلم قطعا بنسخ کثیر من الأحکام السابقه و المعلوم تفصیلا منها قلیل فی الغایه فیعلم بوجود المنسوخ فی غیره.

قلت لو سلم ذلک لم یقدح فی إجراء أصاله عدم النسخ فی المشکوکات لأن الأحکام المعلومه فی شرعنا بالأدله واجبه العمل سواء کانت من موارد النسخ أم لا فأصاله عدم النسخ فیها غیر محتاج إلیها فیبقی أصاله عدم النسخ فی محل الحاجه سلیمه عن المعارض لما تقرر فی الشبهه المحصوره من أن الأصل فی بعض أطراف الشبهه إذا لم یکن جاریا أو لم یحتج إلیه فلا ضیر فی إجراء الأصل فی البعض الآخر.

و لأجل ما ذکرنا استمر بناء المسلمین فی أول البعثه علی الاستمرار علی ما کانوا علیه حتی یطلعوا علی الخلاف.

إلا أن یقال إن ذلک کان قبل إکمال شریعتنا و أما بعده فقد جاء النبی صلی اللّٰه علیه و آله بجمیع ما تحتاج إلیه الأمه إلی یوم القیامه سواء خالف الشریعه السابقه أم وافقها

فنحن مكلفون بتحصيل ذلك الحكم موافقا أم مخالفا لأنه مقتضى التدين بهذا الدين.

و لكن يدفعه أن المفروض حصول الظن المعتبر من الاستصحاب ببقاء حكم الله السابق فى هذه الشريعه فيظن بكونه مما جاء به النبى صلى اللَّه عليه و آله و لو بنينا على الاستصحاب تعبدا فالأمر أوضح لكونه حكما كليا فى شريعتنا بإبقاء ما ثبت فى السابق.

و منها (ما ذكره فى القوانين من أن جريان الاستصحاب مبنى على القول بكون حسن الأشياء ذاتيا و هو ممنوع بل التحقيق أنه بالوجوه و الاعتبار).

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۵۷

و فيه أنه إن أريد بالذاتى المعنى الذى ينافيه النسخ و هو الذى أبطلوه بوقوع النسخ فهذا المعنى ليس مبنى الاستصحاب بل هو مانع عنه للقطع بعدم النسخ حينئذ فلا يحتمل الارتفاع و إن أريد غيره فلا فرق بين القول به و القول بالوجوه و الاعتبارات فإن القول بالوجوه لو كان مانعا عن الاستصحاب لم يجر الاستصحاب فى هذه الشريعه.

ثم إن جماعه رتبوا على إبقاء الشرع السابق فى مورد الشك تبعا لتمهيد القواعد ثمرات.

منها إثبات وجوب نيه الإخلاص فى العباده بقوله تعالى حكايه عن تكليف أهل الكتاب و ما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء و يقيموا الصلاه و يؤتوا الزكاه و ذلك دين القيمه.

و يرد عليه بعد الإغماض عن عدم دلاله الآيه على وجوب الإخلاص بمعنى القربه فى كل واجب و إنما تدل على وجوب عباده الله خالصه عن الشرك و بعباره أخرى وجوب التوحيد كما أوضحنا ذلك فى باب النيه من الفقه أن الآيه إنما تدل على اعتبار الإخلاص لا على وجوب الإخلاص عليهم فى كل واجب و فرق بين وجوب كل شى ء عليهم لغايه

الإخلاص و بين وجوب قصد الإخلاص عليهم فى كل واجب.

و ظاهر الآيه هو الأول و مقتضاه أن تشريع الواجبات لأجل تحقق العباده على وجه الإخلاص و مرجع ذلك إلى كونها لطفا و لا ينافى ذلك كون بعضها بل كلها توصليا لا يعتبر فى سقوطه قصد القربه.

و مقتضى الثانى كون الإخلاص واجبا شرطيا فى كل واجب و هو المطلوب فتأمل.

هذا كله مع أنه يكفى فى ثبوت الحكم فى شرعنا قوله تعالى و ذلك دين القيمه بناء على تفسيرها بالثابته التى لا تنسخ.

و منها قوله تعالى حكايه عن مؤذن يوسف عليه السلام و لمن جاء به حمل بعير و أنا به زعيم فدل على جواز الجهاله فى مال الجعاله و على جواز ضمان ما لم يجب.

و فيه أن حمل البعير لعله كان معلوم المقدار عندهم مع احتمال كونه مجرد وعد لا جعاله مع أنه لم يثبت الشرع بمجرد فعل المؤذن لأنه غير حجه و لم يثبت إذن يوسف عليه السلام فى ذلك و لا

و منه يظهر عدم ثبوت شرعيه الضمان المذكور خصوصا مع كون كل من الجعاله و الضمان صوريا قصد بهما تلبيس الأمر على إخوه يوسف و لا بأس بذكر معامله فاسده يحصل به الغرض مع احتمال إراده أن الحمل فى ماله و أنه ملتزم به فإن الزعيم هو الكفيل و الضامن و هما لغه مطلق الالتزام و لم يثبت كونهما فى ذلك الزمان حقيقه فى الالتزام عن الغير فيكون الفقره الثانيه تأكيدا لظاهر الأولى و دفعا لتوهم كونه من الملك فيصعب تحصيله.

و منها قوله تعالى حكايه عن أحوال يحيى على نبينا و عليه السلام و سيدا و حصورا و نبيا من

الصالحين فإن ظاهره يدل على مدح يحيى بكونه حصورا أى ممتنعا عن مباشره النسوان فيمكن أن يرجح فى شريعتنا التعفف على التزويج.

و فيه أن الآيه لا تدل إلا على حسن هذه الصفه لما فيه من المصالح و التخلص عما يترتب عليه و لا دليل فيه على رجحان هذه الصفه على صفه أخرى أعنى المباشره لبعض المصالح الأخرويه فإن مدح زيد بكونه صائم النهار متهجدا لا يدل على رجحان هاتين الصفتين على الإفطار فى النهار و ترك التهجد فى الليل للاشتغال بما هو أهم منها.

و منها قوله تعالى و خذ بيدك ضغثا فاضرب به الآيه دل على جواز بر اليمين على ضرب المستحق مائه بالضرب بالضغث.

و فيه ما لا يخفى.

و منها قوله تعالى أن النفس بالنفس و العين بالعين إلى آخر الآيه استدل بها فى حكم من قلع عين ذى العين الواحده.

و منها قوله تعالى حكايه عن شعيب إنى أريد أن أنكحك إحدى ابنتى هاتين على أن تأجرنى ثمانى حجج فإن أتممت عشرا فمن عندك.

و فيه أن حكم المسأله قد علم من العمومات و الخصوصات الوارده فيها فلا ثمره فى الاستصحاب نعم فى بعض تلك الأخبار إشعار بجواز العمل بالحكم الثابت فى الشرع السابق لو لا المنع عنه فراجع و تأمل.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۵۹

الأمر السادس

قد عرفت أن معنى عدم نقض اليقين و المضى عليه هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابته بواسطته للمتيقن و وجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلا فى الآثار الشرعيه المجعوله من الشارع لذلك الشى ء لأنها القابله للجعل دون غيرها من الآثار العقليه و العاديه فالمعقول من حكم الشارع بحياه زيد و إيجابه ترتيب آثار الحياه فى زمان الشك

هو حكمه بحرمه تزويج زوجته و التصرف فى ماله لا حكمه بنموه و نبات لحيته لأن هذه غير قابله لجعل الشارع.

نعم لو وقع نفس النمو و نبات اللحيه موردا للاستصحاب أو غيره من التنزيلات الشرعيه أفاد ذلك جعل آثارهما الشرعيه دون العقليه و العاديه لكن المفروض ورود الحياه موردا للاستصحاب.

و الحاصل أن تنزيل الشارع المشكوك منزله المتيقن كسائر التنزيلات إنما يفيد ترتيب الأحكام و الآثار الشرعيه المحموله على المتيقن السابق فلا دلاله فيها على جعل غيرها من الآثار العقليه و العاديه لعدم قابليتها للجعل و لا على جعل الآثار الشرعيه المترتبه على تلك الآثار لأنها ليست آثار نفس المتيقن و لم يقع ذوها موردا لتنزيل الشارع حتى تترتب هى عليه.

إذا عرفت هذا فنقول إن المستصحب إما أن يكون حكما من الأحكام الشرعيه المجعوله كالوجوب و التحريم و الإباحه و غيرها و إما أن يكون من غير المجعولات كالموضوعات الخارجيه و اللغويه فإن كان من الأحكام الشرعيه فالمجعول فى زمان الشك حكم ظاهرى مساو للمتيقن السابق فى جميع ما يترتب عليه لأنه مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن السابق و وجوب المضى عليه و العمل به و إن كان من غيرها فالمجعول فى زمان الشك هى لوازمه الشرعيه دون العقليه و العاديه و دون ملزومه شرعيا كان أو غيره و دون ما هو ملازم معه لملزوم ثالث.

و لعل هذا هو المراد بما اشتهر على ألسنه أهل العصر من نفى الأصول المثبته فيريدون به أن

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۶۰

الأصل لا يثبت أمرا فى الخارج حتى يترتب عليه حكمه الشرعى بل مؤداه أمر الشارع بالعمل على طبق مجراه فإن قلت الظاهر من الأخبار وجوب أن يعمل الشاك عمل المتيقن

بأن يفرض نفسه متيقنا و يعمل كل عمل ينشأ من تيقنه بذلك المشكوك سواء كان ترتبه عليه بلا واسطه أو بواسطه أمر عادى أو عقلى مترتب على ذلك المتيقن.

قلت الواجب على الشاك عمل المتيقن بالمستصحب من حيث تيقنه به و أما ما يجب عليه من حيث تيقنه بأمر يلازم ذلك المتيقن عقلا أو عاده فلا يجب عليه لأن وجوبه عليه يتوقف على وجود واقعى لذلك الأمر العقلى أو العادى أو وجود جعلى بأن يقع موردا لجعل الشارع حتى يرجع جعله الغير المعقول إلى جعل أحكامه الشرعيه و حيث فرض عدم الوجود الواقعى و الجعلى لذلك الأمر كان الأصل عدم وجوده و عدم ترتب آثاره و هذه المسأله تشبه ما هو المشهور فى باب الرضاع من أنه إذا ثبت بالرضاع عنوان ملازم لعنوان محرم من المحرمات لم يوجب التحريم لأن الحكم تابع لذلك العنوان الحاصل بالنسبه أو بالرضاع فلا يترتب على غيره المتحد معه وجودا.

و من هنا يعلم أنه لا فرق فى الأمر العادى بين كونه متحد الوجود مع المستصحب بحيث لا يتغايران إلا مفهوما كاستصحاب بقاء الكر فى الحوض عند الشك فى كريه الماء الباقى فيه و بين تغايرهما فى الوجود كما لو علم بوجود المقتضى لحادث على وجه لو لا المانع حدث و شك فى وجود المانع.

و كذا لا فرق بين أن يكون اللزوم بينه و بين المستصحب كليا لعلاقه و بين أن يكون اتفاقيا فى قضيه جزئيه كما إذا علم لأجل العلم الإجمالى الحاصل بموت زيد أو عمرو أن بقاء حياه زيد ملازم لموت عمرو و كذا بقاء حياه عمرو ففى الحقيقه عدم الانفكاك اتفاقى من دون ملازمه.

و كذا لا فرق بين أن

يثبت بالمستصحب تمام ذلك الأمر العادى كالمثالين أو قيد له عدمى أو وجودى كاستصحاب الحياه للمقطوع نصفين فيثبت به القتل الذى هو إزهاق الحياه و كاستصحاب عدم الاستحاضه المثبت لكون الدم الموجود حيضا بناء على أن كل دم ليس باستحاضه حيض شرعا و كاستصحاب عدم الفصل الطويل المثبت لاتصاف الأجزاء المتفاصله بما لا يعلم معه فوات الموالاه بالتوالى.

و ربما استدل بعض تبعا لكاشف الغطاء على نفى الأصل المثبت بتعارض الأصل فى جانب الثابت و المثبت فكما أن الأصل بقاء الأول كذلك الأصل عدم

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۶۱

الثانى (قال و ليس فى أخبار الباب ما يدل على حجيته بالنسبه إلى ذلك لأنها مسوقه لتفريع الأحكام الشرعيه دون العاديه و إن استتبعت أحكاما شرعيه انتهى) أقول لا ريب فى أنه لو بنى على أن الأصل فى الملزوم قابل لإثبات اللازم العادى لم يكن وجه لإجراء أصاله عدم اللازم لأنه حاكم عليها فلا معنى للتعارض على ما هو الحق و اعترف به هذا المستدل من حكومه الأصل فى الملزوم على الأصل فى اللازم فلا- تعارض أصاله الطهاره لأصاله عدم التذكيه فلو بنى على المعارضه لم يكن فرق بين اللوازم الشرعيه و العاديه لأن الكل أحكام للمستصحب مسبوقه بالعدم.

و أما قوله ليس فى أخبار الباب إلخ إن أراد بذلك عدم دلاله الأخبار على ترتب اللوازم الغير الشرعيه فهو مناف لما ذكره من التعارض إذ يبقى حينئذ أصاله عدم اللازم الغير الشرعى سليما عن المعارض.

و إن أراد تتميم الدليل الأول بأن يقال إن دليل الاستصحاب إن كان غير الأخبار فالأصل يتعارض من الجانبين و إن كانت الأخبار فلا دلاله فيها ففيه أن الأصل إذا كان مدركه غير الأخبار و هو

الظن النوعی الحاصل ببقاء ما کان علی ما کان لم یکن إشکال فی أن الظن بالملزوم یوجب الظن باللازم و لو کان عادیا و لا یمکن حصول الظن بعدم اللازم بعد حصول الظن بوجود ملزومه کیف و لو حصل الظن بعدم اللازم اقتضی الظن بعدم الملزوم فلا یؤثر فی ترتب اللوازم الشرعیه أیضا.

و من هنا یعلم أنه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم یکن مناص عن الالتزام بالأصول المثبته لعدم انفکاک الظن بالملزوم عن الظن باللازم شرعیا کان أو غیره إلا أن یقال إن الظن الحاصل من الحاله السابقه حجه فی لوازمه الشرعیه دون غیرها لکنه إنما یتم إذا کان دلیل اعتبار الظن مقتصرا فیه علی ترتب بعض اللوازم دون آخر کما إذا دل الدلیل علی أنه یجب الصوم عند الشک فی هلال رمضان بشهاده عدل فلا یلزم منه جواز الإفطار بعد مضی ثلاثین من ذلک الیوم أو کان بعض الآثار مما لا یعتبر فیه مجرد الظن إما مطلقا کما إذا حصل من الخبر

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۶۲

الوارد فی المسأله الفرعیه ظن بمسأله أصولیه فإنه لا یعمل فیه بذلک الظن بناء علی عدم العمل بالظن فی الأصول و إما فی خصوص المقام کما إذا ظن بالقبله مع تعذر العلم بها فلزم منه الظن بدخول الوقت مع عدم العذر المسوغ للعمل بالظن فی و لعل ما ذکرنا هو الوجه فی عمل جماعه من القدماء و المتأخرین بالأصول المثبته فی کثیر من الموارد.

منها ما ذکره جماعه منهم المحقق فی الشرائع و جماعه ممن تقدم علیه و تأخر عنه من أنه لو اتفق الوارثان علی إسلام أحدهما المعین فی أول شعبان و الآخر فی غره رمضان

و اختلفا فادعى أحدهما موت المورث فى شعبان و الآخر موته فى أثناء رمضان كان المال بينهما نصفين لأصاله بقاء حياه المورث.

و لا يخفى أن الإرث مترتب على موت المورث عن وارث مسلم و بقاء حياه المورث إلى غره رمضان لا يستلزم بنفسه موت المورث فى حال إسلام الوارث.

نعم لما علم بإسلام الوارث فى غره رمضان لم ينفك بقاء حياته حال الإسلام عن موته بعد الإسلام الذى هو سبب الإرث إلا أن يوجه بأن المقصود فى المقام إحراز إسلام الوارث فى حياه أبيه كما يعلم من الفرع الذى ذكره قبل هذا الفرع فى الشرائع و يكفى فى ثبوت الإسلام حال الحياه المستصحبه فى تحقق سبب الإرث و حدوث علاقه الوارثيه بين الولد و والده فى حال الحياه.

و منها ما ذكره جماعه تبعا للمحقق فى كر وجد فيه نجاسه لا يعلم سبقها على الكريه و تأخرها فإنهم حكموا بأن استصحاب عدم الكريه قبل الملاقاه الراجع إلى استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين وجود المقتضى له معارض باستصحاب عدم الملاقاه قبل الكريه.

و لا يخفى أن الملاقاه معلومه فإن كان اللازم فى الحكم بالنجاسه إحراز وقوعها فى زمان القله و إلا فالأصل عدم التأثير لم يكن وجه لمعارضه الاستصحاب الثانى بالاستصحاب الأول لأن أصاله عدم الكريه قبل الملاقاه لا يثبت كون الملاقاه حين الكريه و فى زمان القله حتى يثبت النجاسه إلا من باب عدم انفكاك عدم الكريه حين الملاقاه عن وقوع الملاقاه حين القله نظير عدم

انفكاك عدم الموت حين الإسلام لوقوع الموت بعد الإسلام فافهم.

و منها ما فى الشرائع و التحرير تبعا للمحكى عن المبسوط من أنه لو ادعى الجانى أن المجنى عليه

شرب سما فمات بالسم و ادعى الولى أنه مات بالسرايه فالاحتمالان فيه سواء و كذا الملفوف فى الكساء إذا قده بنصفين فادعى الولى أنه كان حيا و الجانى أنه كان ميتا فالاحتمالان متساويان ثم حكى عن المبسوط التردد.

و فى الشرائع رجح قول الجانى لأن الأصل عدم الضمان و فيه احتمال آخر ضعيف.

و فى التحرير أن الأصل عدم الضمان من جانبه و استمرار الحياه من جانب الملفوف فيرجح قول الجانى و فيه نظر.

و الظاهر أن مراده النظر فى عدم الضمان من حيث إن بقاء الحياه بالاستصحاب إلى زمان القد سبب فى الضمان فلا يجرى أصاله عدمه و هو الذى ضعفه المحقق لكن قواه بعض محشيه.

و المستفاد من الكل نهوض استصحاب الحياه لإثبات القتل الذى هو سبب الضمان لكنه مقدم على ما عداه عند العلامه و بعض من تأخر عنه و مكافئ لأصاله عدم الضمان من غير ترجيح عند الشيخ فى المبسوط و يرجح عليه أصاله عدم الضمان عند المحقق و الشهيد فى المسالك.

(و منها ما فى التحرير بعد هذا الفرع و لو ادعى الجانى نقصان يد المجنى عليه بإصبع احتمل تقديم قوله عملا بأصاله عدم القصاص و تقديم قول المجنى عليه إذ الأصل السلامه هذا إن ادعى الجانى نفى السلامه أصلا و أما لو ادعى زوالها طارئا فالأقرب أن القول قول المجنى عليه انتهى).

و لا يخفى صراحته فى العمل بأصاله عدم زوال الإصبع فى إثبات الجنايه على اليد التامه.

و الظاهر أن مقابل الأقرب ما يظهر من الشيخ رحمه الله فى الخلاف فى نظير المسأله و هو ما إذا اختلف الجانى و المجنى عليه فى صحه العضو المقطوع و عيبه فإنه قوى عدم ضمان الصحيح.

و منها ما

ذكره جماعه تبعا للمبسوط و الشرائع فى اختلاف الجانى و الولى فى موت المجنى عليه بعد الاندمال أو قبله.

إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع فى كتب الفقه خصوصا كتب الشيخ و الفاضلين و

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۶۴

لكن المعلوم منهم و من غيرهم من الأصحاب عدم العمل بكل أصل مثبت.

فإذا تسالم الخصمان فى بعض الفروع المتقدمه على ضرب اللفاف بالسيف على وجه لو كان زيد الملفوف به سابقا باقيا على اللفاف لقتله إلا أنهما اختلفا فى بقائه ملفوفا أو خروجه عن اللف فهل تجد من نفسك رمى أحد من الأصحاب بالحكم بأن الأصل بقاء لفه فيثبت القتل إلا أن يثبت الآخر خروجه أو تجد فرقا بين زيد على اللف و بقائه على الحياه لتوقف تحقق عنوان القتل عليهما.

و كذا لو وقع الثوب النجس فى حوض كان فيه الماء سابقا ثم شك فى بقائه فيه فهل يحكم أحد بطهاره الثوب بثبوت انغساله بأصاله بقاء الماء.

و كذا لو رمى صيدا أو شخصا على وجه لو لم يطرأ حائل لأصابه فهل يحكم بقتل الصيد أو الشخص بأصاله عدم الحائل.

إلى غير ذلك مما لا يحصى من الأمثله التى نقطع بعدم جريان الأصل لإثبات الموضوعات الخارجيه التى يترتب عليها الأحكام الشرعيه.

و كيف كان فالمتبع هو الدليل و قد عرفت أن الاستصحاب إن قلنا به من باب الظن النوعى كما هو ظاهر أكثر القدماء فهو كإحدى الأمارات الاجتهاديه يثبت به كل موضوع يكون نظير المستصحب فى جواز العمل فيه بالظن الاستصحابى و أما على المختار من اعتباره من باب الأخبار فلا يثبت به ما عدا الآثار الشرعيه المترتبه على نفس المستصحب.

نعم هنا شى ء و هو أن بعض الموضوعات الخارجيه المتوسطه بين

المستصحب و بين الحكم الشرعى من الوسائط الخفيه بحيث يعد فى العرف الأحكام الشرعيه المترتبه عليها أحكاما لنفس المستصحب و هذا المعنى يختلف وضوحا و خفاء باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف.

منها ما إذا استصحب رطوبه النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر فإنه لا يبعد الحكم بنجاسته مع أن تنجسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطبا بل من أحكام سرايه رطوبه النجاسه إليه و تأثره بها بحيث يوجد فى الثوب رطوبه متنجسه و من المعلوم أن استصحاب رطوبه النجس الراجع إلى بقاء جزء مائى قابل للتأثير لا يثبت تأثر الثوب و تنجسه بها فهو أشبه مثال بمسأله بقاء الماء فى الحوض المثبت لانغسال الثوب به.

(و حكى فى الذكرى عن المحقق تعليل الحكم بطهاره الثوب الذى طارت الذبابه عن النجاسه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۶۵

إليه بعدم الجزم ببقاء رطوبه الذبابه و ارتضاه فيحتمل أن يكون لعدم إثبات الاستصحاب لوصول الرطوبه إلى الثوب كما ذكرنا و يحتمل أن يكون لمعارضته باستصحاب طهاره الثوب إغماضا عن قاعده حكومه بعض الاستصحابات على بعض كما يظهر من المحقق حيث عارض استصحاب طهاره الشاك فى الحدث باستصحاب اشتغال ذمته بالعباده).

و منها أصاله عدم دخول هلال شوال فى يوم الشك المثبت لكون غده يوم العيد فيترتب عليه أحكام العيد من الصلاه و الغسل و غيرهما فإن مجرد عدم الهلال فى يوم لا يثبت آخريه و لا أوليه غده للشهر اللاحق لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال إلا ترتيب أحكام آخريه ذلك اليوم لشهر و أوليه غده لشهر آخر فالأول عندهم ما لم يسبق بمثله و الآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه أول الشهر

الآخر.

و كيف كان فالمعيار خفاء توسط الأمر العادى و العقلى بحيث يعد آثاره آثارا لنفس المستصحب.

و ربما يتمسك فى بعض موارد الأصول المثبته بجريان السيره أو الإجماع على اعتباره هناك مثل إجراء أصاله عدم الحاجب عند الشك فى وجوده على محل الغسل أو المسح لإثبات غسل البشره و مسحها المأمور بهما فى الوضوء و الغسل.

و فيه نظر

الأمر السابع

لا فرق فى المستصحب بين أن يكون مشكوك الارتفاع فى الزمان اللاحق رأسا و بين أن يكون مشكوك الارتفاع فى جزء من الزمان اللاحق مع القطع بارتفاعه بعد ذلك الجزء فإذا شك فى بقاء حياه زيد فى جزء من الزمان اللاحق فلا يؤثر فى جريان استصحاب حياته علمنا بموته بعد ذلك الجزء من الزمان و عدمه و هذا هو الذى يعبر عنه بأصاله تأخر الحادث يريدون به أنه إذا علم بوجود حادث فى زمان و شك فى وجوده قبل ذلك الزمان فيحكم باستصحاب عدمه قبل ذلك و يلزمه عقلا تأخر حدوث ذلك الحادث فإذا شك فى مبدأ موت زيد مع القطع بكونه يوم الجمعه ميتا فحياته قبل الجمعه الثابته بالاستصحاب مستلزمه عقلا لكون مبدأ موته يوم الجمعه.

و حيث تقدم فى الأمر السابق أنه لا يثبت بالاستصحاب بناء على العمل به من باب الأخبار لوازمه العقليه فلو ترتب على حدوث موت زيد فى يوم الجمعه لا على مجرد حياته قبل الجمعه حكم شرعى لم يترتب على ذلك.

نعم لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن أو كان اللازم العقلى من اللوازم الخفيه جرى فيه ما تقدم ذكره آنفا.

و تحقيق المقام و توضيحه أن تأخر الحادث قد يلاحظ بالقياس إلى ما قبله من أجزاء الزمان كالمثال المتقدم فيقال الأصل عدم موت

زيد قبل الجمعه فيترتب عليه جميع أحكام ذلك العدم لا أحكام حدوثه يوم الجمعه إذ المتيقن بالوجدان تحقق الموت يوم الجمعه لا حدوثه إلا أن يقال إن الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم و إذا ثبت بالأصل عدم شی ء سابقا و علم بوجوده بعد ذلك.

فوجوده المطلق فی الزمان اللاحق إذا انضم إلی عدمه قبل ذلك الثابت بالأصل تحقق مفهوم الحدوث و قد عرفت حال الموضوع الخارجی الثابت أحد جزئی مفهومه بالأصل.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۶۷

و مما ذكرنا يعلم أنه لو كان الحادث مما نعلم بارتفاعه بعد حدوثه فلا يترتب عليه أحكام الوجود فی الزمان المتأخر أيضا لأن وجوده مساو لحدوثه نعم يترتب عليه أحكام وجوده المطلق فی زمان من الزمانين كما إذا علمنا أن الماء لم يكن كرا قبل الخميس فعلم أنه صار كرا بعده و ارتفع كريته بعد ذلك فنقول الأصل عدم كريته فی يوم الخميس و لا يثبت بذلك كريته يوم الجمعه فلا يحكم بطهاره ثوب نجس وقع فيه فی أحد اليومين لأصاله بقاء نجاسته و عدم أصل حاكم عليه نعم لو وقع فيه فی كل من اليومين حكم بطهارته من باب انغسال الثوب بماءين مشتبهين.

و قد يلاحظ تأخر الحادث بالقياس إلی حادث آخر كما إذا علم بحدوث حادثين و شك فی تقدم أحدهما علی الآخر فإما أن يجهل تاريخهما أو يعلم تاريخ أحدهما فإن جهل تاريخهما فلا يحكم بتأخر أحدهما المعين عن الآخر لأن التأخر فی نفسه ليس مجری الاستصحاب لعدم مسبوقيته باليقين و أما أصاله عدم أحدهما فی زمان الآخر فهی معارضه بالمثل و حكمه التساقط مع ترتب الأثر علی كل واحد من الأصلين و سيجی ء تحقيقه إن شاء الله.

و هل يحكم

بتقارنهما فى مقام يتصور التقارن لأصاله عـدم كل منهما قبل وجود الآخر وجهان من كون التقارن أمرا وجوديا لازما لعـدم كون كل منهما قبل الآخر و من كونه من اللوازم الخفيه حتى كاد يتوهم أنه عباره عن عـدم تقدم أحدهما على الآخر فى الوجود و إن كان أحـدهما معلوم التاريـخ فلا يحكم على مجهول التاريـخ إلا بأصاله عـدم وجوده فى تاريـخ ذلك لا تأخر وجوده عنه بمعنى حدوثه بعده.

نعم يثبت ذلك على القول بالأصل المثبت فإذا علم تاريـخ ملاقاه الثوب للحوض و جهل تاريـخ صـيرورته كرا فيقال الأصل بقاء قلته و عدم كريته فى زمان الملاقاه و إذا علم تاريخ الكريه حكم أيضا بأصاله عدم الملاقاه فى زمان الكريه و هكذا.

و ربما يتوهم جريان الأصل فى طرف المعلوم بأن يقال الأصل عدم وجوده فى الزمان الواقعى للآخر.

و يندفع بأن نفس وجوده غير مشكوك فى زمان و أما وجوده فى زمان الآخر فليس مسبوقا بالعدم.

ثم إنه يظهر من الأصحاب هنا قولان

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۶۸

أحـدهما جريان هـذا الأصل فى طرف مجهول التاريخ و إثبات تأخره عن معلوم التاريخ بذلك و هو ظاهر المشـهور و قد صـرح بالعمـل به الشيـخ و ابن حمزه و المحقق و العلامه و الشـهيدان و غيرهم فى بعض الموارد منها مسأله اتفاق الوارثين على إسـلام أحدهما فى غره رمضان و اختلافهما فى موت المورث قبل الغره أو بعدها فإنهم حكموا بأن القول قول مدعى تأخر الموت.

نعم ربما يظهر من إطلاقهم التوقف فى بعض المقامات من غير تفصـيل بين العلم بتاريـخ أحـد الحادثين و بين الجهل بهما عـدم العمل بالأصل فى المجهول مع علم تاريخ الآخر كمسأله اشتباه تقدم الطهاره أو الحدث و

مسأله اشتباه الجمعتين و اشتباه موت المتوارثين و مسأله اشتباه تقدم رجوع المرتهن عن الإذن فى البيع على وقوع البيع أو تأخره عنه و غير ذلك.

لكن الإنصاف عدم الوثوق بهذا الإطلاق بل هو إما محمول على صوره الجهل بتاريخهما و أحالوا صوره العلم بتاريخ أحدهما على ما صرحوا به فى مقام آخر و على محامل أخر.

و كيف كان فحكمهم فى مسأله الاختلاف فى تقدم الموت على الإسلام و تأخره مع إطلاقهم فى تلك الموارد من قبيل النص و الظاهر مع أن جماعه منهم نصوا على تقييد هذا الإطلاق فى موارد كالشهيدين فى الدروس و المسالك فى مسأله الاختلاف فى تقدم الرجوع عن الإذن فى بيع الرهن على بيعه و تأخره و العلامه الطباطبائى فى مسأله اشتباه السابق من الحدث و الطهاره هذا.

مع أنه لا يخفى على متتبع موارد هذه المسائل و شبهها مما يرجع فى حكمها إلى الأصول أن غفله بعضهم بل أكثرهم عن مجارى الأصول فى بعض شقوق المسأله غير عزيزه.

الثانى عدم العمل بالأصل و إلحاق صوره جهل تاريخ أحدهما بصوره جهل تاريخهما و قد صرح به بعض المعاصرين تبعا لبعض الأساطين مستشهدا على ذلك بعدم تفصيل الجماعه فى مسأله الجمعتين و الطهاره و الحدث و موت المتوارثين مستدلا على ذلك بأن التأخر ليس أمرا مطابقا للأصل.

و ظاهر استدلاله إراده ما ذكرنا من عدم ترتيب أحكام صفه التأخر و كون المجهول متحققا بعد المعلوم لكن ظاهر استشهاده بعدم تفصيل الأصحاب فى المسائل المذكوره إراده عدم ثمره مترتبه على العلم بتاريخ أحدهما أصلا فإذا فرضنا العلم بموت زيد فى يوم الجمعه و شككنا فى حياه ولده فى ذلك الزمان فالأصل بقاء حياه ولده فيحكم له

بإرث أبيه و ظاهر هذا القائل عدم

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۶۹

الحكم بذلك و كون حكمه حكم الجهل بتاريخ موت زيد أيضا فى عدم التوارث بينهما.

و كيف كان فإن أراد هذا القائل ترتيب آثار تأخر ذلك الحادث كما هو المشهور فإنكاره فى محله و إن أراد عدم جواز التمسك باستصحاب عدم ذلك الحادث و وجود ضده و ترتيب جميع آثاره الشرعيه فى زمان الشك فلا وجه لإنكاره إذ لا يعقل الفرق بين مستصحب علم بارتفاعه فى زمان و ما لم يعلم.

و أما ما ذكره من عدم تفصيل الأصحاب فى مسأله الجمعتين و أخواتها فقد عرفت ما فيه.

فالحاصل أن المعتبر فى مورد الشك فى تأخر حادث آخر استصحاب عدم الحادث فى زمان حدوث الآخر فإن كان زمان حدوثه معلوما فيجرى أحكام بقاء المستصحب فى زمان الحادث المعلوم لا غيرها فإذا علم بتطهره فى الساعه الأولى من النهار و شك فى تحقق الحدث قبل تلك الساعه أو بعدها فالأصل عدم الحدث فيما قبل الساعه لكن لا يلزم من ذلك ارتفاع الطهاره المتحققه فى الساعه الأولى كما تخيله بعض الفحول و إن كان مجهولا كان حكمه حكم أحد الحادثين المعلوم حدوث أحدهما إجمالا و سيجى ء توضيحه.

و اعلم أنه قد يوجد شى ء فى زمان و يشك فى مبدئه و يحكم بتقدمه لأن تأخره لازم لحدوث حادث آخر قبله و الأصل عدمه و قد يسمى ذلك بالاستصحاب القهقرى.

مثاله أنه إذا ثبت أن صيغه الأمر حقيقه فى الوجوب فى عرفنا و شك فى كونها كذلك قبل ذلك حتى يحمل خطابات الشارع على ذلك فيقال مقتضى الأصل كون الصيغه حقيقه فيه فى ذلك الزمان بل قبله إذ لو كان فى ذلك الزمان حقيقه

فى غيره لزم النقل و تعدد الوضع و الأصل عدمه.

و هذا إنما يصح بناء على الأصل المثبت و قد استظهرنا سابقا أنه متفق عليه فى الأصول اللفظيه و مورده صوره الشك فى وحده المعنى و تعدده أما إذا علم التعدد و شک فى مبدأ حدوث الوضع المعلوم فى زماننا فمقتضى الأصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم و لذا اتفقوا فى مسأله الحقيقه الشرعيه على أن الأصل فيها عدم الثبوت

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۷۰

الأمر الثامن

قد يستصحب صحه العباده عند الشك فى طرو مفسد كفقد ما يشک فى اعتبار وجوده فى العباده أو وجود ما يشک فى اعتبار عدمه و قد اشتهر التمسک بها بين الأصحاب كالشيخ و الحلى و المحقق و العلامه و غيرهم.

و تحقيقه و توضيح مورد جريانه أنه لا شک و لا ريب فى أن المراد بالصحه المستصحبه ليس صحه مجموع العمل لأن الفرض التمسک به عند الشك فى الأثناء و أما صحه الأجزاء السابقه فالمراد بها إما موافقتها للأمر المتعلق بها و إما ترتيب الأثر عليها.

أما موافقتها للأمر المتعلق بها فالمفروض أنها متيقنه سواء فسد العمل أم لا لأن فساد العمل لا يوجب خروج الأجزاء المأتى بها على طبق الأمر المتعلق بها عن كونها كذلک ضروره عدم انقلاب الشى ء عما وجد عليه.

و أما ترتيب الأثر فليس الثابت منه للجزء من حيث إنه جزء إلا كونه بحيث لو ضم إليه الأجزاء الباقيه مع الشرائط المعتبره لالتأم الكل فى مقابل الجزء الفاسد و هو الذى لا يلزم من ضم باقى الأجزاء و الشرائط إليه وجود الكل.

و من المعلوم أن هذا الأثر موجود فى الجزء دائما سواء قطع بضم الأجزاء الباقيه أم قطع بعدمه أم شک

فى ذلک فإذا شک فى حصول الفساد من غير جهه تلک الأجزاء فالقطع ببقاء صحه تلک الأجزاء لا ينفع فى تحقق الكل مع وصف هذا الشك فضلا عن استصحاب الصحه مع ما عرفت من أنه ليس الشک فى بقاء صحه تلک الأجزاء بأى معنى اعتبر من معانى الصحه.

و من هنا رد هذا الاستصحاب جماعه من المعاصرين ممن يرى حجيه الاستصحاب مطلقا.

لكن التحقيق التفصيل بين موارد التمسک بيانه أنه قد يكون الشک فى الفساد من جهه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۷۱

احتمال فقد أمر معتبر أو وجود أمر مانع و هذا الذى لا يعتنى فيه نفيه باستصحاب الصحه لما عرفت من أن فقد بعض ما يعتبر من الأمور اللاحقه لا يقدح فى صحه الأجزاء السابقه و قد يكون من جهه عروض ما ينقطع معه الهيئه الاتصاليه المعتبره فى الصلاه.

فإنا استكشفنا من تعبير الشارع عن بعض ما يعتبر عدمه فى الصلاه بالقواطع أن للصلاه هيئه اتصاليه ينافيها توسط بعض الأشياء فى خلال أجزائها الموجب لخروج الأجزاء اللاحقه عن قابليه الانضمام و الأجزاء السابقه عن قابليه الانضمام إليها فإذا شک فى شى ء من ذلک وجودا أو صفه جرى استصحاب صحه الأجزاء بمعنى بقائها على القابليه المذكوره فيتفرع على ذلک عدم وجوب استئنافها أو استصحاب الاتصال الملحوظ بين الأجزاء السابقه و ما يلحقها من الأجزاء الباقيه فيتفرع عليه بقاء الأمر بالإتمام.

و هذا الكلام و إن كان قابلا للنقض و الإبرام إلا أن الأظهر بحسب المسامحه العرفيه فى كثير من الاستصحابات جريان الاستصحاب فى المقام.

و ربما يتمسک فى مطلق الشک فى الفساد باستصحاب حرمه القطع و وجوب المضى.

و فيه أن الموضوع فى هذا المستصحب هو الفعل الصحيح لا محاله و المفروض الشک

فی الصحه.

و ربما یتمسک فی إثبات الصحه فی محل الشک بقوله تعالی و لا تبطلوا أعمالکم و قد بینا عدم دلاله الآیه علی هذا المطلب فی أصل البراءه عند الکلام فی مسأله الشک فی الشرطیه و کذلک التمسک بما عداها من العمومات المقتضیه للصحه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۷۲

الأمر التاسع

لا فرق فی المستصحب بین أن یکون من الموضوعات الخارجیه أو اللغویه أو الأحکام الشرعیه العملیه أصولیه کانت أو فرعیه.

و أما الشرعیه الاعتقادیه فلا یعتبر الاستصحاب فیها لأنه إن کان من باب الأخبار فلیس مؤداها إلا الحکم علی ما کان معمولا به علی تقدیر الیقین به و المفروض أن وجوب الاعتقاد بشی ء علی تقدیر الیقین به لا یمکن الحکم به عند الشک لزوال الاعتقاد فلا یعقل التکلیف و إن کان من باب الظن فهو مبنی علی اعتبار الظن فی أصول الدین بل الظن غیر حاصل فیما کان المستصحب من العقائد الثابته بالعقل أو النقل القطعی لأن الشک إنما ینشأ من تغیر بعض ما یحتمل مدخلیته وجودا أو عدما فی المستصحب نعم لو شک فی نسخه أمکن دعوی الظن لو لم یکن احتمال النسخ ناشئا عن احتمال نسخ أصل الشریعه لا نسخ الحکم فی تلک الشریعه.

أما الاحتمال الناشئ عن احتمال نسخ الشریعه فلا یحصل الظن بعدمه لأن نسخ الشرائع بخلاف نسخ الحکم فی شریعه واحده فإن الغالب بقاء الأحکام.

و مما ذکرنا یظهر أنه لو شک فی نسخ أصل الشریعه لم یجز التمسک بالاستصحاب لإثبات بقائها مع أنه لو سلمنا حصول الظن فلا دلیل علی حجیته حینئذ لعدم مساعده العقل علیه و إن انسد باب العلم لإمکان الاحتیاط إلا فیما لا یمکن و الدلیل النقلی الدال علیه لا یجدی

لعدم ثبوت الشريعه السابقه و لا اللاحقه.

فعلم مما ذكرنا أن ما يحكى من تمسک بعض أهل الکتاب فى مناظره بعض الفضلاء الساده باستصحاب شرعه مما لا وجه له إلا أن يريد جعل البينه على المسلمين فى دعوى الشريعه الناسخه إما لدفع كلفه الاستدلال عن نفسه و إما لإبطال دعوى المدعى بناء على أن مدعى

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۷۳

الدين الجديد كمدعى النبوه يحتاج إلى برهان قاطع فعدم الدليل القاطع للعذر على الدين الجديد كالنبى الجديد دليل قطعى على عدمه بحكم العاده بل العقل فغرض الكتابى إثبات حقيه دينه بأسهل الوجهين.

ثم إنه قد أجيب عن استصحاب الكتابى المذكور بأجوبه منها ما حكى عن بعض الفضلاء المناظرين له و هو أنا نؤمن و نعترف بنبوه كل موسى و عيسى أقر بنبوه نبينا صلى اللّه عليه و آله و كافر بنبوه كل من لم يقر بذلک و هذا مضمون ما ذكره مولانا الرضا عليه السلام فى جواب الجاثليق.

و هذا الجواب بظاهره مخدوش بما عن الكتابى من أن موسى بن عمران أو عيسى بن مريم شخص واحد و جزئى حقيقى اعترف المسلمون و أهل الكتاب بنبوته فعلى المسلمين نسخها و أما ما ذكره الإمام عليه السلام فلعله أراد به غير ظاهره بقرينه ظاهره بينه و بين الجاثليق و سيأتى ما يمكن أن يؤول به.

و منها ما ذكره بعض المعاصرين من أن استصحاب النبوه معارض باستصحاب عدمها الثابت قبل حدوث أصل النبوه بناء على أصل فاسد تقدم حكايته عنه و هو أن الحكم الشرعى الموجود يقتصر فيه على القدر المتيقن و بعده يتعارض استصحاب وجوده و استصحاب عدمه و قد أوضحنا فساده بما لا مزيد عليه.

و منها ما ذكره فى القوانين

بانيا له على ما تقدم منه فى الأمر الأول من (أن الاستصحاب مشروط بمعرفه استعداد المستصحب فلا يجوز استصحاب حياه الحيوان المردد بين حيوانين مختلفين فى الاستعداد بعد انقضاء مده استعداد أقلهما استعدادا قال إن موضوع الاستصحاب لا بد أن يكون متعينا حتى يجرى على منواله و لم يتعين هنا النبوه فى الجمله و هى كلى من حيث إنها قابله للنبوه إلى آخر الأبد بأن يقول الله جل ذكره لموسى عليه السلام أنت نبى و صاحب دين إلى آخر الأبد و لأن يكون إلى زمان محمد صلى اللّٰه عليه و آله و أن يكون غيره مغيا بغايه بأن يقول أنت نبى بدون أحد القيدين فعلى

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۷۴

الخصم أن يثبت إما التصريح بالامتداد إلى آخر أو الإطلاق و لا سبيل إلى الأول مع أنه يخرج عن الاستصحاب و لا إلى الثانى لأن الإطلاق فى معنى القيد فلا بد من إثباته و من المعلوم أن مطلق النبوه غير النبوه المطلقه و الذى يمكن استصحابه هو الثانى دون الأول إذ الكلى لا يمكن استصحابه إلا بما يمكن من بقاء أقل أفراده انتهى موضع و فيه أولا ما تقدم من عدم توقف جريان الاستصحاب على إحراز استعداد المستصحب و ثانيا أن ما ذكره من أن الإطلاق غير ثابت لأنه فى معنى القيد غير صحيح لأن عدم التقييد مطابق للأصل نعم المخالف للأصل الإطلاق بمعنى العموم الراجع إلى الدوام.

و الحاصل أن هنا فى الواقع و نفس الأمر نبوه مستدامه إلى آخر الأبد و نبوه مغياه إلى وقت خاص و لا ثالث لهما فى الواقع فالنبوه المطلقه بمعنى غير المقيده و مطلق النبوه سيان فى التردد بين الاستمرار و

التوقيت فلا وجه لإجراء الاستصحاب على أحدهما دون الآخر إلا أن يريد بقرينه ما ذكره بعد ذلك من أن المراد من مطلقات كل شريعه بحكم الاستقراء الدوام و الاستمرار إلى أن يثبت الرافع أن المطلق فى حكم الاستمرار فالشك فيه شك فى الرافع بخلاف مطلق النبوه فإن استعداده غير محرز عند الشك فهو من قبيل الحيوان المردد بين مختلفى الاستعداد.

و ثالثا أن ما ذكره منقوض بالاستصحاب فى الأحكام الشرعيه لجريان ما ذكر فى كثير منها بل فى أكثرها.

و قد تفطن لورود هذا عليه و دفعه بما لا يندفع به فقال (إن التتبع و الاستقراء يحكمان بأن غالب الأحكام الشرعيه فى غير ما ثبت له حد ليس بآنيه و لا محدوده إلى حد معين و أن الشارع اكتفى فيما ورد عنه مطلقا فى استمراره فإن من تتبع أكثر الموارد و استقرأها يحصل الظن القوى بأن مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار و يظهر من الخارج أنه أراد الاستمرار إلى أن يثبت الرافع من دليل عقلى أو نقلى انتهى).

و لا يخفى ما فيه أما أولا فلأن مورد النقض لا يختص بما شك فى رفع الحكم الشرعى الكلى بل قد يكون الشك لتبدل ما يحتمل مدخليته فى بقاء الحكم كتغير الماء بالنجاسه.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۷۵

و أما ثانيا فلأن الشك فى رفع الحكم الشرعى إنما هو بحسب ظاهر دليله الظاهر فى الاستمرار بنفسه أو بمعونه القرائن مثل الاستقراء الذى ذكره فى المطلقات لكن الحكم الشرعى الكلى فى الحقيقه إنما يرتفع بتمام استعداده حتى فى النسخ فضلا عن نحو الخيار المردد بين كونه على الفور أو التراخى و النسخ أيضا رفع صورى و حقيقه انتهاء استعداد الحكم فالشك فى

بقاء الحكم الشرعی لا یکون إلا من جهه الشک فی مقدار استعداده نظیر الحیوان المجهول استعداده.

و أما ثالثا فلأن ما ذکره من حصول الظن بإراده الاستمرار من الإطلاق لو تم یکون دلیلا اجتهادیا مغنیا عن التمسک بالاستصحاب فإن التحقیق أن الشک فی نسخ الحکم المدلول علیه بدلیل ظاهر فی نفسه أو بمعونه دلیل خارجی فی الاستمرار لیس موردا للاستصحاب لوجود الدلیل الاجتهادی فی مورد الشک و هو ظن الاستمرار نعم هو من قبیل استصحاب حکم العام إلی أن یرد المخصص و هو لیس استصحابا فی حکم شرعی کما لا یخفی.

(ثم إنه قدس سره أورد علی ما ذکره من قضاء التتبع بغلبه الاستمرار فی ما ظاهره الإطلاق بأن النبوه أیضا من تلک الأحکام ثم أجاب بأن غالب النبوات محدوده و الذی ثبت علینا استمراره نبوه نبینا صلی اللّٰه علیه و آله.

و لا یخفی ما فی هذا الجواب أما أولا فلأن نسخ أکثر النبوات لا یستلزم تحدیدها فللخصم أن یدعی ظهور أدلتها فی أنفسها أو بمعونه الاستقراء فی الاستمرار فانکشف نسخ ما نسخ و بقی ما لم یثبت نسخه.

و أما ثانیا فلأن غلبه التحدید فی النبوات غیر مجدیه للقطع بکون إحداهما مستمره فلیس ما وقع الکلام فی استمراره أمرا ثالثا یتردد بین إلحاقه بالغالب و إلحاقه بالنادر بل یشک فی أنه الفرد النادر أو النادر غیره فیکون هذا ملحقا بالغالب.

و الحاصل أن هنا أفرادا غالبا و فردا نادرا و لیس هنا مشکوک قابل اللحوق بأحدهما بل الأمر یدور بین کون هذا الفرد هو الأخیر النادر أو ما قبله الغالب بل قد یثبت بأصاله عدم ما عداه کون هذا هو الأخیر المغایر للباقی.

ثم أورد قدس سره علی نفسه

بجواز استصحاب أحكام الشريعه السابقه المطلقه.

و أجاب بأن إطلاق الأحكام مع اقترانها ببشاره مجى ء نبينا صلى اللّه عليه و آله و ربما يورد عليه أن الكتابى لا يسلم البشاره المذكوره حتى يضره فى التمسک بالاستصحاب

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ۶٧۶

و لا-و يمكن توجيه كلامه بأن المراد أنه إذا لم ينفع الإطلاق مع اقترانها بالبشاره فإذا فرض قضيه نبوته مهمله غير داله إلا على مطلق النبوه فلا ينفع الإطلاق بعد العلم بتبعيه تلك الأحكام لمده النبوه فإنها تصير أيضا حينئذ مهمله.

ثم إنه يمكن الجواب عن الاستصحاب المذكور بوجوه.

الأول أن المقصود من التمسک به إن كان الاقتناع به فى العمل عند الشك فهو مع مخالفته للمحكى عنه من قوله فعليكم كذا و كذا فإنه ظاهر فى أن غرضه الإسكات و الإلزام فاسد جدا لأن العمل به على تقدير تسليم جوازه غير جائز إلا بعد الفحص و البحث و حينئذ يحصل العلم بأحد الطرفين بناء على ما ثبت من انفتاح باب العلم فى مثل هذه المسأله كما يدل عليه النص الدال على تعذيب الكفار و الإجماع المدعى على عدم معذوريه الجاهل خصوصا فى هذه المسأله خصوصا من مثل هذا الشخص الناشئ فى بلاد الإسلام و كيف كان فلا يبقى مجال للتمسک بالاستصحاب.

و إن أراد به الإسكات و الإلزام ففيه أن الاستصحاب ليس دليلا إسكاتيا لأنه فرع الشك و هو أمر وجدانى كالقطع لا يلتزم به أحد.

و إن أراد بيان أن مدعى ارتفاع الشريعه السابقه و نسخها محتاج إلى الاستدلال فهو غلط لأن مدعى البقاء فى مثل المسأله أيضا يحتاج إلى الاستدلال عليه.

الثانى أن اعتبار الاستصحاب إن كان من باب الأخبار فلا ينفع الكتابى التمسک به لأن ثبوته فى

شرعنا مانع عن استصحاب النبوه و ثبوته فى شرعهم غير معلوم نعم لو ثبت ذلک من شريعتهم أمكن التمسک به لصيرورته حكما إلهيا غير منسوخ يجب تعبد الفريقين به و إن كان من باب الظن فقد عرفت فى صدر البحث أن حصول الظن ببقاء الحكم الشرعى الكلى ممنوع جدا و على تقديره فالعمل بهذا الظن فى مسأله النبوه ممنوع و إرجاع الظن بها إلى الظن بالأحكام الكليه الثابته فى تلک الشريعه أيضا لا يجدى لمنع الدليل على العمل بالظن عدا دليل الانسداد الغير الجارى فى المقام مع التمكن من التوقف و الاحتياط فى العمل و نفى الحرج لا دليل عليه فى الشريعه السابقه خصوصا بالنسبه إلى قليل من الناس ممن لم يحصل له العلم بعد الفحص و البحث.

و دعوى قيام الدليل الخاص على اعتبار هذا الظن بالتقريب الذى ذكره بعض المعاصرين

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۷۷

من أن شرائع الأنبياء السلف و إن كانت لم تثبت على سبيل الاستمرار لكنها فى الظاهر لم تكن محدوده بزمن معين بل بمجى ء النبى اللاحق و لا ريب أنها تستصحب ما لم تثبت نبوه اللاحق و لو لا ذلک لاختل على الأمم السابقه نظام شرائعهم من حيث تجويزهم فى كل زمان ظهور نبى و لو فى الأماكن البعيده فلا يستقر لهم البناء على أحكامهم.

مدفوعه بأن استقرار الشرائع لم يكن بالاستصحاب قطعا و إلا لزم كونهم شاكين فى حقيه شريعتهم و نبوه نبيهم فى أكثر الأوقات لما تقدم من أن الاستصحاب بناء على كونه من باب الظن لا يفيد الظن الشخصى فى كل مورد.

و غايه ما يستفاد من بناء العقلاء فى الاستصحاب هى ترتيب الأعمال المترتبه على الدين السابق دون حقيقه Š.........و

نبوه نبيهم التى هى من أصول الدين.

فالأظهر أن يقال إنهم كانوا قاطعين بحقيقه دينهم من جهه بعض العلامات التى أخبرهم بها النبى السابق نعم بعد ظهور النبى الجديد الظاهر كونهم شاكين فى دينهم مع بقائهم على الأعمال و حينئذ فللمسلمين أيضا أن يطالبوا اليهود بإثبات حقيه دينهم لعدم الدليل لهم عليها و إن كان لهم الدليل على البقاء على الأعمال فى الظاهر فتأمل.

الثالث أنا لم نجزم بالمستصحب و هى نبوه موسى أو عيسى إلا بإخبار نبينا صلى اللّٰه عليه و آله و نص القرآن و حينئذ فلا معنى للاستصحاب و دعوى أن النبوه موقوفه على صدق نبينا صلى اللّٰه عليه و آله لا على نبوته مدفوعه بأنا لم نعرف صدقه إلا من حيث نبوته.

و الحاصل أن الاستصحاب موقوف على تسالم المسلمين و غيرهم عليه لا من جهه النص عليه فى هذه الشريعه و هو مشكل خصوصا بالنسبه إلى عيسى عليه السلام لإمكان معارضه قول النصارى بتكذيب الرابع أن مرجع النبوه المستصحبه ليس إلا إلى وجوب التدين بجميع ما جاء به ذلك النبى و إلا فأصل صفه النبوه أمر قائم بنفس النبى صلى اللّٰه عليه و آله لا معنى لاستصحابه لعدم قابليته للارتفاع أبدا.

و لا ريب أنا قاطعون بأن من أعظم ما جاء به النبى السابق الإخبار بنبوه نبينا صلى اللّٰه عليه و آله كما يشهد به الاهتمام بشأنه فى قوله تعالى حكايه عن عيسى إنى رسول الله إليكم مصدقا لما بين

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۷۸

يدى من التوريه و مبشرا برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد فيكون كل ما جاء به من الأحكام فهو فى الحقيقه مغيا بمجى ء نبينا صلى اللّٰه عليه و آله فدين عيسى

عليه السلام المختص به عباره عن مجموع أحكام مغياه إجمالا بمجی ء نبينا صلی اللّه عليه و آله و من المعلوم أن الاعتراف ببقاء ذلک الدين لا يضر المسلمين فضلا عن استصحابه.

فإن أراد الکتابی دينا غير هذه الجمله المغياه إجمالا بالبشاره المذکوره فنحن منکرون له و إن أراد هذه الجمله فهو عين مذهب المسلمين و فی الحقيقه بعد کون أحکامهم مغياه لا رفع حقيقه و معنی النسخ انتهاء مده الحکم المعلومه إجمالا.

فإن قلت لعل مناظره الکتابی فی تحقق الغايه المعلومه و أن الشخص الجائی هو المبشر به أم لا فيصح تمسکه بالاستصحاب.

قلت المسلم هو الدين المغيا بمجی ء هذا الشخص الخاص لا بمجی ء موصوف کلی حتی يتکلم فی انطباقه علی هذا الشخص و يتمسک بالاستصحاب.

الخامس أن يقال إنا معاشر المسلمين لما علمنا أن النبی السالف أخبر بمجی ء نبينا و أن ذلک کان واجبا عليه و وجوب الإقرار به و الإيمان به متوقف علی تبليغ ذلک إلی رعيته صح لنا أن نقول إن المسلم نبوه النبی السالف علی تقدير تبليغ نبوه نبينا صلی اللّه عليه و آله و النبوه التقديريه لا تضرنا و لا تنفعهم فی بقاء شريعتهم.

و لعل هذا الجواب يرجع إلی (: ما ذکره الإمام أبو الحسن الرضا صلوات الله عليه فی جواب الجاثليق حيث قال له عليه السلام ما تقول فی نبوه عيسی و کتابه هل تنکر منهما شيئا قال عليه السلام أنا مقر بنبوه عيسی و کتابه و ما بشر به أمته و أقر به الحواريون و کافر بنبوه کل عيسی لم يقر بنبوه محمد صلی اللّه عليه و آله و کتابه و لم يبشر به أمته ثم قال الجاثليق أ ليس تقطع الأحکام

بشاهدى عدل قال عليه السلام بلى قال الجاثليق فأقم شاهدين عدلين من غير أهل ملتك على نبوه محمد صلى اللَّه عليه و آله ممن لا ينكر النصرانيه و سلنا مثل ذلك من غير أهل ملتنا قال عليه السلام الآن جئت بالنصفه يا نصرانى ثم ذكر عليه السلام أخبار خواص عيسى صلوات الله عليه بنبوه محمد صلى اللَّه عليه و آله

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۷۹

و لا يخفى أن الإقرار بنبوه عيسى و كتابه و ما بشر به أمته لا يكون حاسما لكلام الجاثليق إلا إذا أريد المجموع من حيث المجموع بجعل الإقرار بعيسى عليه السلام مرتبطا بتقدير بشارته المذكوره و يشهد له قوله عليه السلام بعد ذلك كافر بنبوه كل عيسى لم يقر و لم يبشر فإن هذا فى قوه مفهوم التعليق المستفاد من الكلام السابق و أما التزامه عليه السلام بالبينه على دعواه فلا يدل على تسليمه الاستصحاب و صيرورته مثبتا بمجرد ذلك بل لأنه عليه السلام من أول المناظره ملتزم بالإثبات و إلا فالظاهر المؤيد بقول الجاثليق و سلنا مثل ذلك كون كل منهما مدعيا إلا أن يريد الجاثليق ببينته نفس الإمام و غيره من المسلمين المعترفين بنبوه عيسى عليه السلام إذ لا بينه له ممن لا ينكره المسلمون سوى ذلك فافهم

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۸۰

الأمر العاشر.

أن الدليل الدال على الحكم فى الزمان السابق إما أن يكون مبينا لثبوت الحكم فى الزمان الثانى كقوله أكرم العلماء فى كل زمان و كقوله لا تهن فقيرا حيث إن النهى للدوام و إما أن يكون مبينا لعدمه نحو قوله أكرم العلماء إلى أن يفسقوا بناء على مفهوم الغايه و إما أن يكون غير مبين لحال الحكم فى

الزمان الثانى نفيا و إثباتا إما لإجماله كما إذا أمر بالجلوس إلى الليل مع تردد الليل بين استتار القرص و ذهاب الحمره و إما لقصور دلالته كما إذا قال إذا تغير الماء نجس فإنه لا يدل على أزيد من حدوث النجاسه فى الماء و مثل الإجماع المنعقد على حكم فى زمان فإن الإجماع لا يشمل ما بعد ذلك الزمان.

و لا إشكال فى جريان الاستصحاب فى هذا القسم الثالث و أما القسم الثانى فلا إشكال فى عدم جريان الاستصحاب فيه لوجود الدليل على ارتفاع الحكم فى الزمان الثانى و كذلك القسم الأول لأن عموم اللفظ للزمان اللاحق كاف و مغن عن الاستصحاب بل مانع عنه إذ المعتبر فى الاستصحاب عدم الدليل و لو على طبق الحاله السابقه.

فإذا فرض خروج بعض الأفراد فى بعض الأزمنه عن هذا العموم فشك فيما بعد ذلك الزمان المخرج بالنسبه إلى ذلك الفرد هل هو ملحق به فى الحكم أو ملحق بما قبله الحق هو التفصيل فى المقام بأن يقال إن أخذ فيه عموم الأزمان أفراديا بأن أخذ كل زمان موضوعا مستقلا لحكم مستقل لينحل العموم إلى أحكام متعدده بتعدد الأزمان كقوله أكرم العلماء كل يوم فقام الإجماع على حرمه إكرام زيد العالم يوم الجمعه و مثله ما لو قال أكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا يوم الجمعه إذا فرض الاستثناء قرينه على أخذ كل زمان فردا مستقلا فحينئذ يعمل عند الشك

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۸۱

بالعموم و لا يجرى الاستصحاب بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى سائر الأصول لعدم قابليه المورد للاستصحاب.

و إن أخذ لبيان الاستمرار كقوله أكرم العلماء دائما ثم خرج فرد فى زمان و شك فى حكم

ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر جريان الاستصحاب إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم لأن مورد التخصيص الأفراد دون الأزمنه بخلاف القسم الأول بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع إلى العموم بل إلى الأصول الأخر و لا فرق بين استفاده الاستمرار من اللفظ كالمثال المتقدم أو من الإطلاق كقوله تواضع للناس بناء على استفاده الاستمرار منه فإنه إذا خرج منه التواضع فی بعض الأزمنه على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظه المتكلم كل زمان فردا مستقلا لمتعلق الحكم استصحب حكمه بعد الخروج و ليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب.

و قد صدر خلاف ما ذكرنا من أن مثل هذا من مورد الاستصحاب و أن هذا ليس من تخصيص العام به فی موضعين.

أحدهما ما ذكره المحقق الثانی فی مسأله خيار الغبن فی باب تلقی الركبان من أنه فوری لأن عموم الوفاء بالعقود من حيث الأفراد يستتبع عموم الأزمان و حاصله منع جريان الاستصحاب لأجل عموم وجوب الوفاء خرج منه أول زمان الاطلاع على الغبن و بقی الباقی و ظاهر الشهيد الثانی فی المسالك إجراء الاستصحاب فی هذا الخيار و هو الأقوى بناء على أنه لا يستفاد من إطلاق وجوب الوفاء إلا كون الحكم مستمرا إلا أن الوفاء فی كل زمان موضوع مستقل محكوم بوجوب مستقل حتى يقتصر فی تخصيصه على ما ثبت من جواز نقض العقد فی جزء من الزمان و بقی الباقی.

نعم لو استظهر من وجوب الوفاء بالعقد عموم لا ينتقض بجواز نقضه فی زمان بالإضافه إلى غيره من الأزمنه صح ما ادعاه المحقق قدس سره لكنه بعيد و لهذا رجع إلى الاستصحاب

فی المسأله جماعه من متأخری المتأخرین تبعا للمسالک إلا أن بعضهم قیده بکون مدرک الخیار فی الزمان الأول هو الإجماع لا أدله نفی الضرر لاندفاع الضرر بثبوت الخیار فی الزمن الأول و لا أجد وجها لهذا التفصیل لأن نفی الضرر إنما نفی لزوم العقد و لم یحدد زمان الجواز فإن کان عموم أزمنه وجوب الوفاء یقتصر فی تخصیصه علی ما یندفع به الضرر و یرجع فی الزائد علیه إلی العموم فالإجماع أیضا کذلک یقتصر فیه علی معقده.

(و ثانیهما ما ذکره بعض من قارب عصرنا من الفحول من أن الاستصحاب

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۸۲

المخالف للأصل دلیل شرعی مخصص للعمومات و لا ینافیه عموم أدله حجیته من أخبار الباب الداله علی عدم جواز نقض الیقین بغیر الیقین إذ لیس العبره فی العموم و الخصوص بدلیل الدلیل و إلا لم یتحقق لنا فی الأدله دلیل خاص لانتهاء کل دلیل إلی أدله عامه بل العبره بنفس الدلیل.

و لا ریب أن الاستصحاب الجاری فی کل مورد خاص لا یتعداه إلی غیره فیقدم علی العام کما یقدم علی غیره من الأدله و لذا تری الفقهاء یستدلون علی الشغل و النجاسه و التحریم بالاستصحاب فی مقابله ما دل علی البراءه الأصلیه و طهاره الأشیاء و حلیتها و من ذلک استنادهم إلی استصحاب النجاسه و التحریم فی صوره الشک فی ذهاب ثلثی العصیر و فی کون التحدید تحقیقیا أو تقریبیا و فی صیرورته قبل ذهاب الثلثین دبسا إلی غیر ذلک انتهی کلامه) علی ما لخصه بعض المعاصرین.

و لا یخفی ما فی ظاهره لما عرفت من أن مورد جریان العموم لا یجری الاستصحاب حتی لو لم یکن عموم و مورد جریان الاستصحاب لا یرجع

إلى العموم و لو لم يكن استصحاب.

ثم ما ذكره من الأمثله خارج عن مسأله تخصيص الاستصحاب للعمومات لأن الأصول المذكوره بالنسبه إلى الاستصحاب ليست من قبيل العام بالنسبه إلى الخاص كما سيجى ء فى تعارض الاستصحاب مع غيره من الأصول نعم لو فرض الاستناد فى أصاله الحليه إلى عموم حل الطيبات و حل الانتفاع بما فى الأرض كان استصحاب حرمه العصير فى المثالين الآخرين مثالا لمطلبه دون المثال الأول لأنه من قبيل الشك فى موضوع الحكم الشرعى لا ـ فى نفسه ففى الأول يستصحب عنوان الخاص و فى الثانى يستصحب حكمه و هو الذى يتوهم كونه مخصصا للعموم دون الأول.

و يمكن توجيه كلامه قدس سره بأن مراده من العمومات بقرينه تخصيصه الكلام بالاستصحاب المخالف هى عمومات الأصول و مراده بالتخصيص للعمومات ما يعم الحكومه كما ذكرنا فى أول أصاله البراءه أو غرضه أن مؤدى الاستصحاب فى كل مستصحب إجراء حكم دليل المستصحب فى صوره الشك فلما كان دليل المستصحب أخص من الأصول سمى تقدمه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۸۳

عليها تخصيصا فالاستصحاب فى ذلك متمم لحكم ذلك الدليل و مجريه فى الزمان اللاحق فكذلك الاستصحاب بالنسبه إلى العمومات الاجتهاديه فإنه إذا خرج المستصحب من العموم بدليله و المفروض أن الاستصحاب مجر لحكم ذلك الدليل فى اللاحق فكأنه أيضا مخصص يعنى موجب للخروج عن حكم العام فافهم

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۸۴

الأمر الحادى عشر.

قد أجرى بعضهم الاستصحاب فى ما إذا تعذر بعض أجزاء المركب فيستصحب وجوب الباقى الممكن.

و هو بظاهره كما صرح به بعض المحققين غير صحيح لأن الثابت سابقا قبل تعذر بعض الأجزاء وجوب هذه الأجزاء الباقيه تبعا لوجوب الكل و من باب المقدمه و هو مرتفع قطعا و الذى يراد

ثبوته بعد تعذر البعض هو الوجوب النفسی الاستقلالی و هو معلوم الانتفاء سابقا.

و یمکن توجیهه بناء علی ما عرفت من جواز إبقاء القدر المشترک فی بعض الموارد و لو علم بانتفاء الفرد المشخص له سابقا بأن المستصحب هو مطلق المطلوبیه المتحققه سابقا لهذا الجزء و لو فی ضمن مطلوبیه الکل إلا أن العرف لا یرونها مغایره فی الخارج لمطلوبیه الجزء فی نفسه.

و یمکن توجیهه بوجه آخر یستصحب معه الوجوب النفسی بأن یقال إن معروض الوجوب سابقا و المشار إلیه بقولنا هذا الفعل کان واجبا هو الباقی إلا أنه یشک فی مدخلیه الجزء المفقود فی اتصافه بالوجوب النفسی مطلقا أو فی اختصاص المدخلیه بحال الاختیار فیکون محل الوجوب النفسی هو الباقی و وجود ذلک الجزء المفقود و عدمه عند العرف فی حکم الحالات المتبادله لذلک الواجب المشکوک فی مدخلیتها و هذا نظیر استصحاب الکریه فی ماء نقص منه مقدار فشک فی بقائه علی الکریه فیقال هذا الماء کان کرا و الأصل بقاء کریته مع أن هذا الشخص الموجود الباقی لم یعلم بکریته و کذا استصحاب القله فی ماء زید علیه مقدار.

و هنا توجیه ثالث و هو استصحاب الوجوب النفسی المردد بین تعلقه سابقا بالمرکب علی أن یکون المفقود جزء له مطلقا فیسقط الوجوب بتعذره و بین تعلقه بالمرکب علی أن یکون الجزء جزءا اختیاریا یبقی التکلیف بعد تعذره و الأصل بقاؤه فیثبت به تعلقه بالمرکب علی الوجه الثانی

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۸۵

و هذا نظیر إجراء استصحاب وجود الکر فی هذا الإناء لإثبات کریه الباقی فیه.

و یظهر فائده مخالفه التوجیهات فیما إذا لم یبق إلا قلیل من أجزاء المرکب فإنه یجری التوجیه الأول و الثالث دون الثانی

لأن العرف لا يساعد على فرض الموضوع بين هذا الموجود و بين جامع الكل و لو مسامحه لأن هذه المسامحه مختصه بمعظم الأجزاء الفاقد لما لا يقدح فى إثبات الاسم و الحكم له و فى ما لو كان المفقود شرطا فإنه لا يجرى الاستصحاب على الأول و يجرى على الآخرين و حيث إن بناء العرف على الظاهر على عدم إجراء الاستصحاب فى فاقد الشرط لفاقد الجزء فى هذا الحكم أمكن جعله كاشفا عن عدم استقامه التوجيه الأول.

و حيث إن بناء العرف على عدم إجراء الاستصحاب فى فاقد معظم الأجزاء و إجرائه فى فاقد الشرط كشف عن فساد التوجيه الأول و حيث إن بناءهم على استصحاب نفس الكريه دون الذات المتصفه بها كشف عن صحه الأول من الأخيرين و قد عرفت أنه لو لا المسامحه العرفيه فى المستصحب و موضوعه لم يتم شى ء من الوجهين و أما الوجه الثالث فهو مبنى على الأصل المثبت و ستعرف بطلانه فتعين الوجه الثانى.

لكن الإشكال بعد فى الاعتماد على هذه المسامحه العرفيه المذكوره إلا أن الظاهر أن استصحاب الكريه من المسلمات عند القائلين بالاستصحاب و الظاهر عدم الفرق.

ثم إنه لا فرق بناء على جريان الاستصحاب بين تعذر الجزء بعد تنجز التكليف كما إذا زالت الشمس متمكنا من جميع الأجزاء ففقد بعضها و بين ما إذا فقده قبل الزوال لأن المستصحب هو الوجوب النوعى المنجز على تقدير اجتماع شرائطه لا الشخصى المتوقف على تحقق الشرائط فعلا نعم هنا أوضح.

و كذا لا فرق بناء على عدم الجريان بين ثبوت جزئيه المفقود بالدليل الاجتهادى و بين ثبوتها بقاعده الاشتغال.

و ربما يتخيل أنه لا إشكال فى الاستصحاب فى القسم الثانى لأن وجوب الإتيان بذلك

الجزء لم يكن إلا لوجوب الخروج عن عهده التكليف و هذا بعينه مقتض لوجوب الإتيان بالباقى بعد تعذر الجزء.

و فيه ما تقدم من أن وجوب الخروج عن عهده التكليف بالمجمل إنما هو بحكم العقل لا بالاستصحاب و الاستصحاب لا ينفع إلا بناء على الأصل المثبت و لو قلنا به لم يفرق بين ثبوت الجزء بالدليل أو بالأصل لما عرفت من جريان استصحاب بقاء أصل التكليف و إن كان بينهما

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۸۶

فرق من حيث إن استصحاب التكليف فى المقام من قبيل استصحاب الكلى المتحقق سابقا فى ضمن فرد معين بعد العلم بارتفاع ذلك الفرد المعين و فى استصحاب الاشتغال من قبيل استصحاب الكلى المتحقق فى ضمن المردد بين المرتفع و الباقى و قد عرفت عدم جريان الاستصحاب فى الصوره الأولى إلا فى بعض مواردها بمساعده العرف.

(ثم اعلم أنه نسب إلى الفاضلين قدس سرهما التمسک بالاستصحاب فى هذه المسأله و فى مسأله الأقطع و المذكور فى المعتبر و المنتهى الاستدلال على وجوب غسل ما بقى من اليد المقطوعه مما دون المرفق أن غسل الجميع بتقدير وجود ذلک البعض واجب فإذا زال البعض لم يسقط الآخر انتهى) و هذا الاستدلال يحتمل أن يراد منه مفاد قاعده الميسور لا يسقط بالمعسور و لذا أبدله فى الذكرى بنفس القاعده و يحتمل أن يراد منه الاستصحاب بأن يراد منه هذا الموجود بتقدير وجود المفقود فى زمان سابق واجب فإذا زال البعض لم يعلم سقوط الباقى و الأصل عدمه أو لم يسقط بحكم الاستصحاب و يحتمل أن يراد به التمسک بعموم ما دل على وجوب كل من الأجزاء من غيره مخصص له بصوره التمكن من الجميع لكنه ضعيف احتمالا و

محتملا

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۸۷

الأمر الثانى عشر

أنه لا فرق فى احتمال خلاف الحاله السابقه بين أن يكون مساويا لاحتمال بقائه أو راجحا عليه بأماره غير معتبره.

و يدل عليه وجوه الأول الإجماع القطعى على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار.

الثانى أن المراد بالشک فى الروايات معناه اللغوى و هو خلاف اليقين كما فى الصحاح و لا خلاف فيه ظاهرا.

و دعوى انصراف المطلق فى الروايات إلى معناه الأخص و هو الاحتمال المساوى لا شاهد لها بل يشهد بخلافها مضافا إلى تعارف إطلاق الشك فى الأخبار على المعنى الأعم موارد من الأخبار منها مقابله الشك باليقين فى جميع الأخبار.

و منها (قوله فى صحيحه زراره الأولى: فإن حرك إلى جنبه شىء و هو لا يعلم به) فإن ظاهره فرض السؤال فيما كان معه أماره النوم.

و منها (قوله عليه السلام: لا حتى يستيقن) حيث جعل غايه وجوب الوضوء الاستيقان بالنوم و مجىء أمر بين منه.

و منها (قوله عليه السلام: و لكن ينقضه بيقين آخر) فإن الظاهر سوقه فى مقام بيان حصر ناقض اليقين باليقين.

و منها (قوله عليه السلام فى صحيحه زراره الثانيه: فلعله شىء أوقع عليک و ليس ينبغى لک أن تنقض اليقين بالشك) فإن كلمه لعل ظاهره فى مجرد الاحتمال خصوصا مع وروده فى

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۸۸

مقام إبداء ذلک كما فى المقام فيكون الحكم متفرعا عليه.

و منها تفريع (قوله عليه السلام: صم للرؤيه و أفطر للرؤيه) على (قوله عليه السلام: اليقين لا يدخله الشك).

الثالث أن الظن الغير المعتبر إن علم بعدم اعتباره بالدليل فمعناه أن وجوده كعدمه عند الشارع و أن كل ما يترتب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده و إن كان مما شك فى

اعتباره فمرجع رفع الید عن الیقین بالحکم الفعلی السابق بسببه إلی نقض الیقین بالشک فتأمل جدا هذا کله علی تقدیر اعتبار الاستصحاب من باب التعبد المستنبط من الأخبار.

و أما علی تقدیر اعتباره من باب الظن الحاصل من تحقق المستصحب فی السابق فظاهر کلماتهم أنه لا یقدح فیه أیضا وجود الأماره الغیر المعتبره فیکون العبره فیه عندهم بالظن النوعی و إن کان الظن الشخصی علی خلافه و لذا تمسکوا به فی مقامات غیر محصوره علی الوجه الکلی من غیر التفات إلی وجود الأمارات الغیر المعتبره فی خصوصیات الموارد.

(و اعلم أن الشهید قدس سره فی الذکری بعد ما ذکر مسأله الشک فی تقدم الحدث علی الطهاره قال تنبیه قولنا الیقین لا یرفعه الشک لا نعنی به اجتماع الیقین و الشک فی زمان واحد لامتناع ذلک ضروره أن الشک فی أحد النقیضین یرفع یقین الآخر بل المعنی به أن الیقین الذی کان فی الزمن الأول لا یخرج عن حکمه بالشک فی الزمان الثانی لأصاله بقاء ما کان علی ما کان فیؤول إلی اجتماع الظن و الشک فی الزمان الواحد فیرجح الظن علیه کما هو مطرد فی العبادات و غیرها انتهی) و مراده من الشک معناه اللغوی و هو مجرد الاحتمال المنافی للیقین فلا ینافی ثبوت الظن الحاصل من أصاله بقاء ما کان فلا یرد ما أورد علیه من أن الظن کالیقین فی عدم الاجتماع مع الشک.

نعم یرد علی ما ذکرنا من التوجیه أن الشهید قدس سره فی مقام دفع ما یتوهم من التناقض المتوهم فی قولهم الیقین لا یرفعه الشک و لا ریب أن الشک الذی حکم بأنه لا یرفع

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۸۹

الیقین لیس المراد منه الاحتمال

الموهوم لأنه إنما يصير موهوما بعد ملاحظه بقاء أصاله بقاء ما كان نظير المشكوک الذی يراد إلحاقه بالغالب فإنه يصير مظنونا بعد ملاحظه الغلبه و علی تقدير إراده الاحتمال الموهوم كما ذكره المدقق الخوانساری فلا يندفع به توهم اجتماع الوهم و اليقين المستفاد من عدم رفع الأول للثانی و إراده اليقين السابق و الشک اللاحق يغنی عن إراده خصوص الوهم من الشک.

و كيف كان فما ذكره المورد من اشتراک الظن و اليقين فی عدم الاجتماع مع الشک مطلقا فی محله فالأولی أن يقال إن قولهم اليقين لا يرفعه الشک لا دلاله فيه علی اجتماعهما فی زمان واحد إلا من حيث الحكم فی تلک القضيه بعدم الرفع و لا ريب أن هذا ليس إخبارا عن الواقع لأنه كذب و ليس حكما شرعيا بإبقاء نفس اليقين أيضا لأنه غير معقول و إنما هو حكم شرعی لعدم رفع آثار اليقين السابق بالشک اللاحق سواء كان احتمالا متساويا أو مرجوحا

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۹۰

خاتمه

اشاره

ذكر بعضهم للعمل بالاستصحاب شروطا كبقاء الموضوع و عدم المعارض و وجوب الفحص و التحقيق رجوع الكل إلی شروط جريان الاستصحاب و توضيح ذلک أنک قد عرفت أن الاستصحاب عباره عن إبقاء ما شک فی بقائه و هذا لا يتحقق إلا مع الشک فی بقاء القضيه المحققه فی السابق بعينها فی الزمان اللاحق و الشک علی هذا الوجه لا يتحقق إلا بأمور.

الأول بقاء الموضوع فی الزمان اللاحق و المراد به معروض المستصحب

فإذا أريد استصحاب قيام زيد أو وجوده فلا بد من تحقق زيد فی الزمان اللاحق علی النحو الذی كان معروضا فی السابق سواء كان تحققه فی السابق بتقرره ذهنا أو بوجوده خارجا فزيد معروض للقيام فی السابق بوصف وجوده الخارجی و للوجود بوصف تقرره ذهنا لا وجوده الخارجی.

و بهذا اندفع ما استشكله بعض فی أمر كليه اعتبار بقاء الموضوع فی الاستصحاب بانتقاضها باستصحاب وجود الموجودات عند الشک فی بقائها زعما منه أن المراد ببقائه وجوده الخارجی الثانوی و غفله عن أن المراد وجوده الثانوی علی نحو وجوده الأولی الصالح لأن يحكم عليه بالمستصحب و بنقيضه و إلا لم يجز أن يحمل عليه المستصحب فی الزمان السابق فالموضوع فی استصحاب حياه زيد هو زيد القابل لأن يحكم عليه بالحياه تاره و بالموت أخری و هذا المعنی لا شک فی تحققه عند الشک فی بقاء حياته.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۹۱

ثم الدليل علی اعتبار هذا الشرط فی جريان الاستصحاب واضح لأنه لو لم يعلم تحققه لاحقا فإذا أريد إبقاء المستصحب

العارض له المتقوم به فإما أن يبقى فى غير محل و موضوع و هو محال و إما أن يبقى فى موضوع غير الموضوع السابق.

و من المعلوم أن هذا ليس إبقاء لنفس ذلك العارض و إنما هو

حكم بحدوث عارض مثله فى موضوع جديد فيخرج عن الاستصحاب بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوقا بالعدم فهو المستصحب دون وجوده و بعباره أخرى بقاء المستصحب لا فى موضوع محال و كذا فى موضوع آخر إما لاستحاله انتقال العرض و إما لأن المتيقن سابقا وجوده فى الموضوع السابق و الحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضا للمتيقن السابق.

و مما ذكرنا يعلم أن المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع و لا يكفى احتمال البقاء إذ لا بد من العلم بكون الحكم بوجود المستصحب إبقاء و الحكم بعدمه نقضا.

فإن قلت إذا كان الموضوع محتمل البقاء فيجوز إحرازه فى الزمان اللاحق بالاستصحاب.

قلت لا مضايقه من جواز استصحابه فى بعض الصور إلا أنه لا ينفع فى استصحاب الحكم المحمول عليه.

بيان ذلك أن الشك فى بقاء الحكم الذى يراد استصحابه إما أن يكون مسببا من سبب غير الشك فى بقاء ذلك الموضوع المشكوك البقاء مثل أن يشك فى عداله مجتهده مع الشك فى حياته و إما أن يكون مسببا عنه.

فإن كان الأول فلا إشكال فى استصحاب الموضوع عند الشك لكن استصحاب الحكم كالعداله مثلا لا يحتاج إلى إبقاء حياه زيد لأن موضوع العداله زيد على تقدير الحياه إذ لا شك فيها إلا على فرض الحياه فالذى يراد استصحابه هو عدالته على تقدير الحياه و بالجمله فهنا مستصحبان لكل منهما موضوع على حده حياه زيد و عدالته على تقدير الحياه و لا يعتبر فى الثانى إثبات الحياه.

و على الثانى فالموضوع إما أن يكون معلوما معينا شك فى بقائه كما إذا علم أن الموضوع لنجاسه الماء هو الماء بوصف التغير و للمطهريه هو الماء بوصف الكريه و الإطلاق ثم شك فى بقاء

تغير المـاء الأول و كريه الماء الثانى أو إطلاقه و إما أن يكون غير معين بل مرددا بين أمر معلوم البقاء و آخر معلوم الارتفاع كما إذا لم يعلم أن الموضوع للنجاسه هو الماء الذى حدث فيه التغير آنا ما أو الماء المتلبس بالتغير و كما إذا شككنا فى أن النجاسه محموله على الكلب بوصف أنه كلب

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۹۲

أو المشترك بين الكلب و بين ما يستحال إليه من الملح أو أما الأول فلا إشكال فى استصحاب الموضوع و قد عرفت فى مسأله الاستصحاب فى الأمور الخارجيه أن استصحاب الموضوع حقيقه ترتيب الأحكام الشرعيه المحموله على ذلك الموضوع الموجود واقعا فحقيقه استصحاب التغير و الكريه و الإطلاق فى الماء ترتيب أحكامها المحموله عليها كالنجاسه فى الأول و المطهريه فى الآخرين.

فمجرد استصحاب الموضوع يوجب إجراء الأحكام فلا مجال لاستصحاب الأحكام حينئذ لارتفاع الشك بل لو أريد استصحابها لم يجر لأن صحه استصحاب النجاسه مثلا ـ ليس من أحكام التغير الواقعى حتى يثبت باستصحابه لأن أثر التغير الواقعى هى النجاسه الواقعيه لا استصحابها إذ مع فرض التغير لا شك فى النجاسه.

مع أن قضيه ما ذكرنا من الدليل على اشتراط بقاء الموضوع فى الاستصحاب حكم العقل باشتراط بقائه فيه فالتغير الواقعى إنما يجوز استصحاب النجاسه له بحكم العقل فهذا الحكم أعنى ترتب الاستصحاب على بقاء الموضوع ليس أمرا جعليا حتى يترتب على وجوده الاستصحابى فتأمل.

و على الثانى فلا مجال لاستصحاب الموضوع و لا الحكم.

أما الأول فلأن أصاله بقاء الموضوع لا يثبت كون هذا الأمر الباقى متصفا بالموضوعيه إلا بناء على القول بالأصل المثبت كما تقدم فى أصاله بقاء الكر المثبته الكريه المشكوك بقاؤه على الكريه و على هذا

القول فحكم هذا القسم حكم القسم الأول و أما أصاله بقاء الموضوع بوصف كونه موضوعا فهو فى معنى استصحاب الحكم لأن صفه الموضوعيه للموضوع ملازم لإنشاء الحكم من الشارع باستصحابه.

و أما استصحاب الحكم فلأنه كان ثابتا لأمر لا يعلم بقاؤه و بقاؤه قائما بهذا الموجود الباقى ليس قياما بنفس ما قام به أولا حتى يكون إثباته إبقاء و نفيه نقضا.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنه كثيرا ما يقع الشك فى الحكم من جهه الشك فى أن موضوعه و محله هو الأمر الزائل و لو بزوال قيده المأخوذ فى موضوعيته حتى يكون الحكم مرتفعا أو هو الأمر الباقى و الزائل ليس موضوعا و لا مأخوذا فيه فلو فرض شك فى الحكم كان من جهه أخرى غير الموضوع كما يقال إن حكم النجاسه فى الماء المتغير موضوعه نفس الماء و التغير عله محدثه للحكم فيشك فى عليته للبقاء.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٦٩٣

فلا بد من ميزان يميز به القيود المأخوذه فى الموضوع عن غيرها و هو أحد أمور الأول العقل فيقال إن مقتضاه كون جميع القيود قيودا للموضوع مأخوذه فيه فيكون الحكم ثابتا لأمر واحد ليجمعها و ذلك لأن كل قضيه و إن كثرت قيودها المأخوذه فيها راجعه فى الحقيقه إلى موضوع واحد و محمول واحد فإذا شك فى ثبوت الحكم السابق بعد زوال بعض تلك القيود سواء علم كونه قيدا للموضوع أو للمحمول أو لم يعلم أحدهما فلا يجوز الاستصحاب لأنه إثبات عين الحكم السابق لعين الموضوع السابق و لا يصدق هذا مع الشك فى أحدهما نعم لو شك بسبب تغير الزمان المجعول ظرفا للحكم كالخيار لم يقدح جريان الاستصحاب لأن الاستصحاب مبنى على إلغاء خصوصيه الزمان

الأول فالاستصحاب فى الحكم الشرعى لا يجرى إلا فى الشك من جهه الرافع ذاتا أو وصفا و فيما كان من جهه مدخليه الزمان نعم يجرى فى الموضوعات الخارجيه بأسرها ثم لو لم يعلم مدخليه القيود فى الموضوع كفى فى عدم جريان الاستصحاب الشك فى بقاء الموضوع على ما عرفت مفصلا.

الثانى أن يرجع فى معرفه الموضوع للأحكام إلى الأدله و يفرق بين قوله الماء المتغير نجس و بين قوله الماء يتنجس إذا تغير فيجعل الموضوع فى الأول الماء المتلبس بالتغير فيزول الحكم بزواله و فى الثانى نفس الماء فيستصحب النجاسه لو شك فى مدخليه التغير فى بقائها و هكذا و على هذا فلا يجرى الاستصحاب فيما كان الشك من غير جهه الرافع إذا كان الدليل غير لفظى لا- يتميز فيه الموضوع لاحتمال مدخليه القيد الزائل الثالث أن يرجع فى ذلك إلى العرف فكل مورد يصدق عرفا أن هذا كان كذا سابقا جرى فيه الاستصحاب و إن كان المشار إليه لا يعلم بالتدقيق أو بملاحظه الأدله كونه موضوعا بل علم عدمه.

مثلا قد ثبت بالأدله أن الإنسان طاهر و الكلب نجس فإذا ماتا و اطلع أهل العرف على حكم الشارع عليهما بعد الموت فيحكمون بارتفاع طهاره الأول و بقاء نجاسه الثانى مع عدم صدق الارتفاع و البقاء فيهما بحسب التدقيق لأن الطهاره و النجاسه كانتا محمولتين على الحيوانين المذكورين و قد ارتفعت الحيوانيه بعد صيرورته جمادا.

و نحوه حكم العرف باستصحاب بقاء الزوجيه بعد موت أحد الزوجين و قد تقدم حكم العرف ببقاء كريه ما كان كرا سابقا و وجوب الأجزاء الواجبه سابقا قبل تعذر بعضها و استصحاب السواد فيما علم زوال مرتبه معينه منه و يشك فى تبدله

بالبياض أو بسواد خفيف إلى

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۹۴

غير ذلك.

(و بهذا الوجه يصح للفاضلين قدس سرهما فى المعتبر و المنتهى الاستدلال على بقاء نجاسه الأعيان النجسه بعد الاستحاله بأن النجاسه قائمه بالأعيان النجسه لا بأوصاف الأجزاء فلا تزول بتغير أوصاف محلها و تلك الأجزاء باقيه فتكون النجاسه باقيه لانتفاء ما يقتضى ارتفاعها انتهى كلام المعتبر) (و احتج فخر الدين للنجاسه بأصاله بقائها و بأن الاسم أماره و معرف فلا يزول الحكم بزواله انتهى) و هذه الكلمات و إن كانت محل الإيراد لعدم ثبوت قيام حكم الشارع بالنجاسه بجسم الكلب المشترك بين الحيوان و الجماد بل ظاهر عدمه لأن ظاهر الأدله تبعيه الأحكام للأسماء كما اعترف به فى المنتهى فى استحاله الأعيان النجسه إلا أنه شاهد على إمكان اعتبار موضوعيه الذات المشتركه بين واجد الوصف العنوانى و فاقده كما ذكرنا فى نجاسه الكلب بالموت حيث إن أهل العرف لا يفهمون نجاسه أخرى حاصله بالموت و يفهمون ارتفاع طهاره الإنسان إلى غير ذلك مما يفهمون الموضوع فيه مشتركا بين الواجد للوصف العنوانى و الفاقد.

ثم إن بعض المتأخرين فرق بين استحاله نجس العين و المتنجس فحكم بطهاره الأول لزوال الموضوع دون الثانى لأن موضوع النجاسه ليس عنوان المستحيل أعنى الخشب مثلا و إنما هو الجسم و لم يزل بالاستحاله.

و هو حسن فى بادى النظر إلا أن دقيق النظر يقتضى خلافه إذ لم يعلم أن النجاسه فى المتنجسات محموله على الصوره الجنسيه و هى الجسم و إن اشتهر فى الفتاوى و معاقد الإجماعات أن كل جسم لاقى نجسا مع رطوبه أحدهما فهو نجس إلا أنه لا يخفى على المتأمل أن التعبير بالجسم لأداء عموم الحكم لجميع الأجسام الملاقيه من

حیث سببیه الملاقاه للنجس لا- لبیان إناطه الحکم بالجسمیه و بتقریر آخر الحکم ثابت لأشخاص الجسم فلا ینافی ثبوته لکل واحد منها من حیث نوعه و صنفه المتقوم به عند الملاقاه.

فقولهم کل جسم لاقی نجسا فهو نجس لبیان حدوث النجاسه فی الجسم بسبب الملاقاه من غیر تعرض للمحل الذی یتقوم به کما إذا قال القائل إن کل جسم له خاصیه و تأثیر مع

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۹۵

الأمر الثانی مما یعتبر فی تحقق الاستصحاب أن یکون فی حال الشک متیقنا بوجود المستصحب فی السابق حتی یکون شکه فی البقاء.

کون الخواص و التأثیرات من عوارض الأنواع.

و إن أبیت إلا- عن ظهور معقد الإجماع فی تقوم النجاسه بالجسم فنقول لا إشکال أن مستند هذا العموم هی الأدله الخاصه الوارده فی الأشخاص الخاصه مثل الثوب و البدن و الماء و غیر ذلک فاستنباط القضیه الکلیه المذکوره منها لیس إلا من حیث عنوان حدوث النجاسه لا ما یتقوم به و إلا فاللازم إناطه النجاسه فی کل مورد بالعنوان المذکور فی دلیله.

و دعوی أن ثبوت الحکم لکل عنوان خاص من حیث کونه جسما لیست بأولی من دعوی کون التعبیر بالجسم فی القضیه العامه من حیث عموم ما یحدث فیه النجاسه بالملاقاه لا- من حیث تقوم النجاسه بالجسم نعم الفرق بین المتنجس و النجس أن الموضوع فی النجس معلوم الانتفاء فی ظاهر الدلیل و فی المتنجس محتمل لکن هذا المقدار لا- یوجب الفرق بعد تبین أن العرف هو المحکم فی موضوع الاستصحاب أ رأیت أنه لو حکم علی الحنطه أو العنب بالحلیه أو الحرمه أو النجاسه أو الطهاره هل یتأمل العرف فی إجراء تلک الأحکام علی الدقیق و الزبیب کما لا یتأملون فی عدم جریان الاستصحاب فی استحاله الخشب دخانا و الماء المتنجس بولا لمأکول اللحم خصوصا إذا اطلعوا علی زوال النجاسه

بالاستحاله.

كما أن العلماء أيضا لم يفرقوا فى الاستحاله بين النجس و المتنجس كما لا يخفى على المتتبع بل جعل بعضهم الاستحاله مطهره للمتنجس بالأولويه الجليه حتى تمسك بها فى المقام من لا يقول بحجيه مطلق الظن.

و مما ذكرنا ظهر وجه النظر فيما ذكره جماعه تبعا للفاضل الهندى قدس سره من أن الحكم فى المتنجسات ليس دائرا مدار الاسم حتى يطهر بالاستحاله.

فالتحقيق أن مراتب تغير الصوره فى الأجسام مختلفه بل الأحكام أيضا مختلفه ففى بعض مراتب التغير يحكم العرف بجريان دليل العنوان من غير حاجه إلى الاستصحاب و فى بعض آخر لا يحكمون بذلك و يثبتون الحكم بالاستصحاب و فى ثالث لا يجرون الاستصحاب أيضا من غير فرق فى حكم النجاسه بين النجس و المتنجس.

فمن الأول ما لو حكم على الرطب أو العنب بالحليه أو الطهاره أو النجاسه فإن الظاهر جريان عموم أدله هذه الأحكام للتمر و الزبيب فكأنهم يفهمون من الرطب و العنب الأعم مما جف منهما

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۹۶

فصار تمرا أو زبيبا مع أن الظاهر تغاير الاسمين و لهذا لو حلف على ترك أحدهما لم يحنث بأكل الآخر و الظاهر أنهم لا يحتاجون فى إجراء الأحكام المذكوره إلى الاستصحاب.

و من الثانى إجراء حكم بول غير المأكول إذا صار بولا لمأكول و بالعكس و كذا صيروره الخمر خلا و صيروره الكلب أو الإنسان جمادا بالموت إلا أن الشارع حكم فى بعض هذه الموارد بارتفاع الحكم السابق إما للنص كما فى الخمر المستحيل خلا و إما لعموم دليل ما دل على حكم المنتقل إليه فإن الظاهر أن استفاده طهاره المستحال إليه إذا كان بولا لمأكول ليس من أصاله الطهاره بعد عدم جريان الاستصحاب بل هو

من الدليل نظير استفاده نجاسه بول المأكول إذا صار بولا لغير المأكول.

و من الثالث استحاله العذره أو الدهن المتنجس دخانا و المنى حيوانا و لو نوقش فى بعض الأمثله المذكوره فالمثال غير عزيز على المتتبع المتأمل.

و مما ذكرنا يظهر أن معنى قولهم الأحكام تدور مدار الأسماء أنها تدور مدار أسماء موضوعاتها التى هى المعيار فى وجودها و عدمها فإذا قال الشارع العنب حلال فإذ ثبت كون الموضوع هو مسمى هذا الاسم دار الحكم مداره فينتفى عند صيرورته زبيبا أما إذا علم من العرف أو غيره أن الموضوع هو الكلى الموجود فى العنب المشترك بينه و بين الزبيب أو بينهما و بين العصير دار الحكم مداره أيضا.

نعم يبقى دعوى أن ظاهر اللفظ فى مثل القضيه المذكوره كون الموضوع هو العنوان و تقوم الحكم به المستلزم لانتفائه بانتفائه لكنك عرفت أن العناوين مختلفه و الأحكام أيضا مختلفه و قد تقدم حكايه بقاء نجاسه الخنزير المستحيل ملحا عن أكثر أهل العلم و اختيار الفاضلين له.

و دعوى احتياج استفاده غير ما ذكر من ظاهر اللفظ إلى القرينه الخارجيه و إلا فظاهر اللفظ كون القضيه ما دام الوصف العنوانى لا تضرنا فيما نحن بصدده لأن المقصود مراعاه العرف فى تشخيص الموضوع و عدم الاقتصار فى ذلك على ما يقتضيه العقل على وجه الدقه و لا على ما يقتضيه الدليل اللفظى إذا كان العرف بالنسبه إلى القضيه الخاصه على خلافه.

و حينئذ فيستقيم أن يراد من قولهم إن الأحكام تدور مدار الأسماء أن مقتضى ظاهر دليل الحكم تبعيه ذلك الحكم لاسم الموضوع الذى علق عليه الحكم فى ظاهر الدليل فيراد من هذه القضيه تأسيس أصل قد يعدل عنه بقرينه فهم العرف أو

غيره فافهم

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۹۷

فلو كان الشک فی تحقق نفس ما تيقنه سابقا كأن تيقن عداله زيد فی زمان كيوم الجمعه مثلا ثم شک فی نفس هذا المتيقن و هو عدالته يوم الجمعه بأن زال مدرک اعتقاده السابق فشک فی مطابقته للواقع أو كونه جهلا- مركبا لم يكن هذا من مورد الاستصحاب لغه و لا اصطلاحا أما الأول فلأن الاستصحاب فی اللغه أخذ الشی ء مصاحبا فلا بد من إحراز ذلک حتی يأخذه مصاحبا فإذا شک فی حدوثه من أصله فلا استصحاب و أما اصطلاحا فلأنهم اتفقوا علی أخذ الشک فی البقاء أو ما يؤدی هذا المعنی فی معنی الاستصحاب.

نعم لو ثبت أن الشک بعد اليقين بهذا المعنی ملغی فی نظر الشارع فهی قاعده أخری مباينه للاستصحاب سنتكلم فيها بعد دفع توهم من توهم أن أدله الاستصحاب تشملها و أن مدلولها لا- يختص بالشک فی البقاء بل الشک بعد اليقين ملغی مطلقا سواء تعلق بنفس ما تيقنه سابقا أم ببقائه.

(و أول من صرح بذلک الفاضل السبزواری فی الذخيره فی مسأله من شک فی بعض أفعال الوضوء حيث قال و التحقيق أنه إن فرغ من الوضوء متيقنا للإكمال ثم عرض له الشک فالظاهر عدم وجوب إعاده شی ء (لصحيحه زراره: و لا تنقض اليقين أبدا بالشک) انتهی.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۹۸

و لعله قدس سره تفطن له من كلام الحلی فی السرائر حيث استدل علی المسأله المذكوره بأنه لا يخرج عن حال الطهاره إلا علی يقين من كمالها و ليس ينقض الشک اليقين انتهی) لكن هذا التعبير من الحلی لا يلزم أن يكون استفاده من أخبار عدم نقض اليقين بالشک.

و يقرب من هذا التعبير عباره جماعه من القدماء

لكن التعبير لا يلزم دعوى شمول الأخبار للقاعدتين على ما توهمه غير واحد من المعاصرين و إن اختلفوا بين مدع لانصرافها إلى خصوص الاستصحاب و بين منكر له عامل بعمومه.

و توضيح دفعه أن المناط فى القاعدتين مختلف بحيث لا يجمعهما مناط واحد فإن مناط الاستصحاب هو اتحاد متعلق الشك و اليقين مع قطع النظر عن الزمان لتعلق الشك ببقاء ما تيقن سابقا و لازمه كون القضيه المتيقنه أعنى عداله زيد يوم الجمعه متيقنه حين الشك أيضا من غير جهه الزمان و مناط هذه القاعده اتحاد متعلقيهما من جهه الزمان و معناه كونه فى الزمان اللاحق شاكا فيما تيقنه سابقا بوصف وجوده فى السابق.

فإلغاء الشك فى القاعده الأولى عباره عن الحكم ببقاء المتيقن سابقا من غير تعرض لحال حدوثه حيث إنه متيقن و فى القاعده الثانيه هو الحكم بحدوث ما تيقن حدوثه من غير تعرض لحكم بقائه فقد يكون بقاؤه معلوما أو معلوم العدم أو مشكوكا.

و اختلاف مؤدى القاعدتين و إن لم يمنع من إرادتهما من كلام واحد بأن يقول الشارع إذا حصل شك بعد يقين فلا عبره به سواء تعلق ببقائه أو بحدوثه و أحكم بالبقاء فى الأول و بالحدوث فى الثانى إلا أنه مانع عن إرادتهما فى هذا المقام من قوله عليه السلام فليمض على يقينه فإن المضى على اليقين السابق المفروض تحققه فى القاعدتين أعنى عداله زيد يوم الجمعه بمعنى الحكم بعدالته فى ذلك اليوم من غير تعرض لعدالته فيما بعد كما هو مفاد القاعده الثانيه يغاير المضى عليه بمعنى عدالته بعد يوم الجمعه من غير تعرض لحال يوم الجمعه كما هو مفاد قاعده الاستصحاب فلا يصح إراده المعنيين منه.

فإن قلت إن معنى

المضـی علی الیقین عدم التوقف من أجل الشک العارض و فرض الشک کعدمه و هذا یختلف باختلاف متعلق الشک فالمضـی مع الشک فی الحدوث بمعنی الحکم

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۶۹۹

بالحدوث و مع الشک فی البقاء بمعنی الحکم به.

قلت لا ریب فی اتحاد متعلقی الشک و الیقین و کون المراد المضی علی ذلک الیقین المتعلق بما تعلق به الشک و المفروض أن لیس فی السابق إلا یقین واحـد و هو الیقین بعداله زید و الشک فیها لیس له هنا فردان یتعلق أحدهما بالحدوث و الآخر بالبقاء و بعباره أخری عموم أفراد الیقین باعتبار الأمور الواقعیه بعـداله زید و فسق عمرو لا باعتبار ملاحظه الیقین بشـی ء واحد حتی ینحل الیقین بعـداله زیـد إلی فردین یتعلق بکل منهما شک بل المراد الشک فی نفس ما و حینئـذ فإن اعتبر المتکلم فی کلامه الشـک فی هذا المتیقن من دون تقییده بیوم الجمعه فالمضـی علی هذا الیقین عباره عن الحکم باسـتمرار هذا المتیقن و إن اعتبر الشـک فیه مقیدا بذلک الیوم فالمضی علی ذلک المتیقن الذی تعلق به الشک عباره عن الحکم بحدوثها من غیر تعرض للبقاء کأنه قال مـن کـان علی یقین من عـداله زیـد یـوم الجمعه فشـک فیهـا فلیمض علی یقینه السـابق السـابق یعنی یرتب آثـار عـداله زیـد فیه فالمضـی علی عـداله زیـد و ترتیب آثاره یکون تاره بالحکم بعدالته فی الزمان اللاحق و أخری بالحکم بعدالته فی ذلک الزمان المتیقن و هذان لا یجتمعان فی الإراده) و إن أردت توضـیح الحال فافرض أنه قال من کان علی یقین من عداله زید یوم الجمعه فشک فیها فلیمض علی یقینه السابق و المعنی أن من کان علی یقین من

شی ء و شک فی ذلک الشـی ء فلیمض علی یقینه بذلک الشی ء فإن اعتبر الیقین السابق متعلقا بعداله زید من دون تقییدها بیوم الجمعه فالشک اللاحق فیه بهذا الاعتبار شک فی بقائها و إن اعتبر متعلقا بعداله زید

مقیده بیوم الجمعه فالشک فیها بهذه الملاحظه شک فی حدوثها.

و قس علی هـذا سـائر الأخبـار الـداله علی عـدم نقض الیقین بالشـک فإن الظاهر اتحاد متعلق الشک و الیقین فلا بـد أن یلاحظ المتیقن و المشـکوک غیر مقیـدین بالزمان و إلا لم یجز استصـحابه کما تقـدم فی رد شـبهه من قال بتعارض الوجود و العدم فی شی ء واحد.

و المفروض فی القاعـده الثـانیه کون الشـک متعلقـا بـالمتیقن السـابق بوصف وجوده فی الزمان السابق و من المعلوم عـدم جواز إراده الاعتبارین من الیقین و الشک فی تلک الأخبار.

و المفروض فی القاعـده الثـانیه أن المـتیقن السـابق کعـداله زیـد یوم الجمعه إن أخـذت مقیـده بیوم الجمعه فمعنی عـدم نقضـه بالشک عدم نقضه بالشک بذلک الیوم و إن أخذت مطلقه عارضها الشک فی وجودها فی الزمان اللاحق.

و دعوی أن الیقین بکل من الاعتبارین فرد من الیقین و کـذلک الشک المتعلق فرد من الشک فکل فرد لا ینقض بشـکه مدفوعه بأن تعدد اللحاظ و الاعتبار فی المتیقن به السابق

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۰۰

بأخـذه تـاره مقیـدا بالزمـان السابق و أخری بأخـذه مطلقا لا یوجـب تعـدد أفراد الیقین و لیس الیقین بتحقق مطلق العـداله فی یوم الجمعه و الیقین بعـدالته المقیـده بیوم الجمعه فردین من الیقین تحت عموم الخبر بـل الخبر بمثابه أن یقال من کان علی یقین من عداله زید أو فسقه أو غیرهما من حالاته فشک فیه فلیمض علی یقینه بذلک فافهم فإنه لا یخلو عن

دقه.

ثم إذا ثبت عدم جواز إراده المعنيين فلا بد أن يخص مدلولها بقاعده الاستصحاب لورودها فی موارد تلک القاعده کالشک فی الطهاره من الحدث و الخبث و دخول هلال شهر رمضان أو شوال.

هـذا کله لو أریـد من القاعده الثانیه إثبات نفس المتیقن عند الشک و هی عداله زید فی یوم الجمعه مثلا أما لو أرید منها إثبات عـدالته من یوم الجمعه مستمره إلی زمـان الشـک و مـا بعـده إلی الیقین بطرو الفسق فیلزم اسـتعمال الکلام فی معنیین أیضا لأن الشک فی عـداله زید یوم الجمعه غیر الشک فی اسـتمرارها إلی الزمان اللاحق و قد تقدم نظیر ذلک فی (قوله علیه السـلام: کل شی ء طاهر حتی تعلم أنه قذر).

ثم لو سـلمنا دلاله الروایات علی ما یشـمل القاعـدتین لزم حصول التعارض فی مدلول الروایه المسـقط له عن الاسـتدلال به علی القاعـده الثانیه لأنه إذا شک فی ما تیقن سابقا أعنی عـداله زیـد فی یوم الجمعه فهـذا الشک معارض لفردین من الیقین أحدهما الیقین بعـدالته المقیـده بیوم الجمعه الثانی الیقین بعـدم عـدالته المطلقه قبل یوم الجمعه فتـدل بمقتضـی القاعـده الثانیه علی عدم نقض الیقین بعداله زید یوم الجمعه باحتمال انتفائها فی ذلک الزمان و بمقتضـی قاعده الاستصحاب علی عدم نقض الیقین بعدم عدالته قبل الجمعه باحتمال حدوثها فی الجمعه فکل من طرفی الشک معارض لفرد من الیقین.

و دعوی أن الیقین السـابق علی الجمعه قـد انتقض بـالیقین فی الجمعه و القاعـده الثـانیه تثبت وجوب اعتبـار هـذا الیقین النـاقض للیقین السـابق مـدفوعه بـأن الشـک الطـارئ فی عـداله زیـد یوم الجمعه و عـدمها عین الشـک فی انتقاض ذلک الیقین السابق و احتمال انتقاضه و عدمه معارضان للیقین بالعداله و عدمها فلا

يجوز لنا الحكم بالانتقاض و لا بعدمه.

ثم إن هـذا من بـاب التنزل و المماشاه و إلا فالتحقيق ما ذكرناه من منع الشـمول بالتقريب المتقـدم مضافا إلى ما ربما يـدعى من ظهور الأخبار فى الشك فى بقى الكلام فى وجود مدرك للقاعده الثانيه غير هذه الأخبار فنقول

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۰۱

إن المطلوب من تلك القاعـده إما أن يكون إثبات حـدوث المشـكوك فيه و بقاؤه مسـتمرا إلى اليقين بارتفاعه و إما أن يكون مجرد حـدوثه فى الزمان السابق بدون إثباته بعده بأن يراد إثبات عداله زيد فى يوم الجمعه فقط و إما أن يراد مجرد إمضاء الآثار التى ترتبت عليها سابقا و صـحه الأعمال الماضيه المتفرعه عليه فإذا تيقن الطهاره سابقا و صلى بها ثم شك فى طهارته فى ذلك الزمان فصلاته ماضيه.

فإن أريـد الأول فالظاهر عـدم دليل يـدل عليه إذ قـد عرفت أنه لو سـلم اختصاص الأخبار المعتبره لليقين السابق بهذه القاعده لم يمكن أن يراد منه إثبـات حـدوث العـداله و بقائهـا لأن لكل من الحـدوث و البقاء شـكا مسـتقلا نعم لو فرض القطع ببقائها على تقدير الحدوث أمكن أن يقال إنه إذا ثبت حدوث العداله بهذه القاعده ثبت بقاؤها للعلم ببقائها على تقدير الحدوث لكنه لا يتم إلا على الأصل المثبت فهو تقدير على تقدير.

و ربما يتوهم الاسـتدلال لإثبات هـذا المطلب بما دل على عدم الاعتناء بالشك فى الشـى ء بعد تجاوز محله لكنه فاسد لأنه على تقدير الدلاله لا يدل على استمرار المشكوك لأن الشك فى الاستمرار ليس شكا بعد تجاوز المحل.

و أضـعف منه الاسـتدلال له بما سـيجى ء من دعوى أصاله الصـحه فى اعتقاد المسـلم مع أنه كالأول فى عدم إثباته الاسـتمرار و كيف كان

فلا مدرک لهذه القاعده بهذا المعنی.

و ربما فصل بعض الأساطین بین ما إذا علم مدرک الاعتقاد بعد زواله و أنه غیر قابل للاستناد إلیه و بین ما إذا لم یذکره کما إذا علم أنه اعتقد فی زمان بطهاره ثوبه أو نجاسته ثم غاب المستند و غفل زمانا فشک فی طهارته و نجاسته فیبنی علی معتقده هنا لا فی الصوره الأولی و هو و إن کان أجود من الإطلاق لکن إتمامه بالدلیل مشکل.

و إن أرید بها الثانی فلا مدرک له بعد عدم دلاله أخبار الاستصحاب إلا ما تقدم من أخبار عدم الاعتناء بالشک بعد تجاوز المحل لکنها لو تمت فإنما تنفع فی الآثار المترتبه علیه سابقا فلا یثبت بها إلا صحه ما ترتبت علیها و أما إثبات نفس ما اعتقده سابقا حتی یترتب علیه بعد ذلک الآثار المترتبه علی عداله زید یوم الجمعه و طهاره ثوبه فی الوقت السابق فلا فضلا عن إثبات مقارناته الغیر الشرعیه مثل کونها علی تقدیر الحدوث باقیه.

و إن أرید بها الثالث فله وجه بناء علی تمامیه قاعده الشک بعد الفراغ و تجاوز المحل فإذا صلی بالطهاره المعتقده ثم شک فی صحه اعتقاده و کونه متطهرا فی ذلک الزمان بنی علی صحه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۰۲

الصلاه لکنه لیس من جهه اعتبار الاعتقاد السابق و لذا لو فرض فی السابق غافلا غیر معتقد لشی ء من الطهاره و الحدث بنی علی الصحه أیضا من جهه أن الشک فی الصلاه بعد الفراغ منها لا اعتبار به علی المشهور بین الأصحاب خلافا لجماعه من متأخری المتأخرین کصاحب المدارک و کاشف اللثام حیث منعا البناء علی صحه الطواف إذا شک بعد الفراغ فی کونه مع الطهاره و

الظاهر كما يظهر من الأخير أنهم يمنعون القاعده المذكوره فى غير أجزاء العمل و لعل بعض الكلام فى ذلك سيجى ء فى مسأله أصاله الصحه فى الأفعال إن شاء الله.

و حاصل الكلام فى هذا المقام هو أنه إذا اعتقد المكلف قصورا أو تقصيرا بشى ء فى زمان موضوعا كان أو حكما اجتهاديا أو تقليديا ثم زال اعتقاده فلا ينفع اعتقاده السابق فى ترتب آثار المعتقد بل يرجع بعد زوال الاعتقاد إلى ما يقتضيه الأصول بالنسبه إلى نفس المعتقد و إلى الآثار المترتبه عليه سابقا أو لاحقا

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۰۳

الثالث أن يكون كل من بقاء ما أحرز حدوثه سابقا و ارتفاعه غير معلوم

فلو علم أحدهما فلا استصحاب و هذا مع العلم بالبقاء أو الارتفاع واقعا من دليل قطعى واقعى واضح و إنما الكلام فيما أقامه الشارع مقام العلم بالواقع فإن الشك الواقعى فى البقاء و الارتفاع لا يزول معه و لا ريب فى العمل به دون الحاله السابقه.

لكن الشأن فى أن العمل به من باب تخصيص أدله الاستصحاب أو من باب التخصص الظاهر أنه من باب حكومه أدله تلك الأمور على أدله الاستصحاب و ليس تخصيصا بمعنى رفع اليد عن عموم أدله الاستصحاب فى بعض الموارد كما ترفع اليد عنها فى مسأله الشك بين الثلاث و الأربع و نحوها بما دل على وجوب البناء على الأكثر و لا تخصصا بمعنى خروج المورد بمجرد وجود الدليل عن مورد الاستصحاب لأن هذا مختص بالدليل العلمى المزيل وجوده للشك المأخوذ فى مجرى الاستصحاب.

و معنى الحكومه على ما سيجى ء فى باب التعارض و التراجيح أن يحكم الشارع فى ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لو لا هذا الدليل الحاكم أو بوجوب العمل فى مورد بحكم لا يقتضيه دليله لو لا

الدليل الحاكم و سيجى ء توضيحه إن شاء الله تعالى.

و حاصله تنزيل شى ء خارج عن موضوع دليل منزله ذلك الموضوع فى ترتيب أحكامه عليه أو داخل فى موضوع منزله الخارج منه فى عدم ترتيب أحكامه عليه و قد اجتمع كلا الاعتبارين فى حكومه الأدله الغير العلميه على الاستصحاب مثلا.

ففى ما نحن فيه إذا قال الشارع اعمل بالبينه فى نجاسه ثوبك و المفروض أن الشك موجود مع قيام البينه على نجاسه الثوب فإن الشارع جعل الاحتمال المخالف للبينه كالعدم فكأنه قال

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۰۴

لا تحكم على هذا الشك بحكمه المقرر فى قاعده الاستصحاب و افرضه كالمعدوم.

و ربما يجعل العمل بالأدله فى مقابل الاستصحاب من باب التخصيص بناء على أن المراد من الشك عدم الدليل و الطريق و التحير فى العمل و مع قيام الدليل الاجتهادى لا حيره و إن شئت قلت إن المفروض دليلا قطعى الاعتبار فنقض الحاله السابقه به نقض باليقين.

و فيه أنه لا يرتفع التحير و لا يصير الدليل الاجتهادى قطعى الاعتبار فى خصوص مورد الاستصحاب إلا بعد إثبات كون مؤداه حاكما على مؤدى الاستصحاب و إلا أمكن أن يقال إن مؤدى الاستصحاب وجوب العمل على الحاله السابقه مع عدم اليقين بارتفاعها سواء كان هناك الأماره الفلانيه أم لا و مؤدى دليل تلك الأماره وجوب العمل بمؤداه خالف الحاله السابقه أم لا و لا يندفع مغالطه هذا الكلام إلا بما ذكرنا من طريق الحكومه كما لا يخفى.

و كيف كان فجعل بعضهم عدم الدليل الاجتهادى على خلاف الحاله السابقه من شرائط العمل بالاستصحاب لا يخلو عن مسامحه لأن مرجع ذلك بظاهره إلى عدم المعارض لعموم لا تنقض كما فى مسأله البناء على الأكثر لكنه ليس

مراد هذا المشترط قطعا بل مراده عدم الدليل على ارتفاع الحاله السابقه.

و لعل ما أورده عليه المحقق القمى قدس سره من أن الاستصحاب أيضا أحد من الأدله فقد يرجح عليه الدليل و قد يرجح على الدليل و قد لا يرجح أحدهما على الآخر (قال قدس سره و لذا ذكر بعضهم فى مال المفقود أنه فى حكم ماله حتى يحصل العلم العادى بموته استصحابا لحياته مع وجود الروايات المعتبره المعمول بها عند بعضهم بل عند جمع من المحققين الداله على وجوب الفحص أربع سنين) مبنى على ظاهر كلامه من إراده العمل بعموم لا تنقض.

و أما على ما جزمنا به من أن مراده عدم ما يدل علما أو ظنا على ارتفاع الحاله السابقه فلا وجه لورود ذلك لأن الاستصحاب إن أخذ من باب التعبد فقد عرفت حكومه أدله جميع الأمارات الاجتهاديه على دليله و إن أخذ من باب الظن فالظاهر أنه لا تأمل لأحد فى أن المأخوذ فى إفادته للظن عدم وجود أماره فى مورده على خلافه (و لذا ذكر العضدى فى دليله أن ما كان سابقا و لم يظن عدمه فهو مظنون البقاء)

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۰۵

و لما ذكرنا لم نر أحدا من العلماء قدم الاستصحاب على أماره مخالفه له بعد اعترافه بحجيتها لو لا الاستصحاب لا فى الأحكام و لا فى الموضوعات.

و أما ما استشهد به قدس سره من عمل بعض الأصحاب بالاستصحاب فى مال المفقود و طرح ما دل على وجوب الفحص أربع سنين و الحكم بموته بعده فلا دخل له بما نحن فيه لأن تلك الأخبار ليست أدله فى مقابل استصحاب حياه المفقود و إنما المقابل له قيام دليل معتبر على موته و

هذه الأخبار على تقدير تماميتها مخصصه لعموم أدله الاستصحاب داله على وجوب البناء على موت المفقود بعد الفحص نظير ما دل على وجوب البناء على الأكثر مع الشك فى عدد الركعات فمن عمل بها خصص بها عمومات الاستصحاب و من طرحها لقصور فيها بقى أدله الاستصحاب عنده على عمومها.

ثم المراد بالدليل الاجتهادى كل أماره اعتبرها الشارع من حيث إنها تحكى عن الواقع و تكشف عنه بالقوه و تسمى فى نفس الأحكام أدله اجتهاديه و فى الموضوعات أمارات معتبره.

فما كان مما نصبه الشارع غير ناظر إلى الواقع أو كان ناظرا لكن فرض أن الشارع اعتبره لا من هذه الحيثيه بل من حيث مجرد احتمال مطابقته للواقع فليس اجتهاديا بل هو من الأصول و إن كان مقدما على بعض الأصول الأخر و الظاهر أن الاستصحاب و القرعه من هذا القبيل.

و مصاديق الأدله و الأمارات فى الأحكام و الموضوعات واضحه غالبا و قد تختفى فيتردد الشىء بين كونه دليلا و بين كونه أصلا لاختفاء كون اعتباره من حيث كونه ناظرا إلى الواقع أو من حيث هو كما فى كون اليد المنصوبه دليلا على الملك و كذلك أصاله الصحه عند الشك فى عمل نفسه بعد الفراغ و أصاله الصحه فى عمل الغير و قد يعلم عدم كونه ناظرا إلى الواقع و كاشفا عنه و أنه من القواعد التعبديه لكن يختفى حكومته مع ذلك على الاستصحاب لأنا قد ذكرنا أنه قد يكون الشىء الغير الكاشف منصوبا من حيث تنزيل الشارع الاحتمال المطابق له منزله الواقع إلا أن الاختفاء فى تقديم أحد التنزيلين على الآخر و حكومته عليه.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧٠۶

تقديم الاستصحاب على الأصول الثلاثه.

اشاره

ثم إنه لا ريب فى تقديم الاستصحاب على الأصول

الثلاثه أعنى البراءه و الاحتياط و التخيير إلا أنه قد يختفى وجهه على المبتدئ.

فلا بد من التكلم هنا فى مقامات.

الأول فى عدم معارضه الاستصحاب لبعض الأمارات التى يتراءى كونها من الأصول كاليد و نحوها.

الثانى فى حكم معارضه الاستصحاب للقرعه و نحوها.

الثالث فى عدم معارضه سائر الأصول للاستصحاب.

أما الكلام فى المقام الأول و هو عدم معارضه الاستصحاب لبعض الأمارات

المسأله الأولى أن اليد مما لا يعارضها الاستصحاب بل هى حاكمه عليه

بيان ذلك أن اليـد إن قلنا بكونها من الأمارات المنصوبه دليلا على الملكيه من حيث كون الغالب فى مواردها كون صاحب اليد مالكـا أو نائبـا عنه و أن اليـد المسـتقله الغير المـالكيه قليله بالنسـبه إليها و أن الشارع إنما اعتبر هـذه الغلبه تسـهيلا على العباد فلا إشكال فى تقديمها على الاستصحاب على ما عرفت من حكومه أدله الأمارات على أدله الاستصحاب.

و إن قلنا بأنها غير كاشفه بنفسها عن الملكيه أو أنها كاشفه لكن اعتبار الشارع له ليس من هذه الحيثيه بل جعلها فى محل الشك تعبدا لتوقف اسـتقامه نظام معاملات العباد على اعتبارها نظير أصاله الطهاره (كما يشير قوله عليه السلام: فى ذيل روايه حفص بن غيـاث الـداله على الحكم بـالملكيه على ما فى يـد المسـلمين و لو لا ذلك لما قام للمسـلمين سوق) فالأظهر أيضا تقـديمها على الاستصـحاب إذ لـو لاـ هـذا لم يجز التمسـك بهـا فى أكـثر المقامـات فيلزم المحـذور المنصوص و هو اختلاـل السوق و بطلاـن الحقوق إذ الغالب العلم بكون ما فى اليد مسـبوقا بكونه ملكا للغير كما لا و أما حكم المشهور بأنه لو اعترف ذو اليد بكونه سابقا ملكـا للمـدعى انتزع عنه العين إلاـ أن يقيم البينه على انتقالهـا إليه فليس من تقـديم الاستصـحاب بل لأجل أن دعواه الملكيه فى الحال إذا انضمت إلى إقراره بكونه قبل ذلك

للمدعی ترجع إلی دعوی انتقالها إلیه فینقلب مدعیا و المدعی منکرا و لذا لو لم یکن فی مقابله مدع لم یقدح هذه الدعوی منه فی الحکم بملکیته أو کان فی مقابله مدع لکن أسند الملک السابق إلی غیره کما لو قال فی جواب زید المدعی اشتریته من عمرو بل یظهر مما ورد فی محاجه علی علیه السلام مع أبی بکر فی أمر فدک المرویه فی الإحتجاج أنه لم یقدح فی تشبث الزهراء علیها السلام بالید دعواها علیه السلام تلقی الملک من رسول الله صلی اللّٰه علیه و آله مع أنه قد یقال إنها حینئذ صارت مدعیه لا تنفعها الید.

و کیف کان فالید علی تقدیر کونها من الأصول التعبدیه أیضا مقدمه علی الاستصحاب و إن جعلناها من الأمارات الظنیه لأن الشارع نصبها فی مورد الاستصحاب و إن شئت قلت إن دلیله أخص من عمومات الاستصحاب هذا مع أن الظاهر من الفتوی و النص الوارد فی الید مثل روایه حفص بن غیاث أن اعتبار الید أمر کان مبنی عمل الناس فی أمورهم و قد أمضاه الشارع و لا یخفی أن عمل العرف علیه من باب الأماره لا من باب الأصل التعبدی.

و أما تقدیم البینه علی الید و عدم ملاحظه التعارض بینهما أصلا فلا یکشف عن کونها من الأصول لأن الید إنما جعلت أماره علی الملک عند الجهل بسببها و البینه مبینه لسببها.

و السر فی ذلک أن مستند الکشف فی الید هی الغلبه و الغلبه إنما توجب إلحاق المشکوک بالأعم الأغلب فإذا کان فی مورد الشک أماره معتبره تزیل الشک فلا یبقی مورد للإلحاق و حال الید مع البینه حال أصاله الحقیقه فی الاستعمال علی مذهب السید مع

أمارات المجاز بل حال مطلق الظاهر و النص فافهم.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۰۸

المسأله الثانيه فی أن أصاله الصحه فی العمل بعد الفراغ عنه لا يعارض بها الاستصحاب

اشاره

إما لكونها من الأمارات كما يشعر به (قوله صلى اللّه عليه و آله فی بعض روايات الأصل:

هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) و إما لأنها و إن كانت من الأصول إلا أن الأمر بالأخذ بها فی مورد الاستصحاب يدل على تقديمها عليه و هی خاصه بالنسبه إليه يخصص بأدلتها أدلته و لا إشكال فی شی ء من ذلك.

فيقع فی مسائل

إنما الإشكال فی تعيين مورد ذلك الأصل من وجهين.

أحدهما من جهه تعيين معنى الفراغ و التجاوز المعتبر فی الحكم بالصحه و أنه هل يكتفی به أو يعتبر الدخول فی غيره و أن المراد بالغير ما هو.

الثانی من جهه أن الشك فی وصف الصحه للشی ء ملحق بالشك فی أصل الشی ء أم لا.

و توضيح الإشكال من الوجهين موقوف على ذكر الأخبار الوارده فی هذه القاعده ليزول ببركه تلك الأخبار كل شبهه حدثت أو تحدث فی هذا المضمار فنقول مستعينا بالله.

(روى زراره فی الصحيح عن أبی عبد الله عليه السلام قال: إذا خرجت من شی ء و دخلت فی غيره فشككك ليس بشی ء) (و روى إسماعيل بن جابر عن أبی عبد الله عليه السلام قال: إن شك فی الركوع بعد ما سجد فليمض و إن شك فی السجود بعد ما قام فليمض كل شی ء شك فيه و قد جاوزه و دخل فی غيره فليمض عليه) و هاتان الروايتان ظاهرتان فی اعتبار الدخول فی غير المشكوك.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۰۹

(و فی الموثقه: كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو) و هذه الموثقه ظاهره فی عدم اعتبار الدخول فی الغير.

(و فی موثقه ابن أبی يعفور: إذا

شككت فی شـی ء من الوضوء و قد دخلت فی غیره فشکک لیس بشی ء إنما الشک إذا کنت فی شی ء لم تجزه) و ظاهر صدر هذه الموثقه کالأولیین و ظاهر عجزها کالثالثه.

هذا تمام ما وصل إلینا من الأخبار العامه.

و ربما یستفاد العموم من بعض ما ورد فی الموارد الخاصه.

مثل قوله علیه السلام فی الشک فی فعل الصلاه بعد خروج الوقت (من قوله علیه السلام:

و إن کـان بعـد مـا خرج وقتها فقـد دخل حائل فلا إعاده) و (قوله علیه السـلام: کل ما مضـی من صـلاتک و طهورک فـذکرته تـذکرا فـامضه کمـا هو) و (قوله علیه السـلام: فیمن شـک فی الوضوء بعـد مـا فرغ هو حین یتوضـأ أذکر منه حین یشک) و لعل المتتبع یعثر علی أزید من ذلک و حیث إن مضمونها لا یختص بالطهاره و الصلاه بل یجری فی غیرها کالحج فالمناسب الاهتمام فی تنقیح مضامینها و دفع ما یتراءی من التعارض بینها فنقول مستعینا بالله فإنه ولی التوفیق.

إن الکلام یقع فی

الموضع الأول

أن الشک فی الشـی ء ظاهر لغه و عرفا فی الشک فی وجوده إلا أن تقیید ذلک فی الروایات بالخروج عنه و مضیه و التجاوز عنه ربما یصـیر قرینه علی إراده کون وجود أصل الشـی ء مفروغا عنه و کون الشک فیه باعتبار الشک فی بعض ما یعتبر فیه شرطا أو شطرا.

نعم لو أرید الخروج و التجاوز عن محله أمکن إراده المعنی الظاهر من الشک فی الشی ء و هذا

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۱۰

هو المتعین لأن إراده الأعم من الشک فی وجود الشـی ء و الشک الواقع فی الشـی ء الموجود فی اسـتعمال واحد غیر صـحیح و کذا إراده خصوص الثانی لأن مورد غیر واحد من تلک الأخبار هو

الأول و لكن يبعد ذلك فى ظاهر موثقه محمد بن مسلم من جهه قوله فامضه كما هو بل لا يصح ذلك فى موثقه ابن أبى يعفور كما لا يخفى.

لكن الإنصاف إمكان تطبيق موثقه ابن مسلم على ما فى الروايات و أما هذه الموثقه فسيأتى توجيهها على وجه لا يعارض الروايات إن شاء الله.

الموضع الثانى

أن المراد بمحل الفعل المشكوك فى وجوده هو الموضوع الذى لو أتى به فيه لم يلزم منه اختلاف فى الترتيب المقرر و بعباره أخرى محل الشى ء هى المرتبه المقرره له بحكم العقل أو بوضع الشارع أو غيره و لو كان نفس المكلف من جهه اعتياده بإتيان ذلك المشكوك فى ذلك المحل.

فمحل تكبيره الإحرام قبل الشروع فى الاستعاذه لأجل القراءه بحكم الشارع و محل كلمه أكبر قبل تحلل الفصل الطويل بينه و بين لفظ الجلاله بحكم الطريقه المألوفه فى نظم الكلام.

و محل الراء من أكبر قبل أدنى فصل يوجب الابتداء بالساكن بحكم العقل و محل غسل الجانب الأيسر أو بعضه فى غسل الجنابه لمن اعتاد الموالاه فيه قبل تخلل فصل يخل بما اعتاده من الموالاه.

هذا كله مما لا إشكال فيه إلا الأخير فإنه ربما يتخيل انصراف إطلاق الأخبار إلى غيره.

مع أن فتح هذا الباب بالنسبه إلى العاده يوجب مخالفه إطلاقات كثيره فمن اعتاد الصلاه فى أول وقتها أو مع الجماعه فشك فى فعلها بعد ذلك فلا يجب عليه الفعل و كذا من اعتاد فعل شى ء بعد الفراغ من الصلاه فرأى نفسه فيه و شك فى فعل الصلاه و كذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلا فصل يعتد به أو قبل دخول الوقت للتهيؤ فشك بعد ذلك فى الوضوء إلى غير ذلك من الفروع

التی یبعد التزام الفقیه بها.

نعم ذکر جماعه من الأصحاب مسأله معتاد الموالاه فی غسل الجنابه إذا شک فی الجزء الأخیر کالعلامه و ولده و الشهیدین و المحقق الثانی و غیرهم قدس الله أسرارهم.

و استدل فخر الدین علی مختاره فی المسأله بعد صحیحه زراره المتقدمه بأن خرق العاده علی خلاف الأصل و لکن لا یحضرنی کلام منهم فی غیر هذا المقام فلا بد من التتبع و التأمل.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۱۱

و الذی یقرب فی نفسی عاجلا هو الالتفات إلی الشک و إن کان الظاهر من (قوله علیه علیه السلام:

فیما تقدم هو حین یتوضأ أذکر منه حین یشک) أن هذه القاعده من باب تقدیم الظاهر علی الأصل فهو دائر مدار الظهور النوعی و لو کان من العاده لکن العمل بعموم ما یستفاد من الروایه أیضا مشکل فتأمل و الأحوط ما ذکرنا

الموضع الثالث

الدخول فی غیر المشکوک إن کان محققا للتجاوز عن المحل فلا إشکال فی اعتباره و إلا فظاهر الصحیحتین الأولیین اعتباره و ظاهر إطلاق موثقه ابن مسلم عدم اعتباره و یمکن حمل التقیید فی الصحیحتین علی الغالب خصوصا فی أفعال الصلاه فإن الخروج من أفعالها یتحقق غالبا بالدخول فی الغیر و حینئذ فیلغو القید و یحتمل ورود المطلق علی الغالب فلا یحکم بالإطلاق.

و یؤید الأول ظاهر التعلیل المستفاد من (قوله: هو حین یتوضأ أذکر منه حین یشک) (و قوله علیه السلام: إنما الشک إذا کنت فی شی ء لم تجزه) بناء علی ما سیجی ء من التقریب (و قوله علیه السلام: کل ما مضی من صلاتک و طهورک الخبر) لکن الذی یبعده أن الظاهر من الغیر (فی صحیحه إسماعیل بن جابر: إن شک فی الرکوع بعد ما سجد و

إن شک فی السجود بعد ما قام فلیمض) بملاحظه مقام التحدید و مقام التوطئه للقاعده المقرره بقوله بعد ذلک کل شی ء شک فیه الخبر کون السجود و القیام حدا للغیر الذی یعتبر الدخول فیه و أنه لا غیر أقرب من الأول بالنسبه إلی الرکوع و من الثانی بالنسبه إلی السجود إذ لو کان الهوی للسجود کافیا عند الشک فی الرکوع و النهوض للقیام کافیا عند الشک فی السجود قبح فی مقام التوطئه للقاعده الآتیه التحدید بالسجود و القیام و لم یکن وجه لجزم المشهور بوجوب الالتفات إذا شک قبل الاستواء قائما.

و مما ذکرنا یظهر أن ما ارتکبه بعض من تأخر من التزام عموم الغیر و إخراج الشک فی السجود قبل تمام القیام بمفهوم الروایه ضعیف جدا لأن الظاهر أن القید وارد فی مقام التحدید و الظاهر أن التحدید بذلک توطئه للقاعده و هی بمنزله ضابطه کلیه کما لا یخفی علی من له أدنی ذوق فی فهم الکلام فکیف یجعل فردا خارجا بمفهوم الغیر عن عموم القاعده.

فالأولی أن یجعل هذا کاشفا عن خروج مقدمات أفعال الصلاه عن عموم الغیر فلا یکفی فی

الصلاه مجرد الدخول و لو فی فعل غیر أصلی فضلا عن کفایه مجرد الفراغ.

و الأقوی اعتبار الدخول فی الغیر و عدم کفایه مجرد الفراغ إلا أنه قد یکون الفراغ عن الشی ء ملازما للدخول فی غیره کما لو فرغ عن الصلاه و الوضوء فإن حاله عدم الاشتغال بها تعد مغایره لحالهما و إن لم یشتغل بفعل وجودی فهو دخول فی الغیر بالنسبه إلیهما.

و أما التفصیل بین الصلاه و الوضوء بالتزام کفایه مجرد الفراغ من الوضوء و لو مع الشک فی الجزء الأخیر

منه فيرده اتحاد الدليل فى البابين لأن ما ورد من (قوله عليه السلام: فيمن شک فى الوضوء بعد ما فرغ من الوضوء هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشک) عام بمقتضى التعليل لغير الوضوء أيضا و لذا استفيد منه حكم الغسل و الصلاه أيضا.

و كذلک موثقه ابن أبى يعفور المتقدمه صدرها دال على اعتبار الدخول فى الغير فى الوضوء و ذيلها يدل على عدم العبره بالشک بمجرد التجاوز مطلقا من غير تقييد بالوضوء بل ظاهرها يأبى عن التقييد و كذلک روايتا زراره و أبى بصير المتقدمتان آبيتان عن التقييد.

و أصرح من جميع ذلک فى الإباء عن التفصيل بين الوضوء و الصلاه (قوله عليه السلام فى الروايه المتقدمه: كل ما مضى من صلاتک و طهورک فذكرته تذكرا فامضه)

الموضع الرابع.

قد خرج من الكليه المذكوره أفعال الطهارات الثلاث فإنهم أجمعوا على أن الشاک فى فعل من أفعال الوضوء قبل إتمام الوضوء يأتى به و إن دخل فى فعل آخر و أما الغسل و التيمم فقد صرح بذلک فيهما بعضهم على وجه يظهر منه كونه من المسلمات و قد نص على الحكم فى الغسل جمع ممن تأخر عن المحقق كالعلامه و ولده و الشهيدين و المحقق الثانى و نص غير واحد من هؤلاء على كون التيمم كذلک.

و كيف كان فمستند الخروج قبل الإجماع الأخبار الكثيره المخصصه للقاعده المتقدمه إلا أنه يظهر من روايه ابن أبى يعفور المتقدمه و هى (قوله: إذا شككت فى شى ء من الوضوء و قد دخلت فى غيره فشككک ليس بشى ء إنما الشک إذا كنت فى شى ء لم تجزه) أن حكم الوضوء من باب القاعده لا خارج عنها بناء على عود ضمير غيره إلى الوضوء لئلا

يخالف الإجماع على وجوب الالتفات إذا دخل فى غير المشكوك من أفعال الوضوء و حينئذ فقوله عليه السلام إنما الشك

مسوق لبيان قاعده الشك المتعلق بجزء من أجزاء عمل و أنه إنما يعتبر إذا كان مشتغلا بذلك العمل غير متجاوز عنه هذا.

و لكن الاعتماد على ظاهر ذيل الروايه مشكل من جهه أنه يقتضى بظاهر الحصر أن الشك الواقع فى غسل اليد باعتبار جزء من أجزائه لا يعتنى به إذا جاوز غسل اليد مضافا إلى أنه معارض للأخبار السابقه فيما إذا شك فى جزء من الوضوء بعد الدخول فى جزء آخر قبل الفراغ منه لأنه باعتبار أنه شك فى وجود شى ء بعد تجاوز محله يدخل فى الأخبار السابقه و من حيث إنه شك فى أجزاء عمل قبل الفراغ منه يدخل فى هذا الخبر.

و يمكن أن يقال لدفع جميع ما فى الخبر من الإشكال إن الوضوء بتمامه فى نظر الشارع فعل واحد باعتبار وحده مسببه و هى الطهاره فلا يلاحظ كل فعل منه بحياله حتى يكون موردا لتعارض هذا الخبر مع الأخبار السابقه و لا يلاحظ بعض أجزائه كغسل اليد مثلا شيئا مستقلا يشك فى بعض أجزائه قبل تجاوزه أو بعده ليوجب ذلك الإشكال فى الحصر المستفاد من الذيل.

و بالجمله إذا فرض الوضوء فعلا واحدا لم يلاحظ الشارع أجزاءه أفعالا مستقله يجرى فيها حكم الشك بعد تجاوز المحل لم يتوجه شى ء من الإشكالين فى الاعتماد على الخبر و لم يكن حكم الوضوء مخالفا للقاعده إذ الشك فى أجزاء الوضوء قبل الفراغ ليس إلا شكا واقعا فى الشى ء قبل التجاوز عنه و القرينه على هذا الاعتبار جعل القاعده ضابطه لحكم الشك فى أجزاء الوضوء قبل

الفراغ عنه أو بعده.

ثم إن فرض الوضوء فعلا واحدا لا يلاحظ حكم الشك بالنسبه إلى أجزائه ليس أمرا غريبا فقد ارتكب المشهور مثله فی الأخبار السابقه بالنسبه إلى أفعال الصلاه حيث لم يجروا حكم الشك بعد التجاوز فی كل جزء من أجزاء القراءه حتى الكلمات و الحروف بل الأظهر عندهم كون الفاتحه فعلا واحدا بل جعل بعضهم القراءه فعلا واحدا و قد عرفت النص فی الروايات على عدم اعتبار الهوى للسجود و النهوض للقيام.

و مما يشهد لهذا التوجيه إلحاق المشهور الغسل و التيمم بالوضوء فی هذا الحكم إذ لا وجه له ظاهرا إلا ملاحظه كون الوضوء أمرا واحدا يطلب منه أمر واحد غير قابل للتبعيض أعنى الطهاره

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۱۴

الموضع الخامس.

(ذكر بعض الأساطين أن حكم الشك فی الشروط بالنسبه إلى الفراغ عن المشروط بل الدخول فيه بل الكون على هيئه الداخل حكم الأجزاء فی عدم الالتفات فلا اعتبار بالشك فی الوقت و القبله و اللباس و الطهاره بأقسامها و الاستقرار و نحوها بعد الدخول فی الغايه و لا فرق بين الوضوء و غيره انتهى) و تبعه بعض من تأخر عنه.

و استقرب فی مقام آخر إلغاء الشرط فی الشك بالنسبه إلى غير ما دخل فيه من الغايات.

و ما أبعد ما بينه و بين ما ذكره بعض الأصحاب من اعتبار الشك فی الشرط حتى بعد الفراغ عن المشروط فأوجب إعاده المشروط.

و الأقوى التفصيل بين الفراغ عن المشروط فيلغو الشك فی الشرط بالنسبه إليه لعموم لغويه الشك فی الشی ء بعد التجاوز عنه أما بالنسبه إلى مشروط آخر لم يدخل فيه فلا ينبغی الإشكال فی اعتبار الشك فيه لأن الشرط المذكور من حيث كونه شرطا لهذا المشروط لم

يتجاوز عنه بل محله باق فالشک فی تحقق شرط هذا المشروط شک فی الشی ء قبل تجاوز محله.

و ربما بنی بعضهم ذلک علی أن معنی عدم العبره بالشک فی الشی ء بعد تجاوز المحل هو البناء علی الحصول أو یختص بالمدخول.

أقول لا إشکال فی أن معناه البناء علی حصول المشکوک فیه لکن بعنوانه الذی یتحقق معه تجاوز المحل لا مطلقا فلو شک فی أثناء العصر فی فعل الظهر بنی علی تحقق الظهر بعنوان أنه شرط للعصر و لعدم وجوب العدول إلیه لا علی تحققه مطلقا حتی لا یحتاج إلی إعادتها بعد فعل العصر فالوضوء المشکوک فیما نحن فیه إنما فات محله من حیث کونه شرطا للمشروط المتحقق لا من حیث کونه شرطا للمشروط المستقبل.

و من هنا یظهر أن الدخول فی المشروط أیضا لا یکفی فی إلغاء الشک فی الشرط بل لا بد من الفراغ عنه لأن نسبه الشرط إلی جمیع أجزاء المشروط نسبه واحده و تجاوز محله باعتبار کونه شرطا للأجزاء الماضیه فلا بد من إحرازه للأجزاء المستقبله نعم ربما یدعی فی مثل الوضوء أن محل إحرازه لجمیع أجزاء الصلاه قبل الصلاه لا عند کل جزء.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۱۵

و من هنا قد یفصل بین ما کان من قبیل الوضوء مما یکون محل إحرازه قبل الدخول فی العباده و بین غیره مما لیس کذلک کالاستقبال و الستر فإن إحرازهما ممکن فی کل جزء و لیس المحل الموظف لإحرازهما قبل الصلاه بالخصوص بخلاف الوضوء و حینئذ فلو شک فی أثناء الصلاه فی الستر أو الساتر وجب علیه إحرازه فی أثناء الصلاه للأجزاء المستقبله.

و المسأله لا تخلو عن إشکال إلا أنه ربما یشهد لما ذکرنا من التفصیل بین الشک

فی الوضوء فی أثناء الصلاه و فیه بعده (صحیحه علی بن جعفر عن أخیه علیه السلام قال: سألته عن الرجل یکون علی وضوء ثم یشک علی وضوء هو أم لا قال إذا ذکرها و هو فی صلاته انصرف و أعادها و إن ذکر و قد فرغ من صلاته أجزأه ذلک) بناء علی أن مورد السؤال الکون علی الوضوء باعتقاده ثم شک فی ذلک

الموضع السادس.

أن الشک فی صحه الشی ء المأتی به حکمه حکم الشک فی الإتیان بل هو هو لأن مرجعه إلی الشک فی وجود الشی ء الصحیح و محل الکلام ما لا یرجع فیه الشک إلی الشک فی ترک بعض ما یعتبر فی الصحه کما لو شک فی تحقق الموالاه المعتبره فی حروف الکلمه أو کلمات الآیه.

لکن الإنصاف أن الإلحاق لا یخلو عن إشکال لأن الظاهر من أخبار الشک فی الشی ء أنه مختص بغیر هذه الصوره إلا أن یدعی تنقیح المناط أو یستند فیه إلی بعض ما یستفاد منه العموم مثل موثقه ابن أبی یعفور أو یجعل أصاله الصحه فی فعل الفاعل المرید للصحیح أصلا برأسه و مدرکه ظهور حال المسلم.

(قال فخر الدین فی الإیضاح فی مسأله الشک فی بعض أفعال الطهاره إن الأصل فی فعل العاقل المکلف الذی یقصد براءه ذمته بفعل صحیح و هو یعلم الکیفیه و الکمیه الصحه انتهی).

و یمکن استفاده اعتباره من عموم التعلیل المتقدم فی قوله هو حین یتوضأ أذکر منه حین یشک فإنه بمنزله صغری لقوله فإذا کان أذکر فلا یترک ما یعتبر فی صحه عمله الذی یرید به

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۱۶

إبراء ذمته لأن الترک سهوا خلاف فرض الذکر و عمدا خلاف إراده الإبراء.

الموضع السابع

الظاهر أن المراد بالشک فی موضع هذا الأصل هو الشک الطارئ بسبب الغفله عن صوره العمل فلو علم کیفیه غسل الید و أنه کان بارتماسها فی الماء لکن شک فی أن ما تحت خاتمه ینغسل بالارتماس أم لا ففی الحکم بعدم الالتفات وجهان من إطلاق بعض الأخبار و من التعلیل بقوله هو حین یتوضأ أذکر منه حین یشک فإن التعلیل یدل علی تخصیص الحکم بمورده مع عموم السؤال

فيدل على نفيه عن غير مورد العله نعم لا ـ فرق بين أن يكون المحتمل ترك الجزء نسيانا أو تركه تعمدا و التعليل المذكور بضميمه الكبرى المتقدمه يدل على نفى الاحتمالين و لو كان الشك من جهه احتمال وجود الحائل على البدن ففى شمول الأخبار له الوجهان نعم قد يجرى هنا أصاله عدم الحائل فيحكم بعدمه حتى لو لم يفرغ عن الوضوء بل لم يشرع فى غسل موضع احتمال الحائل لكنه من الأصول المثبته و قد ذكرنا بعض الكلام فى ذلك فى بعض الأمور المتقدمه.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۱۷

المسأله الثالثه فى أصاله الصحه فى فعل الغير

اشاره

و هى فى الجمله من الأـصول المجمع عليهـا فتوى و عملاـ بين المسـلمين فلاـ عبره فى موردهـا بأصـاله الفسـاد المتفق عليها عند الشك.

إلا أن معرفه مواردها و مقدار ما يترتب عليها من الآثار و معرفه حالها عند مقابلتها لما عدا أصاله الفساد من الأصول يتوقف على بيان مدركها من الأدله الأربعه.

و لا بد من تقديم ما فيه إشاره إلى هذه القاعده فى الجمله من الكتاب و السنه.

أما الكتاب فمنه آيات.

منها قوله تعالى و قولوا للناس حسنا بناء على تفسيره بما فى الكافى من (قوله عليه السلام:

لا تقولوا إلا خيرا حتى تعلموا ما هو) و لعل مبناه على إراده الظن و الاعتقاد من القول.

و منها قوله تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم فإن ظن السوء أثم و إلا لم يكن شى ء من الظن إثما.

و منها قوله تعالى أوفوا بالعقود بناء على أن الخارج من عمومه ليس إلا ما علم فساده لأنه المتيقن و كذا قوله تعالى إلا أن تكون تجاره عن تراض.

و الاستدلال به يظهر من المحقق الثانى حيث تمسك فى مسأله بيع الراهن مدعيا بسبق إذن المرتهن و أنكر المرتهن بأن الأصل صحه البيع و لزومه و وجوب الوفاء بالعقد.

لكن لا يخفى ما فيه من الضعف و أضعف منه دعوى دلاله الآيتين الأوليين

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۱۸

و أما السنه.

فمنها (ما فی الکافی عن أمیر المؤمنین علیه السلام: ضع أمر أخیک علی أحسنه حتی یأتیک ما یقلبک عنه و لا تظنن بکلمه خرجت من أخیک سوء و أنت تجد لها فی الخیر سبیلا) و منها (قول الصادق علیه السلام لمحمد بن الفضل: یا محمد کذب سمعک و بصرک عن أخیک فإن شهد عندک خمسون قسامه أنه قال و قال لم أقل فصدقه و کذبهم) و منها (ما ورد مستفیضا: إن المؤمن لا یتهم أخاه و إنه إذا اتهم أخاه انماث الإیمان فی قلبه کانمیاث الملح فی الماء و إن من اتهم أخاه فلا حرمه بینهما و إن من اتهم أخاه فهو ملعون ملعون) إلی غیر ذلک من الأخبار المشتمله علی هذه المضامین أو ما یقرب منها هذا.

و لکن الإنصاف عدم دلاله هذه الأخبار

إلا على أنه لا بد من أن يحمل ما يصدر عن الفاعل على الوجه الحسن عند الفاعل و لا يحمله على الوجه القبيح عنده و هذه غير ما نحن بصدده فإنه إذا فرض دوران العقد الصادر منه بين كونه صحيحا أو فاسدا لا على وجه قبيح بل فرضنا الأمرين فى حقه مباحا كبيع الراهن بعد رجوع المرتهن عن الإذن واقعا أو قبله فإن الحكم بأصاله عدم ترتب الأثر على البيع مثلا لا يوجب خروجا عن الأخبار المتقدمه الآمره بحسن الظن بالمؤمن فى المقام خصوصا إذا كان المشكوك فعل غير المؤمن أو فعل المؤمن الذى يعتقد بصحه ما هو الفاسد عند الحامل.

ثم لو فرضنا أنه يلزم من الحسن ترتيب الآثار و من القبيح عدم الترتيب كالمعامله المردده بين الربويه و غيرها لم يلزم من الحمل على الحسن بمقتضى تلك الأخبار الحكم بترتب الآثار لأن مفادها الحكم بصفه الحسن فى فعل المؤمن بمعنى عدم الجرح فى فعله لا ترتيب جميع آثار ذلك الفعل الحسن أ لا ترى أنه لو دار الأمر بين كون الكلام المسموع من مؤمن بعيد سلاما أو تحيه أو شتما لم يلزم من الحمل على الحسن وجوب رد السلام.

و مما يؤيد ما ذكرنا جمع الإمام عليه السلام فى روايه محمد بن الفضل بين تكذيب خمسين قسامه أعنى البينه العادله و تصديق الأخ المؤمن فإنه مما لا يمكن إلا بحمل تصديق المؤمن على

الحكم بمطابقه الواقع المستلزم لتكذيب القسامه بمعنى المخالفه للواقع مع الحكم بصدقهم فى اعتقادهم لأنهم أولى بحسن الظن بهم من المؤمن الواحد فالمراد من تكذيب السمع و البصر تكذيبهما فيما يفهمان من ظواهر بعض الأفعال من القبح كما إذا

ترى شخصا ظاهر الصحه يشرب الخمر فى مجلس يظن أنه مجلس الشرب و كيف كان فعدم وفاء الأخبار بما نحن بصدده أوضح من أن يحتاج إلى البيان حتى المرسل الأول بقرينه ذكر الأخ و قوله و لا تظنن الخبر.

و مما يؤيد ما ذكرنا أيضا ما ورد فى غير واحد من الروايات من عدم جواز الوثوق بالمؤمن كل الوثوق.

(مثل روايه عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام قال: لا تثقن بأخيك كل الثقه فإن صرعه الاسترسال لا تستقال) (و ما فى نهج البلاغه: إذا استولى الصلاح على الزمان و أهله ثم أساء رجل الظن برجل لم يظهر منه خزيه فقد ظلم و إذا استولى الفساد على الزمان و أهله ثم أحسن رجل الظن برجل فقد غرر) (و فى معناه قول أبى الحسن عليه السلام فى روايه محمد بن هارون الجلاب: إذا كان الجور أغلب من الحق لا يحل لأحد أن يظن بأحد خيرا حتى يعرف ذلك منه) إلى غير ذلك مما يجده المتتبع فإن الجمع بينها و بين الأخبار المتقدمه يحصل بأن يراد من الأخبار ترك ترتيب آثار التهمه و الحمل على الوجه الحسن من حيث مجرد الحسن و التوقف فيه من حيث ترتيب سائر الآثار.

و يشهد له ما ورد من (: أن المؤمن لا يخلو عن ثلاثه الظن و الحسد و الطيره فإذا حسدت فلا تبغ و إذا ظننت فلا تحقق و إذا تطيرت فامض)

الثالث الإجماع القولى و العملى

أما القولى فهو مستفاد من تتبع فتاوى الفقهاء فى موارد كثيره فإنهم لا يختلفون فى أن قول مدعى الصحه فى الجمله مطابق للأصل و إن اختلفوا فى ترجيحه على سائر الأصول كما ستعرف.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۲۰

و

أما العملى فلا يخفى على أحد أن سيره المسلمين فى جميع الأعصار على حمل الأعمال على الصحيح و ترتيب آثار الصحه فى عباداتهم و معاملاتهم و لا أظن أحدا ينكر ذلك إلا مكابره

الرابع العقل المستقل

العقل المستقل الحاكم بأنه لو لم يبن على هذا الأصل لزم اختلال نظام المعاد و المعاش بل الاختلال الحاصل من ترك العمل بهذا الأصل أزيد من الاختلال الحاصل من ترك العمل بيد المسلمين.

مع (: أن الإمام عليه السلام قال لحفص بن غياث بعد الحكم بأن اليد دليل الملك و يجوز الشهاده بالملك بمجرد اليد أنه لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق) فيدل بفحواه على اعتبار أصاله الصحه فى أعمال المسلمين مضافا إلى دلالته بظاهر اللفظ أن الظاهر أن كل ما لولاه لزم الاختلال فهو حق لأن الاختلال باطل و المستلزم للباطل باطل فنقيضه حق و هو اعتبار أصاله الصحه عند الشك فى صحه ما صدر عن الغير.

و يشير إليه أيضا ما ورد من نفى الحرج و توسعه الدين و ذم من ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۲۱

و ينبغى التنبيه على أمور

الأول أن المحمول عليه فعل المسلم هل الصحه باعتقاد الفاعل أو الصحه الواقعيه

فلو علم أن معتقد الفاعل اعتقادا يعذر فيه صحه البيع أو النكاح بالفارسى فشك فيما صدر عنه مع اعتقاد الشاك اعتبار العربيه فهل يحمل على كونه واقعا بالعربى حتى إذا ادعى عليه أنه أوقعه بالفارسى و ادعى هو أنه أوقعه بالعربى فهل يحكم الحاكم المعتقد لفساد الفارسى بوقوعه بالعربى أم لا وجهان بل قولان.

ظاهر المشهور الحمل على الصحه الواقعيه فإذا شك المأموم فى أن الإمام المعتقد لعدم وجوب السوره قرأها أم لا جاز له الائتمام به و إن لم يكن له ذلك إذا علم بتركها.

و يظهر من بعض المتأخرين خلافه.

(قال فى المدارك فى شرح قول المحقق و لو اختلف الزوجان فادعى أحدهما وقوع العقد فى حال الإحرام و أنكر الآخر فالقول قول من يدعى الإحلال ترجيحا لجانب الصحه) (قال إن الحمل على الصحه إنما

يتم إذا كان المدعى لوقوع الفعل فى حال الإحرام عالما بفساد ذلك أما مع اعترافه بالجهل فلا وجه للحمل على الصحه انتهى) و يظهر ذلك من بعض من عاصرناه فى أصوله و فروعه حيث تمسك فى هذا الأصل بالغلبه بل و يمكن إسناد هذا القول إلى كل من استند فى هذا الأصل إلى ظاهر حال المسلم كالعلامه و جماعه ممن تأخر عنه فإنه لا يشمل صوره اعتقاد الصحه خصوصا إذا كان قد أمضاه الشارع لاجتهاد أو تقليد أو قيام بينه أو غير ذلك.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۲۲

و المسأله محل إشكال من إطلاق الأصحاب و من عدم مساعده أدلتهم فإن العمده الإجماع و لزوم الاختلال و الإجماع الفتوائى مع ما عرفت مشكل و العملى فى مورد العلم باعتقاد الفاعل للصحه أيضا مشكل و الاختلال يندفع بالحمل على الصحه فى غير المورد المذكور.

و تفصيل المسأله أن الشاك فى الفعل الصادر من غيره إما أن يكون عالما بعلم الفاعل بصحيح الفعل و فاسده و إما أن يكون عالما بجهله و إما أن يكون جاهلا بحاله.

فإن علم بعلمه بالصحيح و الفاسد فإما أن يعلم بمطابقه اعتقاده لاعتقاد الشاك أو يعلم مخالفته أو يجهل الحال لا إشكال فى الحمل فى الصوره الأولى و أما الثانيه فإن لم يتصادق اعتقادهما بالصحه فى فعل كأن اعتقد أحدهما وجوب الجهر بالقراءه يوم الجمعه و الآخر وجوب الإخفات فلا إشكال فى وجوب الحمل على الصحيح باعتقاد الفاعل و إن تصادقا كما فى العقد بالعربى و الفارسى فإن قلنا إن العقد بالفارسى منه سبب لترتب الآثار عليه من كل أحد حتى المعتقد بفساده فلا ثمره فى الحمل على معتقد الحامل أو الفاعل و إن قلنا

بالعدم كما هو الأقوى ففيه الإشكال المتقدم من تعميم الأصحاب فى فتاويهم و فى بعض معاقد إجماعاتهم على تقديم قول مدعى الصحه و من اختصاص الأدله بغير هذه الصوره.

و إن جهل الحال فالظاهر الحمل لجريان الأدله بل يمكن جريان الحمل على الصحه فى اعتقاده فيحمل على كونه مطابقا لاعتقاد الحامل لأنه الصحيح و سيجى ء الكلام.

و إن كان عالما بجهله بالحال و عدم علمه بالصحيح و الفاسد ففيه أيضا الإشكال المتقدم خصوصا إذا كان جهله مجامعا لتكليفه بالاجتناب كما إذا علمنا أنه أقدم على بيع أحد المشتبهين بالنجس إلا أنه يحتمل أن يكون قد اتفق المبيع غير نجس.

و كذا إن كان جاهلا بحاله إلا أن الإشكال فى بعض هذه الصور أهون منه فى بعض فلا بد من التتبع و التأمل

الأمر الثانی.

أن الظاهر من المحقق الثانی أن أصاله الصحه إنما تجری فى العقود بعد استكمال العقد للأركان (قال فى جامع المقاصد فيما لو اختلف الضامن و المضمون له فقال الضامن ضمنت و أنا صبی بعد

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۲۳

ما رجح تقديم قول الضامن ما هذا لفظه فإن قلت للمضمون له أصاله الصحه فى العقود و ظاهر حال البالغ أنه لا يتصرف باطلا.

قلنا إن الأصل فى العقود الصحه بعد استكمال أركانها لتحقق وجود العقد أما قبله فلا وجود له فلو اختلفا فى كون المعقود عليه هو الحر أو العبد حلف منكر وقوع العقد على العبد و كذا الظاهر إنما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقا انتهى) (و قال فى باب الإجاره ما هذا لفظه لا شك فى أنه إذا حصل الاتفاق على حصول جميع الأمور المعتبره فى العقد من الإيجاب و القبول من الكاملين و جريانهما على العوضين

المعتبرين و وقع الاختلاف فى شرط مفسد فالقول قول مدعى الصحه بيمينه لأنه الموافق للأصل لأن الأصل عدم ذلک المفسد و الأصل فى فعل المسلم الصحه أما إذا حصل شک فى الصحه و الفساد فى بعض الأمور المعتبره و عدمه فإن الأصل لا يثمر هنا فإن الأصل عدم السبب الناقل و من ذلک ما لو ادعى أنى اشتريت العبد فقال بعتک الحر انتهى) و يظهر هذا من بعض كلمات العلامه رحمه الله (قال فى القواعد لا يصح ضمان الصبى و لو أذن له الولى فإن اختلفا قدم قول الضامن لأصاله براءه الذمه و عدم البلوغ و ليس لمدعى الصحه أصل يستند إليه و لا ظاهر يرجع إليه

بخلاف ما لو ادعى شرطا فاسدا لأن الظاهر أنهما لا يتصرفان باطلا و كذا البحث فى من عرف له حاله جنون انتهى) (و قال فى التذكره لو ادعى المضمون له أن الضامن ضمن بعد البلوغ و قال الضامن بل ضمنت لک قبله فإن عينا له وقتا لا يحتمل بلوغه فيه قدم قول الصبى إلى أن قال و إن لم يعينا وقتا له فالقول قول الضامن بيمينه و به قال الشافعى لأصاله عدم البلوغ و قال أحمد القول قول المضمون له لأن الأصل صحه الفعل و سلامته كما لو اختلفا فى شرط مبطل و الفرق أن المختلفين فى الشرط

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۲۴

المفسد يقدم فيه قول مدعى الصحه لاتفاقهما على أهليه التصرف إذ من له أهليه التصرف لا يتصرف إلا تصرفا صحيحا فكان القول قول مدعى الصحه لأنه مدع للظاهر و هنا اختلفا فى أهليه التصرف فليس مع من يدعى الأهليه ظاهر يستند إليه و لا أصل يرجع إليه و

كـذا لو ادعى أنه ضـمن بعـد البلوغ و قبـل الرشـد انتهى موضع الحـاجه) (و لكن لـم يعلم الفرق بين دعوى الضامن الصـغر و بين دعوى البائع إياه حيث صرح العلامه و المحقق الثانى بجريان أصاله الصحه و إن اختلفا بين من عارضها بأصاله عدم البلوغ و بين من ضعف هذه المعارضه) (و قد حكى عن قطب الدين أنه اعترض على شيخه العلامه فى مسأله الضمان بأصاله الصحه فعارضها بأصاله عدم البلوغ و بقى أصاله البراءه سليمه عن المعارض).

أقول و الأقوى بالنظر إلى الأدله السابقه من السـيره و لزوم الاختلال هو التعميم و لـذا لو شك المكلف أن هـذا الـذى اشتراه هل اشتراه فى حـال صـغره بنى على الصـحه و لو قيـل إن ذلـك من حيث الشك فى تمليك البائع البالغ و أنه كان فى محله أم كان فاسدا جرى مثل ذلك فى مسأله التداعى أيضا.

(ثم إن ما ذكره جامع المقاصد من أنه لا وجود للعقد قبل اسـتكمال أركانها) إن أراد الوجود الشرعى فهو عين الصحه و إن أراد الوجود العرفى فهو يتحقق مع الشك بل مع القطع بالعدم.

(و أمـا مـا ذكره من الاختلاف فى كون المعقود عليه هو الحر أو العبـد) فأراد به حرا معينا كزيـد و عبـدا معينا كسعيد فإن كان الـدعوى على مجرد تمليك أحـدهما بأن قال أحـدهما لمولى العبد ملكتنى عبدك و قال المولى ملكتك زيدا الحر فلا إشـكال فى كون القول قول منكر تمليك العبـد لأن صاحبه يـدعى عليه تمليك عبده فيحلف على عدمه و أما هو فلا يدعى على صاحبه شيئا لأن دعوى تمليك الحر لا يتضمن مطالبه المدعى بشى ء و إن أراد به التداعى فى كون أحد العوضين للآخر

المملوک حرا أو عبدا فهو داخل فی المسأله المعنونه فی کلام القدماء و المتأخرین و هی ما لو قال بعتک بعبد فقال بل بحر فراجع کتب الفاضلین و الشهیدین و سیأتی الکلام فیه إن شاء الله.

(و أما ما ذکره من أن الظاهر إنما یتم مع الاستکمال المذکور لا مطلقا) فهو إنما یتم إذا کان

الشک من جهه بلوغ الفاعل و لم یکن هناک طرف آخر معلوم البلوغ یستلزم صحه فعله صحه فعل هذا الفاعل کما لو شک فی أن الإبراء أو الوصیه هل صدر منه حال البلوغ أم قبله أما إذا کان الشک فی رکن آخر من العقد کأحد العوضین أو فی أهلیه أحد طرفی العقد فیمکن أن یقال إن الظاهر من الفاعل فی الأول و من الطرف الآخر فی الثانی أنه لا یتصرف فاسدا.

نعم مسأله الضمان یمکن أن یکون من الأول إذا فرض وقوعه بغیر إذن من المدیون و لا قبول من الغریم فإن الضمان حینئذ فعل واحد شک فی صدوره من بالغ أو غیره و لیس له طرف آخر فلا ظهور فی عدم کون تصرفه فاسدا.

لکن الظاهر أن المحقق لم یرد خصوص ما کان من هذا القبیل بل یشمل کلامه الصورتین الأخیرتین فراجع نعم یحتمل ذلک فی عباره التذکره.

ثم إن تقدیم قول منکر الشرط المفسد لیس لتقدیم قول مدعی الصحه بل لأن القول قول منکر الشرط صحیحا کان أو فاسدا لأصاله عدم الاشتراط و لا دخل لهذا بحدیث أصاله الصحه و إن کاΌمؤداه صحه العقد فیما کان الشرط المدعی مفسدا هذا و لا بد من التأمل و التتبع

الثالث

أن هذا الأصل إنما یثبت صحه الفعل إذا وقع الشک فی بعض

الأمور المعتبره شرعا فى صحته بمعنى ترتب الأثر المقصود منه عليه فصحه كل شى ء بحسبه.

مثلا- صحه الإيجاب عباره عن كونه بحيث لو تعقبه قبول صحيح لحصل أثر العقد فى مقابل فاسده الذى لا يكون كذلك كالإيجاب بالفارسى بناء على القول باعتبار العربيه فلو تجرد الإيجاب عن القبول لم يوجب ذلك فساد الإيجاب.

فإذا شک فى تحقق القبول من المشترى بعد العلم بصدور الإيجاب من البائع فلا يقتضى أصاله الصحه فى الإيجاب بوجود القبول لأن القبول معتبر فى العقد لا فى الإيجاب.

و كذا لو شک فى تحقق القبض فى الهبه أو فى الصرف أو السلم بعد العلم بتحقق الإيجاب و القبول لم يحكم بتحققه من حيث أصاله صحه العقد.

و كذا لو شک فى إجازه المالک لبيع الفضولى لم يصح إحرازها بأصاله الصحه و أولى بعدم الجريان ما لو كان العقد فى نفسه لو خلى و طبعه مبنيا على الفساد بحيث يكون المصحح طارئا

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۲۶

عليه كما لو ادعى بائع الوقف وجود المصحح له و كذا الراهن أو المشترى من الفضولى إجازه المرتهن و المالک.

و مما يتفرع على ذلک أيضا أنه لو اختلف المرتهن الآذن فى بيع الرهن و الراهن البائع له بعد اتفاقهما على رجوع المرتهن عن إذنه فى تقديم الرجوع على البيع فيفسد أو تأخره فيصح فلا يمكن أن يقال كما قيل من أن أصاله صحه الإذن تقضى بوقوع البيع صحيحا و لا- أن أصاله صحه الرجوع تقضى بكون البيع فاسدا لأن الإذن و الرجوع كلاهما قد فرض وقوعهما على الوجه الصحيح و هو صدوره عمن له أهليه ذلک و التسلط عليه.

فمعنى ترتب الأثر عليهما أنه لو وقع فعل المأذون عقيب الإذن ترتب عليه

الأثر و لو وقع فعله بعد الرجوع كان فاسدا أما لو لم يقع عقيب الأول فعل بل وقع فى زمان ارتفاعه ففساد هذا الواقع لا يخل بصحه الإذن و كذا لو فرض عدم وقوع الفعل عقيب الرجوع فانعقد صحيحا فليس هذا من جهه فساد الرجوع كما لا يخفى نعم بقاء الإذن إلى أن يقع البيع قد يقضى بصحته و كذا أصاله عدم البيع قبل الرجوع ربما يقال إنها تقضى بفساده لكنهما لو تما لم يكونا من أصاله صحه الإذن بناء على أن عدم وقوع البيع بعده يوجب لغويته و لا من أصاله صحه الرجوع التى تمسك بهما بعض المعاصرين تبعا لبعض.

و الحق فى المسأله ما هو المشهور من الحكم بفساد البيع و عدم جريان أصاله الصحه فى المقام لا فى البيع كما استظهره الكركى و لا فى الإذن و لا فى الرجوع.

أما فى البيع فلأن الشك إنما وقع فى رضاء من له الحق و هو المرتهن و قد تقدم أن صحه الإيجاب و القبول لا يقضى بتحقق الرضا ممن يعتبر رضاه سواء كان مالكا كما فى البيع الفضولى أم كان له حق فى المبيع كالمرتهن.

و أما فى الإذن فلما عرفت من أن صحته تقضى بصحه البيع إذا فرض وقوعه عقيبه لا بوقوعه عقيبه كما أن صحه الرجوع تقضى بفساد ما يفرض وقوعه بعده لا أن البيع وقع بعده و المسأله بعد محتاجه إلى التأمل بعد التتبع فى كلمات الأصحاب.

الرابع

أن مقتضى الأصل ترتيب الشاك جميع ما هو من آثار الفعل الصحيح عنده فلو صلى شخص على ميت سقط عنه و لو غسل ثوبا بعنوان التطهير حكم بطهارته و إن شك فى شروط الغسل من

إطلاق الماء و وروده على النجاسه لا إن علم بمجرد غسله فإن الغسل من حيث هو ليس فيه صحيح و فاسد و لذا لو شوهد من يأتى بصوره عمل من صلاه أو طهاره أو نسك حج و لم يعلم قصده تحقق هذه العبادات لم يحمل على ذلك نعم لو أخبر بأنه كان بعنوان تحققه أمكن قبول قوله من حيث إنه مخبر عادل أو من حيثيه أخرى.

و قد يشكل الفرق بين ما ذكر من الاكتفاء بصلاه الغير على الميت بحمله على الصحيح و بين الصلاه عن الميت تبرعا أو بالإجاره فإن المشهور عدم الاكتفاء بها إلا أن يكون و لو فرق بينهما بأنا لا نعلم وقوع الصلاه من النائب فى مقام إبراء الذمه و إتيان الصلاه على أنها صلاه لاحتمال تركه بها بالمره أو إتيانه بمجرد الصوره لا بعنوان أنها صلاه عنه اختص الإشكال بما إذا علم من حاله كونه فى مقام الصلاه و إبراء ذمه الميت إلا أنه يحتمل عدم مبالاته بما يخل بالصلاه كما يحتمل ذلك فى الصلاه على الميت إلا أن يلتزم بالعمل على الصحه فى هذه الصوره و لهذا يجب عليه مراعاه الأجزاء و الشروط المعتبره فى المباشر و لهذا الاعتبار قد حكم بعضهم باشتراط العداله فيمن توضأ العاجز عن الوضوء إذا لم يعلم العاجز لصدور الفعل عن المتوضئ صحيحا و لعله لعدم إحراز كونه فى مقام إبراء ذمه العاجز لا لمجرد احتمال عدم مبالاته فى الأجزاء و الشرائط كما قد لا يبالى فى وضوء نفسه.

و يمكن أن يقال فيما إذا كان الفعل الصادر من المسلم على وجه النيابه عن الغير المكلف بالعمل أولا و بالذات كالعاجز عن الحج إن

لفعل النائب عنوانين.

أحدهما من حيث إنه فعل من أفعال النائب و لهذا يجب عليه مراعاه الأجزاء و الشروط و بهذا الاعتبار يترتب عليه جميع آثار صدور الفعل الصحيح منه مثل استحقاق الأجره و جواز استئجاره ثانيا بناء على اشتراط فراغ ذمه الأجير فی صحه استئجاره ثانيا.

و الثانی من حيث إنه فعل للمنوب عنه حيث إنه بمنزله الفاعل بالتسبيب أو الآله و كان الفعل بعد قصد النيابه و البدليه قائما بالمنوب عنه و بهذا الاعتبار يراعى فيه القصر و الإتمام فی الصلاه و التمتع و القران فی الحج و الترتيب فی الفوائت و الصحه من الحيثيه الأولى لا تثبت الصحه من هذه الحيثيه الثانيه بل لا بد من إحراز صدور الفعل الصحيح عنه على وجه التسبيب.

و بعباره أخرى إن كان فعل الغير يسقط التكليف عنه من حيث إنه فعل الغير كفت أصاله الصحه فی السقوط كما فی الصلاه على الميت و كما فی فعل الوكيل و الأجير الذی لا يعتبر فيه قصد النيابه.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۲۸

و إن كان إنما يسقط التكليف عنه من حيث اعتبار كونه فعلا له و لو على وجه التسبيب كما إذا كلف بتحصيل فعل بنفسه أو ببدل غيره كما فی استنابه العاجز للحج لم تنفع أصاله الصحه فی سقوطه بل يجب التفكيك بين أثرى الفعل من الحيثيتين فيحكم باستحقاق النائب الأجره و عدم براءه ذمه المنوب عنه من الفعل و كما فی استئجار الولی للعمل عن الميت.

لكن يبقى الإشكال فی استئجار الولی للعمل عن الميت إذ لا يعتبر فيه قصد النيابه عن الولی و براءه ذمه الميت من آثار صحه فعل الغير من حيث هو فعله لا من حيث اعتباره فعلا

للولى فلا بد أن يكتفى فيه بإحراز إتيان صوره الفعل بقصد إبراء ذمه الميت و يحمل على الصحيح من حيث الاحتمالات الأخر.

و لا بد من التأمل فى هذا المقام أيضا بعد التتبع التام فى كلمات الأعلام.

الخامس

أن الثابت من القاعده المذكوره الحكم بوقوع الفعل بحيث يترتب عليه الآثار الشرعيه المترتبه على العمل الصحيح أما ما يلازم الصحه من الأمور الخارجه عن حقيقه الصحيح فلا دليل على ترتبها عليه فلو شك فى أن الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك كالخمر و الخنزير أو بعين من أعيان ماله فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته بل يحكم بصحه الشراء و عدم انتقال شى ء من تركته إلى البائع لأصاله عدمه.

و هذا نظير ما ذكرنا سابقا من أنه لو شك فى صلاه العصر أنه صلى الظهر أم لا يحكم بفعل الظهر من حيث كونه شرطا لصلاه العصر لا فعل الظهر من حيث هو حتى لا يجب إتيانه ثانيا إلا أن يجرى قاعده الشك فى الشى ء بعد التجاوز عنه.

(قال العلامه فى القواعد فى آخر كتاب الإجاره لو قال آجرتك كل شهر بدرهم فقال بل سنه بدينار ففى تقديم قول المستأجر نظر فإن قدمنا قول المالك فالأقوى صحه العقد فى الشهر الأول و كذا الإشكال فى تقديم قول المستأجر لو ادعى أجره مده معلومه أو عوضا معينا و أنكر المالك التعيين فيهما و الأقوى التقديم فيما لم يتضمن دعوى انتهى)

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۲۹

السادس فى بيان ورود هذا الأصل على الاستصحاب

فنقول أما تقديمه على استصحاب الفساد و نحوه فواضح لأن الشك فى بقاء الحاله السابقه على الفعل المشكوك أو ارتفاعها ناش عن الشك فى سببيه هذا الفعل و تأثيره فإذا حكم بتأثيره فلا حكم لذلك الشك خصوصا إذا جعلنا هذا الأصل من الظواهر المعتبره فيكون نظير حكم الشارع بكون الخارج قبل الاستبراء بولا الحاكم على أصاله بقاء الطهاره.

لأن هذا الأصل إن كان من الظواهر المعتبره فهو كاليد دليل اجتهادى لا يقاومه

الاستصحاب و إن كان أصلا تعبديا فهو حاكم على أصاله الفساد لأن مرجعها إلى استصحاب عدم تحقق الأثر عقيب الفعل المشكوك فى تأثيره و إذا ثبت التأثير شرعا بهذا الأصل فيترك العدم السابق و أما تقديمه على الاستصحابات الموضوعيه المترتب عليها الفساد كأصاله عدم البلوغ و عدم اختبار المبيع بالرؤيه أو الكيل أو الوزن فقد اضطرب فيه كلمات الأصحاب خصوصا العلامه و بعض من تأخر عنه.

و التحقيق أنه إن جعلنا هذا الأصل من الظواهر كما هو ظاهر كلمات جماعه بل الأكثر فلا إشكال فى تقديمه على تلك الاستصحابات و إن جعلناه من الأصول فإن أريد بالصحه فى قولهم إن الأصل الصحه نفس ترتب الأثر فلا إشكال فى تقديم الاستصحاب الموضوعى عليها لأنه مزيل بالنسبه إليها و إن أريد بها كون الفعل على وجه يترتب عليه الأثر فيكون الأصل مشخصا للموضوع من حيث ثبوت الصحه له لا مطلقا ففى تقديمه على الاستصحاب الموضوعى نظر لأنه إذا شك فى بلوغ البائع فالشك فى كون الواقع البيع الصحيح بمعنى كونه بحيث يترتب عليه الأثر شك فى كون البيع صادرا من بالغ أو غيره و هذا مرجعه إلى الشك فى بلوغ البائع فالشك فى كون البيع الصادر من شخص صادرا من بالغ الذى هو مجرى أصاله الصحه و الشك فى بلوغ الشخص الصادر منه العقد الذى هو مجرى الاستصحاب مرجعهما إلى أمر واحد و ليس الأول مسببا عن الثانى فإن الشك فى المقيد باعتبار القيد شك فى القيد.

فمقتضى الاستصحاب ترتب أحكام العقد الصادر من غير بالغ و مقتضى هذا الأصل ترتب الحكم الصادر من بالغ فكما أن هذا الأصل معين ظاهرى للموضوع و طريق جعلى إليه فكذلك استصحاب عدم

البلوغ طريق ظاهرى للموضوع فإن أحكام العقد الصادر من غير البالغ لا تترتب

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۳۰

عند الشک فى البلوغ إلا بواسطه ثبوت موضوعها بحکم الاستصحاب نعم لو قيل بتقديم المثبت على الثانى عند تعارض الأصلين تعين ترجيح أصاله الصحه لکنه محل تأمل.

و يمکن أن يقال هنا إن أصاله عدم البلوغ يوجب الفساد لا- من حيث الحکم شرعا بصدور العقد من غير بالغ بل من حيث الحکم بعدم صدور عقد من بالغ فإن بقاء الآثار السابقه للعوضين مستند إلى عدم السبب الشرعى لا إلى عدم السببيه شرعا فى ما وقع.

نعم لما کان المفروض انحصار الواقع فى ما حکم شرعا بعدم سببيه تحقق البقاء فعدم سببيه هذا العقد للأثر الذى هو مقتضى الاستصحاب لا- يترتب عليه عدم الأثر و إنما يترتب على عدم وقوع السبب المقارن لهذا العقد فلا- أثر لأصاله عدم البلوغ المقتضيه لعدم سببيه العقد المذکور حتى تعارض أصاله الصحه المقتضيه لسببيته و أصاله الصحه تثبت تحقق العقد الصادر عن بالغ و لا معارضه فى الظاهر بين عدم سببيه هذا العقد الذى هو مقتضى الاستصحاب و بين وقوع العقد الصادر عن بالغ الذى يقتضيه أصاله الصحه لأن وجود السبب ظاهرا لا يعارضه عدم سببيه شى ء و إن امتنع اجتماعهما فى الواقع من حيث إن الصادر شى ء واحد.

لکن يدفع هذا أن مقتضى أصاله الصحه ليس وقوع فعل صحيح فى الواقع بل يقتضى کون الواقع هو الفرد الصحيح فإذا فرض نفى السببيه عن هذا الواقع بحکم الاستصحاب حصل التنافى و إن قيل إن الاستصحاب لا يقتضى نفى السببيه لأن السببيه ليست من المجعولات بل يثبت بقاء الآثار السابقه.

قلنا کذلک أصاله الصحه لا تثبت وقوع السبب و

إنما تثبت حدوث آثار السبب و كيف كان فدفع التنافى بين الأصلين و إثبات حكومه أحدهما على الآخر فى غايه الإشكال

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧٣١

أما الأقوال فالصحه فيها تكون من وجوه.

الأول من حيث كونه حركه من حركات المكلف فيكون الشك من حيث كونه مباحا أو محرما و لا إشكال فى الحمل على الصحه من هذه الحيثيه.

الثانى من حيث كونه كاشفا عن مقصود المتكلم.

بقى الكلام فى أصاله الصحه فى الأقوال و الاعتقادات.

آخر ما ذكره).

المقام الثانى فى بيان تعارض الاستصحاب مع القرعه

و تفصيل القول فيها يحتاج إلى بسط لا يسعه الوقت و مجمل القول فيها أن ظاهر أخبارها أعم من جميع أدله الاستصحاب فلا بد من تخصيصها بها فيختص القرعه بموارد لا يجرى فيها الاستصحاب نعم القرعه وارده على أصاله التخيير و أصالتى الإباحه و الاحتياط إذا كان مدركهما العقل و إن كان مدركهما تعبد الشارع بهما فى مواردهما فدليل القرعه حاكم عليهما كما لا يخفى لكن ذكر فى محله أن أدله القرعه لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الأصحاب أو جماعه منهم و الله العالم

المقام الثالث فى تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الأصول العمليه أعنى البراءه و الاشتغال و التخيير

اشاره

و الشك من هذه الحيثيه يكون من وجوه.

أحدهما من جهه أن المتكلم بذلك القول قصد الكشف بذلك عن معنى أم لم يقصد بل تكلم به من غير قصد لمعنى و لا إشكال فى أصاله الصحه من هذه الجهه بحيث لو ادعى كون التكلم لغوا أو غلطا لم يسمع منه.

الثانى من جهه أن المتكلم صادق فى اعتقاده و معتقد لمؤدى ما يقوله أم هو كاذب فى هذا التكلم فى اعتقاده و لا إشكال فى أصاله الصحه هنا أيضا فإذا أخبر بشى ء جاز نسبه اعتقاد مضمون الخبر إليه و لا يسمع دعوى أنه غير معتقد لما يقوله و كذا إذا قال افعل كذا جاز أن يسند إليه أنه طالبه فى الواقع لا أنه مظهر للطلب صوره لمصلحه كالتوطين أو لمفسده و هذان الأصلان مما قامت عليهما السيره القطعيه مع إمكان إجراء ما سلف من أدله تنزيه فعل المسلم عن القبيح فى المقام لكن المستند فيه ليس

تلك الأدله.

الثـالث من جهه كونه صادقـا فى الواقع أو كاذبـا و هـذا معنى حجيه خبر المسـلم لغيره فمعنى حجيه خبره صـدقه و الظـاهر عـدم الدليل

على وجوب الحمل على الصحيح و الظاهر عدم الخلاف فى ذلك إذ لم يقل أحد بحجيه كل خبر صدر من مسلم و لا دليل يفى بعموم عليه حتى ترتكب دعوى خروج ما خرج بالدليل من الداخل.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۳۲

و ربما يتوهم وجود الدليل العام من مثل الأخبار المتقدمه الآمره بوجوب حمل أمر المسلم على أحسنه و ما دل على وجوب تصديق المؤمن و عدم اتهامه عموما و خصوصا (قوله عليه السلام: إذا شهد عندك المسلمون فصدقهم) و غير ذلك مما ذكرنا فى بحث حجيه خبر الواحد و ذكرنا عدم دلالتها مع أنه لو فرض دليل عام على حجيه خبر كل مسلم كان الخارج منه أكثر من الداخل لقيام الإجماع على عدم اعتباره فى الشهادات و لا فى الروايات إلا مع شروط خاصه و لا فى الحدسيات و النظريات إلا فى موارد خاصه مثل الفتوى و شبهها.

نعم يمكن أن يدعى أن الأصل فى خبر العدل الحجيه لجمله مما ذكرناه فى أخبار الآحاد و ذكرنا ما يوجب تضعيف ذلك فراجع.

و أما الاعتقادات فنقول إذا كان الشك فى أن اعتقاده ناش عن مدرك صحيح من دون تقصير عنه فى مقدماته أو من مدرك فاسد لتقصير منه فى مقدماته فالظاهر وجوب الحمل على الصحيح لظاهر بعض ما مر من وجوب حمل أمور المسلمين على الحسن دون القبيح.

و أما إذا شك فى صحته بمعنى المطابقه للواقع فلا دليل على وجوب الحمل على ذلك و لو ثبت ذلك أوجب حجيه كل خبر أخبر به المسلم لما عرفت من أن الأصل فى الخبر كونه كاشفا عن اعتقاد المخبر أما لو ثبت حجيه خبره فقد يعلم أن العبره باعتقاده بالمخبر به كما

فی المفتی و غیره ممن یعتبر نظره فی المطلب فیکون خبره کاشفا عن الحجه لا- نفسها و قد یعلم من الدلیل حجیه خصوص إخباره بالواقع حتی لا یقبل منه قوله اعتقد بکذا و یدل الدلیل علی حجیه خصوص شهادته المتحققه تاره بالإخبار عن الواقع و أخری بالإخبار بعلمه به و المتبع فی کل مورد ما دل علیه الدلیل و قد یشتبه مقدار دلاله الدلیل و یترتب علی ما ذکرنا قبول تعدیلات أهل الرجال المکتوبه فی کتبهم و صحه التعویل فی العداله علی اقتداء العدلین.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۳۳

الأول تعارض البراءه مع الاستصحاب

أما أصاله البراءه فلا تعارض الاستصحاب و لا غیره من الأصول و الأدله سواء کان مدرکها العقل أو النقل.

أما العقل فواضح لأن العقل لا یحکم بقبح العقاب إلا مع عدم الدلیل علی التکلیف واقعا أو ظاهرا.

و أما النقل فما کان منه مساوقا لحکم العقل فقد اتضح أمره و الاستصحاب وارد علیه.

و أما مثل (قوله علیه السلام: کل شی ء مطلق حتی یرد فیه نهی) فقد یقال إن مورد

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۳۴

الاستصحاب خارج منه لورود النهی فی المستصحب و لو بالنسبه إلی الزمان السابق.

و فیه أن الشی ء المشکوک فی بقاء حرمته لم یرد نهی عن ارتکابه فی هذا الزمان فلا بد من أن یکون مرخصا فیه فعصیر العنب بعد ذهاب ثلثیه بالهواء لم یرد فیه نهی و ورود النهی عن شربه قبل ذهاب الثلثین لا یوجب المنع عنه بعده کما أن وروده فی مطلق العصیر باعتبار وروده فی بعض أفراده لو کفی فی الدخول فی ما بعد الغایه لدل علی المنع عن کل کلی ورد المنع عن بعض أفراده.

و الفرق فی الأفراد بین ما کان تغایرها بتبدل الأحوال

و الزمان دون غيرها شطط من الكلام و لهذا لا إشكال فى الرجوع إلى البراءه مع عدم القول باعتبار الاستصحاب.

و يتلوه فى الضعف ما يقال من أن النهى الثابت بالاستصحاب عن نقض اليقين نهى وارد فى رفع الرخصه وجه الضعف أن الظاهر من الروايه بيان الرخصه فى الشى ء الذى لم يرد فيه نهى من حيث عنوانه الخاص لا من حيث إنه مشكوك الحكم و إلا فيمكن العكس بأن يقال إن النهى عن النقض فى مورد عدم ثبوت الرخصه بأصاله الإباحه فيختص الاستصحاب بما لا يجرى فيه أصاله البراءه فتأمل.

فالأولى فى أن يقال إن دليل الاستصحاب بمنزله معمم للنهى السابق بالنسبه إلى الزمان اللاحق فقوله لا تنقض اليقين بالشك يدل على أن النهى الوارد لا بد من إبقائه و فرض عمومه و فرض الشى ء فى الزمان اللاحق مما ورد فيه النهى أيضا فمجموع الروايه المذكوره و دليل الاستصحاب بمنزله أن يقول كل شى ء مطلق حتى يرد فيه نهى و كل نهى ورد فى شى ء فلا بد من تعميمه لجميع أزمنه احتماله فيكون الرخصه فى الشى ء و إطلاقه مغيا بورود النهى المحكوم عليه بالدوام و عموم الأزمان فكان مفاد الاستصحاب نفى ما يقتضيه الأصل الآخر فى مورد الشك لو لا النهى و هذا معنى الحكومه كما سيجى ء فى باب التعارض.

و لا فرق فيما ذكرنا بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه بل الأمر فى الشبهه الموضوعيه أوضح لأن الاستصحاب الجارى فيها جار فى الموضوع فيدخل فى الموضوع المعلوم الحرمه مثلا استصحاب عدم ذهاب ثلثى العصير عند الشك فى بقاء حرمته لأجل الشك فى الذهاب يدخله فى العصير قبل ذهاب ثلثيه المعلوم حرمته بالأدله فيخرج عن قوله كل شى ء حلال

حتی تعلم أنه حرام.

نعم هنا إشکال فی بعض أخبار أصاله البراءه فی الشبهه الموضوعیه (و هو قوله علیه السلام فی الموثقه:

کل شی ء حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک و ذلک مثل الثوب علیک و لعله سرقه و المملوک عندک و لعله حر قد باع نفسه أو قهر

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۳۵

فبیع أو امرأه تحتک و هی أختک أو رضیعتک و الأشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیره أو تقوم به البینه).

فإنه قد استدل بها جماعه کالعلامه فی التذکره و غیره علی أصاله الإباحه مع أن أصاله الإباحه هنا معارضه باستصحاب حرمه التصرف فی هذه الأشیاء المذکوره فی الروایه کأصاله عدم التملک فی الثوب و الحریه فی المملوک و عدم تأثیر العقد فی الامرأه و لو أرید بالحلیه فی الروایه ما یترتب علی أصاله الصحه فی شراء الثوب و المملوک و أصاله عدم تحقق الحل و الرضاع فی المرأه کان خروجا عن الإباحه الثابته بأصاله الإباحه کما هو ظاهر الروایه و قد ذکرنا فی مسأله أصاله البراءه بعض الکلام فی هذه الروایه فراجع و الله الهادی هذا کله حال قاعده البراءه.

و أما استصحاب البراءه فهو لا یجامع استصحاب التکلیف لأن الحاله السابقه إما وجود التکلیف أو عدمه إلا علی ما عرفت سابقا من ذهاب بعض المعاصرین إلی إمکان تعارض استصحابی الوجود و العدم فی موضوع واحد و تمثیله لذلک بمثل صم یوم الخمیس

الثانی تعارض قاعده الاشتغال مع الاستصحاب.

و لا إشکال بعد التأمل فی ورود الاستصحاب علیها لأن المأخوذ فی موردها بحکم العقل الشک فی براءه الذمه بدون الاحتیاط فإذا قطع بها بحکم الاستصحاب فلا مورد للقاعده کما لو أجرینا استصحاب وجوب التمام أو القصر فی

بعض الموارد التی یقتضی الاحتیاط الجمع فیها بین القصر و الإتمام فإن استصحاب وجوب أحدهما و عدم وجوب الآخر مبرئ قطعی لذمه المکلف عند الاقتصار علی مستصحب الوجود هذا حال القاعده.

و أما استصحاب الاشتغال فی مورد القاعده علی تقدیر الإغماض عما ذکرنا سابقا من أنه غیر مجد فی مورد القاعده لإثبات ما یثبته القاعده فسیأتی حکمها فی تعارض الاستصحابین و حاصله أن الاستصحاب الوارد علی قاعده الاشتغال حاکم علی استصحابه.

الثالث تعارض قاعده التخییر مع الاستصحاب

و لا یخفی ورود الاستصحاب علیه إذ لا یبقی معه التحیر الموجب للتخییر فلا یحکم بالتخییر بین الصوم و الإفطار فی الیوم المحتمل کونه من شوال مع استصحاب عدم الهلال و لذا فرع الإمام علیه السلام (قوله: صم للرؤیه و أفطر للرؤیه) علی (قوله: الیقین لا یدخله الشک).

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۳۶

و أما الکلام فی تعارض الاستصحابین

اشاره

و هی المسأله المهمه فی باب تعارض الأصول التی اختلف فیها کلمات العلماء فی الأصول و الفروع کما یظهر بالتتبع.

فاعلم أن الاستصحابین المتعارضین ینقسمان إلی أقسام کثیره من حیث کونهما موضوعیین أو حکمیین أو مختلفین وجودیین أو عدمیین أو مختلفین و کونهما فی موضوع واحد أو موضوعین و کون تعارضهما بأنفسهما أو بواسطه أمر خارج إلی غیر ذلک.

إلا أن الظاهر أن اختلاف هذه الأقسام لا یؤثر فی حکم المتعارضین إلا من جهه واحده و هی أن الشک فی أحد الاستصحابین إما أن یکون مسببا عن الشک فی الآخر من غیر عکس و إما أن یکون الشک فیهما مسببا عن ثالث و أما کون الشک فی کل منهما مسببا عن الشک فی الآخر فغیر معقول.

و ما توهم له من التمثیل بالعامین من وجه و أن الشک فی أصاله العموم فی کل منهما مسبب عن الشک فی أصاله العموم فی الآخر مندفع بأن الشک فی الأصلین مسبب عن العلم الإجمالی بتخصیص أحدهما.

و کیف کان فالاستصحابان المتعارضان علی قسمین

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۳۷

القسم الأول ما إذا کان الشک فی مستصحب أحدهما مسببا عن الشک فی الآخر

فإن كان الشک فی أحدهما مسببا عن الشک فی الآخر فاللازم تقديم الشک السببی و إجراء الاستصحاب فيه و رفع اليد عن الحاله السابقه للمستصحب الآخر مثاله استصحاب طهاره الماء المغسول به ثوب نجس فإن الشک فی بقاء نجاسه الثوب و ارتفاعها مسبب عن الشک فی بقاء طهاره الماء و ارتفاعها فيستصحب طهارته و يحکم بارتفاع نجاسه الثوب خلافا لجماعه.

و يدل على المختار أمور.

الأول الإجماع على ذلک فی موارد لا تحصى فإنه لا يحتمل الخلاف فی تقديم الاستصحاب فی الملزومات الشرعيه کالطهاره من الحدث و الخبث و کريه الماء و إطلاقه و حياه المفقود و

براءه الذمه من الحقوق المزاحمه للحج و نحو ذلک علی استصحاب عدم لوازمها الشرعیه کما لا یخفی علی الفطن المتتبع نعم بعض العلماء فی بعض المقامات یعارض أحدهما بالآخر کما سیجی ء و یؤیده السیره المستمره بین الناس علی ذلک بعد الاطلاع علی حجیه الاستصحاب کما هو کذلک فی الاستصحابات العرفیه.

الثانی أن قوله علیه السلام لا تنقض الیقین بالشک باعتبار دلالته علی جریان الاستصحاب فی الشک السببی مانع للعام عن قابلیه شموله لجریان الاستصحاب فی الشک المسببی یعنی أن نقض الیقین له یصیر نقضا له بالدلیل لا بالشک فلا یشمله النهی فی لا تنقض و اللازم من شمول لا تنقض للشک المسببی نقض الیقین فی مورد الشک السببی لا لدلیل شرعی یدل علی ارتفاع الحاله السابقه فیه فیلزم من إهمال الاستصحاب فی الشک

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۳۸

السببی طرح عموم لا- تنقض من غیر مخصص و هو باطل و اللازم من إهماله فی الشک المسببی عدم قابلیه العموم لشمول المورد و هو غیر و تبیان ذلک أن مقتضی عدم نقض الیقین رفع الید عن الأمور السابقه المضاده لآثار ذلک المتیقن فعدم نقض طهاره الماء لا معنی له إلا رفع الید عن النجاسه السابقه المعلومه فی الثوب إذ الحکم بنجاسته نقض للیقین بالطهاره المذکوره بلا حکم من الشارع بطرو النجاسه و هو طرح لعموم لا- تنقض من غیر مخصص أما الحکم بزوال النجاسه فلیس نقضا للیقین بالنجاسه إلا بحکم الشارع بطرو الطهاره علی الثوب.

و الحاصل أن مقتضی عموم لا تنقض للشک السببی نقض الحاله السابقه لمورد الشک المسببی.

و دعوی أن الیقین بالنجاسه أیضا من أفراد العام فلا وجه لطرحه و إدخال الیقین بطهاره الماء مدفوعه.

أولا بأن معنی عدم

نقض يقين النجاسه أيضا رفع اليد عن الأمور السابقه المضاده لآثار المستصحب كالطهاره السابقه لملاقيه و غيرها فيعود المحذور إلا أن يلتزم هنا أيضا ببقاء طهاره الملاقى و سيجى ء فساده.

و ثانيا أن نقض يقين النجاسه بالـدليل الدال على أن كل نجس غسل بماء طاهر فقد طهر و فائده استصـحاب الطهاره إثبات كون الماء طاهرا به بخلاف نقض يقين الطهاره بحكم الشارع بعدم نقض يقين النجاسه.

بيـان ذلك أنه لو عملنا باستصـحاب النجاسه كنا قـد طرحنا اليقين بطهاره الماء من غير ورود دليل شـرعى على نجاسـته لأن بقاء النجـاسه فى الثوب لاـ يوجب زوال الطهاره عن الماء بخلاف ما لو عملنا باستصـحاب طهاره الماء فإنه يوجب زوال نجاسه الثوب بالـدليل الشـرعى و هو مـا دل على أن الثوب المغسول بالمـاء الطـاهر يطهر فطرح اليقين بنجاسه الثوب لقيام الـدليل على طهارته هذا.

و قـد يشـكل بـأن اليقين بطهـاره الماء و اليقين بنجاسه الثوب المغسول به كل منهما يقين سابق شك فى بقائه و ارتفاعه و حكم الشارع بعدم النقض نسـبته إليهما على حد سواء لأن نسـبه حكم العام إلى أفراده على حد سواء فكيف يلاحظ ثبوت هذا الحكم لليقين بالطهاره أولا حتى يجب نقض اليقين بالنجاسه لأنه مدلوله و مقتضاه.

و الحاصل أن جعل شمول حكم العام لبعض الأفراد سببا لخروج بعض الأفراد عن الحكم أو

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۳۹

عن الموضوع كما فى ما نحن فيه فاسد بعد فرض تساوى الفردين فى الفرديه مع قطع النظر عن ثبوت الحكم.

و يـدفع بـأن فرديه أحـد الشـيئين إذا توقف على خروج الآخر المفروض الفرديه عن العموم وجب الحكم بعـدم فرديته و لم يجز رفع اليد عن العموم لأن رفع اليد حينئذ عنه يتوقف

على شمول العام لذلك الشى ء المفروض توقف فرديته على رفع اليد عن العموم و هو دور محال و إن شئت قلت إن حكم العام من قبيل لازم الوجود للشك السببى كما هو شأن الحكم الشرعى و موضوعه فلا يوجد فى الخارج إلا محكوما و المفروض أن الشك المسببى أيضا من لوازم وجود ذلك الشك فيكون حكم العام و هذا الشك لازمان لملزوم ثالث فى مرتبه واحده فلا يجوز أن يكون أحدهما موضوعا للآخر لتقدم الموضوع طبعا.

فالأولى أن يقال إن ثبوت الحكم لكل يقين سابق ينحل إلى رفع اليد عن اليقين السابق بما يضاد لوازمه لأن الشى ء إذا توقف منعه على عدم ثبوت المقتضى للمقتضى بالكسر لم يصلح أن يكون مانعا له للزوم الثالث أنه لو لم يبن على تقديم الاستصحاب فى الشك السببى كان الاستصحاب قليل الفائده جدا لأن المقصود من الاستصحاب غالبا ترتيب الآثار الثابته للمستصحب و تلك الآثار إن كانت موجوده سابقا أغنى استصحابها عن استصحاب ملزومها فينحصر الفائده فى الآثار التى كانت معدومه فإذا فرض معارضه الاستصحاب فى الملزوم باستصحاب عدم تلك اللوازم و المعامله معها على ما يأتى فى الاستصحابين المتعارضين لغا الاستصحاب فى الملزوم و انحصرت الفائده فى استصحاب الأحكام التكليفيه التى يراد بالاستصحاب إبقاء أنفسها فى الزمان اللاحق.

و يرد عليه منع عدم الحاجه إلى الاستصحاب فى الآثار السابقه بناء على أن إجراء الاستصحاب فى نفس تلك الآثار موقوف على إحراز الموضوع لها و هو مشكوك فيه فلا بد من استصحاب الموضوع إما ليترتب عليه تلك الآثار فلا يحتاج إلى استصحاب أنفسها المتوقفه على بقاء الموضوع يقينا كما حققنا سابقا فى مسأله اشتراط بقاء الموضوع و إما لتحصيل شرط الاستصحاب

فی نفس تلک الآثار کما توهمه بعض فیما قدمناه سابقا من أن بعضهم تخیل أن موضوع المستصحب یحرز بالاستصحاب فیستصحب و الحاصل أن الاستصحاب فی الملزومات محتاج إلیه علی کل تقدیر.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۴۰

الرابع أن المستفاد من الأخبار عدم الاعتبار بالیقین السابق فی مورد الشک المسببی بیان ذلک أن الإمام علیه السلام علل وجوب البناء علی الوضوء السابق فی صحیحه زراره بمجرد کونه متیقنا سابقا غیر متیقن الارتفاع فی اللاحق و بعباره أخری علل بقاء الطهاره المستلزم لجواز الدخول فی الصلاه بمجرد الاستصحاب و من المعلوم أن مقتضی استصحاب الاشتغال بالصلاه عدم براءه الذمه بهذه الصلاه حتی إن بعضهم جعل استصحاب الطهاره و هذا الاستصحاب من الاستصحابین المتعارضین فلو لا عدم جریان هذا الاستصحاب و انحصار الاستصحاب فی المقام باستصحاب الطهاره لم یصح تعلیل المضی علی الطهاره بنفس الاستصحاب لأن تعلیل تقدیم أحد الشیئین علی الآخر بأمر مشترک بینهما قبیح بل أقبح من الترجیح بلا مرجح.

و بالجمله فأری المسأله غیر محتاجه إلی إتعاب النظر و لذا لا یتأمل العامی بعد إفتائه باستصحاب الطهاره فی الماء المشکوک فی رفع الحدث و الخبث به و بیعه و شرائه و ترتیب الآثار المسبوقه بالعدم علیه هذا کله إذا عملنا بالاستصحاب من باب الأخبار.

و أما لو عملنا به من باب الظن فلا ینبغی الارتیاب فیما ذکرنا لأن الظن بعدم اللازم مع فرض الظن بالملزوم محال عقلا فإذا فرض حصول الظن بطهاره الماء عند الشک فیلزمه عقلا الظن بزوال النجاسه عن الثوب و الشک فی طهاره الماء و نجاسه الثوب و إن کانا فی زمان واحد إلا أن الأول لما کان سببا للثانی کان حال الذهن فی الثانی تابعا

لحاله بالنسبه إلى الأول فلا بد من حصول الظن بعدم النجاسه فى المثال فاختص الاستصحاب المفيد للظن بما كان الشك فيه غير تابع لشك آخر يوجب الظن فافهم فإنه لا يخلو عن دقه.

و يشهد لما ذكرنا أن العقلاء البانين على الاستصحاب فى أمور معاشهم بل معادهم لا يلتفتون فى تلك المقامات إلى هذا الاستصحاب أبدا و لو نبههم أحد لم يعتنوا فيعزلون حصه الغائب من الميراث و يصححون معامله وكلائه و يؤدون عنه فطرته إذا كان عيالهم إلى غير ذلك من موارد ترتيب الآثار الحادثه على المستصحب.

ثم إنه يظهر الخلاف فى المسأله من جماعه منهم الشيخ و المحقق و العلامه فى بعض أقواله و جماعه من متأخرى المتأخرين.

فقد ذهب الشيخ فى المبسوط إلى عدم وجوب فطره العبد إذا لم يعلم خبره.

و استحسنه المحقق فى المعتبر مجيبا عن الاستدلال للوجوب بأصاله البقاء بأنها معارضه بأصاله عدم الوجوب و عن تنظير وجوب الفطره عنه بجواز عتقه فى الكفاره بالمنع عن الأصل تاره و الفرق

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۴۱

بينهما أخرى و قد صرح فى أصول المعتبر بأن استصحاب الطهاره عند الشك فى الحدث معارض باستصحاب عدم براءه الذمه بالصلاه بالطهاره و قد عرفت أن المنصوص فى صحيحه زراره العمل باستصحاب الطهاره على وجه يظهر منه خلوه عن المعارض و عدم جريان استصحاب الاشتغال.

و حكى عن العلامه فى بعض كتبه الحكم بطهاره الماء القليل الواقع فيه صيد مرمى لم يعلم استناد موته إلى الرمى لكنه اختار فى غير واحد من كتبه الحكم بنجاسه الماء.

و تبعه عليه الشهيدان أو غيرهما و هو المختار بناء على ما عرفت تحقيقه و أنه إذا ثبت بأصاله عدم التذكيه موت الصيد جرى عليه جميع

أحكام الميته التى منها انفعال الماء الملاقى له.

نعم ربما قيل إن تحريم الصيد إن كان لعدم العلم بالتذكيه فلا يوجب تنجيس الملاقى و إن كان للحكم عليه شرعا بعدمها اتجه الحكم بالتنجيس و مرجع الأول إلى كون حرمه الصيد مع الشك فى التذكيه للتعبد من جهه الأخبار المعلله لحرمه أكل الميته بعدم العلم بتذكيته و هو حسن لو لم يترتب عليه من أحكام الميته إلا حرمه الأكل و لا أظن أحدا يلتزمه مع أن المستفاد من حرمه الأكل كونها ميته لا التحريم تعبدا و إن استفيد بعض ما يعتبر فى التذكيه من النهى عن الأكل بدونه ثم إن بعض من يرى التعارض بين الاستصحابين فى المقام صرح بالجمع بينهما فحكم فى مسأله الصيد بكونه ميته و الماء طاهرا.

و يرد عليه أنه لا وجه للجمع فى مثل هذين الاستصحابين فإن الحكم بطهاره الماء إن كان بمعنى ترتب آثار الطهاره من رفع الحدث و الخبث به فلا ريب أن نسبه استصحاب بقاء الحدث و الخبث إلى استصحاب طهاره الماء بعينها نسبه استصحاب طهاره الماء إلى استصحاب عدم التذكيه و كذا الحكم بموت الصيد فإنه إن كان بمعنى انفعال الملاقى له بعد ذلك و المنع عن استصحابه فى الصلاه فلا ريب أن استصحاب طهاره الملاقى و استصحاب جواز الصلاه معه قبل زهاق روحه نسبتها إليه كنسبه استصحاب طهاره الماء إليه.

(و مما ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره فى الإيضاح تقريبا للجمع بين الأصلين فى الصيد الواقع فى الماء القليل من أن لأصاله الطهاره حكمين طهاره الماء و حل الصيد و لأصاله الموت حكمان لحوق أحكام الميته للصيد و نجاسه الماء فيعمل بكل من الأصلين فى نفسه لأصالته دون الآخر

لفرعیته فیه انتهی).

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۴۲

و لیت شعری هل نجاسه الماء إلا من أحکام المیته فأین الأصاله و الفرعیه و تبعه فی ذلک بعض من عاصرناه فحکم بطهاره الجلد المطروح بأصاله الطهاره و حرمه الصلاه فیه و یظهر ضعف ذلک مما تقدم.

و أضعف من ذلک حکمه فی الثوب الرطب المستصحب النجاسه المنشور علی الأرض بطهاره الأرض إذ لا دلیل علی أن النجس بالاستصحاب منجس و لیت شعری إذا لم یکن النجس بالاستصحاب منجسا و لا الطاهر به مطهرا فکان کل ما ثبت بالاستصحاب لا دلیل علی ترتیب آثار الشی ء الواقعی علیه لأن الأصل عدم تلک الآثار فأی فائده فی الاستصحاب.

(قال فی الوافیه فی شرائط الاستصحاب الخامس أن لا یکون هناک استصحاب فی أمر ملزوم له بخلاف ذلک المستصحب مثلا إذا ثبت فی الشرع أن الحکم بکون الحیوان میته یستلزم الحکم بنجاسه الماء القلیل الواقع ذلک الحیوان فیه فلا یجوز الحکم بنجاسه الماء القلیل و لا بطهاره الحیوان فی مسأله الصید المرمی الواقع فی الماء و أنکر بعض الأصحاب ثبوت هذا التلازم و حکم بنجاسه الصید و طهاره الماء انتهی).

ثم اعلم أنه قد حکی بعض مشایخنا المعاصرین عن الشیخ علی فی حاشیه الروضه دعوی الإجماع علی تقدیم الاستصحاب الموضوعی علی الحکمی.

و لعلها مستنبطه حدسا من بناء العلماء و استمرار السیره علی ذلک فلا یعارض أحد استصحاب کریه الماء باستصحاب بقاء النجاسه فیما یغسل به و لا استصحاب القله باستصحاب طهاره الماء الملاقی للنجس و لا استصحاب حیاه الموکل باستصحاب فساد تصرفات وکیله.

لکنک قد عرفت فیما تقدم من الشیخ و المحقق خلاف ذلک هذا مع أن الاستصحاب فی الشک السببی دائما من قبیل الموضوعی بالنسبه إلی

الآخر لأن زوال المستصحب بالاستصحاب الآخر من أحكام بقاء المستصحب بالاستصحاب السببى فهو له من قبيل الموضوع للحكم فإن طهاره الماء من أحكام الموضوع الذى حمل عليه زوال النجاسه عن المغسول به و أى فرق بين استصحاب طهاره الماء و استصحاب كريته.

هذا كله فيما إذا كان الشك فى أحدهما مسببا عن الشك فى الآخر

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۴۳

و أما القسم الثانى و هو ما إذا كان الشك فى كليهما مسببا عن أمر ثالث

اشاره

فمورده ما إذا علم ارتفاع أحد الحادثين لا بعينه و شك فى تعيينه فإما أن يكون العمل بالاستصحابين مستلزما لمخالفه قطعيه عمليه لذلك العلم الإجمالى كما لو علم إجمالا بنجاسه أحد الطاهرين و إما أن لا يكون.

و على الثانى فإما أن يقوم دليل عقلى أو نقلى على عدم الجمع كما فى الماء النجس المتمم كرا بماء طاهر حيث قام الإجماع على اتحاد حكم الماءين أو لا.

و على الثانى إما أن يترتب أثر شرعى على كل من المستصحبين فى الزمان اللاحق كما فى استصحاب بقاء الحدث و طهاره البدن فى من توضأ غافلا بمائع مردد بين الماء و البول و مثله استصحاب طهاره المحل فى كل واحد من واجدى المنى فى الثوب المشترك و إما أن يترتب الأثر على أحدهما دون الآخر كما فى دعوى الموكل التوكيل فى شراء العبد و دعوى الوكيل التوكيل فى شراء الجاريه.

فهناک صور أربع.

الصوره الأولى و الصوره الثانيه.

أما الأوليان فيحكم فيهما بالتساقط دون الترجيح و التخيير فهنا دعويان.

إحداهما عدم الترجيح بما يوجد مع أحدهما من المرجحات خلافا لجماعه (قال فى محكى تمهيد القواعد إذا تعارض أصلان عمل بالأرجح منهما لاعتضاده بما يرجحه فإن تساويا خرج فى المسأله وجهان غالبا ثم مثل له بأمثله منها الصيد الواقع فى الماء إلى

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۴۴

آخر ما ذكره)

و صرح بذلك جماعه من متأخرى المتأخرين.

و الحق على المختار من اعتبار الاستصحاب من باب التعبد هو عدم الترجيح بالمرجحات الاجتهاديه لأن مؤدى الاستصحاب هو الحكم الظاهرى فالمرجح الكاشف عن الحكم الواقعى لا يجدى فى تقويه الدليل الدال على الحكم الظاهرى لعدم موافقه المرجح لمدلوله حتى يوجب اعتضاده.

و بالجمله فالمرجحات الاجتهاديه غير موافقه فى المضمون للأصول حتى تعاضدها

و كذا الحال بالنسبه إلى الأدله الاجتهاديه فلا يرجح بعضها على بعض لموافقه الأصول التعبديه.

نعم لو كان اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعى أمكن الترجيح بالمرجحات الاجتهاديه بناء على ما يظهر من عدم الخلاف فى إعمال التراجيح بين الأدله الاجتهاديه كما ادعاه صريحا بعضهم.

لكنك عرفت فيما مضى عدم الدليل على الاستصحاب من غير جهه الأخبار الداله على كونه حكما ظاهريا فلا ينفع و لا يقدح فيه موافقه الأمارات الواقعيه و مخالفتها.

هذا كله مع الإغماض عما سيجى ء من عدم شمول لا تنقض للمتعارضين و فرض شمولها لهما من حيث الذاتيه نظير شمول آيه النبإ من حيث الذات للخبرين المتعارضين و إن لم يجب العمل بهما فعلا لامتناع ذلک بناء على المختار فى إثبات الدعوى الثانيه فلا وجه لاعتبار الراجح أصلا لأنه إنما يكون مع التعارض و قابليه المتعارضين فى أنفسهما للعمل.

الدعوى الثانيه أنه إذا لم يكن مرجح فالحق التساقط دون التخيير لا- لما ذكره بعض المعاصرين من (أن الأصل فى تعارض الدليلين التساقط لعدم تناول دليل حجيتهما لصوره التعارض لما تقرر فى باب التعارض من أن الأصل فى المتعارضين التخيير إذا كان اعتبارهما من باب التعبد لا- من باب الطريقيه) بل لأن العلم الإجمالى هنا بانتقاض أحد الضدين يوجب خروجهما عن مدلول لا- تنقض لأن (قوله: لا تنقض اليقين بالشک و لكن تنقضه بيقين مثله) يدل على حرمه النقض بالشک و وجوب النقض باليقين فإذا فرض اليقين بارتفاع الحاله السابقه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۴۵

فى أحد المستصحبين فلا يجوز إبقاء كل منهما تحت عموم حرمه النقض بالشک لأنه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله و لا إبقاء أحدهما المعين لاشتراک الآخر معه فى مناط الدخول من غير

مرجح و أما أحدهما المخير فليس من أفراد العام إذ ليس فردا ثالثا غير الفردين المتشخصين فى الخارج فإذا خرجا لم يبق شى ء و قد تقدم نظير ذلک فى الشبهه المحصوره و أن (قوله علیه السلام:

کل شی ء حلال حتی تعرف أنه حرام) لا یشمل شیئا من المشتبهین.

و ربما يتوهم أن عموم دليل الاستصحاب نظير قوله أكرم العلماء و أنقذ كل غريق و اعمل بكل خير فى أنه إذا تعذر العمل بالعام فى فردين متنافيين لم يجز طرح كليهما بل لا- بد من العمل بالممكن و هو أحدهما تخييرا و طرح الآخر لأن هذا غايه المقدور و لذا ذكرنا فى باب التعارض أن الأصل فى الدليلين المتعارضين مع فقد الترجيح التخيير بالشرط المتقدم لا التساقط و الاستصحاب أيضا أحد الأدله فالواجب العمل باليقين السابق بقدر الإمكان فإذا تعذر العمل باليقين من جهه تنافيهما وجب العمل بأحدهما و لا- يجوز و يندفع هذا التوهم بأن عدم التمكن من العمل بكلا- الفردين إن كان لعدم القدره على ذلک مع قيام المقتضى للعمل فيهما فالخارج هو غير المقدور و هو العمل بكل منهما مجامعا مع العمل بالآخر و أما فعل أحدهما المنفرد عن الآخر فهو مقدور فلا- يجوز تركه و فى ما نحن فيه ليس كذلک إذ بعد العلم الإجمالى لا يكون المقتضى لحرمه نقض كلا اليقينين موجودا منع عنهما عدم القدره.

نعم مثال هذا فى الاستصحاب أن يكون هناک استصحابان بشكين مستقلين امتنع شرعا أو عقلا العمل بكليهما من دون علم إجمالى بانتقاض أحد المستصحبين بيقين الارتفاع فإنه يجب حينئذ العمل بأحدهما المخير و طرح الآخر فيكون الحكم الظاهرى مؤدى أحدهما.

و إنما لم نذكر هذا القسم فى أقسام تعارض

الاستصحابين لعدم العثور على مصداق له فإن الاستصحابات المتعارضه يكون التنافى بينهما من جهه اليقين بارتفاع أحد المستصحبين و قد عرفت أن عدم العمل بكلا الاستصحابين ليس مخالفه لدليل الاستصحاب سوغها العجز لأنه نقض اليقين باليقين فلم يخرج عن عموم لا تنقض عنوان ينطبق على الواحد التخييرى و أيضا فليس المقام من قبيل ما كان الخارج من العام فردا معينا فى الواقع غير معين عندنا ليكون الفرد الآخر الغير المعين باقيا تحت العام كما إذا قال أكرم العلماء و خرج فرد واحد غير معين عندنا فيمكن هنا أيضا الحكم بالتخيير العقلى فى الأفراد إذ لا استصحاب فى الواقع حتى يعلم بخروج فرد منه و بقاء فرد آخر لأن الواقع بقاء إحدى الحالتين و ارتفاع الأخرى.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۴۶

نعم نظيره فى الاستصحاب ما لو علمنا بوجوب العمل بأحد الاستصحابين المذكورين و وجوب طرح الآخر بأن حرم نقض أحد اليقينين بالشك و وجب نقض الآخر به و معلوم أن ما نحن فيه ليس كذلك لأن المعلوم إجمالا فى ما نحن فيه بقاء أحد المستصحبين لا بوصف زائد و ارتفاع الآخر لا اعتبار الشارع لأحد الاستصحابين و إلقاء الآخر.

فتبين أن الخارج من عموم لا تنقض ليس واحدا من المتعارضين لا معينا و لا مخيرا بل لما وجب نقض اليقين باليقين وجب ترتيب آثار الارتفاع على المرتفع الواقعى و ترتيب آثار البقاء على الباقى الواقعى من دون ملاحظه الحاله السابقه فيهما فيرجع إلى قواعد أخر غير الاستصحاب كما لو لم يكونا مسبوقين بحاله سابقه و لذا لا نفرق فى حكم الشبهه المحصوره بين كون الحاله السابقه فى المشتبهين هى الطهاره أو النجاسه و بين عدم حاله سابقه معلومه

فإن مقتضى الاحتياط فيهما و فيما تقدم من مسأله الماء النجس المتمم كرا الرجوع إلى قاعده الطهاره و هكذا.

و مما ذكرنا يظهر أنه لا-فرق فى التساقط بين أن يكون فى كل من الطرفين أصل واحد و بين أن يكون فى أحدهما أزيد من أصل واحد فالترجيح بكثره الأصول بناء على اعتبارها من باب التعبد لا وجه له لأن المفروض أن العلم الإجمالى يوجب خروج جميع مجارى الأصول عن مدلول لا تنقض على ما عرفت نعم يتجه الترجيح بناء على اعتبار الأصول من باب الظن النوعى.

و أما الصوره الثالثه و هو ما يعمل فيه بالاستصحابين

فهو ما كان العلم الإجمالى بارتفاع أحد المستصحبين فيه غير مؤثر شيئا فمخالفته لا توجب مخالفه عمليه لحكم شرعى كما لو توضأ اشتباها بمائع مردد بين البول و الماء فإنه يحكم ببقاء الحدث و طهاره الأعضاء استصحابا لهما و ليس العلم الإجمالى بزوال أحدهما مانعا من ذلك إذ الواحد المردد بين الحدث و طهاره اليد لا يترتب عليه حكم شرعى حتى يكون ترتيبه مانعا عن العمل بالاستصحابين و لا-يلزم من الحكم بوجوب الوضوء و عدم غسل الأعضاء مخالفه عمليه لحكم شرعى أيضا نعم ربما يشكل ذلك فى الشبهه الحكميه و قد ذكرنا ما عندنا فى المسأله فى مقدمات حجيه الظن عند التكلم فى حجيه العلم

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۴۷

و أما الصوره الرابعه و هى ما يعمل فيه بأحد الاستصحابين.

اشاره

فهو ما كان أحد المستصحبين المعلوم ارتفاع أحدهما مما يكون موردا لابتلاء المكلف دون الآخر بحيث لا يتوجه على المكلف تكليف منجز يترتب أثر شرعى عليه و فى الحقيقه هذا خارج عن تعارض الاستصحابين إذ قوله لا تنقض اليقين لا يشمل اليقين الذى لا يترتب عليه فى حق المكلف أثر شرعى بحيث لا تعلق له به أصلا كما إذا علم إجمالا بطرو الجنابه عليه أو على غيره و قد تقدم أمثله ذلك.

و نظير هذا كثير مثل أنه علم إجمالا بحصول التوكيل من الموكل إلا أن الوكيل يدعى وكالته فى شى ء و الموكل ينكر توكيله فى ذلك الشى ء فإنه لا خلاف فى تقديم قول الموكل لأصاله عدم توكيله فيما يدعيه الوكيل و لم يعارضه أحد بأن الأصل عدم توكيله فيما يدعيه الموكل أيضا.

و كذا لو تداعيا فى كون النكاح دائما أو منقطعا فإن الأصل عدم النكاح الدائم من حيث إنه سبب للإرث و وجوب النفقه و

القسم و يتضح ذلک بتتبع کثیر من فروع التنازع فی أبواب الفقه.

و لک أن تقول بتساقط الأصلین فی هذه المقامات و الرجوع إلی الأصول الأخر الجاریه فی لوازم المشتبهین إلا أن ذلک إنما یتمشی فی استصحاب الأمور الخارجیه أما مثل أصاله الطهاره فی کل من واجدی المنی فإنه لا وجه للتساقط هنا.

ثم لو فرض فی هذه الأمثله أثر لذلک الاستصحاب الآخر دخل فی القسم الأول إن کان الجمع بینه و بین الاستصحاب مستلزما لطرح علم إجمالی معتبر فی العمل و لا عبره بغیر المعتبر کما فی الشبهه الغیر المحصوره و فی القسم الثانی إن لم یکن هناک مخالفه عملیه لعلم إجمالی معتبر.

فعلیک بالتأمل فی موارد اجتماع یقینین سابقین مع العلم الإجمالی من عقل أو شرع أو غیرهما بارتفاع أحدهما و بقاء الآخر.

و العلماء و إن کان ظاهرهم الاتفاق علی عدم وجوب الفحص فی إجراء الأصول فی الشبهات الموضوعیه و لازمه جواز إجراء المقلد لها بعد أخذ فتوی جواز الأخذ بها من المجتهد إلا أن تشخیص سلامتها من الأصول الحاکمه علیها لیس وظیفه کل أحد فلا بد إما من قدره المقلد علی تشخیص الحاکم من الأصول علی غیره منها و إما من أخذ خصوصیات الأصول السلیمه عن الحاکم من المجتهد و إلا فربما یلتفت إلی الاستصحاب المحکوم من دون التفات إلی الاستصحاب الحاکم و هذا

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۴۸

یرجع فی الحقیقه إلی تشخیص الحکم الشرعی نظیر تشخیص حجیه أصل الاستصحاب و عدمها عصمنا الله و إخواننا من الزلل فی القول و العمل بحق محمد و آله المعصومین صلوات الله علیهم أجمعین إلی یوم الدین کتب فی النجف الأشرف علی مشرّفها آلاف التحیّه و السّلام، علی ید

أحقر عباد اللّه و أقلّ الطلّاب محمّـد صالـح بن محمّـد قاسم الخراسانی مشـهدیّ المسـكن و دولابیّ المولـد من قراه بلوک الدر داب فی شهر ربیع الثانی فی ۱۲۶۹.

اللهمّ اغفر له و لوالدیه بجاه محمّد و آله.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۴۹

خاتمه فی التعادل و الترجیح

اشاره

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۵۰

و حیث إن موردهمـا الـدلیلان المتعارضـان فلاـ بـد من تعریف التعـارض و بیـانه و هو لغه من العرض بمعنی الإظهار و غلب فی الاصـطلاح علی تنافی الدلیلین و تمانعهما باعتبار مدلولهما و لذا ذكروا أن التعارض تنافی مدلولی الدلیلین علی وجه التناقض أو التضاد و كیف كان فلا یتحقق إلا بعد اتحاد الموضوع و إلا لم یمتنع اجتماعهما.

و منه یعلم أنه لا تعارض بین الأصول و ما یحصله المجتهد من الأدله الاجتهادیه لأن موضوع الحكم فی الأصول الشی ء بوصف أنه مجهول الحكم و الـدلیل المفروض إن كان بنفسه یفید العلم صار المحصل له عالما بحكم العصـیر فلا یقتضـی الأصل حلیته لأنه إنما اقتضی حلیه مجهول الحكم.

فـالحكم بـالحرمه لیس طرحـا للأصـل بـل هو بنفسه غیر جار و غیر مقتض لأن موضوعه مجهول الحكم و إن كان بنفسه لا یفید العلم بل هو محتمل الخلاف لكن ثبت اعتباره بـدلیل علمی فإن كان الأصل مما كان مؤداه بحكم العقل كأصاله البراءه العقلیه و الاحتیـاط و التخییر العقلیین فالـدلیل أیضـا وارد علیه و رافع لموضوعه لأـن موضوع الأـول عـدم البیـان و موضوع الثـانی احتمال العقاب و مورد الثالث عدم الترجیح لأحد طرفی التخییر و كل ذلک مرتفع بالدلیل العلمی المذكور.

و إن كـان مؤداه من المجعولاـت الشـرعیه كالاستصـحاب و نحوه كـان ذلـک الـدلیل حاكما علی الأصل بمعنی أنه یحكم علیه بخروج مورده عن مجری الأصل فالدلیل

العلمى المذكور و إن لم يرفع موضوعه أعنى الشك إلا أنه يرفع حكم الشك أعنى الاستصحاب.

(و ضابط الحكومه أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظى متعرضا لحال الدليل الآخر و رافعا

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۵۱

للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه فيكون مبينا لمقدار مدلوله مسوقا لبيان حاله عليه) نظير الدليل الدال على أنه لا ـ حكم للشك فى النافله أو مع كثره الشك أو مع حفظ الإمام أو المأموم أو بعد الفراغ من العمل فإنه حاكم على الأدله المتكفله لأحكام هذه الشكوك فلو فرض أنه لم يرد من الشارع حكم الشكوك لا عموما و لا خصوصا لم يكن مورد للأدله النافيه لحكم الشك فى هذه الصور.

و الفرق بينه و بين التخصيص أن كون التخصيص بيانا للعام بحكم العقل الحاكم بعدم جواز إراده العموم مع القرينه الصارفه و هذا بيان بلفظه للمراد و مفسر للمراد من العام فهو تخصيص فى المعنى بعباره التفسير.

ثم الخاص إن كان قطعيا تعين طرح عموم العام و إن كان ظنيا دار الأمر بين طرحه و طرح العموم و يصلح كل منهما لرفع اليد بمضمونه على تقدير مطابقته للواقع عن الآخر فلا بد من الترجيح بخلاف الحاكم فإنه يكتفى به فى صرف المحكوم عن ظاهره فلا يكتفى بالمحكوم و صرف الحاكم عن ظاهره بل يحتاج إلى قرينه أخرى كما يتضح ذلك بملاحظه الأمثله المذكوره.

فالثمره بين التخصيص و الحكومه تظهر فى الظاهرين حيث لا يقدم المحكوم و لو كان الحاكم أضعف منه لأن صرفه عن ظاهره لا يحسن بلا قرينه أخرى هى مدفوعه بالأصل و أما الحكم بالتخصيص فيتوقف على ترجيح ظهور الخاص و إلا أمكن رفع اليد عن ظهوره و إخراجه عن

الخصوص بقرينه صاحبه فلنرجع إلى ما نحن بصدده من ترجيح حكومه الأدله الظنيه من الأصول فنقول قد جعل الشارع للشىء المحتمل للحل و الحرمه حكما شرعيا أعنى الحل ثم حكم بأن الأماره الفلانيه كخبر العادل الدال على حرمه العصير حجه بمعنى أنه لا- يعبأ باحتمال مخالفه مؤداه للواقع فاحتمال حليه العصير المخالف للأماره بمنزله العدم لا يترتب عليه حكم شرعى كأن يترتب عليه لو لا- هذه الأماره و هو ما ذكرنا من الحكم بالحليه الظاهريه فمؤدى الأمارات بحكم الشارع كالمعلوم لا يترتب عليه الأحكام الشرعيه المجعوله للمجهولات.

ثم إن ما ذكرنا من الورود و الحكومه جار فى الأصول اللفظيه أيضا فإن أصاله الحقيقه أو العموم معتبره إذا لم يكن هناك قرينه على المجاز.

فإن كان المخصص مثلا دليلا علميا كان واردا على الأصل المذكور فالعمل بالنص

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۵۲

القطعى فى مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلمى فى مقابل الأصل العملى و إن كان المخصص ظنيا معتبرا كان حاكما على الأصل لأن معنى حجيه الظن جعل احتمال مخالفه مؤداه للواقع بمنزله العدم فى عدم ترتب ما كان يترتب عليه من الأثر لو لا حجيه هذه الأماره و هو وجوب العمل بالعموم فإن الواجب عرفا و شرعا العمل بالعموم عند احتمال وجود المخصص و عدمه فعدم العبره باحتمال عدم التخصيص إلغاء للعمل فثبت أن النص وارد على أصاله الحقيقه فى الظاهر إذا كان قطعيا من جميع الجهات و حاكم عليه إذا كان ظنيا فى الجمله كالخاص الظنى السند مثلا و يحتمل أن يكون الظن أيضا واردا بناء على كون العمل بالظاهر عرفا و شرعا معلقا على عدم التعبد بالتخصيص فحالها حال الأصول العقليه فتأمل.

هذا كله على تقدير كون أصاله

الظهور من حيث أصاله عدم القرينه.

و أما إذا كان من جهه الظن النوعى الحاصل بإراده الحقيقه الحاصل من الغلبه أو من غيرها فالظاهر أن النص وارد عليها مطلقا و إن كان النص ظنيا لأن الظاهر أن دليل حجيه الظن الحاصل بإراده الحقيقه الذى هو مستند أصاله الظهور مقيد بصوره عدم وجود ظن معتبر على خلافه.

فإذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل نظير ارتفاع موضوع الأصل بالدليل.

و يكشف عما ذكرنا أنا لم نجد و لا نجد من أنفسنا موردا يقدم فيه العام من حيث هو على الخاص و إن فرض كونه أضعف الظنون المعتبره فلو كان حجيه ظهور العام غير معلق على عدم الظن المعتبر على خلافه لوجد مورد نفرض فيه أضعفيه مرتبه الظن الخاص من الظن العام حتى يقدم عليه أو مكافأته له حتى يتوقف مع أنا لم نسمع موردا يتوقف فى مقابله العام من حيث هو و الخاص فضلا عن أن يرجح عليه نعم لو فرض الخاص ظاهرا أيضا خرج عن النص و صارا من باب تعارض الظاهرين و ربما يقدم العام.

و هذا نظير ظن الاستصحاب على القول به فإنه لم يسمع مورد يقدم الاستصحاب على الأماره المعتبره المخالفه له فيكشف عن أن إفادته للظن أو اعتبار ظنه النوعى مقيد بعدم قيام ظن آخر على خلافه فافهم.

ثم إن التعارض على ما عرفت من تعريفه لا يكون فى الأدله القطعيه لأن حجيتها إنما هى من حيث صفه القطع و القطع بالمتنافيين أو بأحدهما مع الظن بالآخر غير ممكن.

و منه يعلم عدم وقوع التعارض بين الدليلين يكون حجيتهما باعتبار صفه الظن الفعلى لأن

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٧٥٣

اجتماع الظنين بالمتنافيين محال فإذا تعارض سببان للظن الفعلى فإن بقى

الظن فى أحدهما فهو المعتبر و إلا تساقطا و قولهم إن التعارض لا يكون إلا فى الظنين يريدون به الدليلين المعتبرين من حيث إفاده نوعهما الظن.

و إنما أطلقوا القول فى ذلك لأن أغلب الأمارات بل جميعها عند جل العلماء بل ما عدا جمع ممن قارب عصرنا معتبره من هذه الحيثيه لا لإفاده الظن الفعلى بحيث يناط الاعتبار به.

و مثل هذا فى القطعيات غير موجود إذ ليس هنا ما يكون اعتباره من باب إفاده نوعه للقطع.

لأن هذا يحتاج إلى جعل الشارع فيدخل حينئذ فى الأدله الغير القطعيه لأن الاعتبار فى الأدله القطعيه من حيث صفه القطع فهى فى المقام منتفيه فيدخل فى الأدله الغير القطعيه لا أن المراد من الدليل هو ما يكون اعتباره بجعل الشارع و إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أن الكلام فى أحكام التعارض يقع فى مقامين لأن المتعارضين إما أن يكون لأحدهما مرجح على الآخر و إما أن لا يكون بل يكونان متعادلين متكافئين.

و قبل الشروع فى بيان حكمهما لا بد من الكلام فى القضيه المشهوره و هى أن الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح و المراد بالطرح على الظاهر المصرح به فى كلام بعضهم و فى معقد إجماع بعض آخر أعم من طرح أحدهما لمرجح فى الآخر فيكون الجمع مع التعادل أولى من التخيير و مع وجود المرجح أولى من الترجيح.

(قال الشيخ ابن أبى جمهور الأحسائى فى عوالى اللئالى على ما حكى عنه إن كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك أولا البحث عن معناهما و كيفيه دلاله ألفاظهما فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل و الدلالات فاحرص عليه و اجتهد فى تحصيله فإن العمل بالدليلين مهما أمكن

خير من ترک أحدهما و تعطیله بإجماع العلماء فإذا لم تتمکن من ذلک أو لم یظهر لک وجهه فارجع إلی العمل بهذا الحدیث و أشار بهذا إلی مقبوله عمر بن حنظله انتهی).

و استدل علیه تاره بأن الأصل فی الدلیلین الإعمال فیجب الجمع بینهما مهما أمکن

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۵۴

لاستحاله الترجیح من غیر مرجح و أخری بأن دلاله اللفظ علی تمام معناه أصلیه و علی جزئه تبعیه و علی تقدیر الجمع یلزم إهمال دلاله تبعیه و هو أولی مما یلزم علی تقدیر عدمه و هو إهمال دلاله أصلیه.

و لا یخفی أن العمل بهذه القضیه علی ظاهرها یوجب سد باب الترجیح و الهرج فی الفقه کما لا یخفی و لا دلیل علیه بل الدلیل علی خلافه من الإجماع و النص.

أما عدم الدلیل علیه فلأن ما ذکر من أن الأصل فی الدلیل الإعمال مسلم لکن المفروض عدم إمکانه فی المقام فإن العمل (بقوله علیه السلام: ثمن العذره سحت) و (قوله: لا بأس ببیع العذره) علی ظاهرهما غیر ممکن و إلا لم یکونا متعارضین.

و إخراجهما عن ظاهرهما بحمل الأول علی عذره غیر مأکول اللحم و الثانی علی عذره مأکول اللحم لیس عملا بهما إذ کما یجب مراعاه السند فی الروایه و التعبد بصدورها إذا اجتمعت شرائط الحجیه کذلک یجب التعبد بإراده المتکلم ظاهر الکلام المفروض وجوب التعبد بصدوره إذا لم یکن هنا قرینه صارفه و لا ریب أن التعبد بصدور أحدهما المعین إذا کان هناک مرجح و المخیر إذا لم یکن ثابت علی تقدیر الجمع و عدمه فالتعبد بظاهره واجب کما أن التعبد بصدور الآخر أیضا واجب.

فیدور الأمر بین عدم التعبد بصدور ما عدا الواحد المتفق علی التعبد به

و بين عدم التعبد بظاهر الواحد المتفق على التعبد به و لا أولويه للثانى.

بل قد يتخيل العكس فيه من حيث إن فى الجمع ترک التعبد بظاهرين و فى طرح أحدهما ترک التعبد بسند واحد.

لكنه فاسد من حيث إن ترک التعبد بظاهر ما لم يثبت التعبد بصدوره و لم يحرز كونه صادرا عن المتكلم و هو ما عدا الواحد المتيقن العمل به ليس مخالفا للأصل بل التعبد غير معقول إذ لا ظاهر حتى يتعبد به فليس مخالفا للأصل و تركا للتعبد بما يجب التعبد به.

و مما ذكرنا يظهر فساد توهم أنه إذا عملنا بدليل حجيه الأماره فيهما و قلنا بأن الخبرين معتبران سندا فيصيران كمقطوعى الصدور و لا إشكال و لا خلاف فى أنه إذا وقع التعارض بين ظاهرى مقطوعى الصدور كآيتين أو متواترين وجب تأويلهما و العمل بخلاف ظاهرهما فيكون

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۵۵

القطع بصدورهما عن المعصوم عليه السلام قرينه صارفه لتأويل كل من الظاهرين.

و توضيح الفرق و فساد القياس أن وجوب التعبد بالظواهر لا يزاحم القطع بالصدور بل القطع بالصدور قرينه على إراده خلاف الظاهر و فيما نحن فيه يكون وجوب التعبد بالظاهر مزاحما لوجوب التعبد و بعباره أخرى العمل بمقتضى أدله اعتبار السند و الظاهر بمعنى الحكم بصدورهما و إراده ظاهرهما غير ممكن و الممكن من هذه الأمور الأربعه اثنان لا غير إما الأخذ بالسندين و إما الأخذ بظاهر و سند من أحدهما فالسند الواحد منهما متيقن الأخذ به.

و طرح أحد الظاهرين و هو ظاهر الآخر الغير المتيقن الأخذ بسنده ليس مخالفا للأصل لأن المخالف للأصل ارتكاب التأويل فى الكلام بعد الفراغ عن التعبد بصدوره فيدور الأمر بين مخالفه أحد أصلين إما مخالفه

دلیل التعبد بالصدور فی غیر المتیقن التعبد و إما مخالفه الظاهر فی متیقن التعبد و أحدهما لیس حاکما علی الآخر لأن الشک فیهما مسبب عن ثالث فیتعارضان.

و منه یظهر فساد قیاس ذلک بالنص الظنی السند مع الظاهر حیث یوجب الجمع بینهما بطرح ظهور الظاهر لا سند النص.

توضیحه أن سند الظاهر لا یزاحم دلالته و لا سند النص و لا دلالته أما دلالته فواضح إذ لا یبقی مع طرح السند مراعاه للظاهر و أما سند النص و دلالته فإنما یزاحمان ظاهره لا سنده و هما حاکمان علی ظهوره لأن من آثار التعبد به رفع الید عن ذلک الظهور لأن الشک فیه مسبب عن الشک فی التعبد بالنص.

و أضعف مما ذکر توهم قیاس ذلک بما إذا کان خبر بلا معارض لکن ظاهره مخالف للإجماع فإنه یحکم بمقتضی اعتبار سنده بإراده خلاف الظاهر من مدلوله لکن لا دوران هناک بین طرح السند و العمل بالظاهر و بین العکس إذ لو طرحنا سند ذلک الخبر لم یبق مورد للعمل بظاهره بخلاف ما نحن فیه فإنا إذا طرحنا سند أحد الخبرین أمکننا العمل بظاهر الآخر و لا مرجح لعکس ذلک بل الظاهر هو الطرح لأن المرجح و المحکم فی الإمکان الذی قید به وجوب العمل بالخبرین هو العرف و لا شک فی حکم العرف و أهل اللسان بعدم إمکان العمل بقوله أکرم العلماء و لا تکرم العلماء نعم لو فرض علمهم بصدور کلیهما حملوا أمر الأمر بالعمل بهما علی إراده ما یعم العمل بخلاف ما یقتضیانه بحسب اللغه و العرف.

و لأجل ما ذکرنا وقع من جماعه من أجلاء الرواه السؤال عن حکم الخبرین المتعارضین مع

ما هو

مركوز فى ذهن كل أحد من أن كل دليل شرعى يجب العمل به مهما أمكن فلو لم يفهموا عدم الإمكان فى المتعارضين لم يبق وجه للتحير الموجب للسؤال مع أنه لم يقع الجواب فى شى ء من تلك الأخبار العلاجيه بوجوب الجمع بتأويلهما معا و حمل مورد السؤال على صوره تعذر تأويلهما و لو بعيدا تقييد بفرد غير واقع فى الأخبار المتعارضه.

و هذا دليل آخر على عدم كليه هذه القاعده هذا كله مضافا إلى مخالفتها للإجماع فإن علماء الإسلام من زمن الصحابه إلى يومنا هذا لم يزالوا يستعملون المرجحات فى الأخبار المتعارضه بظواهرها ثم اختيار أحدهما و طرح الآخر من دون تأويلهما معا لأجل الجمع.

و أما ما تقدم من عوالى اللئالى فليس نصا بل و لا ظاهرا فى دعوى تقديم الجمع بهذا النحو على التخيير و الترجيح فإن الظاهر من الإمكان فى قوله فإن أمكنك التوفيق بينهما هو الإمكان العرفى فى مقابل الامتناع العرفى بحكم أهل اللسان فإن حمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينه غير ممكن عند أهل اللسان بخلاف حمل العام و المطلق على الخاص و المقيد.

و يؤيده قوله أخيرا فإذا لم تتمكن من ذلك و لم يظهر لك وجهه فارجع إلى العمل بهذا الحديث فإن مورد عدم التمكن نادر جدا.

و بالجمله فلا يظن بصاحب العوالى و لا بمن هو دونه أن يقتصر فى الترجيح على موارد لا يمكن تأويل كليهما فضلا عن دعواه الإجماع على ذلك.

و التحقيق الذى عليه أهله أن الجمع بين الخبرين المتنافيين بظاهرهما على أقسام ثلاثه أحدها ما يكون متوقفا على تأويلهما معا.

و الثانى ما يتوقف على تأويل أحدهما المعين.

و الثالث ما يتوقف على تأويل أحدهما لا بعينه.

أما الأول فهو

الذی تقدم أنه مخالف للدليل و النص و الإجماع.

و أما الثانی فهو تعارض النص و الظاهر الذی تقدم أنه ليس بتعارض فی الحقيقه.

و أما الثالث فمن أمثلته العام و الخاص من وجه حيث يحصل الجمع بتخصيص أحدهما مع بقاء الآخر على ظاهره و مثل قوله اغتسل يوم الجمعه بناء على أن ظاهر الصيغه الوجوب و قوله ينبغی غسل الجمعه بناء على ظهور هذه الماده فی الاستحباب فإن الجمع يحصل برفع اليد عن ظاهر أحدهما.

و حينئذ فإن كان لأحد الظاهرين مزيه و قوه على الآخر بحيث لو اجتمعا فی كلام واحد نحو

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۵۷

رأيت أسدا يرمی أو اتصلا فی كلامين لمتكلم واحد تعين العمل بالأظهر و صرف الظاهر إلى ما لا يخالفه كان حكم هذا حكم القسم الثانی فی أنه إذا تعبد بصدور الأظهر يصير قرينه صارفه للظاهر من دون نعم الفرق بينه و بين القسم الثانی أن التعبد بصدور النص لا يمكن إلا بكونه صارفا عن الظاهر و لا معنى له غير ذلك و لذا ذكرنا دوران الأمر فيه بين طرح دلاله الظاهر و طرح سند النص.

و فيما نحن فيه يمكن التعبد بصدور الأظهر و إبقاء الظاهر على حاله و صرف الأظهر لأن كلا من الظهورين مستند إلى أصاله الحقيقه إلا أن العرف يرجحون أحد الظهورين على الآخر فالتعارض موجود و الترجيح بالعرف بخلاف النص و الظاهر.

و أما لو لم يكن لأحد الظاهرين مزيه على الآخر فالظاهر أن الدليل المتقدم فی الجمع و هو ترجيح التعبد بالصدور على أصاله الظهور غير جار هنا إذ لو جمع بينهما و حكم باعتبار سندهما و بأن أحدهما لا بعينه مؤول لم يترتب على ذلك أزيد من

الأخـذ بظـاهر أحـدهما إمـا من باب عروض الإجمال لهما بتساقط أصالتی الحقيقه فی کل منهما لأجل التعارض فيعمل بالأصـل الموافق لأحدهما و إما من باب التخيير فی الأخذ بواحد من أصالتی الحقيقه علی أضعف الوجهين فی حکم تعارض الأحوال إذا تکافأت و علی کل تقدير يجب طرح أحدهما.

نعـم يظهر الثمره فی إعمـال المرجحـات السـنديه فی هـذا القسـم إذ علی العمـل بقاعـده الجمـع يجـب أن يحکم بصـدورهما و إجمالهما کمقطوعی الصـدور بخلاف ما إذا أدرجناه فيما لا يمکن الجمع فإنه يرجع فيه إلی المرجحات و قـد عرفت أن هذا هو الأقوی و أنه لا محصل للعمل بهما علی أن يکونا مجملين و يرجع إلی الأصل الموافق لأحـدهما ليکون حاصل الأمر بالتعبد بهما ترک الجمع بينهما و الأخذ بالأصل المطابق لأحدهما.

و يؤيد ذلک بل يدل عليه أن الظاهر من العرف دخول هذا القسم فی الأخبار العلاجيه الآمره بالرجوع إلی المرجحات.

لکن يوهنه أن اللازم حينئذ بعد فقد المرجحات التخيير بينهما کما هو صـريح تلک الأخبار مع أن الظاهر من سيره العلماء عدا ما سيجی ء من الشيخ رحمه الله فی النهايه و الإستبصار فی مقام الاستنباط التوقف و الرجوع إلی الأصل المطابق لأحدهما.

إلا أن يقال إن هذا من باب الترجيح بالأصل فيعملون بمطابق الأصل منهما لا بالأصل

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۵۸

المطابق لأحدهما و مع مخالفتهما للأصل فاللازم التخيير علی کل تقدير غايه الأمر أن التخيير شـرعی إن قلنا بدخولهما فی عموم الأخبار و عقلی علی القول به فی مخالفی الأصل إن لم نقل.

و قـد يفصل بين ما إذا کان لکل من الظاهرين مورد سـليم عن المعارض کالعامين من وجه حيث إن ماده الافتراق فی کل منهما سليم عن المعارض

و بين غيره كقوله اغتسل للجمعه و ينبغى غسل الجمعه فيرجح الجمع على الطرح فى الأول لوجوب العمل بكل منهما فى الجمله فيستبعد الطرح فى ماده الاجتماع بخلاف الثانى و سيجى ء تتمه الكلام إن شاء الله تعالى.

(بقى فى المقام أن شيخنا الشهيد الثانى رحمه الله فرع فى تمهيده على قضيه أولويه الجمع الحكم بتنصيف دار تداعياها و هى فى يدهما أو لا يد لأحدهما و أقاما بينه انتهى المحكى عنه).

و لو خص المثال بالصوره الثانيه لم يرد عليه ما ذكره المحقق القمى رحمه الله و إن كان ذلك أيضا لا يخلو عن مناقشه يظهر بالتأمل و كيف كان فالأولى التمثيل بها و بما أشبهها مثل حكمهم بوجوب العمل بالبينات فى تقويم المعيب و الصحيح.

و كيف كان فالكلام فى مستند أولويه الجمع بهذا النحو أعنى العمل بكل من الدليلين فى بعض مدلولهما المستلزم للمخالفه القطعيه لمقتضى الدليلين لأن الدليل الواحد لا يتبعض فى الصدق و الكذب و مثل هذا غير جار فى أدله الأحكام الشرعيه.

و التحقيق أن العمل بالدليلين بمعنى الحركه و السكون على طبق مدلولهما غير ممكن مطلقا فلا بد على القول بعموم القضيه المشهوره من العمل على وجه يكون فيه جمع بينهما من جهه و إن كان طرحا من جهه أخرى فى مقابل طرح أحدهما رأسا و الجمع فى أدله الأحكام عندهم بالعمل بهما من حيث الحكم بصدقهما و إن كان فيه طرح لهما من حيث ظاهرهما.

و فى مثل تعارض البينات لما لم يمكن ذلك لعدم تأتى التأويل فى ظاهر كلمات الشهود فهى بمنزله النصين المتعارضين انحصر وجه الجمع فى التبعيض فيهما من حيث التصديق بأن يصدق كل من المتعارضين فى بعض ما يخبر

به.

فمن أخبر بأن هذا كله لزيد فصدقه فى نصف الدار و كذا من شهد بأن قيمه هذا الشى ء صحيحا كذا و معيبا كذا فصدقه فى أن قيمه كل نصف منه منضما إلى نصفه الآخر نصف القيمه.

و هذا النحو غير ممكن فى الأخبار لأن مضمون خبر العادل أعنى صدور هذا القول الخاص من الإمام عليه السلام غير قابل للتبعيض بل هو نظير تعارض البينات فى الزوجه أو

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۵۹

نعم قد يتصور التبعيض فى ترتيب الآثار على تصديق العادل إذا كان كل من الدليلين عاما ذا أفراد فيؤخذ بقوله فى بعضها و بقول الآخر فى بعضها فيكرم بعض العلماء و يهين بعضهم فيما إذا ورد أكرم العلماء و ورد أيضا أهن العلماء سواء كانا نصين بحيث لا يمكن التجوز فى أحدهما أو ظاهرين فيمكن الجمع بينهما على وجه التجوز و على طريق التبعيض.

إلا أن المخالفه القطعيه فى الأحكام الشرعيه لا ترتكب فى واقعه واحده لأن الحق فيها للشارع و لا يرضى بالمعصيه القطعيه مقدمه للعلم بالإطاعه فيجب اختيار أحدهما و طرح الآخر بخلاف حقوق الناس فإن الحق فيها لمتعدد فالعمل بالبعض فى كل منهما جمع بين الحقين من غير ترجيح لأحدهما على الآخر بالدواعى النفسانيه فهو أولى من الإهمال الكلى لأحدهما و تفويض تعيين ذلك إلى اختيار الحاكم و دواعيه النفسانيه الغير المنضبطه فى الموارد و لأجل هذا يعد الجمع بهذا النحو مصالحه بين الخصمين عند العرف و قد وقع التعبد به فى بعض النصوص أيضا.

فظهر مما ذكرنا أن الجمع فى أدله الأحكام بالنحو المتقدم من تأويل كليهما لا أولويه له أصلا على طرح أحدهما و الأخذ بالآخر بل الأمر بالعكس.

و أما الجمع بين البينات

فی حقوق الناس فهو و إن کان لا أولیه فیه علی طرح أحدهما بحسب أدله حجیه البینه لأنها تدل علی وجوب الأخذ بکل منهما فی تمام مضمونه فلا فرق فی مخالفتهما بین الأخذ لا بکل منهما بل بأحدهما أو بکل منهما لا فی تمام مضمونه بل فی بعضه.

إلا أن ما ذکره من الاعتبار لعله یکون مرجحا للثانی علی الأول.

و یؤیده ورود الأمر بالجمع بین الحقین بهذا النحو فی روایه السکونی المعمول بها فیمن أودعه رجل درهمین و آخر درهما فامتزجا بغیر تفریط و تلف أحدهما هذا.

و لکن الإنصاف أن الأصل فی موارد تعارض البینات و شبهها هی القرعه.

نعم یبقی الکلام فی کون القرعه مرجحه للبینه المطابقه لها أو مرجعا بعد تساقط البینتین و کذا الکلام فی عموم موارد القرعه أو اختصاصها بما لا یکون هناک أصل عملی کأصاله الطهاره مع إحدی البینتین و للکلام مورد آخر.

فلنرجع إلی ما کنا فیه فنقول حیث تبین عدم تقدم الجمع علی الترجیح و لا علی التخییر فلا بد من الکلام فی المقامین اللذین ذکرنا أن الکلام فی أحکام التعارض یقع فیهما فنقول

إن المتعارضین إما أن لا یکون مع أحدهما مرجح فیکونان متکافئین متعادلین و إما أن یکون مع أحدهما مرجح.

المقام الأول فی المتکافئین

اشاره

و الکلام فیه أولا فی أن الأصل فی المتکافئین التساقط و فرضهما کأن لم یکونا أولا ثم اللازم بعد عدم التساقط الاحتیاط أو التخییر أو التوقف و الرجوع إلی الأصل المطابق لأحدهما دون المخالف لهما لأنه معنی تساقطهما فنقول و بالله المستعان.

قد یقال بل قیل إن الأصل فی المتعارضین عدم حجیه أحدهما لأن دلیل الحجیه مختص بغیر صوره التعارض أما إذا کان إجماعا فلاختصاصه بغیر المتعارضین و لیس فیه عموم أو إطلاق لفظی یفید العموم لیکون مدعی الاختصاص محتاجا إلی المخصص و المقید و أما إذا کان

لفظا فلعدم إمكان إراده المتعارضين من عموم ذلك اللفظ لأنه يدل على وجوب العمل عينا بكل خبر مثلا و لا ريب أن وجوب العمل عينا بكل من المتعارضين ممتنع.

و العمل بكل منهما تخييرا لا- دليل عليه إذ لا يجوز إراده الوجوب العينى بالنسبه إلى غير المتعارضين و التخييرى بالنسبه إلى المتعارضين من لفظ واحد.

و أما العمل بأحدهما الكلى عينا فليس من أفراد العام لأن أفراده هى المشخصات الخارجيه و ليس الواحد على البدل فردا آخر بل هو عنوان منتزع منها غير محكوم عليه بحكم نفس المشخصات بعد الحكم بوجوب العمل بها عينا هذا.

لكن ما ذكره من الفرق بين الإجماع و الدليل اللفظى لا- محصل و لا ثمره له فيما نحن فيه لأن المفروض قيام الإجماع على أن كلا منهما واجب العمل لو لا المانع الشرعى و هو وجوب العمل بالآخر إذ لا نعنى بالمتعارضين إلا ما كان كذلك.

و أما ما كان وجود أحدهما مانعا عن وجوب العمل بالآخر فهو خارج عن موضوع التعارض لأن الأماره الممنوعه لا وجوب للعمل بها و الأماره المانعه إن كانت واجبه العمل تعين العمل بها

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۶۱

لسلامتها عن معارضه الأخرى فهى بوجودها تمنع وجوب العمل بتلك و تلك لا تمنع وجوب العمل بهذه لا بوجودها و لا بوجوبها فافهم.

و الغرض من هذا التطويل حسم ماده الشبهه التى توهمها بعضهم من أن القدر المتيقن من أدله الأمارات التى ليس لها عموم لفظى هو حجيتها مع الخلو عن و حيث اتضح عدم الفرق فى المقام بين كون أدله الأمارات من العمومات أو من قبيل الإجماع فنقول إن الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين فى الجمله و عدم تساقطهما ليس لأجل شمول

العموم اللفظى لأحدهما على البدل من حيث هذا المفهوم المنتزع لأن ذلك غير ممكن كما تقدم وجهه فى بيان الشبهه و إنما هو حكم عقلى يحكم به العقل بعد ملاحظه وجوب كل منهما فى حد نفسه بحيث لو أمكن الجمع بينهما وجب كلاهما لبقاء المصلحه فى كل منهما غايه الأمر أنه يفوته إحدى المصلحتين و يدرك الأخرى.

و لكن لما كان امتثال التكليف بالعمل بكل منهما كسائر التكاليف الشرعيه و العرفيه مشروطا بالقدره و المفروض أن كلا منهما مقدور فى حال ترك الآخر و غير مقدور مع إيجاد الآخر فكل منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه و يتعين فعله و مع إيجاد الآخر يجوز تركه و لا يعاقب عليه فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجه أدله وجوب الامتثال و العمل بكل منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدره.

و هذا مما يحكم به بديهه العقل كما فى كل واجبين اجتمعا على المكلف و لا مانع من تعيين كل منهما على المكلف بمقتضى دليله إلا تعيين الآخر عليه كذلك.

و السر فى ذلك أنا لو حكمنا بسقوط كليهما مع إمكان أحدهما على البدل لم يكن وجوب كل واحد منهما ثابتا بمجرد الإمكان و لزم كون وجوب كل منهما مشروطا بعدم انضمامه مع الآخر و هذا خلاف ما فرضنا من عدم تقييد كل منها فى مقام الامتثال بأزيد من الإمكان سواء كان وجوب كل واحد منهما بأمرين أو كان بأمر واحد يشمل واجبين و ليس التخيير فى القسم الأول لاستعمال الأمر فى التخيير.

و الحاصل أنه إذا أمر الشارع بشى ء واحد استقل العقل بوجوب إطاعته فى ذلك الأمر بشرط عدم المانع العقلى و الشرعى و إذا أمر بشيئين و اتفق امتناع إيجادهما فى

الخارج استقل العقل بوجوب إطاعته فی أحدهما لا بعینه لأنها ممکنه فیقبح ترکها.

لکن هذا کله علی تقدیر أن یکون العمل بالخبر من باب السببیه بأن یکون قیام الخبر علی

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۶۲

وجوب فعل واقعا سببا شرعیا لوجوبه ظاهرا علی المکلف فیصیر المتعارضان من قبیل السببین المتزاحمین فیلغی أحدهما مع وجود وصف السببیه فیه لإعمال الآخر کما فی کل واجبین متزاحمین.

أما لو جعلناه من باب الطریقیه کما هو ظاهر أدله حجیه الأخبار بل غیرها من الأمارات بمعنی أن الشارع لاحظ الواقع و أمر بالتوصل إلیه من هذا الطریق لغلبه إیصاله إلی الواقع فالمتعارضان لا- یصیران من قبیل الواجبین المتزاحمین للعلم بعدم إراده الشارع سلوک الطریقین معا لأن أحدهما مخالف للواقع قطعا فلا یکونان طریقین إلی الواقع و لو فرض محالا إمکان العمل بهما کما یعلم إرادته لکل من المتزاحمین فی نفسه علی تقدیر إمکان الجمع.

مثلا- لو فرضنا أن الشارع لاحظ کون الخبر غالب الإیصال إلی الواقع فأمر بالعمل به فی جمیع الموارد لعدم المائز بین الفرد الموصل منه و غیره فإذا تعارض خبران جامعان لشرائط الحجیه لم یعقل بقاء تلک المصلحه فی کل منهما بحیث لو أمکن الجمع بینهما أراد الشارع إدراک المصلحتین بل وجود تلک المصلحه فی کل منهما بخصوصه مقید بعدم معارضته بمثله.

و من هنا یتجه الحکم حینئذ بالتوقف لا- بمعنی أن أحدهما المعین واقعا طریق و لا نعلمه بعینه کما لو اشتبه خبر صحیح بین خبرین بل بمعنی أن شیئا منهما لیس طریقا فی مؤداه بالخصوص و مقتضاه الرجوع إلی الأصول العملیه إن لم یرجح بالأصل الخبر المطابق له و إلا فیکون مورد الکلام غیر التکافؤ مختصا بما إذا لم یکن أحدهما

مطابقا للأصل فيتساقطان من....

و إن قلنا بأنه مرجح خرج عن مورد الكلام أعنى التكافؤ فلا بد من فرض الكلام فيما لم يكن هناك أصل مع أحدهما فيتساقطان من حيث جواز العمل بكل منهما لعدم كونهما طريقين كما أن التخيير مرجعه إلى التساقط من حيث وجوب العمل.

هذا ما يقتضيه القاعده فى مقتضى وجوب العمل بالأخبار من حيث الطريقيه إلا أن الأخبار المستفيضه بل المتواتره قد دلت على عدم التساقط مع فقد المرجح.

و حينئذ فهل يحكم بالتخيير أو العمل بما طابق منهما الاحتياط أو بالاحتياط و لو كان مخالفا لهما كالجمع بين الظهر و الجمعه مع تصادم أدلتهما و كذا بين القصر و الإتمام وجوه.

المشهور و هو الذى عليه جمهور المجتهدين الأول للأخبار المستفيضه بل المتواتره الداله عليه و لا يعارضها عدا ما فى مرفوعه زراره الآتيه المحكيه عن عوالى اللئالى الداله على الوجه الثانى من الوجوه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۶۳

و هى ضعيفه جدا و قد طعن فى ذلك التأليف و فى مؤلفه المحدث البحرانى قدس سره فى مقدمات الحدائق.

و أما أخبار التوقف الداله على الوجه الثالث من حيث إن التوقف فى الفتوى يستلزم الاحتياط فى العمل كما فى ما لا نص فيه فهى محموله على صوره التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السلام كما يظهر من بعضها فيظهر منها أن المراد ترك العمل و إرجاء الواقعه إلى لقاء الإمام عليه السلام لا العمل فيها بالاحتياط.

ثم إن حكم الشارع فى تلك الأخبار بالتخيير فى تكافؤ الخبرين لا يدل على كون حجيه الأخبار من باب السببيه و يتوهم أنه لو لا ذلك لأوجب التوقف لقوه احتمال أن يكون التخيير حكما ظاهريا عمليا فى مورد التوقف لا حكما واقعيا

ناشئا من تزاحم الواجبين بل الأخبار المشتمله على الترجيحات و تعليلاتها أصدق شاهد على ما استظهرناه من كون حجيه الأخبار من باب الطريقيه بل هو أمر واضح و مراد من جعلها من باب الأسباب عدم إناطتها بالظن الشخصى كما يظهر من صاحب المعالم رحمه الله فى تقرير دليل الانسداد.

ثم المحكى عن جماعه بل قيل إنه مما لا خلاف فيه أن التعادل إن وقع للمجتهد فى عمل نفسه كان مخيرا فى عمل نفسه و إن وقع للمفتى لأجل الإفتاء فحكمه أن يخير المستفتى فيتخير فى العمل كالمفتى.

و وجه الأول واضح و أما وجه الثانى فلأن نصب الشارع للأمارات و طريقيتها يشمل المجتهد و المقلد إلا أن المقلد عاجز عن القيام بشروط العمل بالأدله من حيث تشخيص مقتضاها و دفع موانعها فإذا أثبت ذلك المجتهد جواز العمل بكل من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلد و المجتهد تخير المقلد كالمجتهد و لأن إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد لم يقم عليه دليل فهو تشريع و يحتمل أن يكون التخيير للمفتى فيفتى بما اختار لأنه حكم للمتحير و هو المجتهد.

و لا يقاس هذا بالشك الحاصل للمجتهد فى بقاء الحكم الشرعى مع أن حكمه و هو البناء على الحاله السابقه مشترك بينه و بين المقلد لأن الشك هناك فى نفس الحكم الفرعى المشترك و له حكم مشترك و التحير هنا فى الطريق إلى الحكم فعلاجه بالتخيير مختص بمن يتصدى لتعيين الطريق كما أن العلاج بالترجيح مختص به فلو فرضنا أن راوى أحد الخبرين عند المقلد أعدل و أوثق من الآخر لأنه أخبر و أعرف به مع تساويهما عند المجتهد أو انعكاس الأمر عنده فلا عبره بنظر المقلد و كذا لو

فرضنا تكافؤ قول اللغويين فى معنى لفظ الروايه فالعبره بتحير المجتهد لا تحير

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۶۴

المقلد بين حكم يتفرع على أحد القولين و آخر يتفرع على آخر و المسأله محتاجه إلى التأمل و إن كان وجه المشهور أقوى هذا حكم المفتى.

و أما الحاكم و القاضى فالظاهر كما عن جماعه أنه يتخير أحدهما فيقضى به لأن القضاء و الحكم عمل له لا للغير فهو المخير و لما عن بعض من أن تخير المتخاصمين لا يرفع معه الخصومه و لو حكم على طبق إحدى الأمارتين فى واقعه فهل له الحكم على طبق الأخرى فى واقعه أخرى المحكى عن العلامه رحمه الله و غيره الجواز بل حكى نسبته إلى المحققين (لما عن النهايه من أنه ليس فى العقل ما يدل على خلاف ذلك و لا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده إلا أن يدل دليل شرعى خارج على عدم جوازه كما (روى أن النبى صلى اللّه عليه و آله قال لأبى بكر: لا تقض فى الشى ء الواحد بحكمين مختلفين)).

أقول يشكل الجواز لعدم الدليل عليه لأن دليل التخيير إن كان الأخبار الداله عليه فالظاهر أنها مسوقه لبيان وظيفه المتحير فى ابتداء الأمر فلا إطلاق فيها بالنسبه إلى حال المتحير بعد الالتزام بأحدهما و أما العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من هذه الجهه و الأصل عدم حجيه الآخر بعد الالتزام بأحدهما كما تقرر فى دليل عدم جواز العدول عن فتوى مجتهد إلى مثله.

نعم لو كان الحكم بالتخيير فى المقام من باب تزاحم الواجبين كان الأقوى استمراره لأن المقتضى له فى السابق موجود بعينه بخلاف التخيير الظاهرى فى تعارض الطريقين فإن احتمال تعيين ما التزمه قائم بخلاف

التخيير الواقعى فتأمل و استصحاب التخيير غير جار لأن الثابت سابقا ثبوت الاختيار لمن لم يتخير فإثباته لمن اختار و التزم إثبات للحكم فى غير موضوعه الأول.

و بعض المعاصرين رحمه الله استجود هنا كلام العلامه رحمه الله مع أنه منع عن العدول عن أماره إلى أخرى و عن مجتهد إلى آخر فتدبر.

ثم إن حكم التعادل فى الأمارات المنصوبه فى غير الأحكام كما فى أقوال أهل اللغه و أهل الرجال يوجب التوقف لأن الظاهر اعتبارها من حيث الطريقيه إلى الواقع لا السببيه المحضه و إن لم يكن منوطا بالظن الفعلى و قد عرفت أن اللازم فى تعادل ما هو من هذا القبيل التوقف

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۶۵

و الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل فى ذلك المقام إلا أنه إن جعلنا الأصل من المرجحات كما هو المشهور و سيجى ء لم يتحقق التعادل بين الأمارتين إلا بعد عدم موافقه شى ء منهما للأصل و المفروض عدم جواز الرجوع إلى الثالث لأنه طرح للأمارتين فالأصل الذى يرجع إليه هو الأصل فى المسأله المتفرعه على مورد التعارض كما لو فرضنا تعادل أقوال أهل اللغه فى معنى الغناء أو الصعيد أو الجذع من الشاه فى الأضحيه فإنه يرجع إلى الأصل فى المسأله الفرعيه.

بقى هنا ما يجب التنبيه عليه خاتمه للتخيير و مقدمه للترجيح

و هو أن الرجوع إلى التخيير غير جائز إلا بعد الفحص التام عن المرجحات لأن مأخذ التخيير إن كان هو العقل الحاكم بأن عدم إمكان الجمع فى العمل لا يوجب إلا طرح البعض فهو لا يستقل بالتخيير فى المأخوذ و المطروح إلا بعد عدم مزيه فى أحدهما اعتبرها الشارع فى العمل و الحكم بعدمها لا يمكن إلا بعد القطع بالعدم أو الظن المعتبر أو إجراء أصاله العدم التى لا تعتبر

فيما له دخل فى الأحكام الشرعيه الكليه إلا بعد الفحص التام مع أن أصاله العدم لا تجدى فى استقلال العقل بالتخيير كما لا يخفى.

و إن كان مأخذه الأخبار فالمتراءى منها من حيث سكوت بعضها عن جميع المرجحات و إن كان جواز الأخذ بالتخيير ابتداء إلا أنه يكفى فى تقييدها دلاله بعضها الآخر على وجوب الترجيح ببعض المرجحات المذكوره فيها المتوقف على الفحص عنها المتممه فيما لم يذكر فيها من المرجحات المعتبره بعدم القول بالفصل بينها منها هذا مضافا إلى لزوم الهرج و المرج نظير ما يلزم من العمل بالأصول العمليه و اللفظيه قبل الفحص.

هذا مضافا إلى الإجماع القطعى بل الضروره من كل من يرى وجوب العمل بالراجح من الأمارتين فإن الخلاف و إن وقع من جماعه فى وجوب العمل بالراجح من الأمارتين و عدم وجوبه لعدم اعتبار الظن فى أحد الطرفين إلا أن من أوجب العمل بالراجح أوجب الفحص عنه و لم يجعله واجبا مشروطا بالاطلاع عليه و حينئذ فيجب على المجتهد الفحص التام عن وجود المرجح لإحدى الأمارتين.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۶۶

المقام الثانى فى التراجيح

اشاره

الترجيح تقديم إحدى الأمارتين على الأخرى فى العمل لمزيه لها عليها بوجه من الوجوه و فيه مقامات الأول فى وجوب ترجيح لأحد الخبرين بالمزيه الداخليه أو الخارجيه الموجوده فيه.

الثانى فى ذكر المزايا المنصوصه و الأخبار الوارده.

الثالث فى وجوب الاقتصار عليها أو التعدى إلى غيرها.

الرابع فى بيان المرجحات من الداخليه و الخارجيه.

أما المقام الأول و هو ترجيح أحد الخبرين بالمزيه الداخليه أو الخارجيه

فالمشهور فيه وجوب الترجيح و حكى عن جماعه منهم الباقلانى و الجبائيان عدم الاعتبار بالمزيه و جريان حكم التعادل و يدل على المشهور مضافا إلى الإجماع المحقق و السيره القطعيه و المحكيه عن الخلف و السلف و تواتر الأخبار بذلك أن حكم المتعارضين من الأدله على ما عرفت بعد عدم جواز طرحهما معا إما التخيير لو كانت الحجيه من باب الموضوعيه و السببيه و إما التوقف لو كانت حجيتها من باب الطريقيه و مرجع التوقف أيضا إلى التخيير إذا لم نجعل الأصل من المرجحات أو فرضنا الكلام

فی مخالفی الأصل إذ علی تقـدیر الترجیـح بالأصل یخرج صوره مطابقه أحـدهما للأصل عن مورد التعادل فالحکم بالتخییر علی تقدیر فقده أو کونه مرجعا بناء علی أن الحکم فی المتعادلین مطلقا التخییر لا الأصل المطابق

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۶۷

و التخییر إما بالنقل و إما بالعقل أما النقل فقد قید فیه التخییر بفقد المرجح و به یقید ما أطلق فیه التخییر و أما العقل فلا یدل علی التخییر بعـد احتمال اعتبار الشارع للمزیه و تعیین العمل بـذیها و لا یندفع هذا الاحتمال بإطلاق أدله العمل بالأخبار لأنها فی مقام تعیین العمـل بکل من المتعارضـین مع الإمکان لکن صوره التعارض لیست من موارد إمکان العمل بکل منهما و إلا لتعین العمل بکلیهما و العقل إنما یستفید من ذلک الحکم

المعلق بالإمكان عـدم جواز طرح كليهما لا التخيير بينهما و إنما يحكم بالتخيير بضـميمه أن تعيين أحدهما ترجيح بلا مرجح فإن اسـتقل بعـدم المرجـح حكم بالتخيير لأنه نتيجه عـدم إمكان الجمع و عـدم جواز الطرح و عدم وجود المرجح لأحدهما و إن لم يستقل بالمقدمه الثالثه توقف عن التخيير فيكون العمل بالراجح معلوم الجواز و العمل بالمرجوح مشكوكه.

فـإن قلت أولاـ إن كون الشـى ء مرجحـا مثـل كون الشـى ء دليلاـ يحتاج إلى دليل لأن التعبـد بخصوص الراجـح إذا لم يعلم من الشـارع كـان الأصـل عـدمه بـل العمـل به مع الشـك يكون تشـريعا كالتعبـد بمـا لم يعلم حجيته و ثانيا إذا دار الأمر بين وجوب أحـدهما على التعين و أحـدهما على البـدل فالأصـل براءه الـذمه عن خصوص الواحـد المعين كما هو مـذهب جماعه فى مسأله دوران الأمر بين التخيير و التعيين.

قلت أمـا كون الترجيـح كـالحجيه أمرا يجب ورود التعبـد به من الشارع فمسـلم إلا أن الالتزام بالعمل بما علم جواز العمل به من الشـارع من دون اسـتناد الالـتزام إلى إلزام الشـارع احتيـاط لاـ يجرى فيه مـا تقرر فى وجه حرمه العمل بما وراء العلم فراجع نظير الاحتياط بالتزام ما دل أماره غير معتبره على وجوبه مع احتمال الحرمه أو العكس.

و أمـا إدراج المسـأله فى مسأله دوران المكلف به بين أحـدهما المعين و أحـدهما على البـدل ففيه أنه لا ينفع بعـد ما اخترنا فى تلـك المسـأله وجوب الاحتياط و عـدم جريان قاعـده البراءه و الأولى منع إدراجها فى تلك المسأله لأن مرجع الشك فى المقام إلى الشك فى جواز العمل بالمرجوح و لا ريب أن مقتضى القاعده المنع عما لم يعلم جواز العمل به من الأمارات و هى ليست

مختصه بمـا إذا شـک فی أصل الحجیه ابتـداء بل تشـمل ما إذا شک فی الحجیه الفعلیه مع إحراز الحجیه الشأنیه فإن المرجوح و إن کـان حجه فی نفسه إلاـ أن حجیته فعلا مع معارضه الراجـح بمعنی جواز العمل به فعلا غیر معلوم فالأخـذ به و الفتوی بمؤداه تشریع محرم بالأدله الأربعه هذا.

و التحقیق أنا إن قلنا بأن العمل بأحد المتعارضین فی الجمله مستفاد من حکم الشارع به

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۶۸

بـدلیل الإجمـاع و الأخبـار العلاـجیه کـان اللاـزم الالتزام بالراجـح و طرح المرجوح و إن قلنا بأصاله البراءه عنـد دوران الأمر فی المکلف به بین التعیین و التخییر لمـا عرفت من أن الشـک فی جواز العمـل بـالمرجوح فعلاـ و لاـ ینفع وجوب العمـل به عینا فی نفسه مع قطع النظر عن المعارض فهو کأماره لم یثبت حجیتها أصلا.

و إن لم نقـل بـذلک بل قلنا باسـتفاده العمل بأحـد المتعارضـین من نفس أدله العمل بالأخبار فإن قلنا بما اخترناه من أن الأصـل التوقف بنـاء علی اعتبار الأخبار من باب الطریقیه و الکشف الغالبی عن الواقع فلا دلیل علی وجوب الترجیـح بمجرد قوه فی أحد الخبرین لأـن کلاـ منهمـا جـامع لشـرائط الطریقیه و التمـانع یحصل بمجرد ذلک فیجب الرجوع إلی الأصول الموجوده فی تلک المسأله إذا لم یخالف کلا المتعارضـین فرفع الید عن مقتضـی الأصل المحکم فی کل ما لم یکن طریق فعلی علی خلافه بمجرد مزیه لم یعلم اعتبارهـا لاـ وجه له لأـن المعـارض المخـالف بمجرده لیس طریقـا فعلیا لابتلائه بالمعارض الموافق للأصل و المزیه الموجوده لم یثبت تأثیرها فی دفع المعارض.

و توهم استقلال العقل بوجوب العمل بأقرب الطریقین إلی الواقع و هو الراجح مدفوع بأن ذلک إنما

هو فيما كان بنفسه طريقا كالأمارات المعتبره لمجرد إفاده الظن و أما الطرق المعتبره شرعا من حيث إفاده نوعها الظن و ليس اعتبارها منوطا بالظن فالمتعارضان المفيدان منها بالنوع للظن فى نظر الشارع سواء و ما نحن فيه من هذا القبيل لأن المفروض أن المعارض المرجوح لم يسقط من الحجيه الشأنيه كما يخرج الأماره المعتبره بوصف الظن عن الحجيه إذا كان معارضها و بالجمله فاعتبار قوه الظن فى الترجيح فى تعارض ما لم ينط اعتباره بإفاده الظن أو بعدم الظن على الخلاف لا دليل عليه و إن قلنا بالتخيير بناء على اعتبار الأخبار من باب السببيه و الموضوعيه فالمستفاد بحكم العقل من دليل وجوب العمل بكل من المتعارضين مع الإمكان كون وجوب العمل بكل منهما عينا مانعا عن وجوب العمل بالآخر كذلك و لا تفاوت بين الوجوبين فى المانعيه قطعا و مجرد مزيه أحدهما على الآخر بما يرجع إلى أقربيته إلى الواقع لا يوجب كون وجوب العمل بالراجح مانعا عن وجوب العمل بالمرجوح دون العكس لأن المانع بحكم العقل هو مجرد الوجوب و المفروض وجوده فى المرجوح و ليس فى هذا الحكم العقلى إهمال و إجمال و واقع مجهول حتى يحتمل تعيين الراجح و وجوب طرح المرجوح.

و بالجمله فحكم العقل بالتخيير نتيجه وجوب العمل بكل منهما فى حد ذاته و هذا الكلام

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۶۹

مطرد فى كل واجبين متزاحمين.

نعم لو كان الوجوب فى أحدهما آكد و المطلوبيه فيه أشد استقل العقل عند التزاحم بوجوب ترك غيره و كون وجوب الأهم مزاحما لوجوب غيره من دون عكس و كذا لو احتمل الأهميه فى أحدهما دون الآخر و ما نحن فيه ليس كذلك قطعا فإن وجوب

العمل بالراجح من الخبرين ليس آكد من وجوب العمل بغيره هذا.

و قد عرفت فيما تقدم أنا لا نقول بأصاله التخيير فى تعارض الأخبار بل و لا غيرها من الأدله بناء على أن الظاهر من أدلتها و أدله حكم تعارضها كونها من باب الطريقيه و لازمه التوقف و الرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما أو أحدهما المطابق للأصل إلا أن الدليل الشرعى دل على وجوب العمل بأحد المتعارضين فى الجمله و حيث كان ذلك بحكم الشرع فالمتيقن من التخيير هو صوره تكافؤ الخبرين.

أما مع مزيه أحدهما على الآخر من بعض الجهات فالمتيقن هو جواز العمل بالراجح.

و أما العمل بالمرجوح فلم يثبت فلا يجوز الالتزام فصار الأصل وجوب العمل بالمرجح و هو أصل ثانوى بل الأصل فيما يحتمل كونه مرجحا الترجيح به إلا أن يرد عليه إطلاقات التخيير بناء على وجوب الاقتصار فى تقييدها على ما علم كونه مرجحا.

و قد يستدل على وجوب الترجيح بأنه لو لا ذلك لاختل نظم الاجتهاد بل نظام الفقه من حيث لزوم التخيير بين الخاص و العام و المطلق و المقيد و غيرهما من الظاهر و النص المتعارضين.

و فيه أن الظاهر خروج مثل هذه المعارضات عن محل النزاع فإن الظاهر لا يعد معارضا للنص إما لأن العمل به لأصاله عدم الصارف المندفعه بوجود النص و إما لأن ذلك لا يعد تعارضا فى العرف و محل النزاع فى غير ذلك.

و كيف كان فقد ظهر ضعف القول المزبور و ضعف دليله المذكور له و هو عدم الدليل على الترجيح بقوه الظن.

و أضعف من ذلك (ما حكى عن النهايه من احتجاجه بأنه لو وجب الترجيح بين الأمارات فى الأحكام لوجب عند تعارض البينات و التالى باطل

لعدم تقديم شهاده الأربعه على الاثنين و أجاب عنه فى محكى النهايه و المنيه بمنع بطلان التالى و أنه يقدم شهاده الأربعه على الاثنين سلمنا لكن عدم الترجيح فى الشهاده ربما كان مذهب أكثر

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۷۰

الصحابه و الترجيح هنا مذهب الجميع انتهى) و مرجع الأخير إلى أنه لو لا الإجماع حكمنا بالترجيح فى البينات أيضا و يظهر ما فيه مما ذكرنا سابقا فإنا لو بنينا على أن حجيه البينه من باب الطريقيه فاللازم مع التعارض التوقف و الرجوع إلى ما يقتضيه الأصول فى ذلك المورد من التحالف أو القرعه أو غير ذلك.

و لو بنى على حجيتها من باب السببيه و الموضوعيه فقد ذكرنا أنه لا وجه للترجيح بمجرد أقربيه أحدهما إلى الواقع لعدم تفاوت الراجح و المرجوح فى الدخول فيما دل على كون البينه سببا للحكم على طبقها و تمانعهما مستند إلى مجرد سببيه كل منهما كما هو المفروض فجعل أحدهما مانعا دون الآخر لا يحتمله ثم إنه يظهر من السيد الصدر الشارح للوافيه الرجوع فى المتعارضين من الأخبار إلى التخيير أو التوقف و الاحتياط و حمل أخبار الترجيح على الاستحباب حيث (قال بعد إيراد إشكالات على العمل بظاهر الأخبار إن الجواب عن الكل ما أشرنا إليه من أن الأصل التوقف فى الفتوى و التخيير فى العمل إن لم يحصل من دليل آخر العلم بعدم مطابقه أحد الخبرين للواقع و أن الترجيح هو الأفضل و الأولى) و لا يخفى بعده عن مدلول أخبار الترجيح و كيف يحمل الأمر بالأخذ بمخالف العامه و طرح ما وافقهم على الاستحباب خصوصا مع التعليل بأن الرشد فى خلافهم و أن قولهم فى المسائل مبنى على مخالفه أمير

المؤمنين علیه السلام فیما یسمعونه منه و کذا الأمر بطرح الشاذ النادر و بعدم الاعتناء و الالتفات إلی حکم غیر الأعدل و الأفقه من الحکمین.

مع أن فی سیاق تلک المرجحات موافقه الکتاب و السنه و مخالفتهما و لا یمکن حمله علی الاستحباب فلو حمل غیره علیه لزم التفکیک فتأمل.

و کیف کان فلا شک أن التفصی عن الإشکالات الداعیه له إلی ذلک أهون من هذا الحمل لما عرفت من عدم جواز الحمل علی الاستحباب.

ثم لو سلمنا دوران الأمر بین تقیید أخبار التخییر و بین حمل أخبار الترجیح علی الاستحباب فلو لم یکن الأول أقوی وجب التوقف فیجب العمل بالترجیح لما عرفت من أن حکم الشارع بأحد المتعارضین إذا کان مرددا بین التخییر و التعیین وجب التزام ما احتمل تعیینه.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۷۱

المقام الثانی فی ذکر الأخبار الوارده فی أحکام المتعارضین و هی أخبار

الأول (ما رواه المشایخ الثلاثه بإسنادهم عن عمر بن حنظله:

قال سألت أبا عبد الله علیه السلام عن رجلین من أصحابنا یکون بینهما منازعه فی دین أو میراث فتحاکما إلی السلطان أو إلی القضاه أ یحل ذلک قال علیه السلام من تحاکم إلیهم فی حق أو باطل فإنما تحاکم إلی الطاغوت و ما یحکم له فإنما یأخذه سحتا و إن کان حقه ثابتا لأنه أخذ بحکم الطاغوت و إنما أمر الله أن یکفر به قال الله تعالی و یتحاکمون إلی الطاغوت و قد أمروا أن یکفروا به قلت فکیف یصنعان قال ینظران إلی من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف أحکامنا فلیرضوا به حکما فإنی قد جعلته علیکم حاکما فإذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فإنما بحکم الله استخف و علینا قد رد و الراد علینا

الراد على الله و هو على حد الشرك بالله قلت فإن كان كل رجل يختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين فی حقهما فاختلفا فی ما حكما و كلاهما اختلفا فی حديثكم قال الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فی الحديث و أورعهما و لا

يلتفت إلى ما يحكم به الآخر قلت فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر قال ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا فی ذلك الذی حكما به المجمع عليه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۷۲

بين أصحابك فيؤخذ به من حكمهما و يترك الشاذ الذی ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه و إنما الأمور ثلاثه أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيه فيجتنب و أمر مشكل يرد حكمه إلى الله قال رسول الله صلى اللَّه عليه و آله حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات وقع فی المحرمات و هلك من حيث لا يعلم قال قلت فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ به و يترك ما خالف الكتاب و السنه و وافق العامه قلت جعلت فداك أ رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنه فوجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه و الآخر مخالفا بأی الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامه ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فإن وافقهم الخبران جميعا قال ينظر إلى ما هم أميل إليه حكامهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر قلت فإن وافق حكامهم الخبرين جميعا

قال إذا كان

ذلک فأرجه حتی تلقی إمامک فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات).

و هـذه الروایه الشریفه و إن لم تخل عن الإشکال بل الإشکالات من حیث ظهور صدرها فی التحکیم لأجل فصل الخصومه و قطع المنازعه فلا یناسبها التعدد و لا غفله الحکمین عن التعارض الواضح لمدرک حکمه و لا اجتهاد المترافعین و تحریهما فی ترجیح مستند أحد الحکمین علی الآخر و لا جواز الحکم من أحدهما بعد حکم الآخر مع بعد فرض وقوعهما دفعه مع أن الظاهر حینئذ تساقطهما و الحاجه إلی حکم ثالث ظاهره بل صریحه فی وجوب الترجیح بهذه المرجحات بین المتعارضین فإن تلک الإشکالات لا تدفع هذا الظهور بل الصراحه.

نعم یرد علیه بعض الإشکالات فی ترتب المرجحات فإن ظاهر الروایه تقدیم الترجیح من

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۷۳

حیث صفات الراوی علی الترجیح بالشهره و الشذوذ مع أن عمل العلماء قدیما و حدیثا علی العکس علی ما یدل علیه المرفوعه الآتیه فإن العلماء لا ینظرون عند تعارض المشهور و الشاذ إلی صفات الراوی اللهم إلا أن یمنع ذلک فإن الراوی إذا فرض کونه أفقه و أصدق و أورع لم یبعد ترجیح روایته و إن انفرد بها علی الروایه المشهوره بین الرواه لکشف اختیاره إیاها مع فهمه و ورعه عن اطلاعه علی قدح فی الروایه المشهوره مثل صدورها عن تقیه أو تأویل لم یطلع علیه غیره لکمال فقاهته و تنبهه لدقائق الأمور و جهات الصدور نعم مجرد أصدقیه الراوی و أورعیته لا یوجب ذلک ما لم ینضم إلیه الأفقهیه هذا.

و لکن الروایه مطلقه فتشمل الخبر المشهور روایته بین الأصحاب حتی بین من هو أفقه من هذا المتفرد بروایه الشاذ و إن کان هو

أفقه من صاحبه المرضى بحكومته مع أن أفقهيه الحاكم بإحدى الروايتين لا تستلزم أفقهيه جميع رواتها فقد يكون من عداه مفضولا بالنسبه إلى رواه الأخرى إلا أن ينزل الروايه على غير هاتين الصورتين.

و بالجمله فهذا الإشكال أيضا لا يقدح فى ظهور الروايه بل صراحتها فى وجوب الترجيح بصفات الراوى و بالشهره من حيث الروايه و بموافقه الكتاب و مخالفه العامه نعم المذكور فى الروايه الترجيح باجتماع صفات الراوى من العداله و الفقاهه و الصداقه و الورع لكن الظاهر إراده بيان جواز الترجيح بكل منها و لذا لم يسأل الراوى عن صوره وجود بعض الصفات دون بعض أو تعارض الصفات بعضها مع بعض بل ذكر فى السؤال أنهما معا عدلان مرضيان لا يفضل أحدهما على صاحبه فقد فهم أن الترجيح بمطلق التفاضل.

و كذا يوجه الجمع بين موافقه الكتاب و السنه و مخالفه العامه مع كفايه واحده منها إجماعا.

الثانى (ما رواه ابن أبى جمهور الأحسائى فى عوالى اللئالى عن العلامه مرفوعا إلى زراره قال: سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران و الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ فقال عليه السلام يا زراره خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر فقلت يا سيدى إنهما معا مشهوران مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول أعدلهما عندك و أوثقهما فى نفسك فقلت إنهما معا عدلان مرضيان موثقان

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۷۴

فقال انظر ما وافق منهما العامه فاتركه و خذ بما خالف فإن الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع قال إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك و اترك الآخر قلت فإنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع فقال إذن

فتخير أحدهما و تأخذ به و دع الآخر) الثالث (ما رواه الصدوق بإسناده عن أبی الحسن الرضا علیه السلام فی حدیث طویل قال فیه:

فما ورد علیکم من حدیثین مختلفین فاعرضوهما علی کتاب الله فما کان فی کتاب الله موجودا حلالا أو حراما فاتبعوا ما وافق الکتاب و ما لم یکن فی الکتاب فاعرضوهما علی سنن رسول الله صلی اللَّه علیه و آله فما کان فی السنه موجودا منهیا عنه نهی حرام أو مأمورا به عن رسول الله صلی اللَّه علیه و آله أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهی النبی صلی اللَّه علیه و آله و أمره و ما کان فی السنه نهی إعافه أو کراهه ثم کان الخبر خلافه فذلک رخصه فی ما عافه رسول الله صلی اللَّه علیه و آله و کرهه و لم یحرمه فذلک الذی یسع الأخذ بهما جمیعا و بأیهما شئت وسعک الاختیار من باب التسلیم و الاتباع و الرد إلی رسول الله صلی اللَّه علیه و آله و ما لم تجدوه فی شی ء من هذه الوجوه فردوا إلینا علمه فنحن أولی بذلک و لا تقولوا فیه بآرائکم و علیکم بالکف و التثبت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتی یأتیکم البیان من عندنا) الرابع (ما عن رساله القطب الراوندی بسنده الصحیح عن الصادق علیه السلام:

إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فذروه فإن لم تجدوه فی کتاب الله فاعرضوهما علی أخبار العامه فما وافق أخبارهم فذروه و ما خالف أخبارهم فخذوه) الخامس (ما بسنده أیضا عن الحسین السری قال أبو عبد الله علیه السلام:

إذا

ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم) السادس (ما بسنده أيضا عن الحسن بن الجهم فى حديث:

قلت له يعنى العبد الصالح عليه السلام يروى عن أبى عبد الله عليه السلام شى ء و يروى عنه أيضا خلاف ذلك فبأيهما نأخذ قال خذ بما خالف القوم و ما وافق القوم فاجتنبه) السابع (ما بسنده أيضا عن محمد بن عبد الله:

قال قلت للرضا عليه السلام كيف نصنع بالخبرين المختلفين قال إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا ما خالف منهما العامه فخذوه و انظروا ما يوافق أخبارهم فذروه) الثامن (ما عن الإحتجاج بسنده عن سماعه بن مهران:

قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به و الآخر ينهانا قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأل قلت لا بد أن نعمل بواحد منهما قال خذ بما خالف العامه) التاسع (ما عن الكافى بسنده عن المعلى بن خنيس:

قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام إذا جاء حديث عن أولكم و حديث عن آخركم بأيهما نأخذ قال خذوا به حتى يبلغكم عن الحى فإن بلغكم عن الحى فخذوا بقوله قال ثم قال أبو عبد الله عليه السلام إنا و الله لا ندخلكم إلا فيما يسعكم) العاشر (ما عنه بسنده إلى الحسين بن المختار عن بعض أصحابنا عن أبى عبد الله عليه السلام:

قال يا أبا عمرو أ رأيت لو حدثتك بحديث أو أفتيتك بفتيا ثم جئت بعد ذلك تسألنى عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفتيتك بخلاف ذلك بأيهما كنت تأخذ قلت بأحدثهما و أدع الآخر قال قد أصبت يا أبا عمرو أبى الله إلا أن يعبد سرا أما و الله لئن فعلتم ذلك

إنه لخير لی و لكم أبی الله لنا فی

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۷۶

دينه إلا التقيه) الثانی عشر (ما عنه بسنده الموثق عن محمد بن مسلم:

قال قلت لأبی عبد الله عليه السلام ما بال أقوام يروون عن فلان عن رسول الله صلى اللّه عليه و آله لا يتهمون بالكذب فيجی ء منكم خلافه قال إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن) الثالث عشر (ما بسنده الحسن عن أبی حيون مولى الرضا عليه السلام:

إن فی أخبارنا محكما كمحكم القرآن و متشابها كمتشابه القرآن فردوا متشابهها إلى محكمها و لا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا) الرابع عشر (ما عن معانی الأخبار بسنده عن داود بن فرقد:

قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانی كلامنا إن الكلمه لتنصرف على وجوه فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء و لا يكذب) و فی هاتين الروايتين الأخيرتين دلاله على وجوب الترجيح بحسب قوه الدلاله.

هذا ما وقفنا عليه من الأخبار الداله على التراجيح.

إذا عرفت ما تلوناه عليك من الأخبار فلا يخفى عليك أن ظواهرها متعارضه فلا بد من علاج ذلك و الكلام فی ذلك يقع فی مواضع.

الأول فی علاج تعارض مقبوله ابن حنظله و مرفوعه زراره حيث إن الأولى صريحه فی تقديم الترجيح بصفات الراوی على الترجيح بالشهره و الثانيه بالعكس و هی و إن كانت ضعيفه السند إلا أنها موافقه لسيره العلماء فی باب الترجيح فإن طريقتهم مستمره على تقديم المشهور على الشاذ و المقبوله و إن كانت مشهوره بين العلماء حتى سميت مقبوله إلا أن عملهم على طبق المرفوعه و إن كانت شاذه من حيث الروايه حيث لم توجد مرويه فی شی ء من جوامع الأخبار المعروفه

و لم يحكها إلا ابن أبی جمهور عن العلامه مرفوعا إلی زراره إلا أن يقال إن المرفوعه تدل علی تقديم المشهور روايه علی غيره و هی هنا المقبوله و لا دليل علی الترجيح بالشهره العمليه مع أنا نمنع أن عمل المشهور علی تقديم الخبر المشهور روايه علی غيره إذا كان الغير أصح منه من حيث صفات الراوی خصوصا صفه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۷۷

و يمكن أن يقال إن السؤال لما كان عن الحكمين كان الترجيح فيهما من حيث الصفات (فقال عليه السلام: الحكم ما حكم به أعدلهما إلخ) مع أن السائل ذكر أنهما اختلفا فی حديثكم و من هنا اتفق الفقهاء علی عدم الترجيح بين الحكام إلا بالفقاهه و الورع فالمقبوله نظير روايه داود بن الحصين الوارده فی اختلاف الحكمين من دون تعرض الراوی لكون منشإ اختلافهما الاختلاف فی الروايات حيث (قال عليه السلام: ينظر إلی أفقههما و أعلمهما و أورعهما فينفذ حكمه) و حينئذ فيكون الصفات من مرجحات الحكمين.

نعم لما فرض الراوی تساويهما أرجعه الإمام عليه السلام إلی ملاحظه الترجيح فی مستنديهما و أمره بالاجتهاد و العمل فی الواقعه علی طبق الراجح من الخبرين مع إلغاء حكومه الحكمين كليهما فأول المرجحات الخبريه هی الشهره بين الأصحاب فينطبق علی المرفوعه.

نعم قد يورد علی هذا الوجه أن اللازم علی قواعد الفقهاء الرجوع مع تساوی الحاكمين إلی اختيار المدعی.

و يمكن التفصی عنه بمنع جريان هذا الحكم فی قاضی التحكيم و كيف كان فهذا التوجيه غير بعيد.

الثانی أن الحديث الثامن و هی روايه الإحتجاج عن سماعه يدل علی وجوب التوقف أولا ثم مع عدم إمكانه يرجع إلی الترجيح بموافقه العامه و مخالفتهم و أخبار التوقف علی ما عرفت و

ستعرف محموله على صوره التمكن من العلم فتدل الروايه على أن الترجيح بمخالفه العامه بل غيرها من المرجحات إنما يرجع إليها بعد العجز عن تحصيل العلم فى الواقعه بالرجوع إلى الإمام عليه السلام كما ذهب إليه بعض.

و هذا خلاف ظاهر الأخبار الآمره بالرجوع إلى المرجحات ابتداء بقول مطلق بل بعضها صريح فى ذلك حتى مع التمكن من العلم كالمقبوله الآمره بالرجوع إلى المرجحات ثم بالإرجاء حتى يلقى الإمام فيكون وجوب الرجوع إلى الإمام بعد فقد المرجحات و الظاهر لزوم طرحها لمعارضتها بالمقبوله الراجحه عليها فيبقى إطلاقات الترجيح سليمه.

الثالث أن مقتضى القاعده تقييد إطلاق ما اقتصر فيها على بعض المرجحات بالمقبوله إلا أنه قد يستبعد ذلك لورود تلك المطلقات فى مقام الحاجه فلا بد من جعل المقبوله كاشفه عن قرينه متصله فهم منها الإمام عليه السلام أن مراد الراوى تساوى الروايتين من سائر الجهات كما

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۷۸

يحمل إطلاق أخبار التخيير على ذلك.

الرابع أن الحديث الثانى عشر الدال على نسخ الحديث بالحديث على تقدير شموله للروايات الإماميه بناء على القول بكشفهم عليهم السلام عن الناسخ الذى أودعه رسول الله صلى اللّٰه عليه و آله عندهم هل هو مقدم على باقى الترجيحات أو مؤخر وجهان من أن النسخ من جهات التصرف فى الظاهر لأنه من قبيل تخصيص الأزمان و لذا ذكروه فى تعارض الأحوال و قد مر و سيجى ء تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيحات الأخر و من أن النسخ على فرض ثبوته فى غايه القله فلا يعتنى به فى مقام الجمع و لا يحكم به العرف فلا بد من الرجوع إلى المرجحات الأخر كما إذا امتنع الجمع و سيجى ء بعض الكلام فى ذلك.

الخامس أن الروايتين

الأخيرتين ظاهرتان فى وجوب الجمع بين الأقوال الصادره عن الأئمه صلوات الله عليهم برد المتشابه إلى المحكم و المراد بالمتشابه بقرينه قوله و لا تتبعوا متشابهها فتضلوا هو الظاهر الذى أريد منه خلافه إذ المتشابه إما المجمل و إما المؤول و لا معنى للنهى عن اتباع المجمل فالمراد إرجاع الظاهر إلى النص أو إلى الأظهر.

و هذا المعنى لما كان مركوزا فى أذهان أهل اللسان و لم يحتج إلى البيان فى الكلام المعلوم الصدور عنهم فلا يبعد إراده ما يقع من ذلك فى الكلمات المحكيه عنهم بإسناد الثقات التى نزلت منزله المعلوم الصدور.

فالمراد أنه لا يجوز المبادره إلى طرح الخبر المنافى لخبر آخر أرجح منه إذا أمكن رد المتشابه منها إلى المحكم و أن الفقيه من تأمل فى أطراف الكلمات المحكيه عنهم و لم يبادر إلى طرحها لمعارضتها بما هو أرجح منها.

و الغرض من الروايتين الحث على الاجتهاد و استفراغ الوسع فى معانى الروايات و عدم المبادره إلى طرح الخبر بمجرد مرجح لغيره عليه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۷۹

المقام الثالث فى عدم جواز الاقتصار على المرجحات المنصوصه

فنقول اعلم أن حاصل ما يستفاد من مجموع الأخبار بعد الفراغ عن تقديم الجمع المقبول على الطرح و بعد ما ذكرنا من أن الترجيح بالأعدليه و أخواتها إنما هو بين الحكمين مع قطع النظر عن ملاحظه مستندهما هو أن الترجيح أولا بالشهره و الشذوذ ثم بالأعدليه و الأوثقيه ثم بمخالفه العامه ثم بمخالفه ميل الحكام.

و أما الترجيح بموافقه الكتاب و السنه فهو من باب اعتضاد أحد الخبرين بدليل قطعى الصدور و لا إشكال فى وجوب الأخذ به و كذا الترجيح بموافقه الأصل و لأجل ما ذكر لم يذكر ثقه الإسلام رضوان الله عليه فى مقام الترجيح فى ديباجه

الکـافی سوی مـا ذکر (فقـال اعلم یـا أخی أرشـدک الله أنه لاـ یسع أحـدا تمییز شـی ء مما اختلفت الروایه فیه من العلماء علیهم السلام برأیه إلا علی ما أطلقه العالم علیه السلام بقوله (: اعرضوهما علی کتاب الله عز و جل فما وافق کتاب الله عز و جل فخذوه و مـا خـالف کتـاب الله عز و جل فـذروه) (و قوله علیه السـلام: دعوا ما وافق القوم فإن الرشـد فی خلافهم) (و قوله علیه السـلام: خـذوا بالمجمع علیه فإن المجمع علیه مما لا ریب فیه) و نحن لا نعرف من جمیع ذلک إلا أقله و لا نجد شـیئا أحوط و لا أوسع من رد علم ذلک کله إلی العالم علیه السلام و قبول ما وسع من الأمر فیه (بقوله: بأیهما أخذتم من باب التسلیم وسعکم) انتهی).

و لعله ترک الترجیح بالأعدلیه و الأوثقیه لأن الترجیح بذلک مرکوز فی أذهان الناس غیر محتاج إلی التوقیف.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۸۰

و حکی عن بعض الأخبـاریین أن وجه إهمـال هـذا المرجـح کون أخبـار کتابه کلها صـحیحه و قوله و لا نعلم من ذلک إلا أقله إشـاره إلی أن العلم بمخـالفه الروایه للعـامه فی زمن صـدورها أو کونهـا مجمعـا علیها قلیل و التعویل علی الظن بـذلک عار عن الدلیل.

و قوله لا نجـد شـیئا أحوط و لا أوسع إلـخ أما أوسـعیه التخییر فواضح و أما وجه کونه أحوط مع أن الأحوط التوقف و الاحتیاط فی العمـل فلا یبعـد أن یکون من جهه أن فی ذلک ترک العمل بالظنون التی لم یثبت الترجیـح بها و الإفتاء بکون مضـمونها هو حکم الله لا غیر و تقیید إطلاقات التخییر و التوسعه من دون نص مقید و

لـذا طعن غير واحد من الأخباريين على رؤساء المذهب مثل المحقق و العلامه بأنهم يعتمدون فى الترجيحات على أمور اعتمدها العامه فى كتبهم مما ليس فى النصوص منه عين و لا أثر.

(قال المحدث البحرانى قدس سـره فى هذا المقام من مقدمات الحدائق إنه قد ذكر علماء الأصول من الترجيحات فى هذا المقام مـا لا يرجع أكثرهـا إلى محصول و المعتمـد عنـدنا ما ورد من أهل بيت الرسول صـلى اللّٰه عليه و آله من الأخبار المشـتمله على وجوه الترجيحات انتهى) أقول قـد عرفت أن الأصل بعـد ورود التكليف الشـرعى بالعمل بأحد المتعارضـين هو العمل بما يحتمل أن يكون مرجحا فى نظر الشارع لأن جواز العمل بالمرجوح مشكوك حينئذ.

نعم لو كـان المرجع بعـد التكـافؤ هو التوقف و الاحتيـاط كـان الأصـل عـدم الترجيـح إلا بمـا علم كونه مرجحـا لكن عرفت أن المختـار مع التكـافؤ هو التخيير فالأصـل هو العمـل بالراجـح إلا أن يقـال إن إطلاقـات التخيير حـاكمه على هـذا الأصـل فلا بد للمتعدى من المرجحات الخاصه المنصوصه من أحد أمرين إما أن يسـتنبط من النصوص و لو بمعونه الفتاوى وجوب العمل بكل مزيه توجب أقربيه ذيها إلى الواقع و إما أن يستظهر من إطلاقات التخيير الاختصاص بصوره التكافؤ من جميع الوجوه.

و الحق أن تدقيق النظر فى أخبار الترجيح يقتضـى التزام الأول كما أن التأمل الصادق فى أخبار التخيير يقتضـى التزام الثانى و لذا ذهب جمهور المجتهدين إلى عدم الاقتصار على المرجحات الخاصه بل ادعى بعضهم ظهور الإجماع و عدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۸۱

الدليلين بعد أن حكى الإجماع عليه من و كيف كان فما يمكن استفاده هذا المطلب منه فقرات من الروايات

منها الترجيح بالأصدقيه فى المقبوله و بالأوثقيه فى المرفوعه فإن اعتبار هاتين الصفتين ليس إلا لترجيح الأقرب إلى مطابقه الواقع فى نظر الناظر فى المتعارضين من حيث إنه أقرب من غير مدخليه خصوصيه سبب و ليستا كالأعدليه و الأفقهيه تحتملان لاعتبار الأقربيه الحاصله من السبب الخاص.

و حينئذ فنقول إذا كان أحد الراويين أضبط من الآخر أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى أو شبه ذلك فيكون أصدق و أوثق من الراوى الآخر و نتعدى من صفات الراوى المرجحه إلى صفات الروايه الموجبه لأقربيه صدورها لأن أصدقيه الراوى و أوثقيته لم تعتبر فى الراوى إلا ـ من حيث حصول صفه الصدق و الوثاقه فى الروايه فإذا كان أحد الخبرين منقولا ـ باللفظ و الآخر منقولا بالمعنى كان الأول أقرب إلى الصدق و أولى بالوثوق.

و يؤيد ما ذكرنا أن الراوى بعد سماع الترجيح بمجموع الصفات لم يسأل عن صوره وجود بعضها و تخالفها فى الروايتين و إنما سأل عن حكم صوره تساوى الراويين فى الصفات المذكوره و غيرها حتى قال لا يفضل أحدهما على صاحبه يعنى بمزيه من المزايا أصلا فلو لا فهمه أن كل واحد من هذه الصفات و ما يشبهها مزيه مستقله لم يكن وقع للسؤال عن صوره عدم المزيه فيهما رأسا بل ناسبه السؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات فافهم.

و منها تعليله عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله فإن المجمع عليه لا ريب فيه توضيح ذلك أن معنى كون الروايه مشهوره كونها معروفه عند الكل كما يدل عليه فرض السائل كليهما مشهورين و المراد بالشاذ ما لا يعرفه إلا القليل و لا ريب أن المشهور بهذا المعنى ليس قطعى المتن و الدلاله حتى يصير مما لا ريب فيه و

إلاـ لم يمكن فرضـهما مشـهورين و لاـ الرجوع إلى صـفات الراوى قبـل ملاـحظه الشـهره و لا الحكم بالرجوع مع شـهرتهما إلى المرجحات الأخر فالمراد بنفى الريب نفيه بالإضافه إلى الشاذ و معناه أن الريب المحتمل فى الشاذ غير محتمل فيه فيصـير حاصـل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بأن فى الشاذ احتمالا لا يوجد فى المشهور و مقتضى التعدى عن مورد النص فى العله وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون أحد الخبرين أقل احتمالا لمخالفه الواقع.

و منها تعليلهم عليهم السـلام لتقـديم الخبر المخالف للعامه بأن الحق و الرشد فى خلافهم و أن ما وافقهم فيه التقيه فإن هذه كلها قضايا غالبيه لا دائميه فيدل بحكم التعليل على وجوب ترجيح

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۸۲

كل ما كان معه أماره الحق و الرشد و ترك ما فيه مظنه خلاف الحق و الصواب.

بل الإنصاف أن مقتضـى هـذا التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل من الآخر و إن لـم يكن عليه أماره المطابقه كما يدل عليه (قوله عليه السلام: ما جاءكم عنا من حديثين مختلفين فقسهما على كتاب الله و أحاديثنا فإن أشبههما فهو حق و إن لم يشبههما فهو باطل).

فإنه لا توجيه لهاتين القضيتين إلا ما ذكرنا من إراده الأبعديه عن الباطل و الأقربيه إليه.

و منهـا (قوله عليه السـلام: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك) دل على أنه إذا دار الأمر بين أمرين فى أحـدهما ريب ليس فى الآخر ذلـك الريب يجب الأخـذ به و ليس المراد نفى مطلق الريب كما لا يخفى و حينئـذ فإذا فرض أحـد المتعارضـين منقولا بلفظه و الآخر منقولا بالمعنى وجب الأخذ بالأول لأن احتمال الخطإ فى النقل بالمعنى منفى فيه

و كذا إذا كان أحدهما أعلى سندا لقله الوسائط إلى غير ذلك من المرجحات النافيه للاحتمال الغير المنفى فى طرف المرجوح

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۸۳

المقام الرابع فى بيان المرجحات

اشاره

و هى على قسمين أحدهما ما يكون داخليا و هى كل مزيه غير مستقله فى نفسه بل متقومه بما فيه و ثانيهما ما يكون خارجيا بأن يكون أمرا مستقلا بنفسه و لو لم يكن هناك خبر سواء كان معتبرا كالأصل و الكتاب أو غير معتبر فى نفسه كالشهره و نحوها.

ثم المعتبر إما أن يكون مؤثرا فى أقربيه أحد الخبرين إلى الواقع كالكتاب و الأصل بناء على إفاده الظن أو غير مؤثر ككون الحرمه أولى بالأخذ من الوجوب و الأصل بناء على كونه من باب التعبد الظاهرى و جعل المستقل المعتبر مطلقا خصوصا ما لا يؤثر فى الخبر من المرجحات لا يخلو عن مسامحه.

أما المرجح الداخلى فهو على أقسام

اشاره

لأنه إما أن يكون راجعا إلى الصدور فيفيد المرجح كون الخبر أقرب إلى الصدور و أبعد عن الكذب سواء كان راجعا إلى سنده كصفات الراوى أو إلى متنه كالأفصحيه و هذا لا يكون إلا فى أخبار الآحاد و إما أن يكون راجعا إلى وجه الصدور ككون أحدهما مخالفا للعامه أو لعمل سلطان الجور أو قاضى الجور بناء على احتمال كون مثل هذا الخبر صادرا لأجل التقيه و إما أن يكون راجعا إلى مضمونه كالمنقول باللفظ بالنسبه إلى المنقول بالمعنى إذ يحتمل الاشتباه فى التعبير فيكون مضمون المنقول باللفظ أقرب إلى الواقع و كمخالفه العامه بناء على أن الوجه فى الترجيح بها فى أكثر الروايات من أن خلافهم أقرب إلى الحق و كالترجيح بشهره الروايه و نحوها.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۸۴

ترجيح الروايه باعتبار قوه الدلاله

اشاره

و هذه الأنواع الثلاثه كلها متأخره عن الترجيح باعتبار قوه الدلاله فإن الأقوى دلاله مقدم على ما كان أصح سندا و موافقا للكتاب و مشهور الروايه بين الأصحاب لأن صفات الروايه لا تزيده على المتواتر و موافقه الكتاب لا تجعله أعلى من الكتاب و قد تقرر

فی محله تخصیص الکتاب و المتواتر بأخبار الآحاد فکل ما یرجع التعارض إلی تعارض الظاهر و الأظهر فلا ینبغی الارتیاب فی عدم ملاحظه المرجحات الأخر.

و السر فی ذلک ما أشرنا إلیه سابقا من أن مصب الترجیح بها هو ما إذا لم یمکن الجمع بوجه عرفی یجری فی کلامین مقطوعی الصدور علی غیر جهه التقیه بل فی جزئی کلام واحد.

و بتقریر آخر إذا أمکن فرض صدور الکلامین علی غیر جهه التقیه و صیرورتهما کالکلام الواحد علی ما هو مقتضی دلیل وجوب التعبد بصدور الخبرین فیدخل فی (قوله علیه السلام: أنتم

أفقـه النـاس إذا عرفتـم معـانى كلامنـا) إلى آخر الروايه المتقـدمه (و قـوله عليه السـلام: إن فى كلامنـا محكمـا و متشابهـا فردوا متشابهها إلى محكمها).

و لا يـدخل ذلك فى مورد السؤال عن علاج المتعارضـين بل موارد السؤال عن العلاج مختص بما إذا كان المتعارضان لو فرض صـدورهما بـل اقترانهما تحير السائل فيهما و لم يظهر المراد منهما إلا ببيان آخر لأحـدهما أو لكليهما نعم يقع الكلام فى ترجيح بعض الظواهر على بعض و تعيين الأظهر و هذا خارج عما نحن فيه.

و ما ذكرناه مما لا خلاف فيه كما استظهر بعض مشايخنا المعاصرين و يشهد له ما يظهر من مذاهبهم فى الأصول و طريقتهم فى الفروع.

نعم قـد يظهر من عباره الشيـخ قدس سره فى الإسـتبصار خلاف ذلك بل يظهر منه أن الترجيح بالمرجحات يلاحظ بين النص و الظـاهر فضـلا من الظـاهر و الأـظهر فإنه قـدس سـره بعـد ذكر حكم الخبر الخالى عما يعارضه (قال و إن كان هناك ما يعارضـه فينبغى أن ينظر فى المتعارضـين فيعمل على أعـدل الرواه فى الطريق و إن كانا سواء فى العـداله عمل على أكثر الرواه عددا و إن كانـا متسـاويين فى العـداله و العـدد و كانا عاريين عن القرائن التى ذكرناها ينظر فإن كان متى عمل بأحـد الخبرين أمكن العمل بالآخر على بعض الوجوه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۸۵

و ضـرب من التأويـل كـان العمـل به أولى من العمل بالآخر الـذى يحتاج مع العمل به إلى طرح الخبر الآخر لأنه يكون العامل به عاملاـ بـالخبرين معـا و إن كـان الخبران يمكن العمـل بكـل منهمـا كما فى العموم من وجه و حمل الآخر على بعض الوجوه من التأويل و كان لأحد التأويلين خبر يعضده

أو يشهد به على بعض الوجوه صريحا لفظا أو دليل الخطاب و كان الآخر عاريا عن ذلك كان العمل به أولى من العمل بما لا يشهد له شی ء من الأخبار و إذا لم يشهد لأحد التأويلين خبر آخر و كانا متحاذيين كان العامل مخيرا فی العمل بأيهما شاء انتهى موضع الحاجه) (و قال فی العده و أما الأخبار إذا تعارضت و تقابلت فإنه يحتاج فی العمل ببعضها إلى ترجيح و الترجيح يكون بأشياء منها أن يكون أحد الخبرين موافقا للكتاب أو السنه المقطوع بها و الآخر مخالفا فإنه يجب العمل بما وافقهما و ترك ما خالفهما و كذلك إن وافق أحدهما إجماع الفرقه المحقه و الآخر يخالفه وجب العمل بما يوافقه و ترك ما يخالفهم فإن لم يكن مع أحد الخبرين شی ء من ذلك و كانت فتيا الطائفه مختلفه نظر فی حال رواتهما فإن كان رواته عدلا وجب العمل به

و ترك غير العدل و سنبين القول فی العداله المرعيه فی هذا الباب) (فإن كان رواتهما جميعا عدلين نظر فی أكثرهما رواه و عمل به و ترك العمل بقليل الرواه فإن كان رواتهما متساويين فی العدد و العداله عمل بأبعدهما من قول العامه و ترك العمل بما يوافقهم و إن كان الخبران موافقين للعامه أو مخالفين لهم نظر فی حالهما فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على وجه من الوجوه و ضرب من التأويل و إذا عمل بالخبر الآخر لا يمكن العمل بهذا الخبر وجب العمل بالخبر الذی يمكن مع العمل به العمل بالخبر الآخر لأن الخبرين جميعا منقولان مجمع على نقلهما و ليس هنا قرينه تدل على صحه أحدهما و لا ما

يرجح أحدهما على الآخر فينبغى أن يعمل بهما إذا أمكن و لا يعمل بالخبر الذى إذا عمل به وجب إطراح العمل بالآخر و إن لم يمكن العمل بهما جميعا

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۸۶

لتضادهما و تنافيهما أو أمكن حمل كل واحد منهما على ما يوافق الآخر على وجه كان الإنسان مخيرا فى العمل بأيهما شاء انتهى) و هذا كله كما ترى يشمل حتى تعارض العام و الخاص مع الاتفاق فيه على الأخذ بالنص و قد صرح فى العده فى باب بناء العام على الخاص بأن الرجوع إلى الترجيح و التخيير إنما هو فى تعارض العامين دون العام و الخاص بل لم يجعلهما من المتعارضين أصلا.

و استدل على العمل بالخاص بما حاصله أن العمل بالخاص ليس طرحا للعام بل حمل له على ما يمكن أن يريده الحكيم و أن العمل بالترجيح و التخيير فرع التعارض الذى لا يجرى فيه الجمع و هو مناقض صريح لما ذكره هنا من أن الجمع من جهه عدم ما يرجح أحدهما على الآخر.

و قد يظهر ما فى العده من كلام بعض المحدثين حيث أنكر حمل الخبر الظاهر فى الوجوب أو التحريم على الاستحباب أو الكراهه لمعارضته خبر الرخصه زاعما أنه طريق جمع لا- إشاره إليه فى أخبار الباب بل ظاهرها تعين الرجوع إلى المرجحات المقرره.

ربما يلوح هذا أيضا من كلام المحقق القمى فى باب بناء العام على الخاص فإنه بعد ما حكم بوجوب البناء (قال و قد يستشكل بأن الأخبار قد وردت فى تقديم ما هو مخالف للعامه أو موافق للكتاب أو نحو ذلك و هذا يقتضى تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب أو المخالف للعامه أو نحو ذلك.

و فيه أن

البحث منعقد لملاحظه العام و الخاص من حيث العموم و الخصوص لا بالنظر إلى المرجحات الخارجيه إذ قد يصير التجوز فى الخاص أولى من التخصيص فى العام من جهه مرجح خارجى و هو خارج عن المتنازع انتهى).

و التحقيق أن هذا كله خلاف ما يقتضيه الدليل لأن الأصل فى الخبرين الصدق و الحكم بصدورهما فيفرضان كالمتواترين و لا مانع عن فرض صدورهما حتى يحصل التعارض و لهذا لا يطرح الخبر الواحد الخاص بمعارضه العام المتواتر.

و إن شئت قلت إن مرجع التعارض بين النص و الظاهر إلى التعارض بين أصاله الحقيقه فى الظاهر و دليل حجيه النص و من المعلوم ارتفاع الأصل بالدليل و كذا الكلام فى الظاهر و الأظهر

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۸۷

فإن دليل حجيه الأظهر يجعل قرينه صارفه عن إراده الظاهر و لا يمكن طرحه لأجل أصاله الظهور و لا طرح ظهوره لظهور الظاهر فتعين العمل به و تأويل الظاهر منهما و قد تقدم فى إبطال الجمع بين الدليلين ما يوضح ذلك.

نعم يبقى الإشكال فى الظاهرين اللذين يمكن التصرف فى كل واحد منهما بما يرفع منافاته لظاهر الآخر فيدور الأمر بين الترجيح من حيث السند و طرح المرجوح و بين الحكم بصدورهما و إراده خلاف الظاهر فى أحدهما.

فعلى ما ذكرنا من أن دليل حجيه المعارض لا يجوز طرحه لأجل أصاله الظهور فى صاحبه بل الأمر بالعكس لأن الأصل لا يزاحم الدليل يجب الحكم فى المقام بالإجمال لتكافؤ أصالتى الحقيقه فى كل منهما مع العلم إجمالا بإراده خلاف الظاهر من أحدهما فيتساقط الظهوران من الطرفين فيصيران مجملين بالنسبه إلى مورد التعارض فهما كظاهرى مقطوعى الصدور أو ككلام واحد تصادم فيه و يشكل بصدق التعارض بينهما عرفا

و دخولهما فی الأخبار العلاجیه إذ تخصیصها بخصوص المتعارضین اللذین لا یمکن الجمع بینهما إلا بإخراج کلیهما عن ظاهریهما خلاف الظاهر مع أنه لا محصل للحکم بصدور الخبرین و التعبد بکلیهما لأجل أن یکون کل منهما مسببا لإجمال الآخر فیتوقف فی العمل بهما فیرجع إلی الأصل إذ لا یترتب حینئذ ثمره علی الأمر بالعمل بهما نعم کلاهما دلیل واحد علی نفی الثالث کما فی المتباینین و هذا هو المتعین و لذا استقرت طریقه العلماء علی ملاحظه المرجحات السندیه فی مثل ذلک إلا أن اللازم من ذلک وجوب التخییر بینهما عند فقد المرجحات کما هو ظاهر آخر عبارتی العده و الإستبصار المتقدمتین کما أن اللازم علی الأول التوقف من أول الأمر و الرجوع إلی الأصل إن لم یکن مخالفا لهما و إلا فالتخییر من جهه العقل بناء علی القول به فی دوران الأمر بین احتمالین مخالفین للأصل کالوجوب و الحرمه.

و قد أشرنا سابقا إلی أنه قد یفصل فی المسأله بین ما إذا کان لکل من المتعارضین مورد سلیم عن التعارض کما فی العامین من وجه حیث إن الرجوع إلی المرجحات السندیه فیها علی الإطلاق یوجب طرح الخبر المرجوح فی ماده الافتراق و لا وجه له و الاقتصار فی الترجیح بها فی خصوص ماده الاجتماع التی هی محل المعارضه و طرح المرجوح بالنسبه إلیها مع العمل به فی ماده الافتراق بعید عن ظاهر الأخبار العلاجیه و بین ما إذا لم یکن لهما مورد سلیم مثل قوله اغتسل للجمعه الظاهر فی الوجوب و قوله ینبغی غسل الجمعه الظاهر فی الاستحباب فیطرح الخبر المرجوح رأسا

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۸۸

لأجل بعض المرجحات.

لکن الاستبعاد المذکور فی الأخبار العلاجیه إنما هو من

جهه أن بناء العرف فی العمل بأخبارهم من حیث الظن بالصدور فلا یمکن التبعض فی صدور العامین من وجه من حیث مادتی الافتراق و ماده الاجتماع کما أشرنا سابقا إلی أن الخبرین المتعارضین من هذا القبیل.

و أما إذا تعبدنا الشارع بصدور الخبر الجامع للشرائط فلا مانع من تعبده ببعض مضمون الخبر دون بعض و کیف کان فترک التفصیل أوجه منه و هو أوجه من إطلاق إهمال المرجحات.

و أما ما ذکرنا فی وجهه من عدم جواز طرح دلیل حجیه أحد الخبرین لأصاله ظهور الآخر فهو إنما یحسن إذا کان ذلک الخبر بنفسه قرینه علی خلاف الظاهر فی الآخر و أما إذا کان محتاجا إلی دلیل ثالث یوجب صرف أحدهما فحکمهما حکم الظاهرین المحتاجین فی الجمع بینهما إلی شاهدین فی أن العمل بکلیهما مع تعارض ظاهریهما یعد غیر ممکن فلا بد من طرح أحدهما معینا للترجیح أو غیر معین للتخییر و لا یقاس حالهما علی حال مقطوعی الصدور فی الالتجاء إلی الجمع بینهما کما أشرنا إلی دفع ذلک عند الکلام فی أولویه الجمع علی الطرح و المسأله محل الإشکال.

و قد تلخص مما ذکرنا أن تقدیم النص علی الظاهر خارج عن مسأله الترجیح بحسب الدلاله إذ الظاهر لا یعارض النص حتی یرجح النص علیه نعم النص الظنی السند یعارض دلیل سنده لدلیل حجیه الظهور لکنه حاکم علی دلیل اعتبار الظاهر فینحصر الترجیح بحسب الدلاله فی تعارض الظاهر و الأظهر نظرا إلی احتمال خلاف الظاهر فی کل منهما بملاحظه نفسه.

غایه الأمر ترجیح الأظهر.

و لا فرق فی الظاهر و النص بین العام و الخاص المطلقین إذا فرض عدم احتمال فی الخاص یبقی معه ظهور العام لئلا یدخل فی تعارض الظاهرین

أو تعارض الظاهر و الأظهر و بين ما يكون التوجيه فيه قريبا و بين ما يكون التوجيه فيه بعيدا مثل صيغه الوجوب مع دليل نفى البأس عن الترک لأن العبره بوجود احتمال فى أحد الدليلين لا يحتمل ذلك فى الآخر و إن كان ذلک الاحتمال بعيدا فى الغايه لأن مقتضى الجمع بين العام و الخاص بعينه موجود و قد يظهر خلاف ما ذكرنا فى حكم النص و الظاهر من بعض الأصحاب فى كتبهم الاستدلاليه مثل حمل الخاص المطلق على التقيه لموافقته لمذهب العامه.

منها ما يظهر من الشيخ رحمه الله فى مسأله من زاد فى صلاته ركعه حيث حمل ما ورد فى

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۸۹

صحه صلاه من جلس فى الرابعه بقدر التشهد على التقيه و عمل على عمومات إبطال الزياده و تبعه بعض متأخرى المتأخرين لكن الشيخ رحمه الله كأنه بنى على ما تقدم عن العده و الإستبصار من ملاحظه المرجحات قبل حمل أحد الخبرين على الآخر أو على استفاده التقيه من قرائن أخر غير موافقه مذهب العامه.

و منها ما تقدم عن بعض المحدثين من مؤاخذه حمل الأمر و النهى على الاستحباب و الكراهه.

و قد يظهر من بعض الفرق بين العام و الخاص و الظاهر فى الوجوب و النص الصريح فى الاستحباب و ما يتلوهما فى قرب التوجيه و بين غيرهما مما كان تأويل الظاهر فيه بعيدا حيث (قال بعد نفى الإشكال عن الجمع بين العام و الخاص و الظاهر فى الوجوب و الصريح فى الاستحباب.

استشكل الجمع فى مثل ما إذا دل الدليل على أن القبله أو مس باطن الفرج لا ينقض الوضوء و دل دليل آخر على أن الوضوء يعاد منها و قال إن

الحکم بعدم وجوب الوضوء فی المقام مستند إلی النص المذکور و أما الحکم باستحباب الوضوء فلیس له مستند ظاهر لأن تأویل کلامهم لم یثبت حجیته إلا إذا فهم من الخارج إرادته و الفتوی و العمل به محتاج إلی مستند شرعی و مجرد أولویه الجمع غیر صالح).

أقول بعد ما ذکرنا من أن الدلیل الدال علی وجوب الجمع بین العام و الخاص و شبهه بعینه جار فیما نحن فیه و لیس الوجه فی الجمع شیوع التخصیص بل المدار علی احتمال موجود فی أحد الدلیلین مفقود فی الآخر مع أن حمل ظاهر وجوب إعاده الوضوء علی الاستحباب أیضا شائع علی ما اعترف به سابقا و لیت شعری ما الذی أراد بقوله تأویل کلامهم لم یثبت حجیته إلا إذا فهم من الخارج إرادته.

فإن بنی علی طرح ما دل علی وجوب إعاده الوضوء و عدم البناء علی أنه کلامهم علیه السلام فأین کلامهم حتی یمنع من تأویله إلا بدلیل و لیس و هل هو إلا طرح السند لأجل الفرار عن تأویله و هو غیر معقول.

و إن بنی علی عدم طرحه و علی التعبد بصدوره ثم حمله علی التقیه فهذا أیضا قریب من الأول إذ لا دلیل علی وجوب التعبد بخبر یتعین حمله علی التقیه علی تقدیر الصدور بل لا معنی

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۹۰

لوجوب التعبد به إذ لا أثر فی العمل یترتب علیه.

و بالجمله إن الخبر الظنی إذا دار الأمر بین طرح سنده و حمله و تأویله فلا ینبغی التأمل فی أن المتعین تأویله و وجوب العمل علی طبق التأویل و لا معنی لطرحه أو الحکم بصدوره تقیه فرارا عن تأویله و سیجی ء زیاده توضیح ذلک إن شاء الله.

فلنرجع إلی

ما كنا فيه من بيان المرجحات فى الدلاله و مرجعها إلى ترجيح الأظهر على الظاهر و الأظهريه قد تكون بملاحظه خصوص المتعارضين من جهه القرائن الشخصيه و هذا لا يدخل تحت ضابطه و قد تكون بملاحظه نوع المتعارضين كأن يكون أحدهما ظاهرا فى العموم و الآخر جمله شرطيه ظاهره فى المفهوم فيتعارضان كتعارض مفهوم إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شى ء و منطوق عموم خلق الله الماء طهورا فيقع الكلام فى ترجيح المفهوم على العموم و كتعارض التخصيص و النسخ فى بعض أفراد العام و الخاص و التخصيص و التقييد و قد تكون باعتبار الصنف كترجيح أحد العامين أو المطلقين على الآخر لبعد التخصيص و التقييد فيه.

و لنشر إلى جمله من هذه المرجحات النوعيه لظاهر أحد المتعارضين فى مسائل.

منها لا إشكال فى تقديم ظهور الحكم الملقى من الشارع فى مقام التشريع فى استمراره باستمرار الشريعه على ظهور العام فى العموم الأفرادى و يعبر عن ذلك بأن التخصيص أولى من النسخ من غير فرق بين أن يكون احتمال المنسوخيه فى العام أو فى الخاص و المعروف تعليل ذلك بشيوع التخصيص و ندره النسخ و قد وقع الخلاف فى بعض الصور و تمام ذلك فى بحث العام و الخاص من مباحث و كيف كان فلا إشكال فى أن احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كما أن احتمال النسخ مشروط بورود الناسخ بعد الحضور فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام يتعين فيه النسخ.

و أما ارتكاب كون الخاص كاشفا عن قرينه كانت مع العام و اختفت فهو خلاف الأصل.

و الكلام فى علاج المتعارضين من دون التزام وجود شى ء زائد عليهما.

نعم لو كان

هناک دلیل علی امتناع النسخ وجب المصیر إلی التخصیص مع التزام اختفاء القرینه حین العمل أو جواز إراده خلاف الظاهر من المخاطبین واقعا مع مخاطبتهم بالظاهر الموجبه لعملهم بظهوره و بعباره أخری تکلیفهم ظاهرا هو العمل بالعموم.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۹۱

و من هنا یقع الإشکال فی تخصیص العمومات المتقدمه فی کلام النبی أو الوصی أو بعض الأئمه علیهم السلام بالمخصصات الوارده بعد ذلک بمده عن باقی الأئمه علیهم السلام فإنه لا بد أن یرتکب فیه النسخ أو کشف الخاص عن قرینه مع العام مختفیه أو کون المخاطبین بالعام تکلیفهم ظاهرا العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعا أما النسخ فبعد توجیه وقوعه بعد النبی صلی اللّٰه علیه و آله بإراده کشف ما بینه النبی صلی اللّٰه علیه و آله للوصی عن غایه الحکم الأول و ابتداء الحکم الثانی مدفوع بأن غلبه هذا النحو من التخصیصات یأبی عن حملها علی ذلک مع أن الحمل علی النسخ یوجب طرح ظهور کلا الخبرین فی کون مضمونهما حکما مستمرا من أول الشریعه إلی آخرها إلا أن یفرض المتقدم ظاهرا فی الاستمرار و المتأخر غیر ظاهر بالنسبه إلی ما قبل صدوره.

فحینئذ یوجب طرح ظهور المتقدم لا المتأخر کما لا یخفی و هذا لا یحصل فی کثیر من الموارد بل أکثرها و أما اختفاء المخصصات فیبعده بل یحیله عاده عموم البلوی بها من حیث العلم و العمل مع إمکان دعوی العلم بعدم علم أهل العصر المتقدم و عملهم بها بل المعلوم جهلهم بها فالأوجه هو الاحتمال الثالث فکما أن رفع مقتضی البراءه العقلیه ببیان التکلیف کان علی التدریج کما یظهر من الأخبار و الآثار مع اشتراک الکل فی الأحکام الواقعیه فکذلک ورود

التقیید و التخصیص للعمومات و المطلقات فیجوز أن یکون الحکم الظاهری للسابقین الترخیص فی ترک بعض الواجبات و فعل بعض المحرمات الذی یقتضیه العمل بالعمومات و إن کان المراد منها الخصوص الذی هو الحکم المشترک.

و دعوی الفرق بین إخفاء التکلیف الفعلی و إبقاء المکلف علی ما کان علیه من الفعل و الترک بمقتضی البراءه العقلیه و بین إنشاء الرخصه له فی فعل الحرام و ترک الواجب ممنوعه غایه الأمر أن الأول من قبیل عدم البیان و الثانی من قبیل بیان العدم و لا قبح فیه بعد فرض المصلحه مع أن بیان العدم قد یدعی وجوده فی الکل بمثل (قوله صلی اللّٰه علیه و آله فی خطبه الغدیر فی حجه الوداع:

معاشر الناس ما من شی ء یقربکم إلی الجنه و یباعدکم عن النار إلا و قد أمرتکم به و ما من شی ء یباعدکم من الجنه و یقربکم إلی النار إلا و قد نهیتکم عنه).

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۹۲

بل یجوز أن یکون مضمون العموم و الإطلاق هو الحکم الإلزامی و اختفاء القرینه المتضمنه لنفی الإلزام فیکون التکلیف حینئذ لمصلحه فیه لا فی المکلف به.

فالحاصل أن المستفاد من التتبع فی الأخبار و الظاهر من خلو العمومات و المطلقات عن القرینه أن النبی صلی اللّٰه علیه و آله جعل الوصی علیه السلام مبینا لجمیع ما أطلقه و أطلق فی الکتاب الکریم و أودعه علم ذلک و غیره و کذلک الوصی بالنسبه إلی من بعده من الأوصیاء صلوات الله علیهم أجمعین فبینوا ما رأوا فیه المصلحه و أخفوا ما رأوا المصلحه فی فإن قلت اللازم من ذلک عدم جواز التمسک بأصاله عدم التخصیص فی العمومات بناء علی اختصاص الخطاب بالمشافهین أو

فرض الخطاب فی غیر الکتاب إذ لا یلزم من عدم المخصص لها فی الواقع إراده العموم لأن المفروض حینئذ جواز تأخیر المخصص عن وقت العمل بالخطاب.

قلت المستند فی إثبات أصاله الحقیقه بأصاله عدم القرینه قبح الخطاب بالظاهر المجرد و إراده خلافه بضمیمه أن الأصل الذی استقر علیه طریقه التخاطب هو أن المتکلم لا یلقی الکلام إلا لأجل إراده تفهیم معناه الحقیقی أو المجازی فإذا لم ینصب قرینه علی إراده تفهیم المجاز تعین إراده الحقیقه فعلا و حینئذ فإن اطلعنا علی التخصیص المتأخر کان هذا کاشفا عن مخالفه المتکلم لهذا الأصل لنکته و أما إذا لم نطلع علیه و نفیناه بالأصل فاللازم الحکم بإراده تفهیم الظاهر من المخاطبین فیشترک الغائبون معهم.

و منها تعارض الإطلاق و العموم فیتعارض تقیید المطلق و تخصیص العام و لا إشکال فی ترجیح التقیید علی ما حققه سلطان العلماء من کونه حقیقه لأن الحکم بالإطلاق من حیث عدم البیان و العام بیان فعدم البیان للتقیید جزء من مقتضی الإطلاق و البیان للتخصیص مانع عن اقتضاء العام للعموم.

فإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل و المفروض وجود المقتضی له ثبت بیان التقیید و ارتفع المقتضی للإطلاق فالمطلق دلیل تعلیقی و العام دلیل تنجیزی و العمل بالتعلیقی موقوف علی طرح التنجیزی لتوقف موضوعه علی عدمه فلو کان طرح التنجیزی متوقفا علی العمل بالتعلیقی و مسببا عنه لزم الدور بل هو یتوقف علی حجه أخری راجحه علیه فالمطلق دلیل تعلیقی و العام دلیل تنجیزی.

و أما علی القول بکونه مجازا فالمعروف فی وجه تقدیم التقیید کونه أغلب من التخصیص.

و فیه تأمل نعم إذا استفید العموم الشمولی من دلیل الحکمه کانت الإفاده غیر مستنده إلی الوضع کمذهب السلطان

فی العموم البدلی و مما ذکرنا یظهر حال التقیید مع سائر المجازات.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۹۳

و منها تعارض العموم مع غیر الإطلاق من الظواهر و الظاهر المعروف تقدیم التخصیص لغلبه شیوعه و قد یتأمل فی بعضها مثل ظهور الصیغه فی الوجوب فإن استعمالها فی الاستحباب شائع أیضا بل قیل بکونه مجازا مشهورا و لم یقل ذلک فی العام المخصص فتأمل.

و منها تعارض ظهور بعض ذوات المفهوم من الجمل مع بعض و الظاهر تقدیم الجمله الغائیه علی الشرطیه و الشرطیه علی الوصفیه.

و منها تعارض ظهور الکلام فی استمرار الحکم مع غیره من الظهورات فیدور الأمر بین النسخ و ارتکاب خلاف ظاهر آخر و المعروف ترجیح الکل علی النسخ لغلبتها بالنسبه إلیه.

و قد یستدل علی ذلک (بقولهم علیهم السلام: حلال محمد صلی اللّه علیه و آله حلال إلی یوم القیامه و حرامه حرام إلی یوم القیامه).

و فیه أن الظاهر سوقه لبیان استمرار أحکام محمد صلی اللّه علیه و آله نوعا من قبل الله جل ذکره إلی یوم القیامه فی مقابل نسخها بدین آخر لا بیان استمرار أحکامه الشخصیه إلا ما خرج بالدلیل فالمراد أن حلاله صلی اللّه علیه و آله حلال من قبل الله جل ذکره إلی یوم القیامه لا أن الحلال من قبله صلی اللّه علیه و آله حلال من قبله إلی یوم القیامه لیکون المراد استمرار حلیته.

و أضعف من ذلک التمسک باستصحاب عدم النسخ فی المقام لأن الکلام فی قوه أحد الظاهرین و ضعف الآخر فلا وجه لملاحظه الأصول العملیه فی هذا المقام مع أنا إذا فرضنا عاما متقدما و خاصا متأخرا فالشک فی تکلیف المتقدمین بالعام و عدم تکلیفهم فاستصحاب الحکم السابق لا معنی

له فيبقى ظهور الكلام فى عدم النسخ معارضا بظهوره فى ثم إن هذا التعارض إنما هو مع عدم ظهور الخاص فى ثبوت حكمه فى الشريعه ابتداء و إلا تعين التخصيص نعم لا يجرى فى مثل العام المتأخر عن الخاص.

و منها ظهور اللفظ فى المعنى الحقيقى مع ظهوره مع القرينه فى المعنى المجازى و عبروا عنه بتقديم الحقيقه على المجاز و رجحوها عليه.

فإن أرادوا أنه إذا دار الأمر بين طرح الوضع اللفظى بإراده المعنى المجازى و بين طرح مقتضى القرينه فى الظهور المجازى بإراده المعنى الحقيقى فلا أعرف له وجها لأن ظهور اللفظ فى المعنى المجازى إن كان مستندا إلى قرينه لفظيه فظهوره مستند إلى الوضع و إن استند إلى حال أو قرينه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۹۴

منفصله فلا يقصر عن الوضع و إن كان ظنا معتبرا فينبغى تقديمه على الظهور اللفظى المعارض كما يقدم على ظهور اللفظ المقرون به إلا أن يفرض ظهوره ضعيفا يقوى عليه بخلاف ظهور الدليل المعارض فيدور الأمر بين ظاهرين أحدهما أقوى من الآخر.

و إن أرادوا به معنى آخر فلا بد من التأمل فيه هذا بعض الكلام فى تعارض النوعين المختلفين من الظهور.

أما الصنفان المختلفان من نوع واحد فالمجاز الراجح الشائع مقدم على غيره و لذا يحمل الأسد فى أسد يرمى على الرجل الشجاع دون الرجل الأبخر و يحمل الأمر المصروف عن الوجوب على الاستحباب دون الإباحه.

و أما تقديم بعض أفراد التخصيص على بعض فقد يكون بقوه عموم أحد العامين على الآخر إما لنفسه كتقديم الجمع المحلى باللام على المفرد المعرف و نحو ذلك و إما بملاحظه المقام فإن العام المسوق لبيان الضابط أقوى من غيره و نحو ذلك و قد يكون

لقرب أحد التخصيصين و بعد الآخر كما يقال إن تخصيص الأقل أفرادا مقدم على غيره فإن العرف يقدم عموم يجوز أكل كل رمان على عموم النهى عن أكل كل حامض لأنه أقل فردا فيكون أشبه بالنص و كما إذا كان التخصيص فى أحدهما تخصيصا لكثير من الأفراد بخلاف الآخر.

بقى فى المقام شى ء

و هو أن ما ذكرنا من حكم التعارض من أن النص يحكم على الظاهر و الأظهر على الظاهر لا إشكال فى تحصيله فى المتعارضين و أما إذا كان التعارض بين أزيد من دليلين فقد يصعب تحصيل ذلك إذ قد يختلف حال التعارض بين اثنين منها بملاحظه أحدهما مع الثالث مثلا قد يكون النسبه بين الاثنين العموم و الخصوص من وجه و ينقلب بعد تلك الملاحظه إلى العموم المطلق أو بالعكس أو إلى التباين.

و قد وقع التوهم فى بعض المقامات فنقول توضيحا لذلك.

إن النسبه بين المتعارضات المذكوره إن كانت نسبه واحده فحكمها حكم المتعارضين.

فإن كانت النسبه العموم من وجه وجب الرجوع إلى المرجحات مثل قوله يجب إكرام العلماء و يحرم إكرام الفساق و يستحب إكرام الشعراء فيعارض الكل فى ماده الاجتماع.

و إن كانت النسبه عموما مطلقا فإن لم يلزم محذور من تخصيص العام بهما خصص بهما مثل

المثال الآتى و إن لزم محذور مثل قوله يجب إكرام العلماء و يحرم إكرام فساق العلماء و ورد و يكره إكرام عدول العلماء فإن اللازم من تخصيص العام بهما بقاؤه بلا مورد فحكم ذلك كالمتباينين لأن مجموع الخاصين مباين للعام.

و قد توهم بعض من عاصرناه فلاحظ العام بعد تخصيصه ببعض الأفراد بإجماع و نحوه مع الخاص المطلق الآخر فإذا ورد أكرم العلماء و دل من الخارج دليل

على عـدم وجوب إكرام فسـاق العلماء و ورد أيضا لا تكرم النحويين كانت النسـبه على هـذا بينه و بين العام بعـد إخراج الفساق عمومـا من وجه و لاـ أظن يلتزم بـذلك فيمـا إذا كـان الخاصـان دليلين لفظيين إذ لاـ وجه لسـبق ملاحظه العام مع أحـدهما على ملاحظته مع العام الآخر.

و إنمـا يتوهم ذلـك فى العام المخصـص بالإجماع أو العقل لزعم أن المخصـص المـذكور يكون كالمتصل فكان العام اسـتعمل فيما عـدا ذلك الفرد المخرج و التعارض إنما يلاحظ بين ما اسـتعمل فيه لفظ كل من الـدليلين لا بين ما وضع اللفظ له و إن علم عـدم اسـتعماله فكان المراد بالعلماء فى المثال المـذكور عـدولهم و النسـبه بينه و بين النحويين عموم من و ينـدفع بأن التنافى فى المتعارضين إنما يكون بين ظاهرى الدليلين و ظهور الظاهر إما أن يستند إلى وضعه و إما أن يستند إلى قرينه المراد و كيف كان فلا بد من إحرازه حين التعارض و قبل علاجه إذ العلاج راجع إلى دفع المانع لا إلى إحراز المقتضى.

و العام المـذكور بعد ملاحظه تخصـيصه بذلك الدليل العقلى إن لوحظ بالنسـبه إلى وضـعه للعموم مع قطع النظر عن تخصيصـه بـذلك الـدليل فالـدليل المذكور و المخصـص اللفظى سواء فى المانعيه عن ظهوره فى العموم فيرفع اليد عن الموضوع له بهما و إن لوحظ بالنسـبه إلى المراد منه بعـد التخصـيص بـذلك الدليل فلا ظهور له فى إراده العموم باسـتثناء ما خرج بذلك الدليل إلا بعد إثبات كونه تمام المراد و هو غير معلوم إلا بعد نفى احتمال مخصص آخر و لو بأصاله عدمه و إلا فهو مجمل مردد بين تمام الباقى و بعضه لأن الدليل المذكور قرينه صارفه

عن العموم لا معينه لتمام الباقى و أصاله عدم المخصص الآخر فى المقام غير جاريه مع وجود المخصص اللفظى فلا ظهور له فى تمام الباقى حتى يكون النسبه بينه و بين المخصص اللفظى عموما من وجه.

و بعباره أوضح تعارض العلماء بعد إخراج فساقهم مع النحويين إن كان قبل علاج دليل النحويين و رفع مانعيته فلا ظهور له حتى يلاحظ النسبه بين ظاهرين لأن ظهوره يتوقف على علاجه و رفع تخصيصه بلا تكرم النحويين و إن كان بعد علاجه و دفعه فلا دافع له بل هو

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۹۶

كالدليل الخارجى المذكور دافع عن مقتضى وضع العموم.

نعم لو كان المخصص متصلا بالعام من قبيل الصفه و الشرط و بدل البعض كما فى أكرم العلماء العدول أو إن كانوا عدولا أو عدولهم صحت ملاحظه النسبه بين هذا التركيب الظاهر فى تمام الباقى و بين المخصص اللفظى المذكور و إن قلنا بكون العام المخصص المتصل مجازا إلا أنه يصير حينئذ من قبيل أسد يرمى فلو ورد مخصص منفصل آخر كان مانعا لهذا الظهور.

و هذا بخلاف العام المخصص بالمنفصل فإنه لا يحكم بمجرد وجدان مخصص منفصل بظهوره فى تمام الباقى إلا بعد إحراز عدم مخصص آخر فالعام المخصص بالمنفصل لا ظهور له فى المراد منه بل هو قبل إحراز جميع المخصصات مجمل مردد بين تمام الباقى و بعضه و بعده يتعين إراده الباقى بعد جميع ما ورد عليه من التخصيص.

و أما المخصص بالمتصل فلما كان ظهوره مستندا إلى وضع الكلام التركيبى على القول بكونه حقيقه أو بوضع لفظ القرينه بناء على كون لفظ العام مجازا صح اتصاف الكلام بالظهور لاحتمال إراده خلاف ما وضع له التركيب أو لفظ القرينه

و الظاهر أن التخصيص بالاستثناء من قبيل المتصل لأن مجموع الكلام ظاهر فى تمام الباقى و لذا يفيد الحصر فإذا قال لا تكرم العلماء إلا العدول ثم قال أكرم النحويين فالنسبه عموم من وجه لأن إخراج غير العادل من النحويين مخالف لظاهر الكلام الأول.

و من هنا يصح أن يقال إن النسبه بين (قوله: ليس فى العاريه ضمان إلا الدينار أو الدرهم) و بين ما دل على ضمان الذهب و الفضه عموم من وجه كما قواه غير واحد من متأخرى المتأخرين فيرجح الأول لأن دلالته بالعموم و دلاله الثانى بالإطلاق أو يرجع إلى عمومات نفى الضمان خلافا لما ذكره بعضهم من أن تخصيص العموم بالدرهم أو الدينار لا ينافى تخصيصه أيضا بمطلق الذهب و الفضه.

(و ذكره صاحب المسالك و أطال الكلام فى توضيح ذلك فقال ما لفظه لا خلاف فى ضمانهما يعنى الدراهم و الدنانير و إنما الخلاف فى غيرهما من الذهب و الفضه كالحلى المصوغه فإن مقتضى الخبر الأول و نحوه دخولهما و مقتضى تخصيص الثانى بالدراهم و الدنانير خروجهما.

و من الأصحاب من نظر إلى أن الذهب و الفضه مخصصان من عدم الضمان مطلقا و لا منافاه بينهما و بين الدراهم و الدنانير لأنهما بعض أفرادهما و يستثنى

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۹۷

الجميع و يثبت الضمان فى مطلق الجنسين) (و منهم من التفت إلى أن الذهب و الفضه مطلقان أو عامان بحسب إفاده الجنس المعرف العموم و عدمه و الدراهم و الدنانير مقيدان أو مخصصان فيجمع بين النصوص بحمل المطلق على المقيد أو العام على الخاص.

و التحقيق فى ذلك أن نقول إن هنا نصوصا على ثلاثه أضرب أحدها عام فى عدم الضمان من غير تقييد (كصحيحه

الحلبى عن الصادق عليه السلام:

ليس على مستعير عاريه ضمان و صاحب العاريه و الوديعه مؤتمن) و قريب منها صحيحه محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام و ثانيها بحكمها إلا أنه استثنى مطلق الذهب و الفضه و ثالثها بحكمها إلا أنه استثنى الدنانير و الدراهم و حينئذ فلا بد من الجمع فإخراج الدراهم و الدنانير لازم لخروجهما عن الوجهين الأخيرين فإذا خرجا من العموم بقى العموم فيما عداهما بحاله و قد عارضه التخصيص بمطلق الجنسين فلا بد من الجمع بينهما بحمل العام على الخاص.

فإن قيل لما كان الدراهم و الدنانير أخص من الذهب و الفضه وجب تخصيصهما بهما عملا بالقاعده فلا يبقى المعارضه بين العام الأول و الخاص الآخر قلنا لا شك أن كلا منهما مخصص لذلك العام لأن كلا منهما مستثنى و ليس هنا إلا أن أحد المخصصين أعم من الآخر مطلقا و ذلك غير مانع فيخصص العام الأول بكل منهما أو يقيد مطلقه لأن أحدهما يخصص بالآخر لعدم المنافاه بين إخراج الذهب و الفضه فى لفظ و الدراهم و الدنانير فى لفظ حتى يوجب الجمع بينهما بالتخصيص أو التقييد.

و أيضا فإن العمل بالخبرين الأخصين لا يمكن لأن أحدهما لم يخصص إلا الدنانير و أبقى الباقى على حكم عدم الضمان صريحا و الآخر لم يستثن إلا الدراهم و أبقى الباقى على حكم عدم الضمان كذلك فدلالتهما قاصره و العمل بظاهر كل منهما لم يقل به أحد بخلاف الخبر المخصص بالذهب و الفضه.

فإن قيل التخصيص إنما جعلناه بهما معا لا بكل واحد منهما فلا يضر عدم دلاله أحدهما على الحكم المطلوب منه قلنا هذا أيضا لا يمنع قصور كل واحد من الدلاله لأن كل واحد

مع قطع

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۹۸

النظر عن صاحبه قاصر و قد وقعا فی وقتین فی حالتین مختلفتین.

فظهر أن إراده الحصر من کل منهما غیر مقصود و إنما المستثنی فیهما من جمله الأفراد المستثناه و علی تقدیر الجمع بینهما بجعل المستثنی مجموع ما استفید منهما لا یخرجان عن القصور فی الدلاله علی المطلوب إذ لا یعلم منهما إلا أن الاستثناء لیس مقصورا علی ما ذکر فی کل واحد.

فإن قیل إخراج الدراهم و الدنانیر خاصه ینافی إخراج جمله الذهب و الفضه فلا بد من الجمع بینهما بحمل الذهب و الفضه علی الدراهم و الدنانیر کما یجب الجمع بین عدم الضمان لمطلق العاریه و الضمان لهذین النوعین لتحقق المنافاه بین الأمرین قلنا نمنع تحقق المنافاه بین الأمرین فإن استثناء الدراهم و الدنانیر اقتضی بقاء العموم فی حکم عدم الضمان فی ما عداهما و قد عارضه الاستثناء الآخر فوجب تخصیصه به أیضا فلا وجه لتخصیص أحد المخصصین بالآخر.

و أیضا فإن حمل العام علی الخاص استعمال مجازی و إبقاؤه علی عمومه حقیقه و لا یجوز العدول إلی المجاز مع إمکان الاستعمال علی وجه الحقیقه و هو هنا ممکن فی عموم الذهب و الفضه فیتعین و إنما صرنا إلی التخصیص فی الأول لتعینه علی کل تقدیر.

فإن قیل إذا کان التخصیص یوجب المجاز وجب تقلیله ما أمکن لأن کل فرد یخرج یوجب زیاده المجاز فی الاستعمال حیث کان حقه أن یطلق علی جمیع الأفراد و حینئذ فنقول قد تعارض هنا مجازان أحدهما فی تخصیص الذهب و الفضه بالدنانیر و الدراهم و الثانی فی زیاده تخصیص العام الأول بمطلق الذهب و الفضه علی تقدیر عدم تخصیصهما بالدنانیر و الدراهم فترجیح أحد المجازین علی

الآخر ترجيح من غير مرجح بل يمكن ترجيح تخصيص الذهب و الفضه لأن فيه مراعاه قوانين التعارض بينه و بين ما هو أخص منه قلنا لا نسلم التعارض بين الأمرين لأن استعمال العام الأول على وجه المجاز حاصل على كل تقدير إجماعا و زياده التجوز فى الاستعمال لا يعارض به أصل التجوز فى المعنى الآخر فإن إبقاء الذهب و الفضه على عمومهما استعمال حقيقى

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۷۹۹

فكيف يكافئه مجرد تقليل التجوز مع ثبوت أصله) (و بذلك يظهر بطلان الترجيح بغير مرجح لأن المرجح حاصل فى جانب الحقيقه هذا ما يقتضيه الحال من الكلام على هذين الوجهين و بقى فيه مواضع تحتاج إلى تنقيح انتهى).

أقول الذى يقتضيه النظر أن النسبه بين روايتى الدرهم و الدينار بعد جعلهما كروايه واحده و بين ما دل على استثناء الذهب و الفضه من قبيل العموم من وجه لأن التعارض بين العقد السلبى من الأولى و العقد الإيجابى من الثانيه إلا أن الأول عام و الثانى مطلق و التقييد أولى من التخصيص و بعباره أخرى يدور الأمر بين رفع اليد عن ظاهر الحصر فى الدرهم و الدينار و رفع اليد عن إطلاق الذهب و الفضه و تقييدهما أولى إلا- أن يقال إن الحصر فى كل من روايتى الدرهم و الدينار موهون من حيث اختصاصهما بأحدهما فيجب إخراج الآخر عن عمومه فإن ذلك يوجب الوهن فى الحصر و إن لم يكن الأمر كذلك فى مطلق العام و يؤيد ذلك أن تقييد الذهب و الفضه بالنقدين مع غلبه استعاره المصوغ بعيد جدا.

و مما ذكرنا يظهر النظر فى مواضع مما ذكره صاحب المسالك فى تحرير وجهى المسأله و إن كانت النسبه بين المتعارضات

مختلفه فإن كان فيها ما يقدم على بعض آخر منها إما لأجل الدلاله كما فى النص و الظاهر أو الظاهر و الأظهر و إما لأجل مرجح آخر قدم ما حقه التقديم ثم لوحظ النسبه مع باقى المعارضات.

فقد تنقلب النسبه و قد يحدث الترجيح كما إذا ورد أكرم العلماء و لا تكرم فساقهم و يستحب إكرام العدول فإنه إذا خص العلماء بعدولهم يصير أخص مطلقا من العدول فيخصص العدول بغير علمائهم و السر فى ذلك واضح إذ لو لا الترتيب فى العلاج لزم إلغاء النص أو طرح الظاهر المنافى له رأسا و كلاهما باطل.

و قد لا تنقلب النسبه فيحدث الترجيح فى المتعارضات بنسبه واحده كما لو ورد أكرم العلماء و لا تكرم الفساق و يستحب إكرام الشعراء فإذا فرضنا أن الفساق أكثر فردا من العلماء خص بغير العلماء فيخرج العالم الفاسق عن الحرمه و يبقى الفرد الشاعر من العلماء الفساق مرددا بين الوجوب و الاستحباب.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۸۰۰

ثم إذا فرض أن الفساق بعد إخراج العلماء أقل فردا من الشعراء خص الشعراء به فالفاسق الشاعر غير مستحب الإكرام فإذا فرض صيروره الشعراء بعد التخصيص بالفساق أقل موردا من العلماء خص دليل العلماء بدليله فيحكم بأن ماده الاجتماع بين الكل أعنى العالم الشاعر الفاسق مستحب الإكرام.

و قس على ما ذكرنا صوره وجود المرجح من غير جهه الدلاله لبعضها على بعض.

و الغرض من إطاله الكلام فى ذلك التنبيه على وجوب التأمل فى علاج الدلاله عند التعارض لأنا قد عثرنا فى كتب الاستدلال على بعض الزلات و الله مقيل العثرات.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۸۰۱

مرجحات الروايه من الجهات الأخر

اشاره

و حيث فرغنا عن بعض الكلام فى المرجحات من حيث الدلاله التى هى مقدمه على

غيرها فلنشرع فى مرجحات الروايه من الجهات الأخر فنقول و من الله التوفيق للاهتداء قد عرفت أن الترجيح إما من حيث الصدور بمعنى جعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور غيره بحيث لو دار الأمر بين الحكم بصدوره و صدور غيره لحكمنا بصدوره و مورد هذا المرجح قد يكون فى السند كأعدليه الراوى و قد يكون فى المتن ككونه أفصح.

و إما أن يكون من حيث جهه الصدور فإن صدور الروايه قد يكون لجهه بيان الحكم الواقعى و قد يكون لبيان خلافه لتقيه أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع فيكون أحدهما بحسب المرجح أقرب إلى الصدور لأجل بيان الواقع.

و إما أن يكون من حيث المضمون بأن يكون مضمون أحدهما أقرب فى النظر إلى الواقع و أما تقسيم الأصوليين المرجحات إلى السنديه و المتنيه فهو باعتبار مورد الترجح لا باعتبار مورد الرجحان و لذا يذكرون فى المرجحات المتنيه مثل الفصيح و الأفصح و النقل باللفظ و المعنى بل يذكرون المنطوق و المفهوم و الخصوص و العموم و أشباه ذلك و نحن نذكر إن شاء الله نبذا من القسمين لأن استيفاء الجميع تطويل لا حاجه إليه بعد معرفه أن المناط كون أحدهما أقرب من حيث الصدور عن الإمام عليه السلام لبيان الحكم الواقعى.

أما الترجيح بالسند فبأمور

منها كون أحد الراويين عدلا و الآخر غير عدل مع كونه مقبول الروايه من حيث كونه متحرزا

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۸۰۲

عن الكذب و منها كونه أعدل و تعرف الأعدليه إما بالنص عليها و إما بذكر فضائل فيه لم تذكر فى الآخر.

و منها كونه أصدق مع عداله كليهما و يدخل فى ذلك كونه أضبط.

و فى حكم الترجيح بهذه الأمور أن يكون طريق ثبوت مناط القبول

فى أحدهما أوضح من الآخر و أقرب إلى الواقع من جهه تعدد المزكى أو رجحان أحد المزكيين على الآخر و يلحق بذلك التباس اسم المزكى بغيره من المجروحين و ضعف ما يميز المشترك به.

و منها علو الإسناد لأنه كلما قلت الواسطه كان احتمال الكذب أقل و قد يعارض فى بعض الموارد بندره ذلك و استبعاد الإسناد لتباعد أزمنه الرواه فيكون مظنه الإرسال و الحواله على نظر المجتهد.

و منها أن يرسل أحد الراويين فيحذف الواسطه و يسند الآخر روايته فإن المحذوف يحتمل أن يكون توثيق المرسل له معارضا بجرح جارح و هذا الاحتمال منفى فى الآخر و هذا إذا كان المرسل ممن تقبل مراسيله و إلا فلا يعارض المسند رأسا و ظاهر الشيخ فى العده تكافؤ المرسل المقبول و المسند و لم يعلم وجهه.

و منها أن يكون الراوى لإحدى الروايتين متعددا و راوى الأخرى واحدا أو يكون رواه إحداهما أكثر فإن المتعدد يرجح على الواحد و الأكثر على الأقل كما هو واضح و حكى عن بعض العامه عدم الترجيح قياسا على الشهاده و الفتوى و لازم هذا القول عدم الترجيح بسائر المرجحات أيضا و هو ضعيف.

و منها أن يكون طريق تحمل أحد الراويين أعلى من طريق تحمل الآخر كأن يكون أحدهما بقراءته على الشيخ و الآخر بقراءه الشيخ عليه و هكذا غيرهما من أنحاء التحمل.

هذه نبذه من المرجحات السنديه التى توجب القوه من حيث الصدور و عرفت أن معنى القوه كون أحدهما أقرب إلى الواقع من حيث اشتماله على مزيه غير موجوده فى الآخر بحيث لو فرضنا العلم بكذب أحدهما و مخالفته للواقع كان احتمال مطابقه ذى المزيه للواقع أرجح و أقوى من مطابقه الآخر و

إلاـ فقد لا یوجب المرجح الظن بکذب الخبر المرجوح لکنه من جهه احتمال صدق کل الخبرین فإن الخبرین المتعارضین لا یعلم غالبا کذب أحدهما و إنما التجأنا إلی طرح أحدهما بناء علی تنافی ظاهریهما و عدم إمکان الجمع بینهما لعدم الشاهد فیصیران فی حکم ما لو وجب طرح أحدهما لکونه کاذبا فیؤخذ بما هو أقرب إلی الصدق من الآخر.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۸۰۳

و الغرض من إطاله الکلام هنا أن بعضهم تخیل أن المرجحات المذکوره فی کلماتهم للخبر من حیث السند أو المتن بعضها یفید الظن القوی و بعضها یفید الظن الضعیف و بعضها لا یفید الظن أصلا فحکم بحجیه الأولین و استشکل فی الثالث من حیث إن الأحوط الأخذ بما فیه المرجح و من إطلاق أدله التخییر و قوی ذلک بناء علی أنه لا دلیل علی الترجیح بالأمور التعبدیه فی مقابل إطلاقات التخییر.

و أنت خبیر بأن جمیع المرجحات المذکوره مفیده للظن الشأنی بالمعنی الذی ذکرنا و هو أنه لو فرض القطع بکذب أحد الخبرین کان احتمال کذب المرجوح أرجح من صدقه و إذا لم یفرض العلم بکذب أحد الخبرین فلیس فی المرجحات المذکوره ما یوجب الظن بکذب أحد الخبرین و لو فرض أن شیئا منها کان فی نفسه موجبا للظن بکذب الخبر کان مسقطا للخبر عن درجه الحجیه و مخرجا للمسأله عن التعارض فیعد ذلک الشیء موهنا لا مرجحا إذ فرق واضح عند التأمل بین ما یوجب فی نفسه مرجوحیه الخبر و بین ما یوجب مرجوحیته بملاحظه التعارض و فرض عدم الاجتماع.

و أما ما یرجع إلی المتن فهی أمور

منها الفصاحه فیقدم الفصیح علی غیره لأن الرکیک أبعد من کلام المعصوم علیه السلام إلا أن یکون منقولا بالمعنی.

و منها الأفصحیه ذکره جماعه

خلافا للآخرين و فيه تأمل لعدم كون الفصيح بعيدا عن كلام المعصوم الإمام و لا الأفصح أقرب إليه فى مقام بيان الأحكام الشرعيه.

و منها اضطراب المتن كما فى بعض روايات عمار و منها كون أحدهما منقولا باللفظ و الآخر منقولا بالمعنى إذ يحتمل فى المنقول بالمعنى أن يكون المسموع من الإمام عليه السلام لفظا مغايرا لهذا اللفظ المنقول إليه.

و مرجع الترجيح بهذه إلى كون متن أحد الخبرين أقرب صدورا من متن الآخر.

و علل بعض المعاصرين الترجيح لمرجحات المتن بعد أن عد هذه منها بأن مرجع ذلك إلى الظن بالدلاله و هو مما لم يختلف فيه علماء الإسلام و ليس مبنيا على حجيه مطلق الظن المختلف فيه ثم ذكر فى مرجحات المتن النقل باللفظ و الفصاحه و الركاكه و المسموع من الشيخ بالنسبه إلى

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۸۰۴

المقروء عليه و الجزم بالسماع من المعصوم عليه السلام على غيره و كثيرا من أقسام مرجحات الدلاله كالمنطوق و المفهوم و الخصوص و العموم و نحو و أنت خبير بأن مرجع الترجيح بالفصاحه و النقل باللفظ إلى رجحان صدور أحد المتنين بالنسبه إلى الآخر فالدليل عليه هو الدليل على اعتبار رجحان الصدور و ليس راجعا إلى الظن فى الدلاله المتفق عليه بين علماء الإسلام.

و أما مرجحات الدلاله فهى من هذا الظن المتفق عليه و قد عدها من مرجحات المتن جماعه كصاحب الزبده و غيره.

و الأولى ما عرفت من أن هذه من قبيل النص و الظاهر و الأظهر و لا تعارض بينهما و لا ترجيح فى الحقيقه بل هى من موارد الجمع المقبول فراجع.

و أما الترجيح من حيث وجه الصدور

بأن يكون أحد الخبرين مقرونا بشى ء يحتمل من أجله أن يكون الخبر صادرا على وجه المصلحه

المقتضیه لبیان خلاف حکم الله الواقعی من تقیه أو نحوها من المصالح و هی و إن کانت غیر محصوره فی الواقع إلا أن الذی بأیدینا أماره التقیه و هی مطابقه ظاهر الخبر لمذهب أهل الخلاف فیحتمل صدور الخبر تقیه عنهم احتمالا غیر موجود فی الخبر الآخر.

(قال فی العده إذا کان رواه الخبرین متساویین فی العدد عمل بأبعدهما من قول العامه و ترک العمل بما یوافقه انتهی) (و قال المحقق فی المعارج بعد نقل العباره المتقدمه عن الشیخ و الظاهر أن احتجاجه فی ذلک بروایه رویت عن الصادق علیه السلام و هو إثبات مسأله علمیه بخبر الواحد و لا یخفی علیک ما فیه مع أنه قد طعن فیه فضلاء من الشیعه کالمفید و غیره.

فإن احتج بأن الأبعد لا یحتمل إلا الفتوی و الموافق للعامه یحتمل التقیه فوجب الرجوع إلی ما لا یحتمل

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۸۰۵

قلنا لا نسلم أنه لا یحتمل إلا الفتوی لأنه کما جاز الفتوی لمصلحه یراها الإمام علیه السلام کذلک یجوز الفتوی بما یحتمل التأویل لمصلحه یعلمها الإمام علیه السلام و إن کنا لا نعلم ذلک.

فإن قال إن ذلک یسد باب العمل بالحدیث قلنا إنما نصیر إلی ذلک علی تقدیر التعارض و حصول مانع یمنع من العمل لا مطلقا فلا یلزم سد باب العمل انتهی کلامه رفع مقامه).

أقول توضیح المرام فی هذا المقام أن ترجیح أحد الخبرین بمخالفه العامه یمکن أن یکون بوجوه أحدها مجرد التعبد کما هو ظاهر کثیر من أخباره و یظهر من المحقق استظهاره من الشیخ قدس سرهما الثانی کون الرشد فی خلافهم کما صرح به فی غیر واحد من الأخبار المتقدمه (و روایه علی بن أسباط قال: قلت للرضا

علیه السلام یحدث الأمر لا أجد بدا من معرفته و لیس فی البلد الذی أنا فیه أحد أستفتیه من موالیک فقال ائت فقیه البلد و استفته فی أمرک فإذا أفتاک بشی ء فخذ بخلافه فإن الحق فیه) (و أصرح من ذلک کله خبر أبی إسحاق الأرجانی قال قال أبو عبد الله علیه السلام:

أ تدری لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما یقوله العامه فقلت لا أدری فقال إن علیا صلوات الله علیه لم یکن یدین الله بشی ء إلا خالف علیه العامه إراده لإبطال أمره و کانوا یسألونه صلی اللّٰه علیه و آله عن الشی ء الذی لا یعلمونه فإذا أفتاهم بشی ء جعلوا له ضدا من عندهم لیلبسوا علی الناس).

الثالث حسن مجرد المخالفه لهم فمرجع هذا المرجح لیس الأقربیه إلی الواقع بل هو نظیر ترجیح دلیل الحرمه علی الوجوب و دلیل الحکم الأسهل علی غیره و یشهد لهذا الاحتمال بعض الروایات مثل قوله علیه السلام (فی مرسله داود بن الحصین:

إن من وافقنا خالف عدونا و من وافق عدونا فی قول أو عمل فلیس منا و لا نحن منه)

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۸۰۶

(و روایه الحسین بن خالد: شیعتنا المسلمون لأمرنا الآخذون بقولنا المخالفون لأعدائنا فمن لم یکن کذلک فلیس منا فیکون حالهم حال الیهود الوارد فیهم قوله صلی اللّٰه علیه و آله خالفوهم ما استطعتم).

الرابع الحکم بصدور الموافق تقیه و یدل علیه (قوله علیه السلام فی روایه: ما سمعته منی یشبه قول الناس ففیه التقیه و ما سمعته منی لا یشبه قول الناس فلا تقیه فیه).

بناء علی أن المحکی عنه علیه السلام مع عداله الحاکی کالمسموع منه و أن الروایه مسوقه لحکم المتعارضین و أن القضیه غالبیه لکذب أما الوجه الأول

فمع بعده عن مقام ترجيح أحد الخبرين المبنى اعتبارهما على الكشف النوعى ينافيه التعليل المذكور فى الأخبار المستفيضه المتقدمه.

و منه يظهر ضعف الوجه الثالث مضافا إلى صريح (روايه أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام قال: ما أنتم و الله على شى ء مما هم فيه و لا هم على شى ء مما أنتم فيه فخالفوهم فإنهم ليسوا من الحنفيه على شى ء) فقد فرع الأمر بمخالفتهم على مخالفه أحكامهم للواقع لا مجرد حسن المخالفه.

فتعين الوجه الثانى لكثره ما يدل عليه من الأخبار أو الوجه الرابع للخبر المذكور و ذهاب المشهور.

إلا أنه يشكل الوجه الثانى بأن التعليل المذكور فى الأخبار بظاهره غير مستقيم لأن خلافهم ليس حكما واحدا حتى يكون هو الحق و كون الحق و الرشد فيه بمعنى وجوده فى محتملاته لا ينفع فى الكشف عن الحق نعم ينفع فى الأبعديه عن الباطل لو علم أو احتمل غلبه الباطل على أحكامهم و كون الحق فيها نادرا و لكنه خلاف الوجدان و روايه أبى بصير المتقدمه و إن تأكد مضمونها بالحلف لكن لا بد من توجيهها فيرجع الأمر إلى التعبد بعله الحكم و هو أبعد من التعبد بنفس الحكم.

و الوجه الرابع بأن دلاله الخبر المذكور عليه لا يخلو عن خفاء لاحتمال أن يكون المراد من شباهه أحد الخبرين بقول الناس كونه متفرعا على قواعدهم الباطله مثل تجويز الخطإ على المعصومين من الأنبياء و الأئمه عليهم السلام عمدا أو سهوا و الجبر و التفويض و نحو ذلك و قد أطلق

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۸۰۷

الشباهه على هذا المعنى فى بعض أخبار العرض على الكتاب و السنه حيث (قال: فإن أشبههما فهو حق و إن لم يشبههما فهو باطل) و

هذا الحمل أولى من حمل القضيه على الغلبه لا الدوام بعد تسليم الغلبه.

و يمكن دفع الإشكال فى الوجه الثانى عن التعليل فى الأخبار بوروده على الغالب من انحصار القوى فى المسأله على الوجهين لأن الغالب أن الوجوه فى المسأله إذا كثرت كانت العامه مختلفين و مع اتفاقهم لا يكون فى المسأله وجوه متعدده.

و يمكن أيضا الالتزام بما ذكرنا سابقا من غلبه الباطل فى أقوالهم على ما صرح به فى روايه الأرجانى المتقدمه و أصرح منها (ما حكى عن أبى حنيفه من قوله خالفت جعفرا فى كل ما يقول إلا أنى لا أدرى أنه يغمض عينيه فى الركوع و السجود أو يفتحهما) و حينئذ فيكون خلافهم أبعد من الباطل.

و يمكن توجيه الوجه الرابع بعدم انحصار دليله فى الروايه المذكوره بل الوجه فيه هو ما تقرر فى باب التراجيح و استفيد من النصوص و الفتاوى من حصول الترجيح بكل مزيه فى أحد الخبرين يوجب كونه أقل أو أبعد احتمالا لمخالفه الواقع من الآخر و معلوم أن الخبر المخالف لا يحتمل فيه التقيه كما يحتمل فى الموافق على ما تقدم من المحقق قدس سره فمراد المشهور من حمل الخبر الموافق على التقيه ليس كون الموافقه أماره على صدور الخبر تقيه بل المراد أن الخبرين لما اشتركا فى جميع الجهات المحتمله لخلاف الواقع عدا احتمال الصدور تقيه المختص بالخبر الموافق تعين العمل بالمخالف و انحصر محمل الخبر الموافق المطروح فى التقيه.

(و أما ما أورده المحقق من معارضه احتمال التقيه باحتمال الفتوى على التأويل) ففيه أن الكلام فيما إذا اشترك الخبران فى جميع الاحتمالات المتطرقه فى السند و المتن و الدلاله فاحتمال الفتوى على التأويل مشترك كيف و لو فرض

اختصاص الخبر المخالف باحتمال التأويل و عدم تطرقه فی الخبر الموافق كان اللازم ارتكاب التأويل فی الخبر المخالف لما عرفت من أن النص و الظاهر لا يرجع فيهما إلى المرجحات.

(و أما ما أجاب به صاحب المعالم عن الإيراد بأن احتمال التقيه فی كلامهم أقرب و أغلب) ففيه مع إشعاره بتسليم ما ذكره المحقق من معارضه احتمال التقيه فی الموافق باحتمال التأويل

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۸۰۸

مع ما عرفت من خروج ذلك عن محل الكلام منع أغلبيه التقيه فی الأخبار من و من هنا يظهر أن ما ذكرنا من الوجه فی رجحان الخبر المخالف مختص بالمتباينين و أما فی ما كان من قبيل العامين من وجه بأن كان لكل واحد منهما ظاهر يمكن الجمع بينهما بصرفه عن ظاهره دون الآخر فيدور الأمر بين حمل الموافق منهما على التقيه و الحكم بتأويل أحدهما ليجتمع مع الآخر مثلا إذا ورد الأمر بغسل الثوب من أبوال ما لا يؤكل لحمه و ورد كل شیء يطير لا بأس بخرئه و بوله فدار الأمر بين حمل الثانی على التقيه و بين الحكم بتخصيص أحدهما لا بعينه فلا وجه لترجيح التقيه لكونها فی كلام الأئمه عليهم السلام أغلب من التخصيص فالعمده فی الترجيح بمخالفه العام بناء على ما تقدم من جريان هذا المرجح و شبهه فی هذا القسم من المتعارضين هو ما تقدم من وجوب الترجيح لكون مزيه فی أحد المتعارضين و هذا موجود فيما نحن فيه لأن احتمال مخالفه الظاهر قائم فی كل منهما و المخالفه للعامه مختص بمزيه مفقوده فی الآخر و هو عدم احتمال الصدور.

فتلخص مما ذكرنا أن الترجيح بالمخالفه من أحد وجهين على ما يظهر من الأخبار أحدهما كونه

أبعـد عن الباطـل و أقرب إلى الواقع فيكون مخـالفه الجمهور نظير موافقه المشـهور من المرجحـات المضـمونيه على ما يظهر من أكثر أخبار هذا الباب.

و الثانى من جهه كون المخالف ذا مزيه لعـدم احتمال التقيه و يـدل عليه ما دل على الترجيح بشـهره الروايه معللا بأنه لا ريب فيه بالتقريب المتقدم سابقا و لعل الثمره بين هذين الوجهين يظهر لک فى ما يأتى إن شاء الله تعالى.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۸۰۹

بقى فى هذا المقام أمور

الأول

أن الخبر الصـادر تقيه يحتمـل أن يراد به ظـاهره فيكون من الكـذب المجوز لمصـلحه و يحتمـل أن يراد منه تأويـل مختف على المخاطب فيكون من قبيل التوريه و هذا أليق بالإمام عليه السلام بل هو اللائق له إذا قلنا بحرمه الكذب مع التمكن من التوريه.

الثانى

أن بعض المحدثين كصاحب الحدائق و إن لم يشترط فى التقيه موافقه الخبر لمذهب العامه لأخبار تخيلها داله على مدعاه سليمه عمـا هو صـريح فى خلاف ما ادعاه إلا أن الحمل على التقيه فى مقام الترجيـح لا يكون إلا مع موافقه أحـدهما إذ لا يعقل حمل أحدهما بالخصوص على التقيه إذا كانا مخالفين لهم.

فمراد المحـدث المـذكور ليس الحمـل على التقيه مع عـدم الموافقه فى مقـام الترجيـح كما أورده عليه بعض الأساطين فى جمله المطاعن على ما ذهب إليه من عـدم اشتراط الموافقه فى الحمل على التقيه بل المحـدث المـذكور لما أثبت فى المقـدمه الأولى من مقـدمات الحـدائق خلو الأخبـار عن الأخبـار المكـذوبه لتنقيحهـا و تصـحيحها فى الأـزمنه المتـأخره بعـد أن كانت مغشوشـه مـدسوسه صـح للقائل أن يقول فما بال هـذه الأخبار المتعارضه التى لا تكاد تجتمع فبين فى المقـدمه الثانيه دفع هـذا السؤال بأن معظم الاختلاـف من جهه اختلاـف كلمـات الأـئمه عليهم السـلام مع المخـاطبين و أن الاختلاـف إنما هو منهم عليهم السـلام و استشـهد على ذلـک بأخبار زعمها داله على أن التقيه كما تحصل ببيان ما يوافق العامه كـذلک تحصل بمجرد إلقاء الخلاف بين الشـيعه كيلا يعرفوا فيؤخـذ برقابهم و هـذا الكلام ضـعيف لأن الغالب انـدفاع الخوف بإظهار الموافقه مع الأعـداء و أما الانـدفاع بمجرد رؤيه الشيعه مختلفين مع اتفاقهم على مخالفتهم فهو و إن أمكن حصوله أحيانا لكنه

نادر جدا فلا يصار إليه فی جل الأخبار المختلفه مضافا إلی مخالفته لظاهر قوله عليه السلام فی الروايه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۸۱۰

المتقدمه (: ما سمعت منی يشبه قول الناس ففيه التقيه و ما سمعت منی لا يشبه قول الناس فلا تقيه فيه).

فالذی يقتضيه النظر علی تقدير القطع بصدور جميع الأخبار التی بأيدينا علی ما توهمه بعض الأخباريين و الظن بصدور جميعها إلا قليل فی غايه القله كما يقتضيه الإنصاف ممن اطلع علی كيفيه تنقيح الأخبار و ضبطها فی الكتب هو أن يقال إن عمده الاختلاف إنما هی كثره إراده خلاف الظواهر فی الأخبار إما بقرائن متصله اختفت علينا من جهه تقطيع الأخبار أو نقلها بالمعنی أو منفصله مختفيه من جهه كونها حاليه معلومه للمخاطبين أو مقاليه اختفت بالانطماس و إما بغير القرينه لمصلحه يراها الإمام عليه السلام من تقيه علی ما اخترناه من أن التقيه علی وجه التوريه أو غير التقيه من المصالح الأخر.

و إلی ما ذكرنا ينظر ما فعله الشيخ قدس سره فی الإستبصار من إظهار إمكان الجمع بين متعارضات الأخبار بإخراج أحد المتعارضين أو كليهما عن ظاهره إلی معنی و ربما يظهر من الأخبار محامل و تأويلات أبعد بمراتب مما ذكره الشيخ تشهد بأن ما ذكره الشيخ من المحامل غير بعيد عن مراد الإمام عليه السلام و إن بعدت عن ظاهر الكلام إلا أن يظهر فيه قرينه عليها فمنها (ما روی عن بعضهم صلوات الله عليهم: لما سأله بعض أهل العراق و قال كم آيه تقرأ فی صلاه الزوال فقال عليه السلام ثمانون و لم يعد السائل فقال عليه السلام هذا يظن أنه من أهل الإدراك فقيل له عليه السلام ما أردت بذلك

و ما هـذه الآيـات فقـال أردت منهـا مـا يقرأ فى نافله الزوال فإن الحمـد و التوحيـد لا يزيـد على عشـر آيات و نافله الزوال ثمان ركعات) و منها (ما روى من: أن الوتر واجب فلما فزع السائل و استفسـر قال عليه السـلام إنما عنيت وجوبها على النبى صـلى اللَّه عليه و آله و منهـا (تفسـير قولهم عليهم السـلام: لا يعيـد الصـلاه فقيه بخصوص الشك بين الثلاث و الأربع) و مثله (تفسـير وقت الفريضه فى قولهم عليهم السلام: لا تطوع فى وقت الفريضه)

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۸۱۱

بزمان قول المؤذن قد قامت الصلاه إلى غير ذلك مما يطلع عليه المتتبع.

و يؤيد ما ذكرنا من أن عمده تنافى الأخبار ليس لأجل التقيه ما ورد مسـتفيضا من عدم جواز رد الخبر و إن كان مما ينكر ظاهره حتى إذا قـال للنهار إنه ليل و لليل إنه نهار معللا ذلك بأنه يمكن أن يكون له محمل لم يتفطن السامع له فينكره فيكفر من حيث لا يشـعر فلو كان عمـده التنافى من جهه صدور الأخبار المنافيه بظاهرها لما فى أيدينا فى الأدله تقيه لم يكن فى إنكار كونها من الإمام عليه السلام مفسده فضلا عن كفر الراد.

الثالث

أن التقيه قـد تكون من فتوى العامه و هو الظاهر من إطلاق موافقه العامه فى الأخبار و أخرى من حيث أخبارهم التى رووها و هو المصـرح به فى بعض الأخبار لكن الظاهر أن ذلك محمول على الغالب من كون الخبر مستندا للفتوى و ثالثه من حيث عملهم و يشـير إليه قوله عليه السـلام فى المقبوله المتقدمه (: ما هم إليه أميل قضاتهم و حكامهم) و رابعه بكونه أشـبه بقواعدهم و أصول دينهم و فروعه

كما يـدل عليه الخبر المتقـدم و عرفت سابقا قوه احتمال التفرع على قواعـدهم الفاسـده و يخرج الخبر حينئذ عن الحجيه و لو مع عدم المعارض كما يدل عليه عموم الموصول.

الرابع

أن ظاهر الأخبار كون المرجـح موافقه جميع الموجودين فى زمان الصـدور أو معظمهم على وجه يصـدق الاسـتغراق العرفى فلو وافق بعضهم بلا مخالفه الباقين فالترجيح به مستند إلى الكليه المستفاده من الأخبار من الترجيح بكل مزيه.

و ربما يسـتفاد من قول السائل فى المقبوله قلت يا سيدى هما معا موافقان للعامه أن المراد بما وافق العامه أو خالفهم فى المرجح السـابق يعم مـا وافق البعض أو خالفه و يرده أن ظهور الفقره الأولى فى اعتبار الكل أقوى من ظهور هـذه الفقره فى كفايه موافقه البعض فيحمل على إراده صوره عدم وجود هذا المرجح فى شـى ء منهما و تساويهما من هذه الجهه لا صوره وجود المرجح فى كليهما و تكافؤهما من هذه الجهه.

و كيف كان فلو كان كل واحد موافقا لبعضهم مخالفا لآخرين منهم وجب الرجوع إلى ما يرجح فى النظر ملاحظه التقيه منه.

و ربما يستفاد ذلك من أشهريه فتوى أحد البعضين فى زمان الصدور و يعلم ذلك بمراجعه أهل

النقل و التاريخ (فقد حكى عن تواريخهم أن عامه أهل الكوفه كان عملهم على فتاوى أبى حنيفه و سفيان الثورى و رجل آخر و أهـل مكه على فتـاوى ابن جريـح و أهـل المـدينه على فتـاوى مالك و أهل البصـره على فتاوى عثمان و سوار و أهل الشام على فتاوى الأوزاعى و الوليد و أهل مصـر على فتاوى الليث بن سـعيد و أهل خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك الزهرى و كان فيهم أهل

الفتاوی من غیر هؤلاء کسعید بن المسیب و عکرمه و ربیعه الرأی و محمد بن شهاب الزهری إلی إن استقر رأیهم بحصر المذاهب فی الأربعه سنه خمس و ستین و ثلاثمائه) کما حکی.

و قد یستفاد ذلک من الأمارات الخاصه مثل (قول الصادق علیه السلام حین حکی له فتوی ابن أبی لیلی فی بعض مسائل الوصیه: أما قول ابن أبی لیلی فلا أستطیع رده).

و قد یستفاد من ملاحظه أخبارهم المرویه فی کتبهم و لذا أنیط الحکم فی بعض الروایات بموافقه أخبارهم

الخامس

قد عرفت أن الرجحان بحسب الدلاله لا یزاحمه الرجحان بحسب الصدور و کذا لا یزاحمه هذا الرجحان أی الرجحان من حیث جهه الصدور فإذا کان الخبر الأقوی دلاله موافقا للعامه قدم علی الأضعف المخالف لما عرفت من أن الترجیح بقوه الدلاله من الجمع المقبول الذی هو مقدم علی الطرح أما لو زاحم الترجیح بالصدور الترجیح من حیث جهه الصدور بأن کان الأرجح صدورا موافقا للعامه فالظاهر تقدیمه علی غیره و إن کان مخالفا للعامه بناء علی تعلیل الترجیح بمخالفه العامه باحتمال التقیه فی الموافق لأن هذا الترجیح ملحوظ فی الخبرین بعد فرض صدورهما قطعا کما فی المتواترین أو تعبدا کما فی الخبرین بعد عدم إمکان التعبد بصدور أحدهما و ترک التعبد بصدور الآخر و فیما نحن فیه یمکن ذلک بمقتضی أدله الترجیح من حیث الصدور.

فإن قلت إن الأصل فی الخبرین الصدور فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضی ذلک الحکم بصدور الموافق تقیه کما یقتضی ذلک الحکم بإراده خلاف الظاهر فی أضعفهما دلاله فیکون هذا المرجح نظیر الترجیح بحسب الدلاله مقدما علی الترجیح بحسب الصدور.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۸۱۳

قلت لا معنی للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعین

على التقيه لأنه إلقاء لأحدهما فى الحقيقه و لذا لو تعين حمل خبر غير معارض على التقيه على تقدير الصدور لم يشمله أدله التعبد بخبر العادل نعم لو علم بصدور خبرين لم يكن بد من حمل الموافق على التقيه و إلغائه و أما إذا لم يعلم بصدورهما كما فى ما نحن فيه من المتعارضين فيجب الرجوع إلى المرجحات الصدوريه فإن أمكن ترجيح أحدهما و تعينه من حيث التعبد بالصدور دون الآخر تعين و إن قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقيه فى أحدهما مرجحا فمورد هذا المرجح تساوى الخبرين من حيث الصدور إما علما كما فى المتواترين أو تعبدا كما فى المتكافئين من الآحاد.

و أما ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلا وجه لإعمال هذا المرجح فيه لأن جهه الصدور متفرع على أصل الصدور.

و الفرق بين هذا الترجيح و الترجيح فى الدلاله المتقدم على الترجيح بالسند أن التعبد بصدور الخبرين على أن يعمل بظاهر أحدهما و بتأويل الآخر بقرينه ذلك الظاهر ممكن غير موجب لطرح دليل أو أصل بخلاف التعبد بصدورهما ثم حمل أحدهما على التقيه الذى هو فى معنى الغايه و ترك التعبد به.

هذا كله على تقدير توجيه الترجيح بالمخالفه باحتمال التقيه أما لو قلنا بأن الوجه فى ذلك كون اϱ…ϴŘϱ` أقرب إلى الحق و أبعد عن الباطل كما يدل عليه جمله من الأخبار فهى من المرجحات المضمونيه و سيجى ء حالها مع غيرها.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۸۱۴

أما المرجحات الخارجيه

اشاره

فقد أشرنا إلى أنها على قسمين الأول ما يكون غير معتبر بنفسه و الثانى ما يعتبر بنفسه بحيث لو لم يكن هناك دليل كان هو المرجع.

القسم الأول ما يكون غير معتبر فى نفسه

اشاره

فمن الأول شهره أحد الخبرين إما من حيث رواته بأن اشتهر روايته بين الرواه بناء على كشفها عن شهره العمل أو اشتهار الفتوى به و لو مع العلم بعدم استناد المفتين إليه و منه كون الراوى له أفقه من راوى الآخر فى جميع الطبقات أو فى بعضها بناء على أن الظاهر عمل الأفقه به و منه مخالفه أحد الخبرين للعامه بناء على ظاهر الأخبار المستفيضه الوارده فى وجه الترجيح بها و منه كل أماره مستقله غير معتبره وافقت مضمون أحد الخبرين إذا كان عدم اعتبارها لعدم الدليل لا لوجود الدليل على العدم كالقياس.

ثم الـدليل على الترجيح بهذا النحو من المرجح ما يستفاد من الأخبار من الترجيح بكل ما يوجب أقربيه أحدهما إلى الواقع و إن كـان خارجـا عن الخبرين بل يرجع هـذا النوع إلى المرجـح الـداخلى فإن أحـد الخبرين إذا طابق أماره ظنيه فلازمه الظن بوجود خلل فى الآخر إما من حيث الصـدور أو من حيث جهه الصـدور فيـدخل الراجح فيما لا ريب فيه و المرجوح فيما فيه الريب و قد عرفت أن المزيه الداخليه قد تكون موجبه لانتفاء احتمال فى ذيها موجود فى الآخر كقله الوسائط و مخالفه العامه بناء على الوجه السابق و قد توجب بعد الاحتمال الموجود فى ذيها بالنسبه إلى

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۸۱۵

الاحتمـال الموجود فى الآخر كالأعـدليه و الأوثقيه و المرجـح الخارجى من هـذا القبيل غايه الأمر عـدم العلم تفصـيلا بالاحتمال القريب فى أحدهما البعيد فى الآخر بل ذو المزيه داخل فى الأوثق المنصوص

عليه فى و من هنا يمكن أن يستدل على المطلب بالإجماع المدعى فى كلام جماعه على وجوب العمل بأقوى الدليلين بناء على عدم شمولها للمقام من حيث إن الظاهر من أقواهما أقواهما فى نفسه و من حيث هو لا مجرد كون مضمونه أقرب إلى الواقع لموافقه أماره خارجيه فيقال فى تقريب الاستدلال إن الأماره موجبه لظن خلل فى المرجوح مفقود فى الراجح فيكون الراجح أقوى إجمالا من حيث نفسه.

فإن قلت إن المتيقن من النص و معاقد الإجماع اعتبار المزيه الداخليه القائمه بنفس الدليل و أما الأماره الخارجيه التى دل الدليل على عدم العبره بها من حيث دخولها فى ما لا يعلم فلا اعتبار بكشفها عن الخلل فى المرجوح و لا فرق بينه و بين القياس فى عدم العبره بها فى مقام الترجيح كمقام الحجيه هذا مع أنه لا معنى لكشف الأماره عن خلل فى المرجوح لأن الخلل فى الدليل من حيث إنه دليل قصور فى طريقيته و المفروض تساويهما فى جميع ما له مدخل فى الطريقيه و مجرد الظن بمخالفه خبر للواقع لا يوجب خللا فى ذلک لأن الطريقيه ليست منوطه بمطابقه الواقع قلت أما النص فلا ريب فى عموم التعليل فى (قوله عليه السلام: لأن المجمع عليه لا ريب فيه) (و قوله: دع ما يريبک إلى ما لا يريبک) لما نحن فيه بل (قوله: فإن الرشد فيما خالفهم) و كذا التعليل فى روايه الأرجانى لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما عليه العامه وارد فى المرجح الخارجى لأن مخالفه العامه نظير موافقه المشهور.

و أما معقد الإجماعات فالظاهر أن المراد منه الأقرب إلى الواقع و الأرجح مدلولا و لو بقرينه ما يظهر من العلماء قديما و حديثا

من إناطه الترجيح بمجرد الأقربيه إلى الواقع كاستدلالهم على الترجيحات بمجرد الأقربيه إلى الواقع مثل ما سيجى ء من كلماتهم فى الترجيح بالقياس و مثل الاستدلال على الترجيح بموافقه الأصل بأن الظن فى الخبر الموافق له أقوى و على الترجيح بمخالفه الأصل بأن الغالب تعرض الشارع لبيان ما يحتاج إلى البيان و استدلال المحقق على ترجيح أحد المتعارضين بعمل أكثر الطائفه بأن الكثره أماره الرجحان و العمل بالراجح واجب و غير ذلك مما يجده المتتبع فى كلماتهم مع أنه يمكن دعوى حكم العقل بوجوب العمل بالأقرب إلى الواقع فى ما كان حجيتها من حيث الطريقيه فتأمل.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۸۱۶

بقى فى المقام أمران

أحدهما أن الأماره التى قام الدليل على المنع عنها بالخصوص كالقياس هل هى من المرجحات أم لا

ظاهر المعظم العدم كما يظهر من طريقتهم فى كتبهم الاستدلاليه فى الفقه (و حكى المحقق فى المعارج عن بعض القول بكون القياس مرجحا قال و ذهب ذاهب إلى أن الخبرين إذا تعارضا و كان القياس موافقا لما تضمنه أحدهما كان ذلك وجها يقتضى ترجيح ذلك الخبر و يمكن أن يحتج لذلك بأن الحق فى أحد الخبرين فلا يمكن العمل بهما و لا طرحهما فتعين العمل و إذا كان التقدير تقدير التعارض فلا بد فى العمل بأحدهما من مرجح و القياس يصلح أن يكون مرجحا لحصول الظن به فتعين العمل بما طابقه.

لا يقال أجمعنا على أن القياس مطروح فى الشريعه لأنا نقول بمعنى أنه ليس بدليل لا بمعنى أنه لا يكون مرجحا لأحد الخبرين و هذا لأن فائده كونه مرجحا كونه رافعا للعمل بالخبر المرجوح فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به لا بذلك القياس و فيه نظر انتهى).

و مال إلى ذلك بعض ساده مشايخنا المعاصرين.

و الحق خلافه لأن رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به

حقیقه کرفع العمل بالخبر السلیم عن المعارض و الرجوع معه إلی الأصول و أی فرق بین رفع القیاس لوجوب العمل بالخبر السلیم عن المعارض و جعله کالمعدوم حتی یرجع إلی الأصل و بین رفعه لجواز العمل بالخبر المکافئ لخبر آخر و جعله کالمعدوم حتی یتعین العمل بالخبر الآخر.

ثم إن الممنوع هو الاعتناء بالقیاس مطلقا و لذا استقرت طریقه أصحابنا علی هجره فی باب الترجیح و لم نجد موضعا منهم یرجحونه به و لو لا ذلک لوجب تدوین شروط القیاس فی الأصول لیرجح به فی الفروع

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۸۱۷

الثانی فی مرتبه هذا المرجح بالنسبه إلی المرجحات السابقه

فنقول أما الرجحان من حیث الدلاله فقد عرفت غیر مره تقدمه علی جمیع المرجحات نعم لو بلغ المرجح الخارجی إلی حیث یوهن الأرجح دلاله فهو یسقطه عن الحجیه و یخرج الفرض عن تعارض الدلیلین و من هنا قد یقدم العام المشهور و المعتضد بالأمور الخارجیه الأخر علی الخاص.

و أما الترجیح من حیث السند فظاهر مقبوله ابن حنظله تقدیمه علی المرجح الخارجی لکن الظاهر أن الأمر بالعکس لأن رجحان السند إنما اعتبر لتحصیل الأقرب إلی الواقع فإن الأعدل أقرب إلی الصدق من غیره بمعنی أنه لو فرض العلم بکذب أحد الخبرین کان المظنون صدق الأعدل و کذب العادل فإذا فرض کون خبر العادل مظنون المطابقه للواقع و خبر الأعدل مظنون المخالفه فلا وجه لترجیحه بالأعدلیه و کذلک الکلام فی الترجیح بمخالفه العامه بناء علی أن الوجه فیه هو نفی احتمال التقیه.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۸۱۸

القسم الثانی ما یکون معتبرا فی نفسه

اشاره

و أما القسم الثانی و هو ما کان مستقلا باعتبار و لو خلی المورد عن الخبرین فقد أشرنا إلی أنه علی قسمین الأول ما یکون معاضدا لمضمون أحد الخبرین و الثانی ما لا یکون کذلک

فمن القسم الأول الکتاب و السنه و الترجیح بموافقتهما مما تواتر به الأخبار

(و استدل فی المعارج علی ذلک بوجهین أحدهما أن الکتاب دلیل مستقل فیکون دلیلا علی صدق مضمون الخبر ثانیهما أن الخبر المنافی لا یعمل به لو انفرد عن المعارض فما ظنک به معه انتهی).

و غرضه الاستدلال على طرح الخبر المنافى سواء قلنا بحجيته مع معارضته لظاهر الكتاب أم قلنا بعدم حجيته فلا يتوهم التنافى بين دليليه.

ثم إن توضيح الأمر فى هذا المقام يحتاج إلى تفصيل أقسام ظاهر الكتاب أو السنه المطابق لأحد المتعارضين فنقول إن ظاهر الكتاب إذا لوحظ مع الخبر المخالف فلا يخلو عن صور ثلاث الأولى أن يكون على وجه لو خلى الخبر المخالف له عن معارضه المطابق له كان مقدما عليه لكونه نصا بالنسبه إليه لكونه أخص منه أو غير ذلك بناء على تخصيص الكتاب بخبر الواحد فالمانع عن التخصيص حينئذ ابتلاء الخاص بمعارضه مثله كما إذا تعارض أكرم زيدا العالم و لا تكرم زيدا العالم و كان فى الكتاب عموم يدل على وجوب إكرام العلماء.

و مقتضى القاعده فى هذا المقام أن يلاحظ أولا جميع ما يمكن أن يرجح به الخبر المخالف

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٨١٩

للكتاب على المطابق له فإن وجد شى ء منها رجح المخالف به و خصص به الكتاب لأن المفروض انحصار المانع عن تخصيصه به فى ابتلائه بمزاحمه الخبر المطابق للكتاب لأنه مع الكتاب من قبيل النص و الظاهر و قد عرفت أن العمل بالنص ليس من باب الترجيح بل من باب العمل بالدليل و

القرينه فی مقابله أصاله الحقیقه حتی لو قلنا بکونها من باب الظهور النوعی فإذا عولجت المزاحمه بالترجیح صار المخالف کالسلیم عن المعارض فیصرف ظاهر الکتاب بقرینه الخبر السلیم و لو لم یکن هناک مرجح.

فإن حکمنا فی الخبرین المتکافئین بالتخییر إما لأنه الأصل فی المتعارضین و إما لورود الأخبار بالتخییر کان اللازم التخییر و أن له أن یأخذ بالمطابق و أن یأخذ بالمخالف فیخصص به عموم الکتاب لما سیجی ء من أن موافقه أحد الخبرین للأصل لا یوجب رفع التخییر و إن قلنا بالتساقط أو التوقف کان المرجح هو ظاهر الکتاب فتلخص أن الترجیح بظاهر الکتاب لا یتحقق بمقتضی القاعده فی شی ء من فروض هذه الصوره.

الثانیه أن یکون علی وجه لو خلی الخبر المخالف له عن معارضه لکان مطروحا لمخالفه الکتاب کما إذا تباین مضمونهما کلیه کما لو کان ظاهر الکتاب فی المثال المتقدم وجوب إکرام زید العالم و اللازم فی هذه الصوره خروج الخبر المخالف عن الحجیه رأسا لتواتر الأخبار ببطلان الخبر المخالف للکتاب و السنه و المتیقن من المخالفه هذا الفرد فیخرج الفرض عن تعارض الخبرین فلا مورد للترجیح فی هذه الصوره أیضا لأن المراد به تقدیم أحد الخبرین لمزیه فیه لا لما یسقط الآخر عن الحجیه و هذه الصوره عدیمه المورد فیما بأیدینا من الأخبار الثالثه أن یکون علی وجه لو خلی المخالف له عن المعارض لخالف الکتاب لکن لا علی وجه التباین الکلی بل یمکن الجمع بینهما بصرف أحدهما عن ظاهره و حینئذ فإن قلنا بسقوط الخبر المخالف بهذه المخالفه عن الحجیه کان حکمها حکم الصوره الثانیه و إلا کان الکتاب مع الخبر المطابق بمنزله دلیل واحد عارض الخبر المخالف و الترجیح حینئذ

بالتعاضد و قطعيه سند الكتاب فالترجيح بموافقه الكتاب منحصر فى هذه الصوره الأخيره.

لكن هذا الترجيح مقدم على الترجيح بالسند لأن أعدليه الراوى فى الخبر المخالف لا تقاوم قطعيه سند الكتاب الموافق للخبر الآخر و على الترجيح بمخالفه العامه لأن التقيه غير متصوره فى الكتاب الموافق للخبر الموافق للعامه و على المرجحات الخارجيه لأن الأماره المستقله المطابقه للخبر الغير المعتبره لا تقاوم الكتاب المقطوع الاعتبار و لو فرضنا الأماره المذكوره مسقطه لدلاله الخبر

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۸۲۰

و الكتاب المخالفين لها عن الحجيه لأجل القول بتقييد اعتبار الظواهر بصوره عدم قيام الظن الشخصى على خلافها خرج المورد عن فرض التعارض.

و لعل ما ذكرنا هو الداعى للشيخ قدس سره فى تقديم الترجيح بهذا المرجح على جميع ما سواه من المرجحات و ذكر الترجيح بها بعد فقد هذا المرجح.

إذا عرفت ما ذكرنا علمت توجه الإشكال فيما دل من الأخبار العلاجيه على تقديم بعض المرجحات على موافقه الكتاب كمقبوله ابن حنظله بل و فى غيرها مما أطلق فيها الترجيح بموافقه الكتاب و السنه من حيث إن الصوره الثالثه قليله الوجود فى الأخبار المتعارضه و الصوره الثانيه أقل وجودا بل معدومه فلا يتوهم حمل تلك الأخبار عليها و إن لم تكن من باب ترجيح أحد المتعارضين بسقوط المخالف عن الحجيه مع قطع النظر عن التعارض و يمكن التزام دخول الصوره الأولى فى الأخبار التى أطلق فيها الترجيح بموافقه الكتاب فلا يقل موردها.

و ما ذكر من ملاحظه الترجيح بين الخبرين المخصص أحدهما لظاهر الكتاب ممنوع بل نقول إن ظاهر تلك الأخبار و لو بقرينه لزوم قله المورد بل عدمه و بقرينه بعض الروايات الداله على رد بعض ما ورد فى الجبر و

التفویض بمخالفه الکتاب مع کونه ظاهرا فی نفیهما أن الخبر المعتضد بظاهر الکتاب لا یعارضه الخبر الآخر و إن کان لو انفرد رفع الید به عن ظاهر الکتاب.

و أما الإشکال المختص بالمقبوله من حیث تقدیم بعض المرجحات علی موافقه الکتاب فیندفع بما أشرنا إلیه سابقا من أن الترجیح بصفات الراوی منها من حیث کونه حاکما و أول المرجحات الخبریه فیه هی شهره إحدی الروایتین و شذوذ الأخری و لا بعد فی تقدیمه علی موافقه الکتاب.

ثم إن الدلیل المستقل المعاضد لأحد الخبرین حکمه حکم الکتاب و السنه فی الصوره الأولی و أما فی الصورتین الأخیرتین فالخبر المخالف له یعارض مجموع الخبر الآخر و الدلیل المطابق له و الترجیح هنا بالتعاضد لا غیر.

و أما القسم الثانی و هو ما لا یکون معاضدا لأحد الخبرین فهی عده أمور

منها الأصل بناء علی کون مضمونه حکم الله الظاهری إذ لو بنی علی إفاده الظن بحکم الله الواقعی کان من القسم الأول و لا فرق فی ذلک بین الأصول الثلاثه أعنی أصاله البراءه

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۸۲۱

و الاحتیاط و الاستصحاب.

لکن یشکل الترجیح بها من حیث إن مورد الأصول ما إذا فقد الدلیل الاجتهادی المطابق أو المخالف فلا مورد لها إلا بعد فرض تساقط المتعارضین لأجل التکافؤ و المفروض أن الأخبار المستفیضه دلت علی التخییر مع فقد المرجح فلا مورد للأصل فی تعارض الخبرین رأسا فلا بد من التزام عدم الترجیح بها و أن الفقهاء إنما رجحوا بأصاله البراءه و الاستصحاب فی الکتب الاستدلالیه من حیث بنائهم علی حصول الظن النوعی بمطابقه الأصل و أما الاحتیاط فلم یعلم منهم الاعتماد علیه لا فی مقام الإسناد و لا فی مقام و قد یتوهم أن ما دل علی ترجیح التخییر مع تکافؤ الخبرین معارض بما دل علی

الأصول الثلاثه فإن مورد الاستصحاب عدم اليقين بخلاف الحاله السابقه و هو حاصل مع تكافؤ الخبرين.

و يندفع بأن ما دل على التخيير حاكم على الأصل فإن مؤداه جواز العمل بالخبر المخالف للحاله السابقه و الالتزام بارتفاعها.

فكما أن ما دل على تعيين العمل بالخبر المخالف للحاله السابقه مع سلامته عن المعارض حاكم على دليل الاستصحاب كذلك يكون الدليل الدال على جواز العمل بالخبر المخالف للحاله السابقه المكافئ لمعارضه حاكما عليه من غير فرق أصلا مع أنه لو فرض التعارض المتوهم كان أخبار التخيير أولى بالترجيح و إن كانت النسبه عموما من وجه لأنها أقل موردا فيتعين تخصيص أدله الأصول مع أن التخصيص فى أخبار التخيير يوجب إخراج كثير مواردها بل أكثرها بخلاف تخصيص أدله الأصول مع أن بعض أخبار التخيير ورد فى مورد جريان الأصول مثل مكاتبه عبد الله بن محمد الوارده فى فعل ركعتى الفجر فى المحمل و مكاتبه الحميرى المرويه فى الإحتجاج الوارده فى التكبير فى كل انتقال من حال إلى حال من أحوال الصلاه.

و مما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره بعض من عاصرناه فى تقديم الموافق للأصل على المخالف من أن العمل بالموافق موجب للتخصيص فيما دل على حجيه المخالف و العمل بالمخالف مستلزم للتخصيص فيما دل على حجيه الموافق و تخصيص الآخر فيما دل على حجيه الأصول و أن الخبر الموافق يفيد ظنا بالحكم الواقعى و العمل بالأصل يفيد الظن بالحكم الظاهرى فيتقوى به الخبر الموافق و أن الخبرين يتعارضان و يتساقطان فيبقى الأصل سليما عن المعارض.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۸۲۲

بقى هنا شى ء

و هو أنهم اختلفوا فى تقديم المقرر و هو الموافق للأصل على الناقل و هو الخبر المخالف له و الأكثر من

الأصوليين منهم العلامه قدس سره و غيره على تقديم الناقل بل حكى هذا القول عن جمهور الأصوليين معللين ذلك بأن الغالب فيما يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج إلى البيان و لا يستغنى عنه بحكم العقل مع أن الذى عثرنا عليه فى الكتب الاستدلاليه الفرعيه الترجيح بالاعتضاد بالأصل لكن لا يحضرنى الآن مورد لما نحن فيه أعنى المتعارضين الموافق أحدهما للأصل فلا بد من التتبع.

و من ذلك كون أحد الخبرين متضمنا للإباحه و الآخر مفيدا للحظر فإن المشهور تقديم الحاظر على المبيح بل يظهر من محكى عن بعضهم عدم الخلاف فيه و ذكروا فى وجهه ما لا يبلغ حد الوجوب ككونه متيقنا فى العمل استنادا إلى (قوله صلى اللّه عليه و آله: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك) (و قوله: ما اجتمع الحلال و الحرام إلا غلب الحرام الحلال) و فيه أنه لو تم هذا الترجيح لزم الحكم بأصاله الحرمه عند دوران الأمر بينها و بين الإباحه لأن وجود الخبرين لا مدخل له فى هذا الترجيح فإنه من مرجحات أحد الاحتمالين مع أن المشهور تقدم الإباحه على الحظر.

فالمتجه ما ذكره الشيخ قدس سره فى العده من ابتناء المسأله على أن الأصل فى الأشياء الإباحه أو الحظر أو التوقف (حيث قال و أما ترجيح أحد الخبرين على الآخر من حيث إن أحدهما يتضمن الحظر و الآخر الإباحه و الأخذ بما يقتضى الحظر أو الإباحه فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب إليه من الوقف لأن الحظر و الإباحه جميعا عندنا مستفادان من الشرع و لا ترجيح بذلك و ينبغى لنا الوقف بينهما جميعا أو يكون الإنسان مخيرا فى العمل بأيهما شاء انتهى).

و يمكن الاستدلال لترجيح

الحظر بما دل على وجوب الأخذ بما فيه الاحتياط من الخبرين و إرجاع ما ذكروه من الدليل فى ذلك فالاحتياط و إن لم يجب الأخذ به فى الاحتمالين المجردين عن الخبر إلا أنه يجب الترجيح به عند تعارض

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۸۲۳

و ما ذكره الشيخ قدس سره إنما يتم لو أراد الترجيح بما يقتضيه الأصل لا بما ورد التعبد به من الأخذ بأحوط الخبرين مع أن ما ذكره من استفاده الحظر أو الإباحه من الشرع لا ينافى ترجيح أحد الخبرين بما دل من الشرع على أصاله الإباحه مثل (قوله عليه السلام: كل شى ء مطلق حتى يرد فيه نهى) أو على أصاله الحظر مثل (قوله: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك) مع أن مقتضى التوقف على ما اختاره لما كان وجوب الكف عن الفعل على ما صرح به هو و غيره كان اللازم بناء على التوقف العمل بما يقتضيه الحظر و لو ادعى ورود أخبار التخيير على ما يقتضيه التوقف جرى مثله على القول بأصاله الحظر.

ثم إنه يشكل الفرق بين ما ذكروه من الخلاف فى تقدم المقرر على الناقل و إن حكى عن الأكثر تقدم الناقل و عدم ظهور الخلاف فى تقدم الحاظر على المبيح.

و يمكن الفرق بتخصيص المسأله الأولى بدوران الأمر بين الوجوب و عدمه و لذا رجح بعضهم الوجوب على الإباحه و الندب لأجل الاحتياط لكن فيه مع جريان بعض أدله تقديم الحظر فيها إطلاق كلامهم فيها و عدم ظهور التخصيص فى كلماتهم و لذا اختار بعض ساده مشايخنا المعاصرين تقديم الإباحه على الحظر لرجوعه إلى تقديم المقرر على الناقل الذى اختاره فى تلك المسأله هذا.

مع أن الاتفاق على تقديم الحظر غير ثابت

و إن ادعاه بعضهم و التحقيق هو ذهاب الأكثر و قد ذهبوا إلى تقديم الناقل أيضا فى المسأله الأولى بل حكى عن بعضهم تفريع تقديم الحاظر على تقديم الناقل.

و من جمله هذه المرجحات تقديم دليل الحرمه على دليل الوجوب عند تعارضهما و استدلوا عليه بما ذكرناه مفصلا فى مسائل أصاله البراءه عند تعارض احتمالى الوجوب و التحريم.

و الحق هنا التخيير و إن لم نقل به فى الاحتمالين لأن المستفاد من الروايات الوارده فى تعارض الأخبار على وجه لا يرتاب فيه هو لزوم التخيير مع تكافؤ الخبرين و تساويهما من جميع الوجوه التى لها مدخل فى رجحان أحد الخبرين خصوصا مع عدم التمكن من الرجوع إلى الإمام عليه السلام الذى يحمل عليه أخبار التوقف و الإرجاء بل لو بنينا على طرح أخبار التخيير فى هذا المقام أيضا بعد الترجيح بموافقه الأصل لم يبق لها مورد يصلح لحمل الأخبار الكثيره الداله على التخيير عليه كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

فالمعتمد وجوب الحكم بالتخيير إذا تساوى الخبران من حيث القوه و لم يرجح أحدهما بما يوجب أقربيته إلى الواقع.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۸۲۴

و لا يلتفت إلى المرجحات الثلاث الأخيره الراجعه إلى ترجيح مضمون أحد الخبرين مع قطع النظر عن كونه مدلولا له لحكومه أخبار التخيير على جميعها و إن قلنا بها فى تكافؤ الاحتمالين.

نعم يجب الرجوع إليها فى تعارض غير الخبرين من الأدله الظنيه إذا قلنا بحجيتها من حيث الطريقيه المستلزمه للتوقف عند التعارض لكن ليس هذا من الترجيح فى شى ء.

نعم لو قيل بالتخيير فى تعارضها من باب تنقيح المناط كان حكمها حكم الخبرين كما فى إجراء التراجيح المتقدمه فى تعارض الأخبار و إن كان الظاهر من بعضهم

عدم التأمل فى جريان جميع أحكام الخبرين من الترجيح فيها بأقسام المرجحات مستظهرا عدم الخلاف فى ذلك.

فإن ثبت الإجماع على ذلك أو أجرينا ذلك فى الإجماع المنقول من حيث إنه خبر فيشمله حكمه فهو و إلا ففيه تأمل لكن التكلم فى ذلك قليل الفائده لأن الطرق الظنيه غير الخبر ليس فيها ما يصح للفقيه دعوى حجيته من حيث إنه ظن مخصوص سوى الإجماع المنقول بخبر الواحد.

فإن قيل بحجيتها فإنما هى من باب مطلق الظن و لا ريب أن المرجع فى تعارض الأمارات المعتبره على هذا الوجه إلى تساقط المتعارضين إن ارتفع الظن من كليهما أو سقوط أحدهما عن الحجيه و بقاء الآخر بلا معارض إن ارتفع الظن عنه.

و أما الإجماع المنقول فالترجيح بحسب الدلاله من حيث الظهور و النصوصيه جار فيه لا محاله و أما الترجيح من حيث الصدور أو جهه الصدور فالظاهر أنه كذلك و إن قلنا بخروجه عن الخبر عرفا فلا يشمله أخبار علاج تعارض الأخبار و إن شمله لفظ النبإ من آيه النبأ لعموم التعليل المستفاد من قوله (: فإن المجمع عليه لا ريب فيه) و قوله (: لأن الرشد فى خلافهم) فإن خصوص المورد لا يخصصه و من هنا يصح إجراء جميع التراجيح المقرره فى الخبرين فى الإجماعين المنقولين بل غيرهما من الأمارات التى يفرض حجيتها من باب الظن الخاص و مما ذكرنا يظهر حال الخبر مع الإجماع المنقول أو غيره من الظنون الخاصه لو وجد.

و الحمد لله على ما تيسر لنا من تحرير ما استفدناه بالفهم القاصر من الأخبار و كلمات علمائنا الأبرار فى باب التراجيح رجح الله ما نرجو التوفيق له من الحسنات على ما مضى من السيئات بجاه

محمـد و آله الساده السادات عليهم أفضل الصـلوات و أكمل التحيات و على أعدائهم أشد اللعنات و أسوأ العقوبات آمين آمين آمين إلى هنا كتبه سـلّمه اللّه عن الآفات و العاهات بحقّ محمّد و آله أشـرف السادات، قد فرغت من تحريرها يوم الثلاثاء الثامن من شهر الرجب سنه ألف و مائتين و سبعين و أربعه من الهجره ۱۲۷۴.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۸۴۳

المحتويات

صحيحه

المصادر

۶ المصادر

۱ إبطال العمل بأخبار الآحاد رسائل الشریف المرتضی.

۲ أجود التقریرات، للسید أبو القاسم الخوئی، تقریر دروس المیرزا محمد حسین النائینی، مطبعه العرفان،

صیدا ۱۳۵۲ ه، أفست، مکتبه الفقیه، قم.

۳ الاحتجاج، لأحمد بن أبی طالب، الطبرسی، تحقیق السید محمد باقر الخرسان، النجف، ۱۳۸۶.

۴ اختیار معرفه الرجال، من رجال الکشی، للطوسی، تحقیق حسن المصطفوی، جامعه مشهد، ۱۳۴۸ ش.

۵ الأربعین، للشیخ بهاء الدین محمد العاملی، تحقیق محسن قره باغی، تبریز.

۶ الإرشاد، للشیخ المفید، مؤسسه الأعلمی، بیروت، ۱۳۹۹ ه.

۷ الإستبصار فیما اختلف من الأخبار، للطوسی، تحقیق السید حسن الخرسان، النجف، ۱۳۹۰ ه.

۸ الاعتقادات، الصدوق، مع النافع یوم الحشر، الطبعه الحجریّه، طهران.

۹ أعلام الشیعه، الکرام البرره، للشیخ آقا بزرگ الطهرانی، مخطوط سنه ۱۳۳۵.

۱۰ أعیان الشیعه، للسیّد محسن الأمین العاملی، عشر مجلدات، بالقطع الکبیر، دار التعارف، بیروت، ۱۴۰۳ ه.

۱۱ الإقبال، للسید ابن طاوس، الطبعه الحجریه، طهران،...

۱۲ الأمالی، للشریف المرتضی، تحقیق أبو الفضل إبراهیم، دار إحیاء الکتب العربیه، القاهره، ۱۹۵۴ م.

۱۳ أمالی الشیخ الطوسی، مقدمه السید محمّد صادق بحر العلوم، النجف، ۱۳۸۴.

۱۴ أوثق الوسائل فی شرح الرسائل للمیرزا موسی التبریزی، أفست، انتشارات کتبی نجفی، قم، ۱۳۹۷.

۱۵ إیضاح الفوائد فی شرح القواعد، لفخر الدین ابن العلامه، تحقیق الإشتهاردی و الموسوی، المطبعه العلمیه، قم، ۱۳۸۷ ه.

۱۶

الباب الحادى عشر من مختصر المصباح، للعلامه الحلّى، الطبعه الحجريه، بالقطع الصغير، طهران.

۱۷ بحار الأنوار، للعلامه المجلسى، تحقيق السيد كاظم الموسوى و يحيى العابدى و محمد باقر البهبودى، دار الكتب الإسلاميه، طهران.

۱۸ بحر الفوائد فى شرح الفرائد، للميرزا محمّد حسن الآشتيانى، الطبعه الحجريه، أفست منشورات مكتبه آيه اللّه العظمى المرعشى النجفى، قم، ۱۴۰۴ ه.

۱۹ بدائع الأصول، للحاج الميرزا حبيب اللّه الرشتى، أفست، مؤسسه آل البيت، قم.

۲۰ تحرير الأحكام، للعلامه الحلى، الطبعه الحجريه، أفست، مؤسسه آل البيت، مشهد.

۲۱ تحف العقول: لابن شعبه، تحقيق على أكبر الغفارى، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ۱۴۰۴.

۲۲ تذكره الفقهاء، للعلامه الحلى، أفست، المكتبه المرتضويه، طهران، ۱۳۸۸ ه.

۲۳ تعليقه شرح مختصر الأصول للتفتازانى، القاهره،...

۲۴ تفسير العيّاشى، تحقيق السيد هاشم الرسولى المحلاتى، المكتبه العلميه الإسلاميه، طهران، ۱۳۸۰.

۲۵ تفسير القمى، تعليق السيّد طيّب الموسوى الجزائرى، النجف، ۱۳۸۷.

فرائدالأصول، ج ۲، صفحه ۲۶۸۵۷ تفصيل النشأتين، للراغب الأصفهانى، القاهره،...

۲۷ تمهيد القواعد، للشهيد الثانى، مع ذكرى الشيعه، أفست، بصيرتى، قم...

۲۸ التوحيد، للصدوق، تعليق هاشم الحسينى الطهرانى، قم، منشورات جماعه المدرسين.

۲۹ تهذيب الأحكام، للشيخ الطوسى، تحقيق السيّد حسن الموسوى الخرسان، أفست، بيروت، ۱۴۰۱.

۳۰ تهذيب الأصول، للعلامه الحلى، الطبعه الحجريه، طهران، ۱۳۰۸ ه.

۳۱ ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، للصدوق، تحقيق على أكبر الغفارى، طهران.

۳۲ جامع أحاديث الشيعه، إشراف آيه اللّه البروجردى، قم ۱۳۹۹.

۳۳ جامع المقاصد، للمحقق الثانى على الكركى، الطبعه الحجريه، طهران.

۳۴ جواب المسائل التبانیات رسائل الشریف المرتضی.

۳۵ جواب المسائل الموصلیات الأولی، للشریف المرتضی، مخطوط و مفقود.

۳۶ جواهر الکلام، للشیخ محمد حسن النجفی، تحقیق الشیخ عباس القوچانی، النجف.

۳۷ الحدائق الناضره،

للبحرانی، دار الکتب الإسلامیه، النجف، ١٣٧٨.

٣٨ الخصال، للصدوق، تحقیق علی أکبر الغفاری، قم، ١٤٠٣.

٣٩ خلاصه الاستدلال، لابن إدریس الحلیّ، مخطوط.

٤٠ الخلاف، للشیخ الطوسی، طهران،...

٤١ الدرر النجفیه، للشیخ یوسف البحرانی، الطبعه الحجریه، أفست، قم.

٤٢ ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد، للمحقق محمد باقر السبزواری، أفست، مؤسسه آل البیت، قم.

٤٣ الذریعه إلی أصول الشریعه، للشریف المرتضی، تحقیق الدکتور أبو القاسم الگرجی، جامعه طهران، ١٣٤٦.

٤٤ الذریعه إلی تصانیف الشیعه، للشیخ آقا بزرگ الطهرانی، النجف... بیروت،

٤٥ ذکری الشیعه فی أحکام الشریعه، الشهید الأول، الطبعه الحجریه، أفست، قم.

٤٦ الرجال، للنجاشیّ، مطبعه المصطفوی، طهران،...

٤٧ رسائل الشریف المرتضی، تحقیق السید مهدی الرجائی و السید أحمد الحسینی، دار القرآن، قم، ١٤٠٥.

٤٨ الرساله الاستصحابیّه، للوحید البهبهانی، مخطوط.

٤٩ روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات، للسید محمد الباقر الموسوی الخوانساری، قم،... مکتبه إسماعیلیان، قم ١٣٩٠ و مع مقدمه السید محمد علی الروضاتی، المجلد الأول، طهران.

٥٠ ریاض المسائل، للسید علیّ الطباطبائی، الطبعه الحجریه، أفست، مؤسسه آل البیت، قم.

٥١ زبده الأصول، الشیخ البهائی، الطبعه الحجریه، طهران...

٥٢ زندگانی و شخصیت شیخ انصاری، للمرتضی الأنصاری، طهران، ١٣٣٩ ش.

٥٣ السرائر الحاوی فی أحکام الفتاوی، لابن إدریس الحلی، الطبعه الحجریه، طهران، ١٢٧٠ ه، أفست، ١٤٩٠ ه.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٥٤٨٥٨ شرائع الإسلام، للمحقق الحلی، تحقیق محمد علی البقّال، النجف، ١٣٨٩.

٥٥ شرح تهذیب الأحکام، للسید نعمه اللّه الجزائری، مخطوط.

۵۶ شرح قضاء شرائع الإسلام، للميرزا داود البروجردی، مخطوط رقم ۱۴۷۸، مکتبه آیه اللّه العظمی المرعشی النجفی العامه، قم، و فیه إجازه الشیخ مرتضی الأنصاری للمؤلف.

۵۸ شرح الوافیه، صدر الدین الرضوی القمی، مخطوط.

۵۹ الصافی،

للفيض الكاشانى، الطبعه الحجريه، خط محمد على الغروى التبريزى، طهران.

۶۰ الصحاح، لإسماعيل بن حمّاد الجواهرىّ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، ۱۳۹۹ ه.

۶۱ صفات الشيعه، للصدوق، انتشارات أعلمى، طهران.

۶۲ عده الأصول، للشيخ أبى جعفر الطوسى، الطبعه الحجريّه، طهران.

۶۳ عصره المنجود، لزين الدين على البياضى النباطى العاملى، مخطوط.

۶۴ علل الشرائع، للصدوق، تقديم السيد صادق بحر العلوم، النجف، ۱۳۸۵.

۶۵ عوائد الأيّام، للمولى أحمد النراقى، الطبعه الحجريّه، أفست، بصيرتى، قم.

۶۶ عوالى اللئالى، لابن أبى جمهور الأحسائى، تحقيق مجتبى العراقى، قم، ۱۴۰۵.

۶۷ عيون أخبار الرضا، للصدوق، تحقيق اللاجوردى، قم،

۶۸ غايه البادى فى شرح المبادى، لمحمد بن على، الجرجانى، الغروىّ، مخطوط.

۶۹ غنيه النزوع من علمى الأصول و الفروع، لابن زهره عز الدين حمزه بن على الحسينى الحلبى، مع الجوامع الفقهيه، الطبعه الحجريّه، ۱۲۷۶ ه، أفست، قم.

۷۰ الغيبه، للطوسى، مع مقدمه للشيخ آقا بزرگ الطهرانى، النجف،

۷۱ الفصول الغرويه، للشيخ محمد حسين الأصفهانى، الطبعه الحجريّه، و معه الفوائد القديمه و الفوائد الجديده للبهبهانى، طهران.

۷۲ الفصول المختاره، من العيون و المحاسن للشيخ المفيد للشريف المرتضى، النجف.

المطبعه الحيدريه.

۷۳ الفوائد الأصوليه و الفقهيه للسيد مهدى بحر العلوم، الطبعه الحجريّه، طهران...

۷۴ فوائد الأصول، للشيخ محمد على الخراسانى الكاظمى، تقرير دروس الميرزا محمد حسين النائينى، النجف، ۱۳۴۵ ه

۷۵ فوائد الشرائع، للمحقق الثانى، مخطوط.

۷۶ الفوائد الطوسيه، للشيخ محمد الحر العاملى، تحقيق اللاجوردى، قم ۱۴۰۳.

٧٧ الفوائد القديمه، للوحيد البهبهانى، مع الفصول، الطبعه الحجريّه، طهران.

٧٨ الفوائد المدنيه، الأسترآبادى، الطبعه الحجريّه، طهران، ١٣٢١.

٧٩ الفوائد المكيّه، للمولى محمد أمين الأسترآبادى، مخوط.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ٨٠٨٥٩ القاموس المحيط، للفيروزآبادى، المطبعه المصريه،

القاهره، ۱۳۵۲.

۸۱ قرب الإسناد، لعبد اللّه بن جعفر الحميرى، الطبعه الحجريّه، طهران، ۱۳۷۰.

۸۲ قصص العلماء، للشيخ محمد التنكابنى، طهران،

۸۳ القواعد، للشهيد الأول محمد بن مكّى، تحقيق الشهيد الدكتور السيد عبد الهادى الحكيم، النجف، ۱۳۹۹، أفست، منشورات مكتبه المفيد، قم.

۸۴ قواعد الأحكام، للعلامه الحلىّ، الطبعه الحجريّه، طهران، ۱۲۷۲، أفست، منشورات الرضى، قم ۱۴۰۴.

۸۵ القوانين المحكمه، للميرزا أبو القاسم القمى الطبعه الحجريّه، طهران.

۸۶ الكافى، لمحمد بن يعقوب الكلينى، تحقيق على أكبر العفارى، دار الكتب الإسلاميه طهران، ۱۳۸۸

۸۷ كتاب سليم بن قيس الهلالى الكوفى، دار الكتب الإسلاميه، قم...

۸۸ كشف الغطاء، للشيخ جعفر كاشف الغطاء، الطبعه الحجريّه، طهران، ۱۲۷۱، أفست، أصفهان.

۸۹ كشف القناع، للمحقق أسد اللّه التسترى، الكاظمى، أفست، مؤسسه آل البيت، قم.

۹۰ كشف اللثام فى شرح قواعد الأحكام، للفاضل الهندى، الطبعه الحجريّه، أفست، مكتبه آيه اللّه العظمى المرعشى النجفى، قم.

۹۱ كفايه الأثر، لأبى القاسم علىّ الخزّاز القمى الرازى، تحقيق عبد اللطيف الحسينى الخوئى، انتشارات بيدار، قم، ۱۴۰۱ ه.

۹۲ كفايه الأحكام، للمحقق محمد باقر السبزوارى، طهران، الطبعه الحجريّه، طهران، ۱۲۶۰ ه، أفست، قم.

۹۳ كمال الدين، للشيخ الصدوق، تحقيق على أكبر الغفارى، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ۱۳۹۵ ه.

۹۴ الكنى و الألقاب، للشيخ عباس القمى، صيدا، ۱۳۵۸ ه، أفست، قم.

۹۵ لسان الخواصّ، للفاضل القزوينى، مخطوط.

۹۶ مبادى الوصول إلى علم الأصول، للعلامه الحلىّ، تحقيق محمد على البقال، مكتب الإعلام الإسلامى، قم، ۱۴۰۴

۹۷ مجمع البيان، لأمين الإسلام، الطبرسى، مطبعه العرفان، صيدا، ۱۳۳۳ ه، أفست، بيروت.

۹۸ مجمع الفائده و البرهان، للمحقق الأردبيلى، تحقيق الإشتهاردى و العراقى و اليزدى، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ۱۴۰۳

٩٩ المحاسن، للبرقی،

تحقيق السيد جلال الدين المحدث الأرموى، طهران، ١٣٧١.

١٠٠ مختلف الشيعه فى أحكام الشريعه، للعلامه الحليّ، الطبعه الحجريّه، أفست، مكتبه نينوى الحديثه، طهران.

١٠١ مدارك الأحكام فى شرح شرائع الإسلام، للسيد محمد العاملى، سبط الشهيد الثانى، الطبعه الحجريّه، طهران.

١٠٢ المسائل المصريه، للمحقق الحلّى، مخطوط.

فرائدالأصول، ج ٢، صفحه ١٠٣٨٦٠ مسالك الأفهام فى شرح شرائع الإسلام، للشهيد الثانى، الطبعه الحجريّه، أفست، قم ١٣٩٩ ه.

١٠٤ مستدرك الوسائل، للميرزا محمد حسين النورى، الطبعه الحجريّه، أفست، المكتبه الإسلاميه، طهران، ١٣٨٣ ه.

١٠٥ المستصفى من علم الأصول، لأبى حامد محمد الغزالى، القاهره.

١٠٦ مشارق الشموس فى شرح الدروس، للمحقق آقا حسين الخوانسارى، الطبعه الحجريّه، أفست، مؤسسه آل البيت، قم...

١٠٧ مشرق الشمسين، للشيخ البهائى، الطبعه الحجريّه، طهران، ١٣١٩ ه، أفست، قم.

١٠٨ معارج الأصول، للمحقق الحلى، تحقيق محمد حسين الرضوى، مؤسسه آل البيت، قم، ١٤٠٣.

١٠٩ معالم الدين، حسن بن زين الدين، مؤسسه النشر الإسلامى، التابعه لجماعه المدرسين، قم، ١٤٠٦ ه.

١١٠ معانى الأخبار، للشيخ الصدوق، تحقيق على أكبر الغفارى، مكتبه الصدوق، طهران، ١٣٧٩.

١١١ المعتبر، للمحقق الحلّى، الطبعه الحجريّه، طهران، ١٣١٨ ه، أفست، قم.

١١٢ مفاتيح الأصول، للسيد محمد المجاهد الطباطبائى، الطبعه الحجريّه، أفست، مؤسسه آل البيت، قم.

١١٣ مفتاح الكرامه، للسيّد جواد العاملى، أفست، مؤسسه آل البيت، قم،.

١١٤ المقاصد العليه، للشهيد الأول، محمد بن مكى، مخطوط.

١١٥ المقنع، مع الهدايه و مجالس الإماميه، للشيخ الصدوق، تحقيق الأستاذ محمد واعظ زاده، ١٣٧٧، قم.

١١٦ المكاسب، للشيخ مرتضى الأنصارى، تحقيق و مقدمه السيد محمد كلانتر، النجف، مطبعه الآداب، أفست، دار الكتاب، قم.

١١٧ المناهل، للسيّد محمد المجاهد الطباطبائى، مخطوط.

١١٨ من لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق، تحقيق

علی أکبر الغفاری، مؤسسه النشر الإسلامی، قم.

۱۱۹ منیه اللبیب فی شرح التهذیب، للعمیدی، الطبعه الحجریّه، مع تهذیب الأصول، طهران.

۱۲۰ النهایه، لابن الأثیر، تحقیق الراوی و الطناحی، بیروت، ۱۳۸۲.

۱۲۱ النهایه، للشسخ الطوسی، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، ۱۳۴۲ ش، جامعه طهران.

۱۲۲ نهایه الوصول إلی علم الأصول، للعلامه الحلیّ، مخطوط.

۱۲۳ نهج البلاغه، للشریف الرضیّ، تحقیق صبحی الصالح، بیروت، أفست، طهران.

۱۲۴ وسائل الشیعه، للشیخ محمد الحر العاملیّ، تحقیق الشیخ عبد الرحیم الربانی الشیرازی، المکتبه الإسلامیه، طهران، ۱۳۷۶.

۱۲۵ الوافیه فی أصول الفقه، للفاضل التونی، الشیخ عبد اللّه، مخطوط.

۱۲۶ هدایه المسترشدین، للشیخ محمد تقی الأصفهانی، الطبعه الحجریّه، أفست، مؤسسه آل البیت، قم.

۱۲۷ هدیه الرازی المیرزا الشیرزای، آقا بزرگ الطهرانی، النجف،...، أفست، طهران.

تفسیر

اشاره

تفسیر : جوامع الجامع جلد ۲

سوره های رعد و یوسف

سوره یوسف علیه السّلام

اشاره

سوره یوسف علیه السّلام

فضیلت قرائت این سوره:

این سوره مکّی و تعداد آیاتش به اجماع یکصد و یازده آیه است.

در فضیلت آن در حدیث نبوی از ابیّ نقل شده: به بردگانتان سوره یوسف علیه السّلام را بیاموزید زیرا هر مسلمانی که آن را بخواند و به خانواده و بردگانش یاد دهد، خداوند سختیهای مرگ را بر او آسان سازد، و به او نیرویی دهد که هیچ گونه

حسدی نسبت به مسلمانی نداشته باشد. (۱) و از امام صادق علیه السّلام نقل شده است: هر کس این سوره را در هر شب بخواند خداوند در روز قیامت او را در حالی محشور کند که زیبایی چهره اش همانند زیبایی یوسف باشد و او را ترس و وحشتی نرسد، و از برگزیدگان بندگان صالح خدا باشد. (۲)

آیات ۱ تا ۵

آیات ۱ تا ۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ الر تِلْكَ آياتُ الْكِتابِ الْمُبِينِ (۱) إِنَّا أَنْزَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (۲) نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِما أَوْحَيْنا إِلَيْكَ هذَا الْقُرْآنَ وَ إِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغافِلِينَ (۳) إِذْ قالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي ساجِدِينَ (۴) قالَ يا بُنَيَّ لا تَقْصُصْ رُؤْياكَ عَلى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْداً إِنَّ الشَّيْطانَ لِلْإِنْسانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ (۵)

-*-*-*-

۱- علّموا ارقائكم سوره يوسف عليه السّلام فأيّما مسلم تلاها و علّمها اهله و ما ملكت يمينه هوّن اللّه عليه سكرات الموت و اعطاه القوّه ان لا يحسد مسلما.

۲- من قرأها فى كلّ ليله بعثه اللّه يوم القيامه و جماله مثل جمال يوسف عليه السّلام و لا يصيبه فزع و كان من خيار عباد اللّه الصالحين.

۱ترجمه:

الف، لام، راء، اینها

آیه های کتاب روشنگر است. (۱)

براستی که ما آن را قرآن عربی نازل کردیم به امید این که شما در آن بیندیشید. (۲)

ما از طریق وحی کردن این قرآن به تو، بهترین سرگذشتها را برایت بازگو می کنیم، هر چند، پیش از این از بی خبران بودی. (۳)

هنگامی که یوسف به پدرش گفت: من یازده ستاره و خورشید و ماه را در خواب دیدم که مرا سجده می کردند. (۴)

گفت:

پسرجان! خواب خودت را برای برادرانت نقل مکن، که برایت نقشه ای خطرناک می کشند، براستی که شیطان برای انسان دشمن آشکاری است. (۵)

تفسیر:

الْکِتابِ الْمُبِینِ کتابی که امرش در معجزه آوردن، روشن است، یا این که خود بیان می کند که از نزد خداست نه از نزد بشر، یا این که روشن و آشکار است و معانی آن، بر عرب زبانها پوشیده نیست، چرا که به زبان آنها نازل شده است. (در جای دیگر می فرماید):

وَ لَوْ جَعَلْناهُ قُرْآناً أَعْجَمِیًّا «اگر این کتاب را قرآن نارسایی قرار می دادیم بر شما مشتبه و نامفهوم می شد». (فصّلت/ ۴۴) «قصص» مصدر و به معنای (اسم مفعول)

۲مقصوص است، مثل «نقض» و «حسب» (که به معنای منقوض و محسوب، می باشد) حال اگر معنای مصدری اراده شود، مفهوم آیه این می شود: ما با این سوره که به سوی تو وحی می کنیم بهترین داستانسرایی را برایت بیان می کنیم، و در این صورت «احسن» مفعول مطلق و منصوب به مصدر است، چون اضافه به مصدر شده است. مراد از بهترین داستانسرایی این است که با بدیعترین اسلوب و نیکوترین روش و زیباترین نظم، داستانسرایی شده است. امّا اگر منظور از «قصص» مقصوص یعنی اسم مفعول باشد معنای عبارت این می شود: ما برای

تو از سرگذشتها بهترین احادیث را که در باب خود بیان می شود می سراییم که مشتمل بر نکته ها و حکمتها و عبرتهایی است که در غیر اینها وجود ندارد.

وَ إِنْ كُنْتَ مخفّفه از ثقیله است، و ضمیر در «قَبْلِهِ» بر می گردد، به «بِما أَوْحَيْنا» و معنای جمله این است: سخنی است که پیش از وحی کردن ما، تو از آن غافل بودی، و هیچ آگاهی نسبت بدان نداشتی. «إِذْ قالَ يُوسُفُ»: این عبارت بدل از «أَحْسَنَ الْقَصَصِ» و از نوع بدل اشتمال است چون زمان بیان کردن قصّه زمانی را که داستان در آن سروده می شود، در برمی گیرد.

یا أَبَتِ به کسر و فتح «تاء» هر دو، خوانده شده، و این تاء علامت تأنیث است و عوض از «یاء» اضافه آمده زیرا تأنیث و اضافه، از این جهت که زایدند و به آخر اسم می چسبند، با هم تناسب دارند. فتح «تاء» به این سبب است که در اصل «یا ابتا» بوده، الف حذف شده و فتحه به عنوان دلیل بر آن باقی مانده است.

إِنِّي رَأَيْتُ از «رؤیا» به معنای خواب دیدن است. از ابن عباس نقل شده است «که یوسف علیه السّلام شب قدر در خواب دید که یازده ستاره از آسمان فرود آمدند و برایش سجده کردند و نیز دید که خورشید و ماه از آسمان آمدند و بر او سجده کردند، خورشید و ماه کنایه از پدر و مادر او، و ستارگان اشاره به یازده برادرش بود».

بعضی گفته اند مراد از خورشید پدرش و مراد از ماه، خاله اش بود، زیرا مادرش

۳راحیل از دنیا رفته بود و می توان گفت: «واو» به معنای «مع» است: ستارگان را با

شمس و قمر در خواب دیدم.

رَأَیْتُهُمْ این جمله آغاز سخن است، بنا بر این که سؤالی در تقدیر و این جمله جواب آن باشد، مثل این که یعقوب به یوسف گفت: چگونه آنها را دیدی؟ یوسف گفت: آنها را دیدم که برای من سجده کردند. «قال یعقوب»: یعقوب گفت: خوابت را برای برادرانت نقل مکن، حضرت یعقوب از این ترسید که برادرانش بر او حسد برند و ستم روا دارند زیرا متوجّه شد که خواب یوسف نشان دهنده آن است که خداوند برای او شرافت و بزرگواری دنیا و آخرت قرار داده است.

فَیَکِیدُوا فعل مضارع منصوب به «أن» است، یعنی اگر داستانت را به برادرانت بگویی با تو مکر خواهند کرد. «یکیدوا»: معنای «یحتالوا» را در بردارد. از این رو متعدی به «لام» شده تا معنای هر دو فعل را بدهد، سپس آن را به وسیله مصدر مؤکّد ساخته و «کیدا» را ذکر کرده است. عدوّ مبین: دشمنی آشکار است.

آیات ۶ تا ۹

آیات ۶ تا ۹

وَ کَذلِکَ یَجْتَبِیکَ رَبُّکَ وَ یُعَلِّمُکَ مِنْ تَأْوِیلِ الْأَحادِیثِ وَ یُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَیْکَ وَ عَلی آلِ یَعْقُوبَ کَما أَتَمَّها عَلی أَبَوَیْکَ مِنْ قَبْلُ إِبْراهِیمَ وَ إِسْحاقَ إِنَّ رَبَّکَ عَلِیمٌ حَکِیمٌ (۶) لَقَدْ کانَ فِی یُوسُفَ وَ إِخْوَتِهِ آیاتٌ لِلسَّائِلِینَ (۷) إِذْ قالُوا لَیُوسُفُ وَ أَخُوهُ أَحَبُّ إِلی أَبِینا مِنَّا وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبانا لَفِی ضَلالٍ مُبِینٍ (۸) اقْتُلُوا یُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضاً یَخْلُ لَکُمْ وَجْهُ أَبِیکُمْ وَ تَکُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْماً صالِحِینَ (۹)

ترجمه:

این چنین پروردگارت تو را برمی گزیند و از تعبیر خوابها

۴آگاهت می سازد، و نعمتش را بر تو، و بر آل یعقوب تمام و کامل می کند همان گونه که پیش از

این بر پدرانت: ابراهیم و اسحاق تمام کرد براستی که پروردگار تو بسیار دانا و حکیم است. (۶)

به طور تحقیق در داستان یوسف و برادرانش نشانه هایی برای پرسش کننده بوده است. (۷)

موقعی که برادران گفتند: یوسف و برادرش نزد پدرمان از ما محبوبترند، با این که ما گروهی نیرومند هستیم، به طور مسلم پدر ما در گمراهی آشکاری است. (۸)

یوسف را بکشید یا او را به سرزمینی بیندازید تا توجه پدرتان، تنها مصروف شما باشد، و بعد از آن مردمی شایسته گردید. (۹)

تفسیر:

یَجْتَبِیکَ اجتباء به معنای «اصطفاء» و برگزیدن است. احادیث به معنای «رؤی» است که جمع «رؤیا» می باشد: خواب و رؤیا، یا حدیث نفس است و یا سخن فرشته، و یا وسوسه شیطان. تأویل رؤیا: تفسیر آن و آنچه از آن فهمیده می شود، حضرت یوسف علیه السّلام در تعبیر خواب و بیان کردن آن از تمام مردم آگاهتر بود. بعضی گفته اند:

«تأویل رؤیا» یعنی دانستن معانی کتابهای الهی و سنن پیامبران. وی آنچه از معانی آنها که بر مردم پوشیده بود برای مردم تفسیر می کرد و شرح می داد. «احادیث» اسم جمع است برای حدیث.

معنای اتمام نعمت، این است که خداوند برای یوسف و پدرانش نعمت دنیا را به نعمت آخرت متّصل ساخت و آنها را پیامبران و پادشاهان قرار داد و بعد آنها را به سوی نعمتهای سرای دیگر و درجات بلند بهشت منتقل ساخت.

آلِ یَعْقُوبَ خانواده و فرزندان اوست. در اصل «اهل» بوده چون تصغیر آن «اهیل» است، ولی فقط در موردی از خانواده به کار می رود که دارای عظمتی باشند.

مثل «آل النّبی» و «آل الملک». «ابراهیم»: عطف بیان برای «ابویک» است.

إِنَّ رَبَّکَ عَلِیمٌ

پروردگارت می داند که چه کسانی را بر گزیند، و حکیم است در

۵این که نعمت را برای کسی که شایسته آن است به کمال برساند.

فِي يُوسُفَ وَ إِخْوَتِهِ در داستان و سرگذشت آنان، «آیات» نشانه ها و دلیلهایی بر حکمت خداوند وجود دارد، یا عبرتها و امور شگفت آوری برای سؤال کنندگان از این سرگذشتها و یا نشانه هایی بر نبوّت حضرت محمّد صلی اللّٰه علیه و آله وجود دارد.

لِلسَّائِلِينَ مراد یهودیانی است که از پیامبر درباره گذشتگان سؤال می کردند و او بدون این که از کسی شنیده یا در کتابی خوانده باشد بدرستی آنها را پاسخ می داد.

روایت شده است که یهودیان به بزرگان مشرکان گفتند: از محمّد صلی اللّٰه علیه و آله بپرسید: چرا آل یعقوب از شام به مصر منتقل شدند و نیز از داستان یوسف. «آیه» به نصب و رفع هر دو خوانده شده است.

لَيُوسُفُ «لام» ابتدا، برای تأکید و تحقیق مضمون جمله می آید. مقصود برادران یوسف این بود که زیادی محبت پدر نسبت به یوسف و برادرش: «بنیامین» امری است ثابت که هیچ شبهه ای در آن نیست. و این که تعبیر به «اخوه»: برادرش کردند به این دلیل بود که هر دو از یک مادر بودند.

وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ جمله حالیه است، و مراد این است که پدر این دو برادر را در دوستی بر ما برتری می دهد با این که این دو تا کوچکند و کاری از آنها نمی آید امّا، ما گروهی هستیم متشکل از ده نفر مرد که پشتیبان پدریم و او را حمایت می کنیم.

إِنَّ أَبانا لَفِي قطعا پدرمان از راه درست و حق منحرف شده است.

«العصبه و العصابه» ده نفر و بیشتر چنین

گروهی را عصبه می گویند چون به وسیله آنها کارها حل و فصل می شود.

اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضاً یوسف را بکشید یا در یک زمین نامشخصی دور از آبادی او را بیندازید. معنای نکره آوردن «ارض» همین است که هیچ مشخصه ای نداشته و از نظرها دور باشد، و نصب آن نیز به دلیل همین ابهام است، مثل ظروف مبهم.

۶يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ تا پدرتان تنها به شما توجه کند: یکپارچه به شما بنگرد و دیگری را مورد توجّه قرار ندهد، بعضی گفته اند: از توجه به یوسف فراغت یافته، رو به شما آورد.

وَ تَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ ... و بعد از کشتن یا دور کردن یوسف از ظلمی که نسبت به او مرتکب می شوید در پیشگاه خدا توبه خواهید کرد، یا این که دنیایتان خوب و کار و بارتان منظّم می شود.

آیات ۱۰ تا ۱۴

آیات ۱۰ تا ۱۴

قالَ قائِلٌ مِنْهُمْ لا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَ أَلْقُوهُ فِي غَيابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فاعِلِينَ (۱۰) قالُوا يا أَبانا ما لَكَ لا تَأْمَنَّا عَلى يُوسُفَ وَ إِنَّا لَهُ لَناصِحُونَ (۱۱) أَرْسِلْهُ مَعَنا غَداً يَرْتَعْ وَ يَلْعَبْ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ (۱۲) قالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَ أَخافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَ أَنْتُمْ عَنْهُ غافِلُونَ (۱۳) قالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذاً لَخاسِرُونَ (۱۴)

ترجمه:

یکی از آنها گفت: یوسف را نکشید، و اگر می خواهید کاری کنید، او را در نهانگاه چاه بیفکنید، تا برخی قافله ها او را بر گیرند. (۱۰)

برادران به یعقوب گفتند: پدرجان! چرا درباره یوسف به ما اعتماد نمی کنی، و حال آن که ما، خیرخواه او هستیم؟! (۱۱)

او را فردا با ما بفرست تا غذای کافی بخورد، بازی

و تفریح کند، و ما از او نگهداری می کنیم. (۱۲)

یعقوب علیه السّلام گفت: دوری او مرا اندوهگین می سازد، و می ترسم شما از او غفلت کنید، و گرگ او را بخورد. (۱۳)

گفتند اگر او را گرگ بخورد- با این که ما گروه نیرومندی هستیم- در این صورت

۷ما حتما زیانکار خواهیم بود (ضررش به خود ما متوجه است). (۱۴)

تفسیر:

گوینده این حرف «یهودا» بود که درباره یوسف از همه برادرانش رای بهتری داد و همو بود که (در مصر بعد از گیر افتادن بنیامین برادر اصلی یوسف) گفت: من از این جا نمی آیم مگر پدرم اجازه دهد. (۱) او به برادرانش گفت: قتل کار بزرگی است، انجام ندهید، او را در نهانگاه چاهی بیندازید. غیابه الجب: گودی چاه، جایی از آن، که از دید بیننده پنهان باشد، و تاریکتر از ته آن باشد. بعضی این کلمه را در هر دو مورد به صورت جمع: «غیابات» خوانده اند. «الجبّ» چاهی که سنگ چین نشده باشد. تا بعضی راهگذرها او را برگیرند.

إِنْ كُنْتُمْ فاعِلِينَ اگر می خواهید کاری انجام دهید که به مقصودتان برسید، نظر من این است.

ما لَكَ لا تَأْمَنَّا با دو، نون، و «لا تأمنّا» با ادغام به اشمام (۲) و غیر اشمام نیز خوانده شده، و معنایش این است: چرا از ما بر یوسف می ترسی، و حال آن که ما، خیر او را می خواهیم و او را دوست داریم، و درباره او، کاری را که دلالت کند بر خلاف خیر خواهی مان نسبت به او انجام نداده ایم.

يَرْتَعْ وَ يَلْعَبْ در هر دو فعل، با نون، و با «ی» و با جزم، و نیز در اوّلی با نون، و در

دوّمی بـا «ی» خوانـده شـده، و اصـل «رتعه»، به معنـای فراوانی و گسترد گی است. مراد از عبارت این است: آنچه را نیاز داریم تناول کنیم و میوه ها و غیر آن را فراوان بخوریم.

—*—*—*

۱- آیه ۸۰- فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي.

۲- اشمام در اصطلاح نحویان. با لب اشاره کردن به حرکت حرفی است بدون این که صوت شنیده شود، حرف ساکن را بوی ضمّه دادن بطوری که شنیده نشود، بهم آوردن لبها برای تلفّظ ضمّه به طوری که ضمّه تلفّظ نشود. فرهنگ عمید. اشمام.

۸قرائت دیگر: «یرتـع» به کسـر عین، و «یلعب» مجزوم، بـا «ی» و «نون»، در هر دو، ذکر شـده است، از «ارتعی یرتعی». گفته می شود: «رعی» و «ارتعی» مثـل «شوی و اشـتوی»، و گـاهی می گوینـد: «یرتع» مجزوم، و یا «نرتع» به کسـر عین، در حالی که فقط شتر آنها می چرد. بنا بر این مضاف (ابل) حذف شده است.

منظور فرزندان یعقوب، از بازی کردن، بازی مباح بوده مثل تیراندازی و مسابقه دویدن.

لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَـذْهَبُوا بِهِ حضـرت یعقوب پیش فرزندانش برای این که یوسف را با خود نبرند دو بهانه آورد: یکی این که دوری و جـدایی او باعث غم و انـدوهش می شود چون حتّی یک ساعت طاقت تحمّل دوری اش را نـداشت، دوم این که می ترسـید وقتی برادران به خوردن و بازی کردن مشغول و از یوسف غافل باشند، گرگ بر او حمله کند.

لَئِنْ أَكَلَهُ الـذِّئْبُ «لام» علامـت قسم است، و إِنَّا إِذاً لَخاسِـرُونَ جـواب قسم، و نیز جانشـین جواب شـرط است، «واو» در «وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ» حالیه است: فرزندان یعقوب برای پدر سوگند یاد کردند: اگر چنان باشد که او تصور می کند، و

می ترسد که در میان مردانی چنین نیرومند برادرشان را گرگ مورد حمله قرار دهد، در این صورت آنها مردمی خواهند بود که از ضعف و ناتوانی در شرف هلاکت و نابودی هستند، یا مردمی خواهند بود که سزاوار هلاکتند زیرا امیدی به آنها نیست، و یا جا دارد برای آنها آرزوی بدبختی شود، که آنها حضور داشته باشند و زنده باشند، و گرگ یکی از آنها را بخورد.

آیات ۱۵ تا ۱۸

آیات ۱۵ تا ۱۸

فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَ أَجْمَعُوا أَنْ یَجْعَلُوهُ فِی غَیابَتِ الْجُبِّ وَ أَوْحَیْنا إِلَیْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هذا وَ هُمْ لا یَشْعُرُونَ (۱۵) وَ جاؤُ أَباهُمْ عِشاءً یَبْکُونَ (۱۶) قالُوا یا أَبانا إِنَّا ذَهَبْنا نَسْتَبِقُ وَ تَرَکْنا یُوسُفَ عِنْدَ مَتاعِنا فَأَکَلَهُ الذِّئْبُ وَ ما أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنا وَ لَوْ کُنَّا صادِقِینَ (۱۷) وَ جاؤُ عَلی قَمِیصِهِ بِدَمٍ کَذِبٍ قالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَکُمْ أَنْفُسُکُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِیلٌ وَ اللَّهُ الْمُسْتَعانُ عَلی ما تَصِفُونَ (۱۸)

۹ترجمه:

وقتی که او را با خود بردند و تصمیم گرفتند که او را در مخفیگاه چاه قرار دهند، ما به او وحی فرستادیم که در آینده آنها را از این کارشان با خبر خواهی ساخت در حالی که آنان نمی دانند. (۱۵)

شب هنگام در حالی که می گریستند پیش پدرشان آمدند. (۱۶)

گفتند:

ای پدر، ما رفتیم به مسابقه و یوسف را نزد اثاثیه خود گذاشتیم، گرگ او را خورد، ولی تو حرف ما را نمی پذیری هر چند راستگو باشیم. (۱۷)

و پیراهن وی را با خونی دروغین نزد پدر آوردند، گفت:

هوسهای نفسانی شما این کار را برایتان آراسته است، من شکیبایی زیبا دارم و خداوند بر آنچه شما می گویید یار و یاور من است. (۱۸)

تفسیر:

أَنْ یَجْعَلُوهُ مفعول «اجمعوا»

می باشـد، از باب «اجمع الامر و ازمعه» بر آن کار تصـمیم گرفت. جواب «لمّا» محـذوف و تقدیر این است: فعلوا به ما فعلوا من الأذی، روایت شـده است که وقتی او را به بیابان بردنـد دشـمنی خود را با وی آشـکار ساختند، او را کتک زدند و آن گاه که خواسـتند در چاهش اندازند دستهایش را بستند و پیراهنش را از تنش کندند و او را به چاه فرستادند، و چون به نیمه راه رسیده بود، وی را انداختند، چاه آب داشت یوسف در میان آب افتاد پناه به سنگی برد و روی آن ایستاد.

روزی که حضـرت ابراهیم را برهنه و عریـان در آتش افکندنـد جبرئیـل پیراهنی از حریر بهشـتی برایش آورد و بر او پوشانیـد، بعدها ابراهیم آن را به اسحاق داد و از

۱۰

اسـحاق به یعقوب رسـید. و حضـرت یعقوب آن را به صورت دعـا و حرز در بسـته ای قرار داده و بگردن یوسف آویزان کرده بود. این جا جبرئیل آمـد آن را بیرون آورد و بر تن یوسف پوشانید، و این همان پیراهین است که یعقوب از آن بوی یوسف را شنید و بینا شد: هنگامی که کاروان از مصـر آمد. (۱) وَ أَوْحَيْنا إِلَيْهِ در این صـغر سنّ خداوند به یوسف وحی کرد چنان که به یحیی و عیسی وحی کرد.

لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هـذا خـدا به یوسف، وحی کرد تـا به سـرانجام کارش وی را مژده و بشارت دهـد، و معنای جمله این است که حتما از این گرفتاری نجات می یابی و برای برادرانت از آنچه بر سـرت آورده اند نقل خواهی کرد. وَ هُمْ لا يَشْعُرُونَ: در حالی که به علت بالا رفتن

موقعیت و مقامت و این که مدّتها از آنها دور شده ای نتوانند تو را بشناسند که یوسف هستی، و بعضی گفته اند: معنای وَ هُمْ لا یَشْعُرُونَ این است که آنها از این خبر نداشتند که ما به یوسف وحی می کنیم و او را از وحشت و تنهایی بیرون می آوریم. آنها خیال می کردند که او را مونسی نیست.

وَ جاؤُ أَباهُمْ عِشاءً برادران یوسف در آخر روز، نزدیکیهای شب پیش پدرشان آمدند و شروع به گریه کردند تا به او بفهمانند که راست می گویند:

قالُوا یا أَبانا إِنَّا ذَهَبْنا نَسْتَبِقُ گفتند پدر! ما رفته بودیم برای مسابقه، مسابقه دو، یا تیراندازی، در تفسیر گفته شده: «ننتضل» مسابقه تیراندازی، «وَ ما أَنْتَ»: بمصدق «لَنا وَ لَوْ كُنَّا: تو اکنون به دلیل علاقه ای که به یوسف داری اگر چه ما نزد تو، راستگو باشیم حرف ما را نمی پذیری چه رسد به این که اکنون به ما بدگمانی و اعتمادی به گفته ما نداری.

بِدَمٍ كَذِبٍ آلوده به خون دروغی، و می توان گفت موصوف به مصدر است برای

-*-*-*-

۱- لَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ، آیه ۹۴.

مبالغه مثل قول شاعر:

فهن به جود و انتم به بخل

: (۱) (جواد و بخیل نگفته، تا افاده مبالغه کند)، روایت شده است که یعقوب پیراهن را گرفت و بر روی صورتش انداخت و بقدری گریست که صورتش با خون پیراهن رنگین شد و گفت: به خدا سوگند تا امروز گرگی را از این، بردبارتر ندیدم که پسرم را خورده و پیراهنش را بر تنش ندریده است. (۲) عَلى قَمِيصِهِ در محل نصب است بنا بر ظرفیّت: جاءوا فوق قمیصه بدم کذب: و جایز نیست که حال مقدّم باشد، زیرا حال

از مجرور بر آن مقدّم نمی شود.

قالَ: بَلْ سَوَّلَتْ: گفت هواهای نفسانی تان امر عظیمی را برایتان آسان نمود و آزار یوسف را در چشم شما بی اهمیّت جلوه داد و این جنایت بزرگ را درباره او مرتکب شدید.

«سول» استرخاء: سهل و آسان شمردن.

فَصَبْرٌ جَمِيلٌ کار من صبر جمیل است، یا صبر جمیل بهتر است، «صبر جمیل»، شکیبایی است که در آن جز به خدا شکایتی نبرند چنان که فرمود: از پریشانی و اندوهم تنها به خدا شکوه می برم. (۳) وَ اللَّهُ الْمُسْتَعانُ عَلی و برای تحمّل دردی که شما بیان می کنید: یوسفم از بین رفته، فقط از خداوند کمک می خواهم.

-*-*-*-

۱- زنان نسبت به او یکپارچه بخشندگی اند، و شما نسبت به او سراسر فرومایگی- م.

۲-

تاللّه ما رأیت کالیوم ذئبا أحلم من هذا: اکل ابنی و لم یمزق علیه قمیصه.

۳-نَّما أَشْكُوا بَثِّی وَ حُزْنِی إِلَی اللَّهِ. آیه ۸۶.

آیات ۱۹ تا ۲۰

آیات ۱۹ تا ۲۰

وَ جاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وارِدَهُمْ فَأَدْلی دَلْوَهُ قالَ يا بُشْری هذا غُلامٌ وَ أَسَرُّوهُ بِضاعَةً وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِما يَعْمَلُونَ (۱۹) وَ شَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَراهِمَ مَعْدُودَةٍ وَ كانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ (۲۰)

۱۲

ترجمه:

و کاروانی فرا رسید و آب آور خود را فرستادند، او، دلو خود را در چاه افکند، و صدا زد: مژده باد، این کودکی است، این مطلب را کاروانیان، به عنوان یک سرمایه از دیگران پنهان داشتند، و خداوند به آنچه که آنها انجام می دادند آگاه است. (۱۹)

او را به بهای کمی: چند درهم، فروختند و نسبت به او بی اعتنا بودند. (۲۰)

تفسیر:

«سَیَّارَةٌ» گروهی بودند رهگذر که از ناحیه مدین به طرف مصر می رفتند، و این امر سه روز بعد از آن بود که یوسف را

در چاه انداخته بودند. اهل کاروان راه را گم کرده بودند و نزدیک این چاه فرود آمدند.

فَأَرْسَلُوا وارِدَهُمْ وارد کسی است که بر سر آب می آید تا برای گروهی آب ببرد:

آنها مردی را فرستادند تا برایشان آبی پیدا کند، نام او، مالک بن ذعر، بود.

فَأَدْلی دَلْوَهُ سطلش را در چاه افکند، یوسف به ریسمان چسبید، وقتی که آن مرد دلو را بالا کشید ناگهان غلامی بسیار زیبا مشاهده کرد. «قالَ: یا بُشْری»: به خودش گفت: مژده باد مرا، خوشا به حالم، (این معنا در صورتی است که «بشرای» با فتح «ی» خوانده شود که گویا مرحوم مصنّف همین قرائت را پذیرفته است) امّا اگر بر طبق معمول: «یا بُشْری» خوانده شود به این معناست: که آن شخص بشارت را مورد ندا قرار داد و گویا چنین گفت: ای بشارت ای خوشبختی بیا که به وقت آمدی.

وَ أَسَرُّوهُ ضمیر جمع برای تمام اهل کاروان است: از کاروانهای دیگر این امر را مخفی داشتند.

بعضی گفته اند: اهل کاروان امر یوسف و این که او را در چاه یافته اند از دیگران

مخفی داشتند بلکه می گفتند صاحبان این آب این غلام را به ما سپرده اند که در مصر برایشان بفروشیم.

ابن عباس می گوید: ضمیر، به برادران یوسف برمی گردد یعنی آنها به دیگران گفتند: این غلام مال ماست و گریخته، پس از ما آن را بخرید، یوسف از ترس این که او را بکشند ساکت بود و هیچ نمی گفت.

«بِضاعَةً» منصوب است بنا بر حالیت: او را همچون کالای تجارتی مخفی داشتند.

بضاعت به مالی گفته می شود که به منظور تجارت جدا می شود. «وَ شَرَوْهُ»: او را فروختند، بِثَمَنٍ بَخْسٍ ای مبخوس، یعنی به قیمتی

خیلی کمتر از معمول که این کمبود، ظاهر و آشکار بود «دَراهِمَ» درهمهای نقره بود نه دینارهای طلا، «مَعْدُودَةٍ»: خیلی کم بود که شمرده می شد و قابل وزن نبود. از ابن عباس نقل شده است که بیست درهم بود.

وَ کانُوا فِیهِ مِنَ الزَّاهِدِینَ فروشندگان یوسف در این امر از زاهدان بودند، یعنی کسی که به آنچه در دست دارد تمایلی نشان نمی دهد و آن را به کمترین بها می فروشد. و دلیل عدم تمایل آنها این بود که او را پیدا کرده بودند و هر کس چیزی را پیدا کند به هر قیمت که آن را بفروشد باکی ندارد، و می توان گفت معنایش این است که کاروانیان او را از برادرانش خریدند و برادران درباره یوسف به قیمت او، از زاهدان بودند یعنی به یوسف دلبستگی نداشتند.

آیات ۲۱ تا ۲۳

آیات ۲۱ تا ۲۳

وَ قالَ الَّذِی اشْتَراهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَکْرِمِی مَثْواهُ عَسی أَنْ یَنْفَعَنا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَداً وَ کَذلِکَ مَکَّنَّا لِیُوسُفَ فِی الْأَرْضِ وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِیلِ الْأَحادِیثِ وَ اللَّهُ غالِبٌ عَلی أَمْرِهِ وَ لکِنَّ أَکْثَرَ النَّاسِ لا یَعْلَمُونَ (۲۱) وَ لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَیْناهُ حُکْماً وَ عِلْماً وَ کَذلِکَ نَجْزِی الْمُحْسِنِینَ (۲۲) وَ راوَدَتْهُ الَّتِی هُوَ فِی بَیْتِها عَنْ نَفْسِهِ وَ غَلَّقَتِ الْأَبْوابَ وَ قالَتْ هَیْتَ لَکَ قالَ مَعاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّی أَحْسَنَ مَثْوایَ إِنَّهُ لا یُفْلِحُ الظَّالِمُونَ (۲۳)

ترجمه:

کسی که او را در سرزمین مصر خرید، به همسر خود گفت:

وی را گرامی دار که امید است برای ما مفید باشد و یا او را فرزند خود بگیریم، و این چنین یوسف را در آن سرزمین متمکّن ساختیم، و برای این که تعبیر خواب را یادش دهیم، و

خداوند بر کار خود پیروز است امّا اکثر مردم نمی دانند. (۲۱)

و هنگامی که به مرحله بلوغ و قوّت رسید، به او، حکم، و علم دادیم، و این چنین نیکوکاران را پاداش می دهیم. (۲۲)

و آن زن که یوسف در خانه اش بود از او تمنّای کامجویی کرد و درها را بست و گفت بشتاب بسوی آنچه برایت مهیّاست، گفت پناه می برم به خدا او (۱) پروردگار من است مقام مرا گرامی داشته، مسلّما ستمکاران رستگار نمی شوند. (۲۳)

تفسیر:

الَّذِی اشْتَراهُ مِنْ مِصْرَ عزیز مصر، متصدی خزاین و ارزاق عمومی آن کشور بود. (۲) وی «قطفیر» یا «اطفیر» نام داشت و نام پادشاه مصر یا فرعون آن زمان، «ریّان بن ولید» بود.

ابن عباس می گوید: عزیز، پادشاه مصر بوده است. وقتی که عزیز مصر یوسف را

-*-*-*

۱- معنای دیگر: عزیز مصر صاحب نعمت من است- م.

۲- سمت وزارت یا نخست وزیری فرعون را داشت، از تفسیر نمونه- م.

خرید، وی ده ساله بود و سیزده سال در خانه او اقامت داشت، و در سنّ سی سالگی ریّان بن ولید (عزیز مصر) او را به وزارت خود برگزید، و در سی و سه سالگی خداوند به او حکمت و علم آموخت و هنگامی که صد و بیست ساله بود از دنیا رحلت فرمود. گفته شده است: عزیز مصر او را به چهل دینار و یک جفت کفش و دو جامه سفید، خرید، و به همسرش گفت: «اکرمی مثویه» مقام و منزلتش را گرامی دار چنان که خود یوسف بعدها گفت: «انه ربی احسن مثوای». معنای قول عزیز، به همسرش این است که با یوسف رفتار نیکو داشته باش تا از مصاحبت با ما خوشحال

باشد. «عسی ان ینفعنا»: شاید به سبب شایستگی و امانت داری اش سودی به ما برساند، و یا این که او را فرزند خود بگیریم و جای فرزند خود قرارش دهیم.

عزیز این حرفها را به این دلیل گفت که در یوسف احساس رشادت و شایستگی می کرد.

وَ کَذلِکَ: هم چنان که یوسف را نجات دادیم، و توجّه عزیز مصر را به او جلب کردیم، در سرزمین مصر به او قدرت بخشیدیم و او را پادشاه قرار دادیم تا در آن حکم براند.

وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِیلِ الْأَحادِیثِ این رهایی و دادن قدرت، بدین منظور بود که به او تأویل احادیث بیاموزیم.

وَ اللَّهُ غالِبٌ عَلی أَمْرِهِ خدا آنچه را بخواهد حکم کند کسی توان جلوگیری ندارد، یا این که خداوند که بر امور یوسف تسلّط دارد او را حفظ می کند و به دیگران واگذارش نمی کند.

در مدت زمان «اشد» اقوالی گفته اند: سن دوازده، بیست، سی و سه، و چهل سالگی و بعضی گفته اند آخرین حدّش شصت و دو سال است.

حُکْماً مراد حکمت یعنی نبوّت است، «وَ عِلْماً» آگاهی به شریعت و دیانت، و بعضی گفته اند منظور حکومت بر مردم و آگاهی نسبت به راههای صلاح و

مصلحت است.

وَ کَذلِکَ نَجْزِی الْمُحْسِنِینَ مقصود توجّه دادن به این امر است که خداوند به حضرت یوسف به عنوان پاداش اعمال نیک و تقوا و پرهیزکاری اش علم و حکمت آموخت. از حسن نقل شده: من أحسن عباده ربه فی شبیبته آتاه الحکمه فی اکتهاله:

«کسی که در جوانی عبادت پروردگارش را نیکو انجام دهد، در پیری به او حکمت آموزد.» مراوده مفاعله از «راد یرود»: آمدن و رفتن، معنای عبارت این است که همسر عزیز مصر

یوسف را با نیرنگ به خودش متوجه ساخت. یعنی کاری انجام داد که شخص فریبکار انجام می دهد تا طرف مقابلش را با کلک و نیرنگ گول بزند و چیزی را که او در اختیار دارد و نمی خواهد از دست بدهد، از وی برباید، و در این جا منظور نیرنگها و چاره اندیشیهایی است که زلیخا انجام داد تا یوسف را به کامجویی وادار سازد. «هَیْتَ لَکَ»: جلو بیا، روی بیاور: به وجوه مختلفی خوانده شده: «هیت لک»: بضمّ «تاء»، «هیت لک» به کسر «هاء» و فتح «تاء» و «هئت» با همزه، و ضمّ «تاء»: آماده شدم برای تو: از «هاء یهی ء» و «لام» از متعلّقات فعل، و در اصوات برای بیان است مثل این که گفته است: این را برای تو می گویم! مَعاذَ اللَّهِ پناه به خدا می برم پناه بردنی. «انّه» ضمیر، برای شأن و حدیث است.

رَبِّی، أَحْسَنَ مَثْوایَ مبتدا و خبر، و منظور یوسف از این حرف، سخن عزیز مصر است که به همسرش گفت: «او را گرامی دار»، پاداش سفارشهای او این نیست که درباره همسر و خانواده اش بر وی خیانت کنم.

آیات ۲۴ تا ۲۹

آیات ۲۴ تا ۲۹

وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِها لَوْ لا أَنْ رَأی بُرْهانَ رَبِّهِ کَذلِکَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الْفَحْشاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُخْلَصِینَ (۲۴) وَ اسْتَبَقَا الْبابَ وَ قَدَّتْ قَمِیصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَ أَلْفَیا سَیِّدَها لَدَی الْبابِ قالَتْ ما جَزاءُ مَنْ أَرادَ بِأَهْلِکَ سُوءاً إِلَّا أَنْ یُسْجَنَ أَوْ عَذابٌ أَلِیمٌ (۲۵) قالَ هِیَ راوَدَتْنِی عَنْ نَفْسِی وَ شَهِدَ شاهِدٌ مِنْ أَهْلِها إِنْ کانَ قَمِیصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَ هُوَ مِنَ الْکاذِبِینَ (۲۶) وَ إِنْ کانَ قَمِیصُهُ قُدَّ

مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَ هُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ (۲۷) فَلَمَّا رَأى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ (۲۸) يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هذا وَ اسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخاطِئِينَ (۲۹)

۱۷

ترجمه:

آن زن قصد يوسف را كرد، و او نيز اگر برهان پروردگارش را نمى ديد، قصد وى مى كرد، چنين كرديم، تا، بدى و فحشا را از او دور سازيم، چرا كه او از بندگان با اخلاص ما بود. (۲۴)

و هر دو به طرف در دويدند و آن زن پيراهن او را از پشت پاره كرد، و در اين موقع، آقاى آن زن را دم در، يافتند، زن گفت: كيفر كسى كه نسبت به اهل تو اراده خيانت كند جز زندان و يا عذاب دردناك نيست. (۲۵)

يوسف گفت: او مرا با اصرار به سوى خود دعوت كرد، و در اين هنگام، شاهدى از خانواده زن گواهى داد كه اگر پيراهن او از پيش رو پاره شده زن راست مى گويد و يوسف از دروغگويان است. (۲۶)

و اگر پيراهنش از پشت سر پاره شده، زن دروغ مى گويد و او از راستگويان است. (۲۷)

وقتى كه عزيز مصر ديد كه پيراهن يوسف از پشت سرش پاره شده، گفت اين از مكر و حيله شما زنان است آرى نيرنگ شما بزرگ است. (۲۸)

اى يوسف از اين موضوع صرف نظر كن، و تو اى زن نيز از گناهت استغفار كن كه از خطاكاران بودى. (۲۹)

۱۸

تفسير:

هم بالامر آن كار را قصد كرد و تصميم بر انجام آن گرفت، يعنى آن زن تصميم گرفت كه با يوسف در آميزد. او نيز تصميم گرفت كه با وى در آميزد. «لَوْ لا أَنْ رَأى

بُرْهانَ رَبِّهِ»: جواب شرط محذوف و تقدير چنين است: لو لا ان رأى برهان ربه لخالطها: اگر يوسف برهان پروردگارش را نمى ديد با او درمى آميخت، جواب به قرينه: «وَ هَمَّ بِها» حذف شده است. مثل: هممت بقتله لولا انى خفت اللّه كه تقديرش اين است: لولا انّى خفت اللّه لقتلته: اگر چنين نبود كه از خدا مى ترسم او را كشته بودم. مقصود از جمله «وَ هَمَّ بِها» اين است كه نفس يوسف ميل به آميزش كرد و به دليل شهوت جوانى توجهى به زليخا كرد مثل اين كه بخواهد قصد و تصميمى بر آن بگيرد، و (اصولا) اگر چنين تمايلى كه به سبب شدّتش تصميم ناميده مى شود در آدمى وجود نداشته باشد خوددارى كننده از آن در نزد خدا ممدوح و مأجور نخواهد بود، و نيز اگر تصميم يوسف مانند تصميم زليخا مى بود باز خدا او را چنين نمى ستود: كه «او از بندگان با اخلاص ما بود». و نيز مى توان گفت معناى «وَ هَمَّ بِها» اين است: نزديك بود كه يوسف قصد آن زن كند چنان كه مى گويند: قتلته لو لم اخف اللّه: اگر خوف خدا نمى بود او را كشته بودم.

سزاوار است كه قارى در جمله «وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ» وقف كند، و سپس قرائت جمله «وَ هَمَّ بِها لَوْ لا أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّهِ» را آغاز نمايد.

كَذلِكَ «كاف» در محل نصب و به معناى: مثل ذلك التثبيت ثبتناه و يا در محل رفع است (خبر براى مبتداى محذوف) و به معناى: الامر مثل ذلك است.

لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ تا اين كه از او بدى را كه خيانت به آقايش بود، و همچنين «فحشا» را كه

عبارت از زناست دور سازیم. «إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (با کسره لام): کسانی که برای خدا دینشان را خالص ساخته اند، و با فتحه، منظور کسانی است که خداوند با توفیق دادنشان آنها را بر اطاعت خودش خالص ساخته است.

۱۹

وَ اسْتَبَقَا الْبابَ آن دو به طرف در دویدند: یوسف به منظور فرار از دست آن زن، شتابان به سوی در بیرونی رفت تا خارج گردد و آن زن هم به دنبالش می شتافت تا مانع بیرون رفتنش شود.

وَ قَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ پیراهن یوسف را از پشت گرفت و کشید تا پاره شد، وَ أَلْفَيا سَيِّدَها دم در به شوهر آن زن، قطفیر، برخوردند.

«ما» ممکن است نافیه باشد: کیفر کسی که به همسرت خیانت کند جز زندانی شدن نیست، و می تواند، سؤالی باشد: کیفر او چیست جز زندان؟ مثل: من فی الدّار الا زید: چه کسی غیر از زید در خانه است؟

عَذابٌ أَلِيمٌ بعضی گفته اند ضربات تازیانه است.

وقتی که یوسف دید در معرض زندان و عذاب دردناک قرار گرفته و زن، واقعه را معکوس کرد لازم دانست که از خودش رفع تهمت کند، این بود که گفت: «هِيَ راوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي»: او بود که پیوسته از من این تقاضا را می کرد، و اگر برای رفع تهمت نبود، این حرف را نمی گفت.

وَ شَهِدَ شاهِدٌ مِنْ أَهْلِها

بعضی گفته اند: شاهدی از نزدیکان آن زن که بر ضدّ او گواهی داد پسر عمویش بود و با شوهر او دم در نشسته بود. دیگری گفته است این شاهد پسر خاله اش بود که کودکی در گهواره بود. و گفته او را بدان سبب، شهادت نامیده اند که باعث ثبوت قول یوسف و بطلان ادّعای

آن زن شد.

فَلَمَّا رَأى وقتى كه عزيز مصر (قطفير) واقعه را ديد، و فهميد كه زنش دروغ و يوسف راست مى گويد رو، به همسرش كرد و گفت: اين سخنت از مكر و فريبهاى شما زنان است، و خداوند كيد زنان را عظيم شمرده است، زيرا آنها از مردها در فريبكارى دقيقتر و در نيرنگبازى مؤثّرترند.

يُوسُفُ منادا و حرف ندا محذوف است، زيرا مناداى قريب است: «اعرض عن هذا»: از اين امر دورى كن و آن را پنهان دار و به هيچ كس مگو.

۲۰

وَ اسْتَغْفِرِي خطاب به زليخاست كه از اين گناهت طلب آمرزش كن كه در اين امر از گناهكارانى هستى كه عمدا گناه مى كنند. «خطأ»: عمدا گناه انجام داد.

آيات ۳۰ تا ۳۵

آيات ۳۰ تا ۳۵

وَ قالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُراوِدُ فَتاها عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَها حُبًّا إِنَّا لَنَراها فِي ضَلالٍ مُبِينٍ (۳۰) فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَ أَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَ آتَتْ كُلَّ واحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّيناً وَ قالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَ قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَ قُلْنَ حاشَ لِلَّهِ ما هذا بَشَراً إِنْ هذا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ (۳۱) قالَتْ فَذلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَ لَقَدْ راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَ لَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ ما آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَ لَيَكُوناً مِنَ الصَّاغِرِينَ (۳۲) قالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَ إِلاَّ تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَ أَكُنْ مِنَ الْجاهِلِينَ (۳۳) فَاسْتَجابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (۳۴) ثُمَّ بَدا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ ما رَأَوُا الْآياتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّى حِينٍ (۳۵)

ترجمه:

گروهى از زنان شهر (مصر) گفتند: زن عزيز غلام خود را به كام گرفتن خويش مى خواند و در دوستى

او فریفته شده، براستی که ما او را در ضلالتی آشکار می بینیم. (۳۰)

پس چون همسر عزیز از نیرنگ آنها با خبر شد به سراغ آنان فرستاد و برایشان جایگاهی مخصوص آراست و به دست هر کدام کاردی (برای میوه خوردن) داد، و آن گاه به یوسف گفت: به مجلس آنها درآی، همین که او را

۲۱

دیدند از عظمت او حیران شدند و دستهای خودشان را بریدند و گفتند، پاک و منزّه است خدا! این بشر نیست، بلکه این یک فرشته ای بزرگوار است. (۳۱)

زن عزیز مصر گفت: این همان کسی است که شما مرا درباره او، سرزنش کردید و من او را به کامجوئیش دعوت کردم، امّا او خودداری کرد، و اگر آنچه او را دستور می دهم انجام ندهد به زندان خواهد افتاد و به طور حتم خوار و ذلیل خواهد شد. (۳۲)

یوسف گفت: پروردگارا زندان نزد من محبوبتر از آن است که مرا به آن می خوانند و اگر نیرنگ آنها را از من بازنگردانی قلب من به آنها مایل می شود و از جاهلان خواهم بود. (۳۳)

پروردگارش دعای وی را مستجاب کرد، و مکر آنها را از او بگردانید، چرا که او شنوا و داناست. (۳۴)

بعد از آن که این نشانه های پاکی را از او دیدند در عین حال تصمیم گرفتند که وی را تا مدّتی زندانی کنند. (۳۵)

تفسیر:

وَ قالَ جمعی از زنان گفتند: «نسوه» مفرد، اسم جمع و به معنای گروه زنان است و تأنیث آن همانند تأنیث لمّه (۱) غیر حقیقی است. (۲) در حرف اول کلمه «نسوه» دو وجه است: کسر نون، و ضم آن. «فِی الْمَدِینَهِ» مراد «مصر» است.

امْرَأَتُ الْعَزِیزِ زن قطفیر. عزیز

در زبان عرب به پادشاه اطلاق می شود، «فتیها»:

غلامش.

-*-*-*-

۱- لمّه به معنای همراه یا همراهان در مسافرت، برای مفرد و جمع. پاورقی استاد گرجی.

۲- به همین دلیل در آیه: قالَ نِسْوَةٌ گفته شده، و دلیل این که غیر حقیقی است آن است که مراد از این تأنیث جمع بودن است: «کـل جمع مؤنّث» و تـأنیث جمع، امری لفظی است، و چون در یـک اسم، دو تـأنیث جمع نمی شود، اینجـا تـأنیث لفـظ، تأنیث معنوی (حقیقی) را باطـل کرده، چنان که گاهی در جمعهای مـذکر از قبیل «رجال» یا «اعراب» و غیره تأنیث لفظی مـذکّر بودن معنوی را باطـل می کنـد، و حمـل می شود بر لفظ یا بر معنا، گاهی مـذکّر و گاهی مؤنث آورده می شود. با تلخیص از مجمع البیان.

شَغَفَها دوستی غلام پرده دل او را پاره کرده و تا سویدای قلبش نفوذ کرده.

«شـغاب»: حجاب قلب را گویند، و امّا از اهل بیت علیهم السّلام قرائت: «شعفها» با «عین» نقل شده، از فعل: «شعف البعیر»: بدن شتر را به وسیله مالیدن به صمغ مخصوص به سوزش و احتراق در آورد. و امرءو القیس چنین سروده است:

کما شعف المهنوءه الرجل الطالی (۱)

(با عین بی نقطه است) «حبّا» منصوب، تمییز است. «إِنَّا لَنَراها فِي ضَلالٍ مُبِينٍ»: ما او را در اشتباه و دور از صواب می بینیم.

فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ وقتی از بـدگویی و غیبت آنها و تعبیرات نادرست و این حرفهایشان با خبر شـد که می گفتند: زن پادشاه فریفته برده کنعانی اش شده. «أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ»: آنها را به مهمانی دعوت کرد.

وَ أَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً «متکأ» یا متکا، چیزی است که بر آن تکیه می کنند مثل پشتی و بالش و غیر آن. هدف

زن عزیز مصر، از این هیئت لمیده بر بالشهای قیمتی و کارد به دست، آن بود که وقتی او را ببینند مبهوت شوند و از خود فراموش کنند و دستهای خود را ببرند. بعضی گفته اند: منظور از «متکأ» مجلس طعام است، زیرا آنها همان طور که عادت مترفین و مردم خوش گذران است لم داده بودند، غذا و شراب می خوردند و با هم به حرف و سخن مشغول بودند. دیگری گفته است: منظور از «متکا» طعامی است که قطعه قطعه می شود زیرا معمولا کسی که چیزی را قطع می کند، به وسیله کارد بر آن چیز تکیه می کند.

أَكْبَرْنَهُ این زیبایی جامع و جمال درخشان را بزرگ دانستند و مبهوت شدند گفته اند: حضرت یوسف وقتی که در میان کوچه های مصر راه می رفت، نور چهره او

-*-*-*

۱- مصراع اول:

- أ يقتلنی انّی شعفت فؤادها

- کما ...

و مضمونش این است عوض این که او مرا بکشد، من به عشق و محبت خودم دل او را سوزاندم چنان که مرد صاحب شتر با مالیدن روغن مخصوص بر پشت شترش، آن را به سوزش در می آورد. در این شعر پریدن دل آن زن از لذّت عشق، به سوزش توأم با لذّتی که شتر از مالش قطران احساس می کند تشبیه شده است. مأخذ پانوشت استاد گرجی.

که بر دیوارها منعکس و دیده می شد چنان که نور منعکس شده خورشید در میان آب دیده می شود، بعضی گفته اند: یوسف، زیبایی را از جدّه اش ساره به ارث برده بود.

وَ قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ دستهای خود را مجروح ساختند.

«حاشا» کلمه ای که در باب استثناء مفید معنای تنزیه می باشد: اساء القوم حاشا زید، پس معنای «حاشا للّه» برائت خداوند و تنزیه

او از صـفات عجز و ناتوانی، و نیز شگفتی از قدرت او بر آفرینش انسانی زیبا مانند یوسف است. و امّا این قول خداوند: «حاشَ لِلَّهِ ما عَلِمْنا عَلَیْهِ مِنْ سُوءٍ» به معنای تعجّب از قدرت خداوند بر آفرینش شخصی پاک دامن مثل اوست.

ما هـذا بَشَراً از کثرت زیبایی، از او بشریت را نفی کردند و به علت آنچه در اذهان مرکوز است که از فرشته زیباتر وجود ندارد، او را از فرشتگان ذکر کردند.

قالَتْ فَذلِکُنَّ الَّذِی لُمْتُنَّنِی فِیهِ گفت: این همان کسی است که مرا درباره اش ملامت می کردید. علت این که برای اشاره به یوسف با این که حاضر است، با کلمه «فذلک» اسم اشاره به دور آورده و از «هذا» که اشاره به نزدیک است، دوری کرده، یکی آن است که رفعت مقام او را در نیکی و زیبایی بیان کند و بفهماند که چنین کسی سزاوار است که دوست داشته و به او عشق ورزیده شود وجه دیگر این که مقصود همان اشاره بدور است به این طریق: آن غلام کنعانی همان است که شما در ذهن خود تصوّر کردید و مرا به آن ملامت کردید و اگر چنان که اکنون می بینید وی را تصوّر می کردید مرا در این فریفتگی معذور می داشتید و سرزنش نمی کردید.

فَاسْتَعْصَمَ یوسف با شدّت از این امر خودداری کرد چنان که گویا در اصل تحت حفاظت خدا بود و کوشش کرد که این عصمت و حفاظت را افزایش دهد، و از همین قبیل است معنای «استمسک». با بیاناتی که در اعمال یوسف گذشت معلوم

می شود که وی از آنچه فرقه حشویه (۱) به او نسبت داده و گفته اند تصمیم

به انجام دادن گناه گرفته بود، پاک و منزّه است.

وَ لَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ ما آمُرُهُ در اصل، «ما آمر به» بوده: آنچه به او دستور می دهم، و حرف جرّ (ب) حذف شده، مثل: امرتک الخیر (۲) تو را به کار خیر امر کردم.

«لَيُسْجَنَنَ

» حتما در زندان حبس می شود. وَ لَيَكُوناً: مؤكّد به نون خفيفه است كه حذف و از همين جهت با الف نوشته شده است.

قالَ: رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ زنـدان بر من آسانتر است مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ: از آنچه اينها مرا به آن دعوت می كننـد: عمل زنا. به عبارت دیگر: زندان رفتن برای من از انجام دادن معصیت دوست داشتنی تر است. روایت شده است که وقتی زنان مصر از نزد زن عزیز بیرون رفتند، هر کدام از آنها بطور رمزی از یوسف تقاضای دیدار مجدّد کرد (۳) بعضی می گویند: به یوسف گفتند از خانمت اطاعت کن که مظلوم واقع شده این قدر به او ستم مکن. بعضی «سجن» به فتح گفته اند، بنا بر مصدریت.

وَ إِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ با اين بيان يوسف، چنان كه دأب انبياء و اولياء الهی است، به الطاف خداوندی پناه می برد تا بتواند در این باره صبر کند.

أَصْبُ إِلَيْهِنَّ به سوی آنها میل می کنم. «وَ أَكُنْ مِنَ الْجاهِلِينَ»: و از جاهلان

-*-*-*-

۱- گروهی اند که به ظواهر آیات چنگ زده و معتقد به تجسّم شده، و از فرق ضالّه اند، و سبکی در شرح اصول ابن حاجب می گوید: حشویه از راه راست منحرف شده اند و آیات الهی را بر ظاهرش حمل می کنند و می گویند: مراد همین است. وجه تسمیه این فرقه آن است که اول در حلقه درس حسن بصری بودند و بعد

که جدا شدند و حرفهایی می گفتند که او نپسندید، به شاگردانش گفت: ردّوا هؤلاء الی حشاء الحلقه: اینها را از میان حلقه درس بیرون کنید، به این دلیل به «حشاء» نسبت داده شده و حشویه نامیده شدند، دکتر گرجی نقل از کشّاف، اصطلاحات الفنون، ۱/ ۳۹۶.

۲- در اصل امرتک بالخیر بوده است.

۳- ابو حمزه ثمالی از امام زین العابدین علیه السّلام ترجمه مجمع البیان.

۲۵

خواهم بود: آنهایی که به علم خود عمل نمی کنند و یا از سفیهان و ابلهان، زیرا عاقل و خردمند، کار زشت انجام نمی دهد.

ثُمَّ بَدا لَهُمْ فاعل «بدا» ضمیری است که مفسر آن «لیسجننّه» می باشد: برای آنها اندیشه ای ظاهر شد که حتما او زندانی می شود. مِنْ بَعْدِ ما رَأَوُا الْآیاتِ: و این اندیشه پس از آن بود که نشانه هایی بر پاکدامنی و برائت یوسف از گناه دیدند. «حتّی حین» تا زمانی نامعیّن، و ضمیر در «لهم» برای عزیز مصر، و خانواده اوست.

آیات ۳۶ تا ۴۰

آیات ۳۶ تا ۴۰

وَ دَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَیانِ قالَ أَحَدُهُما إِنِّی أَرانِی أَعْصِرُ خَمْراً وَ قالَ الْآخَرُ إِنِّی أَرانِی أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِی خُبْزاً تَأْکُلُ الطَّیْرُ مِنْهُ نَبِّئْنا بِتَأْوِیلِهِ إِنَّا نَراکَ مِنَ الْمُحْسِنِینَ (۳۶) قالَ لا یَأْتِیکُما طَعامٌ تُرْزَقانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُکُما بِتَأْوِیلِهِ قَبْلَ أَنْ یَأْتِیَکُما ذلِکُما مِمَّا عَلَّمَنِی رَبِّی إِنِّی تَرَکْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لا یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ هُمْ بِالْآخِرَهِ هُمْ کافِرُونَ (۳۷) وَ اتَّبَعْتُ مِلَّهَ آبائِی إِبْراهِیمَ وَ إِسْحاقَ وَ یَعْقُوبَ ما کانَ لَنا أَنْ نُشْرِکَ بِاللَّهِ مِنْ شَیْ ءٍ ذلِکَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَیْنا وَ عَلَی النَّاسِ وَ لکِنَّ أَکْثَرَ النَّاسِ لا یَشْکُرُونَ (۳۸) یا صاحِبَیِ السِّجْنِ أَ أَرْبابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَیْرٌ أَمِ اللَّهُ الْواحِدُ الْقَهَّارُ (۳۹) ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْماءً

سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ (۴۰)

۲۶

ترجمه:

با یوسف دو جوان دیگر هم داخل زندان شدند، و یکی از آن دو، به او گفت: من در خواب دیدم که از انگور خمر می گیرم، و دیگری گفت در خواب دیدم که روی سرم نان می برم و مرغان از آن می خورند، تعبیر آن را به ما بگو، چرا که ما تو را از نیکوکاران می بینیم. (۳۶)

یوسف گفت: پیش از آن که سهمیّه غذایتان بیاید تعبیر آن را برایتان خواهم گفت، این، علمی است که پروردگارم به من آموخته است. من آئین گروهی را که به خدا ایمان نمی آورند و نسبت به سرای دیگر کافرند، ترک کرده ام. (۳۷)

و آئین پدرانم: ابراهیم، و اسحاق و یعقوب را پیروی کرده ام، ما را نسزد که چیزی را شریک خدا بدانیم، این از فضل و رحمت خدا است بر ما و بر مردم، امّا بیشتر مردم سپاسگزار نیستند. (۳۸)

ای دو رفیق زندانی آیا خدایان پراکنده بهترند یا خدای یکتای مقتدر؟ (۳۹)

آنچه شما غیر از خدا می پرستید، جز نامهایی نیست که شما خود و پدرانتان نام گذاری کرده اید، و خداوند دلیلی بر آن نفرستاده است. و فرمان جز برای خدا نیست که دستور داده: جز او را پرستش نکنید، آئین پایدار این است، امّا بیشتر مردم نمی دانند. (۴۰)

تفسیر:

وَ دَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيانِ این دو جوان از غلامان پادشاه یعنی عزیز مصر بودند «مع» دلالت بر مصاحبت می کند یعنی همراه یوسف داخل زندان شدند، این دو جوان یکی نان پز عزیز بود و

دیگری شراب ساز او، که با یوسف در یک ساعت زندانی شدند، و علت زندانی شدن آنها این بود که بعضی خبر داده بودند که این دو نفر تصمیم دارند عزیز را مسموم سازند.

إِنِّی أَرانِی در خواب می بینم، حکایت حال گذشته است. «أَعْصِرُ خَمْراً»: انگور می فشارم، از انگور تعبیر به «خمر» کرده به اعتبار این که سرانجامش شراب می شود.

مِنَ الْمُحْسِنِینَ تو از کسانی هستی که خواب را خوب تعبیر می کنند، یا به اهل

زندان نیکی می کنند، پس به ما نیکی کن یعنی اگر دستی در تعبیر خواب داری با بیان آن اندوه را از دل ما بردار. روایت شده است که هر وقت یکی از اهل زندان بیمار می شد یوسف به حالش رسیدگی می کرد و هر گاه یکی، جایش تنگ بود جایی برایش باز می کرد و اگر نیازمند بود حاجتش را بر می آورد.

از شعبی روایت شده است که این دو جوان یوسف را آزمودند: شرابی گفت: من خواب دیدم در تاکستانی قرار دارم تاک انگوری را گرفتم سه خوشه انگور داشت آنها را کندم در جام شراب شاه فشردم و به او نوشاندم. نان پز شاه گفت: در خواب دیدم که بالای سرم سه سبد حمل کرده ام و در میان آن انواع گوناگون غذا وجود دارد و در این حال دیدم پرندگان لاش خوار از آن می خورند. «نبئنا بتأویل ذلک»: ما را از تعبیر آن آگاه کن.

وقتی که این دو جوان از یوسف تعبیر خواب خواستند و او را به نیکی توصیف کردند، شروع به سخن کرد: در آغاز خود را به داشتن دانشی توصیف کرد که فوق علم تمام دانشمندان است، یعنی خبر دادن از غیب،

و به آنها قول داد که وقتی بنا شد غذای آنها حاضر شود پیش از حاضر شدن، آنها را از تعبیر خوابشان خبر دهد، بعد گفت: امروز برای شما غذایی چنین و چنان می آید، مشخصات طعام آن روز را بیان کرد، وقتی که غذا آمد دیدند چنان است که او گفته (به او اطمینان بیشتری پیدا کردند) یوسف در این جا فرصت یافت که آنها را به یاد خدای یکتا اندازد و ایمان را بر آنها عرضه بدارد و از شرک به خدا بازشان دارد.

ذلِكُما اشاره است به تعبیر خواب: این تعبیر که گفتم و خبری که از آینده بیان کردم «مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي»: از علومی است که پروردگارم به من آموخته و به سوی من وحی کرده و آن را از راه کهانت و علم ستاره شناسی نگفته ام.

إِنِّي تَرَكْتُ این کلام را می توانیم آغاز سخن و استیناف بدانیم، و می توانیم بگوییم علت برای ما قبلش هست: پروردگارم این علوم را به من آموخت، زیرا من از

آیین شرک دوری کرده ام «اتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبائِي»: و از آیین پدرانم پیروی کردم که دین حنیف است، نام آباء خود را ذکر کرد تا به آن دو جوان بفهماند که او از خانواده نبوّت و معدن وحی است. یوسف، به آنها معرفی کرد که او پیامبری است که به سوی او وحی می شود، تا آنها را بیشتر در گوش دادن به سخنانش راغب کند.

ما كانَ لَنا برای ما گروه انبیا، درست نیست که به خداوند شرک بیاوریم.

«ذلک» این چنگ زدن به توحید و یکتاپرستی، مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنا وَ عَلَى النَّاسِ:

از فضل خداست بر ما پیامبران و پیروان آنها

وَ لكِنَّ أَكْثَرَ: امّا بيشتر مردم فضل خدا را سپاس نمی گذارند و به او شرک می ورزند.

يا صاحِبَيِ السِّجْنِ منظور دو نفری است که در زندان همراه او بودند، «صاحبی» اضافه به «سجن» شده مثل:

يا سارق الليله اهل الدار

، (۱) همان طور که در این شعر «لیل» مسروق فیه است در آیه قرآن نیز «سجن» مصحوب فیه است، نه مصحوب چون مصحوب یوسف است نه خود زندان، و ممکن است مراد از صاحب، ساکن باشد: ای ساکنان زندان، مثل: اصحاب النّار و اصحاب الجنّه یعنی ساکنان آتش و ساکنان بهشت.

أَ أَرْبابٌ مُتَفَرِّقُونَ مراد تشتّت در عدد است: آیا این که برای شما خدایان متعدّدی باشد که هر کدام جداگانه شما را به پرستش خود دعوت کند، بهتر است یا این که پروردگاری یکتا و غالب که شریکی در ربوبیّت نداشته باشد؟ این ضرب المثلی است که یوسف برای عبادت خدای یکتا و عبادت بتها آورده است.

ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْماءً اینها که غیر از خدای یکتا عبادت می کنید، چیزی نیست، مگر نامهایی خالی که آنها را نام گذاری کرده اید، سمیته بزید و سمیته زیدا: هر دو درست است.

ما أَنْزَلَ اللَّهُ خداوند برای نام گذاری بتها دلیل و برهانی نازل نفرموده است.

إِنِ الْحُكْمُ در امر دین و عبادت هیچ فرمانی جز از خدا پذیرفته نیست، در آخر،

-۱

- يا سارق الليله اهل الدار
- يا آخذا مالی و مال جاری

ای دزد شبانه و ای کسی که مال من و همسایه مرا می بری از اهل خانه بترس. تصحیح استاد گرجی.

حکم خدا را بیان کرده است: أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ، ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ خداوند امر کرده است که جز

او را نپرستید، و این است دینی که با دلیل و برهان ثابت شده است.

آیات ۴۱ تا ۴۲

آیات ۴۱ تا ۴۲

یا صاحِبَیِ السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُکُما فَیَسْقِی رَبَّهُ خَمْراً وَ أَمَّا الْآخَرُ فَیُصْلَبُ فَتَأْکُلُ الطَّیْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِیَ الْأَمْرُ الَّذِی فِیهِ تَسْتَفْتِیانِ (۴۱) وَ قالَ لِلَّذِی ظَنَّ أَنَّهُ ناجٍ مِنْهُمَا اذْکُرْنِی عِنْدَ رَبِّکَ فَأَنْساهُ الشَّیْطانُ ذِکْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِی السِّجْنِ بِضْعَ سِنِینَ (۴۲)

ترجمه:

ای دو رفیق زندانی من یکی از شما ساقی شراب برای صاحب خود خواهد بود، و امّا دیگری به دار آویخته می شود و پرندگان از سر او می خورند، و این امری که درباره آن از من نظر می خواهید، قطعی و حتمی است. (۴۱)

و به یکی از آن دو نفر که می دانست رهایی می یابد گفت: مرا نزد صاحبت یادآوری کن ولی شیطان یاد نزد صاحبش را از خاطر وی برد و در نتیجه یوسف چند سال در زندان باقی ماند. (۴۲)

تفسیر:

أَمَّا أَحَدُکُما مراد شخص شرابی است، «فَیَسْقِی رَبَّهُ خَمْراً»: به آقای خود خمر می نوشاند.

قُضِیَ الْأَمْرُ امری قطعی و یقینی است، نقل شده که آنها بعد از بیان یوسف، پشیمان شده و گفتند: هیچ در خواب ندیده ایم، امّا یوسف گفت این امر واقع شدنی است خواه قبول کنید یا نکنید.

۳۰

وَ قالَ لِلَّذِی ظَنَّ أَنَّهُ ناجٍ مِنْهُمَا «ظنّ» اینجا به معنای «علم» است. مثل: إِنِّی ظَنَنْتُ أَنِّی مُلاقٍ حِسابِیَهْ: (۱) به آن یکی از دو همراهش که می دانست از زندان آزاد می شوند گفت:

اذْکُرْنِی عِنْدَ رَبِّکَ پیش عزیز مصر ویژگیهای مرا بیان کن و او را از حال من با خبر ساز که: من بناحق زندانی شده ام. «فَأَنْساهُ الشَّیْطانُ ذِکْرَ رَبِّهِ» شیطان یاد یوسف را نزد عزیز از خاطر شرابی

برد، بعضی گفته اند: شیطان ذکر خدا را در این هنگام از یاد یوسف برد، که کارش را به غیر خدا واگذار ساخت و به مخلوقی پناهنده شد.

بِضْعَ از سه تا نه و درست ترین اقوال این است که هفت سال در زندان باقی ماند.

آیات ۴۳ تا ۴۹

آیات ۴۳ تا ۴۹

وَ قالَ الْمَلِکُ إِنِّی أَری سَبْعَ بَقَراتٍ سِمانٍ یَأْکُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجافٌ وَ سَبْعَ سُنْبُلاتٍ خُضْرٍ وَ أُخَرَ یابِساتٍ یا أَیُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِی فِی رُءْیایَ إِنْ کُنْتُمْ لِلرُّءْیا تَعْبُرُونَ (۴۳) قالُوا أَضْغاثُ أَحْلامٍ وَ ما نَحْنُ بِتَأْوِیلِ الْأَحْلامِ بِعالِمِینَ (۴۴) وَ قالَ الَّذِی نَجا مِنْهُما وَ ادَّکَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُکُمْ بِتَأْوِیلِهِ فَأَرْسِلُونِ (۴۵) یُوسُفُ أَیُّهَا الصِّدِّیقُ أَفْتِنا فِی سَبْعِ بَقَراتٍ سِمانٍ یَأْکُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجافٌ وَ سَبْعِ سُنْبُلاتٍ خُضْرٍ وَ أُخَرَ یابِساتٍ لَعَلِّی أَرْجِعُ إِلَی النَّاسِ لَعَلَّهُمْ یَعْلَمُونَ (۴۶) قالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِینَ دَأَباً فَما حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِی سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِیلاً مِمَّا تَأْکُلُونَ (۴۷) ثُمَّ یَأْتِی مِنْ بَعْدِ ذلِکَ سَبْعٌ شِدادٌ یَأْکُلْنَ ما قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِیلاً مِمَّا تُحْصِنُونَ (۴۸) ثُمَّ یَأْتِی مِنْ بَعْدِ ذلِکَ عامٌ فِیهِ یُغاثُ النَّاسُ وَ فِیهِ یَعْصِرُونَ (۴۹)

—*—*—*—

۱- الحاقه/ ۲۰.

ترجمه:

عزیز مصر گفت: من در خواب دیدم هفت گاو چاق را که هفت گاو لاغر را می خورند. و هفت خوشه سبز و هفت خوشه دیگر، خشک را (که خشکیده ها را بر سبزها پیچیدند و خشکشان کردند)، ای بزرگان اگر تعبیر خواب می دانید درباره خواب من نظر دهید. (۴۳)

گفتند اینها خوابهای آشفته است و ما از تعبیر این خوابها آگاه نیستیم. (۴۴)

و آن یکی از آن دو نفر که نجات یافته بود- و پس از مدتی متذکر شد- گفت: من درباره تعبیر این خواب شما را خبر

می کنم، مرا به سوی این امر بفرستید. (۴۵)

ای یوسف: ای مرد بسیار راستگو! برای ما درباره این خواب که: هفت گاو فربه را هفت گاو لاغر می خوردند، و نیز هفت خوشه سبز و هفت خوشه خشک، نظر بده، تا بسوی مردم بازگردم و آنها را آگاه سازم. (۴۶)

یوسف گفت: هفت سال پیوسته کشت می کنید و هر چه که از آنها می چینید بجز اندکی که می خورید، بقیّه را در خوشه اش بگذارید. (۴۷)

آن گاه از پی آن سالها، هفت سال سخت بیاید که هر چه را ذخیره کرده اید می خورند به جز اندکی را از آنچه که نگهداری می کنید. (۴۸)

سپس سالی فرا می رسد که باران فراوان نصیب مردم می شود و نجات می یابند. (۴۹)

تفسیر:

امام صادق علیه السّلام چنین قرائت فرموده اند:

و سبع سنابل .... یأکلن ما قربتم لهن:

و هفت خوشه چنین و چنان که می خورند آنچه برایشان حاضر کردید: وقتی که نجات یوسف از زندان نزدیک شد، عزیز مصر که به نام ریّان بن ولید بود، خواب وحشتناکی دید: هفت گاو چاق از میان نهری خشک بیرون آمدند و هفت گاو لاغر را دید که گاوهای چاق را خوردند، و نیز در خواب دید هفت خوشه سبز را که دانه هایشان بسته شده و هفت خوشه دیگر خشک را دید که هنگام درویدنش

رسیده، و این خوشه های خشک بر خوشه های سبز پیچید، تا آنها را نیز خشک کرد.

عزیز مصر، بزرگان و کاهنان را جمع کرد و داستان را برایشان نقل نمود، و بعد گفت:

آنچه در خواب دیدم برایم تعبیر کنید إِنْ کُنْتُمْ لِلرُّءْیا تَعْبُرُونَ اگر تعبیر خواب را می دانید. «عبرت الرؤیا» آخر و عاقبت آن را بیان کردم. «عبرت النهر» نهر را

قطع کردم: از آن گذشتم تا به آخرش رسیدم، و «لام» در «للرؤیا» یا برای بیان است مثل: وَ کانُوا فِیهِ مِنَ الزّاهِدِینَ (۱) و یا برای این است که هر گاه معمول بر عاملش مقدم و این عامل در عمل کردنش دچار ضعف شود، لام، برای تقویت آن آورده می شود، چنان که در اسم فاعل به دلیل انحطاط درجه اش از فعل، «لام» داخل می شود: هو عابر للرؤیا و می توان گفت: «للرؤیا» در جمله بالا، خبر کان است، مثل: کان فلان لهذا الامر» فلانی در این کار، ورزیده است، و «تعبرون» خبر بعد از خبر، یا حال.

«عجاف» جمع «عجفا» است، و علت این امر، با این که وزنهای افعل و فعلاء، بر فعال جمع بسته نمی شود، آن است که حمل بر «سمان» شده که نقیض آن است و دأب علمای ادب آن است که نظیر را بر نظیر و نقیض را بر نقیض حمل می کنند.

وَ أُخَرَ یابِساتٍ و هفتای دیگر خشک بود.

أَضْغاثُ أَحْلامٍ خوابهای آشفته و بیهوده، و چیزهایی نظیر وسوسه های نفسانی و حدیث نفس، و اصل «اضغاث» عبارت است از آنچه انباشته شود از آشغالهای گیاهان، و مفردش «ضغث» و اضافه به معنای «من» است: مجموعه هایی از خوابهای آشفته، معنای آیه: اینها مجموعه هایی از خوابهای آشفته است.

وَ ادَّکَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ پس از مدتی دراز بیادش افتاد. «أَنَا أُنَبِّئُکُمْ»: من برای تعبیر این

-*-*-*-

۱- آیه ۱۹، کشّاف در ذیل آیه می نویسد: «فیه» برای بیان است از این رو معلوم می شود مصنف در این جا «لام» را به «فیه» در آن آیه تشبیه کرده است.

خواب از کسی شما را آگاه می کنم که علمش نزد اوست.

فَأَرْسِلُونِ مرا بسوی

او بفرستید تا از او بپرسم و دستور دهید، تا از او تعبیر خواب طلب کنم، او را به جانب یوسف فرستادند، آمد و گفت: «يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ»: یوسف ای بسیار راستگو. فرستاده به این دلیل به یوسف به این عنوان خطاب کرد، که صداقت و راستگویی او را در تعبیر خواب خود و رفیقش دیده بود، و نیز به همین جهت با احتیاط او را مورد خطاب قرار داد و گفت: لَعَلِّی أَرْجِعُ إِلَی النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ چون قطع نداشت که پیش مردم برگردد، و ممکن بود بین راه بمیرد، و نیز یقین نداشت که آنها علم پیدا کنند. «لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ»: به امید این که به فضل و موقعیت علمی تو آگاهی یابند، و به جستجوی تو در آیند و تو را از زندان رهایی دهند، از ابن عباس نقل شده است که زندان در شهر نبود. «تَزْرَعُونَ» خبر است در معنای امر، مثل: تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تُجاهِدُونَ: «به خدا ایمان بیاورید و جهاد کنید» (صف/ ١١) شاهد بر این معنا، این جمله از آیه است: فَذَرُوهُ فِی سُنْبُلِهِ: (آن را در همان خوشه اش بگذارید).

دَأَباً با سکون و حرکت همزه، هر دو قرائت شده، و هر دو مصدر «داب فی العمل» (١) و حال برای مأمورین و به معنای «دائبین» است و تقدیر آن، یا «تدأبون دأبا» (٢) یا به معنای: «ذوی دأب» (٣) می باشد.

فَذَرُوهُ فِی سُنْبُلِهِ در همان خوشه باقی بگذارید تا کرم زده نشود.

يَأْكُلْنَ اسناد مجازی است: در حقیقت مردم آنچه را اندوخته اند می خورند ولی اینجا خوردن به سالهای هفتگانه قحطی نسبت داده شد. «تحصنون» در حفظ و حصار قرار

می دهید.

-*-*-

۱- در آن کار جدیّت و کوشش کرد.

۲- مفعول مطلق نوعی. .....

۳- مضاف حذف شده و کلمه «دأبا» منصوب به نزع خافض شده- م.

۳۴

یُغاثُ النَّاسُ از غوث یا از غیث، در مجهول گفته می شود: «غیثت البلاد» موقعی که سرزمینها را باران فرا بگیرد، از همین قبیل است گفتار زن اعرابی: غثنا ما شئنا.

یَعْصِرُونَ انگور و کشمش را می فشارند و از آن شراب می سازند. «یعصرون»:

مجهول نیز خوانده شده، از عصره: (متعدّی): آن را نجات داد، بعضی گفته اند:

معنایش «یمطرون» است: بر آنها باران می بارد.

حضرت یوسف در تعبیر خود از خوابهای عزیز مصر، ماده گاوهای چاق و خوشه های سبز را، به سالهای فراوانی، و گاوهای لاغر و خوشه های خشک را به سالهای قحطی تعبیر کرد، و پس از تعبیر خواب به آنها بشارت داد که سال هشتم با برکت و فراوانی و بسیاری نعمت، فرا می رسد، و آنچه یوسف بیان داشت علمی بود که از ناحیه خداوند به او وحی شده بود.

آیات ۵۰ تا ۵۲

آیات ۵۰ تا ۵۲

وَ قالَ الْمَلِکُ ائْتُونِی بِهِ فَلَمَّا جاءَهُ الرَّسُولُ قالَ ارْجِعْ إِلی رَبِّکَ فَسْئَلْهُ ما بالُ النِّسْوَهِ اللَّاتِی قَطَّعْنَ أَیْدِیَهُنَّ إِنَّ رَبِّی بِکَیْدِهِنَّ عَلِیمٌ (۵۰) قالَ ما خَطْبُکُنَّ إِذْ راوَدْتُنَّ یُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حاشَ لِلَّهِ ما عَلِمْنا عَلَیْهِ مِنْ سُوءٍ قالَتِ امْرَأَهُ الْعَزِیزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِینَ (۵۱) ذلِکَ لِیَعْلَمَ أَنِّی لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَیْبِ وَ أَنَّ اللَّهَ لا یَهْدِی کَیْدَ الْخائِنِینَ (۵۲)

ترجمه:

عزیز مصر گفت: او را نزد من بیاورید، اما وقتی که فرستاده او پیش یوسف آمد، گفت: بسوی اربابت برگرد و از او بپرس: ماجرای زنانی که دستهای خود را بریدند چه بود، زیرا پروردگار

من به نیرنگ آنها آگاه است. (۵۰)

عزیز به زنها گفت: جریان کار شما

۳۵

وقتی که یوسف را به خویش دعوت کردید، چه بود؟ گفتند: منزّه است خدا، هیچ عیبی در او نیافتیم، همسر عزیز گفت: هم اکنون حقیقت آشکار شد: من بودم که او را بسوی خود خواندم، و او از راستگویان است. (۵۱)

این سخن را بخاطر آن گفتم که بداند من در نهان به او خیانت نکردم، و خداوند نیرنگ خائنان را هدایت نمی کند. (۵۲)

تفسیر:

یوسف علیه السّلام در پاسخ پرسش عزیز، حوصله به خرج داد، و قبل از همه، خود سؤالی در مورد آن زنان مطرح کرد تا ثابت کند تهمتی که به او زده و به سبب آن زندانی اش کرده اند، بناحق و نارواست، و از بزرگواری و ادب نیکوی وی بود که در خصوص زن عزیز که او را به مجازات و زندان گرفتار ساخته بود چیزی نگفت، بلکه به ذکر «زنانی که دستهایشان را بریده بودند» قناعت کرد.

ما خَطْبُكُنَّ چه شده بود شما را که یوسف را به خود دعوت کردید، آیا تصور کردید که او به شما علاقه دارد؟ «قُلْنَ: حاشَ لِلَّهِ»: زنان این عبارت را به منظور تعجّب از پاکدامنی یوسف و دوری او از هر گونه شایبه ناپاکی اظهار کردند.

الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ اکنون حق ثابت شد و استقرار یافت حصحص البعیر: شتر محلّ ثفنه ها را بر زمین نهاد و مرتّب نشست.

در مقام اثبات پاکدامنی یوسف همین کافی است که زنان به پاکدامنی او، و علیه خودشان گواهی دهند و اعتراف کنند که او هیچ کدام از خلافهایی را که به او نسبت داده اند انجام نداده، زیرا آنها خصم او بودند

و معمولاً همین که خصم اعتراف کند که طرف مقابلش بر حق و خود بر باطل است، جای سخن برای کسی نمی ماند.

ذلِکَ این اقرار بدان سبب بود که عزیز بداند من در نهان به حرم او خیانتی نکرده ام.

۳۶

بِالْغَیْبِ در محل نصب و حال است از فاعل یا از مفعول: در حالی که من از او غایب باشم، یا او از من غایب باشد، و نیز به این جهت بود که بداند «خداوند، کید و مکر خیانتکاران را به هدف نمی رساند».

۳۷

جزء سیزدهم از سوره یوسف آیه ۵۳ تا سوره ابراهیم آیه ۵۲

۳۸

آیات ۵۳ تا ۵۷

آیات ۵۳ تا ۵۷

وَ ما أُبَرِّئُ نَفْسِی إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ ما رَحِمَ رَبِّی إِنَّ رَبِّی غَفُورٌ رَحِیمٌ (۵۳) وَ قالَ الْمَلِکُ ائْتُونِی بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِی فَلَمَّا کَلَّمَهُ قالَ إِنَّکَ الْیَوْمَ لَدَیْنا مَکِینٌ أَمِینٌ (۵۴) قالَ اجْعَلْنِی عَلی خَزائِنِ الْأَرْضِ إِنِّی حَفِیظٌ عَلِیمٌ (۵۵) وَ کَذلِکَ مَکَّنَّا لِیُوسُفَ فِی الْأَرْضِ یَتَبَوَّأُ مِنْها حَیْثُ یَشاءُ نُصِیبُ بِرَحْمَتِنا مَنْ نَشاءُ وَ لا نُضِیعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِینَ (۵۶) وَ لَأَجْرُ الْآخِرَهِ خَیْرٌ لِلَّذِینَ آمَنُوا وَ کانُوا یَتَّقُونَ (۵۷)

ترجمه:

من هرگز نفس خود را تبرئه نمی کنم که قوّه نفسانی، بسیار دستور به بدیها می دهد، مگر آنچه را که پروردگارم رحم کند، چرا که پروردگارم بسیار بخشنده و مهربان است. (۵۳)

عزیز گفت: او را نزد من آورید تا وی را برای خود برگزینم، و چون با او تکلم کرد گفت امروز تو در پیش ما دارای منزلت و امین هستی. (۵۴)

یوسف گفت مرا به خزینه های این سرزمین منصوب کن که من نگهبان و دانایم. (۵۵)

و این چنین ما یوسف را در آن سرزمین قدرت دادیم تا به هر گونه خواهد

در کارها تصرف کند، و ما هر که را بخواهیم به رحمت خویش مخصوص داریم و پاداش نیکوکاران را

۳۹

تباه نکنیم. (۵۶)

و همانا که پاداش آخرت بهتر است برای آنها که ایمان آوردند و تقوی پیشه می کنند. (۵۷)

تفسیر:

وَ ما أُبَرِّئُ نَفْسِی سرانجام یوسف فروتنی خود را در پیشگاه خدا اظهار می دارد و بیان می کند که آنچه از امانت داری در وجود اوست از توفیق و کمک خداوندی می باشد: من نفس خویش را از لغزش و خطا تبرئه نمی کنم زیرا اصولا نفس بسیار به بدی امر می کند، مگر بعضی از نفوس را که خداوند به خاطر عصمتی که به او بخشیده او را مورد رحمت خود قرار می دهد. بنا بر این مراد از «نفس» جنس و مراد از «ما» بعض می باشد. می توان گفت: مراد از «ما» زمان است: مگر در موقع رحمت پروردگارم، بعضی گفته اند این سخن نیز از همسر عزیز است: آنچه گفتم برای این بود که یوسف بداند که من در پنهانی به او دروغ نگفتم و درباره آنچه از او سؤال شدم راست گفتم، امّا در عین حال خودم را از خیانت به او تبرئه نمی کنم زیرا هنگامی که به او نسبت زنا دادم و زندانی اش کردم به او خیانت کردم، و منظورش معذرت خواهی از کارهایی است که انجام داده بود.

استخلصه و استخصه به یک معناست: این که او را مخصوص خود قرار دهد و در تدبیر امور خود به او مراجعه کند.

فَلَمَّا کَلَّمَهُ وقتی با او سخن گفت و به فضائل و امانت داری او پی برد، زیرا از سخنان او به دانایی اش و از پاکدامنی او به امانت داری اش پی برد. قالَ إِنَّکَ

الْيَوْمَ گفت: تو ای کسی که بسیار راستگویی هم اکنون در نزد ما، صاحب قدرت و مقامی و تو را در تمام امور، امین می دانیم، و سپس گفت من دوست دارم که خوابم را از زبان تو بشنوم. یوسف گفت: بسیار خوب. تو در خواب هفت گاو ماده را با این اوصاف دیدی و اوصاف آنها و خوشه هایی را که دیده بود هم چنان بیان کرد، و سپس گفت: با این خوابی که دیده ای باید غلّات فراوان جمع کنی و در این سالهای

فراوانی کشت و زرع را گسترش دهی و انبارها بسازی تا مردم از اطراف به سوی تو آیند و از تو قوت و غذایشان را بگیرند، و از راه خریدن آذوقه، در نزد تو ثروتهایی گرد خواهد آمد که تا کنون برای هیچ پادشاهی جمع نشده است، عزیز گفت در این کار چه کسی به من کمک می کند؟ یوسف گفت: «اجْعَلْنِي» ...: انبارها و تمام مخازن که در روی زمین داری به من واگذار کن، «إِنِّي حَفِيظٌ» زیرا هر چه را در اختیار من می گذاری- از دستبرد خیانت محافظت می کنم، و به جهات نگهداری آن کمال آگاهی را دارم. یوسف با بیانات خود، برای عزیز، خود را به دو صفت: امانت و کفایت که هر پادشاهی از والیان خود آنها را می خواهد، توصیف کرد.

یوسف از عزیز خواست که او را صاحب اختیار در این امور قرار دهد، تا از این طریق بتواند به اجرای احکام الهی و گسترش عدل دست یابد و حقوق را به اهلش برساند و دستوراتی را که خداوند به عنوان پیامبر و پیشوا به او محوّل فرموده به مرحله

اجرا در آورد، و نیز می دانست که غیر او نمی تواند در این امر جای او را بگیرد.

این که یوسف پیامبر، مقام وزارت عزیز مصر را می پـذیرد، نشان دهنـده آن است که هر گاه انسان بداند که می تواند احکام دین را اجرا کند و حق را برقرار سازد، بدست گرفتن منصب قضاوت از سوی سلطان ستمگر جایز است، بعضی گفته اند:

پادشاه مصـر در تمام احکام و فرمانهایش از یوسف تبعیت می کرد و هر گونه رأیی که وی می داد، هیـچ اعتراضـی بر او نمی کرد.

«وَ كَذلِكَ» این چنین به یوسف در سـرزمین مصـر قـدرت دادیم تا این که «يَتَبَوَّأُ مِنْها حَيْثُ يَشاءُ» هر جایی را که می خواسـت منزل و مأوا بگیرد مانعی وجود نداشت زیرا بر تمام جهات تسلّط و دسترسی داشت. «یشاء» نشاء با نون، نیز خوانده شده است.

نُصِيبُ بِرَحْمَتِنا ما هر که را بخواهیم با بخششهای دینی و دنیایی مورد ترحم

۴۱

قرار می دهیم و پاداش نیکوکاران را در دنیا ضایع نمی کنیم، همانا پاداش سرای دیگر برای آنها نیکوتر است.

آیات ۵۸ تا ۶۲

آیات ۵۸ تا ۶۲

وَ جاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَ هُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ (۵۸) وَ لَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهازِهِمْ قالَ ائْتُونِي بِأَخٍ لَكُمْ مِنْ أَبِيكُمْ أَ لا تَرَوْنَ أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ وَ أَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ (۵۹) فَإِنْ لَمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلا كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِي وَ لا تَقْرَبُونِ (۶۰) قالُوا سَنُراوِدُ عَنْهُ أَباهُ وَ إِنَّا لَفاعِلُونَ (۶۱) وَ قالَ لِفِتْيانِهِ اجْعَلُوا بِضاعَتَهُمْ فِي رِحالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَها إِذَا انْقَلَبُوا إِلى أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (۶۲)

ترجمه:

برادران یوسف آمدند، و بر او وارد شدند، یوسف آنها را شناخت ولی آنان وی را نشناختند. (۵۸)

موقعی که بار آنها را آماده ساخت به آنها گفت (بار

دیگر که آمدید) برادر دیگرتان را که از پدر دارید، پیش من بیاورید، آیا نمی بینید که من حقّ پیمانه را ادا می کنم و من بهترین میزبانانم. (۵۹)

و اگر او را نزد من نیاوردید، نه پیمانه ای (از غلّه) پیش من دارید و نه به من نزدیک خواهید شد. (۶۰)

آنها گفتند با پدرش در این باره گفتگو خواهیم کرد، حتما این کار را انجام می دهیم. (۶۱)

یوسف به کارگزاران خود گفت: آنچه را به عنوان بها پرداخته اند در میان بارهایشان بگذارید شاید وقتی که به خانه خویش برگشتند آن را بشناسند، و شاید باز آیند. (۶۲)

تفسیر:

وقتی یوسف در مصر به قدرت رسید و مردم دچار قحطی شدند، جناب یعقوب فرزندان خود را جمع کرد و به آنها گفت: به من خبر رسیده است که در مصر، غلّه

فروش می شود و کسی که به این کار دست می زند، مرد نیکوکاری است، شما آنجا بروید، آذوقه بخرید و بیاورید. فرزندان یعقوب زاد و توشه فراهم کردند و به آن سوی روان شدند، تا به مصر رسیدند هنگامی که به نزد یوسف آمدند، وی آنها را شناخت، زیرا تمام توجّهش به آنها و شناختن آنها بود، اما ایشان او را نشناختند، چون مدتها او را ندیده و معتقد بودند که از دنیا رفته است.

وَ لَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهازِهِمْ وقتی آنها را آماده ساخت و مرکبهایشان را از آذوقه ها به اندازه ای که درخواست کرده بودند بار کرد گفت: برادر دیگرتان را که از پدر دارید باید پیش من آورید. اینک قضیه ای را که پیش از این موضوع اتفاق افتاد نقل می کنیم: روایت شده که وقتی یوسف برادران خود را دید گفت: شما، که هستید؟

گفتند:

ما، ده نفر برادریم و پدرمان یکی از پیامبران الهی، یعقوب است، ما در اوّل دوازده برادر بودیم یکی از ما از دنیا رفت، یوسف گفت پس یازدهمین کجاست؟

گفتند نزد پدرمان برای دلجویی او از غم فرزند از دنیا رفته اش مانده است. این بود که هنگام رفتن آنها یوسف درخواست کرد: حال که من به شما این همه کمک می کنم وقتی رفتید و خواستید دو مرتبه بیایید برادر دیگرتان را هم بیاورید «که من در کیل و پیمانه رعایت تمام و کمال می کنم» و به هیچ کس در هیچ مقداری زیان نمی رسانم. «و من از بهترین مهمانداران هستم». و اگر او را نیاورید، نه در نزد من استحقاق آذوقه خواهید داشت و نه نزدیک من قربی دارید.

مجزوم بودن فعل «لا تَقْرَبُونِ» یا به این دلیل است که عطف بر محلّ: «فَلا کَیْلَ لَکُمْ» باشد که جواب شرط است، یعنی فان لم تأتونی به، تحرموا و لا تقربوا اگر او را نیاورید محروم می شوید و نزدیک من نخواهید شد، و می تواند در معنای فعل نهی باشد.

قالُوا سَنُراوِدُ عَنْهُ أَباهُ با حیله، نیرنگ و فریب فرزندش را از پدر جدا می کنیم، و ما به این امر توانایی داریم.

۴۳

وَ قالَ لِفِتْیانِهِ «لفتیانه» نیز خوانده شده، و هر دو، جمع «فتی» می باشد مثل «اخوه و إخوان» که هر دو جمع: «اخ» هستند، چیزی که هست، «فعله» جمع قلّت، و «فعلان» جمع کثرت است، یعنی لغلمانه الکیّالین: به پیمانه گران و ترازو دارانش گفت:

اجْعَلُوا بِضاعَتَهُمْ فِی رِحالِهِمْ آنچه به عنوان قیمت کالا و بهای خرید غلات آورده اند، در میان ظرفهایشان بگذارید، منظور از «رحال» ظرفهاست از قبیل جعبه و کیسه

و جز، اینها، به ظرف، و نیز جای چیزی، «رحل» گفته می شود، و در اصل به معنای چیزی است که آماده جابجا شدن است.

لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَها شاید بفهمند و پی به بزرگواری ما ببرند که هم به آنها کالا داده ایم و هم پولشان را به ایشان برگرداندیم. «إِذَا انْقَلَبُوا إِلى أَهْلِهِمْ»: این را وقتی متوجّه خواهند شد که به شهر و دیار خود برسند و ظرفهایشان را خالی کنند.

لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ به امید این که وقتی قدر این بخشندگی را شناختند، حق شناسی وادارشان کند که باز بسوی ما برگردند، بعضی گفته اند: یوسف از بزرگواری، صلاح نمی دانست که از پدر و برادرانش قیمت و بهای کالا و طعام بگیرد.

آیات ۶۳ تا ۶۶

آیات ۶۳ تا ۶۶

فَلَمَّا رَجَعُوا إِلى أَبِيهِمْ قالُوا يا أَبانا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنا أَخانا نَكْتَلْ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ (۶۳) قالَ هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلاَّ كَما أَمِنْتُكُمْ عَلى أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ فَاللَّهُ خَيْرٌ حافِظاً وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (۶۴) وَ لَمَّا فَتَحُوا مَتاعَهُمْ وَجَدُوا بِضاعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ قالُوا يا أَبانا ما نَبْغِي هذِهِ بِضاعَتُنا رُدَّتْ إِلَيْنا وَ نَمِيرُ أَهْلَنا وَ نَحْفَظُ أَخانا وَ نَزْدادُ كَيْلَ بَعِيرٍ ذلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ (۶۵) قالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقاً مِنَ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلاَّ أَنْ يُحاطَ بِكُمْ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قالَ اللَّهُ عَلى ما نَقُولُ وَكِيلٌ (۶۶)

ترجمه:

وقتی که به سوی پدرشان برگشتند، گفتند: ای پدر به ما آذوقه ندادند، برادرمان را با ما بفرست تا پیمانه (غلّه) دریافت کنیم، و ما او را نگهداری می کنیم. (۶۳)

- گفت آیا امین قرار دادن من شما را بر «بنیامین» جز به همان مقدار است که قبلا شما را بر برادرش امین

قرار دادم؟ امّا خداوند بهترین نگهدار، و او، رحم کننده ترین رحم کنندگان است. (۶۴)

موقعی که بارهای خود را گشودند دیدند سرمایه هاشان به خودشان بازگردانده شده، گفتند: پدر! ما دیگر، چه می خواهیم؟ این سرمایه ماست که به ما بازگردانده شده (و بار دیگر که آنجا برویم) برای خانواده خویش موادّ غذایی می آوریم و برادرمان را حفظ می کنیم و پیمانه بزرگتری (بار شتر دیگری) دریافت خواهیم کرد، و این پیمانه اندکی است. (۶۵)

پدر گفت: هرگز او را با شما نمی فرستم، تا این که پیمان مؤکّد الهی بدهید که به طور حتم او را پیش من بیاورید، مگر آن که قدرت از شما سلب گردد، هنگامی که پیمان موثّق خود را در اختیار او گذاردند، گفت: خداوند بر آنچه ما می گوییم وکیل است. (۶۶)

تفسیر:

مُنِعَ مِنَّا الْکَیْلُ منظور از این که از پیمانه ممنوع شدیم، قول یوسف است که گفته بود: اگر برادرتان را نیاوردید، نزد من پیمانه ای ندارید، چون وقتی که منع کیل را به آنها خبر داد خود به خود آنها را از آن منع کرده است.

فَأَرْسِلْ مَعَنا پس برادرمان «بنیامین» را با ما بفرست تا با رفع مانع، پیمانه طعامی که نیاز داریم بدست آوریم: «نکتل» به «یا» نیز قرائت شده: «یکتل»: تا این که بنیامین

نیز پیمانه ای بگیرد و آن را با پیمانه های خودمان ضمیمه نماییم، یا این که او سبب پیمانه گرفتن مجدّد ما باشد.

قالَ هَلْ آمَنُکُمْ شما را در بردن بنیامین، بر او امین نمی دانم، مگر چنان که شما را بر برادرش یوسف امین قرار دادم، یعنی همان طور که این جا، می گویید: ما او را نگهداریم آنجا هم همین حرف را گفتید و

بعد به قول خود وفا نکردید.

فَاللَّهُ خَيْرٌ حافِظاً توکل به خدا کرد و بنیامین را به آنها داد. «حافظا» تمییز و منصوب است مثل «للّه دره فارسا» و می تواند حال باشد، و «حفظا» نیز خوانده شده است. (۱) وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ خداوند ارحم الرّاحمین است به ناتوانی و پیری من ترحم می کند، و فرزندم را حفظ و به سوی من بر می گرداند، و مرا یک جا به دو مصیبت (۲) مبتلا نمی سازد.

وَ لَمَّا فَتَحُوا مَتاعَهُمْ مراد از «متاع» ظرفهایی است که برای آذوقه برده بودند.

وَجَدُوا بِضاعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ یحیی بن وثّاب «ردت» به کسر (راء) خوانده بنا بر این که کسره دال ادغام شده و به «راء» نقل یافته (زیرا در اصل «رددت» بوده است). «ما نَبْغِي»: «ما» برای نفی است: در گفتارمان ستم نمی کنیم، یا چیزی جز این همه احسان و اکرام که نسبت به ما شده نمی خواهیم، بعضی گفته اند معنایش این است: ما جز بنیامین سرمایه دیگری از تو نمی خواهیم.

هذِهِ بِضاعَتُنا رُدَّتْ إِلَيْنا جمله مستأنفه توضیح دهنده فعل: «ما نبغی» است، و جمله های بعد، عطف بر آن است: سرمایه ما به ما پس داده شده و به وسیله آن قدرت به دست می آوریم، و هنگامی که پیش عزیز مصر رفتیم برای خانواده مان

-*-*-*-

۱- زجاج گفته است: حافظا، حال و حفظا تمییز است مجمع البیان.

۲- فراق دو فرزند: یوسف و بنیامین- م.

قوت و غذا تهیه می کنیم و برادرمان را از هر بلایی که تو تصوّر می کنی محافظت و با حاضر ساختن او در پیش عزیز، یک بار شتر (۱) اضافه بر بارهای خودمان دریافت می نماییم. دیگر پس از این همه دستاوردها که می توانیم تمام

کارهایمان را اصلاح کنیم، چه می خواهیم؟

ذلِکَ کَیْلٌ یَسِیرٌ این که اکنون به ما داده شده چیز اندکی است ما را کفایت نمی کند. منظورشان این بود که به واسطه برادرشان هم چیزی بگیرند. یا این که «ذلک»، اشاره به کیل بعیر است (۲) یعنی آن بار اضافی هم، برای پادشاه مصر چیز مهمّی نیست، بر او آسان است و از ما مضایقه نخواهد کرد.

حَتَّی تُؤْتُونِ تا این که چیزی از سوی خدا به من بدهید که به آن اطمینان کنم:

عهد شرعی کنید یا سوگند بخورید.

لَتَأْتُنَّنِی بِهِ جواب قسم است: تا سوگند به خدا یاد کنید که حتما او را به من باز گردانید.

إِلَّا أَنْ یُحاطَ بِکُمْ مگر این که گرفتار شوید و توان آوردن او را نداشته باشید و یا این که مرگ شما فرا رسد.

فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ وقتی که با او پیمانهای مورد اطمینان بستند و سوگندها یاد کردند، یعقوب گفت خداوند بر آنچه می گوییم ناظر و آگاه است: اگر بر خلاف پیمانتان رفتار کردید حق مرا از شما خواهد گرفت.

آیات ۶۷ تا ۶۸

آیات ۶۷ تا ۶۸

وَ قالَ یا بَنِیَّ لا تَدْخُلُوا مِنْ بابٍ واحِدٍ وَ ادْخُلُوا مِنْ أَبْوابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَ ما أُغْنِی عَنْکُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَیْ ءٍ إِنِ الْحُکْمُ إِلاَّ لِلَّهِ عَلَیْهِ تَوَکَّلْتُ وَ عَلَیْهِ فَلْیَتَوَکَّلِ الْمُتَوَکِّلُونَ (۶۷) وَ لَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَیْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ ما کانَ یُغْنِی عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَیْ ءٍ إِلاَّ حاجَةً فِی نَفْسِ یَعْقُوبَ قَضاها وَ إِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِما عَلَّمْناهُ وَ لکِنَّ أَکْثَرَ النَّاسِ لا یَعْلَمُونَ (۶۸)

-*-*-*-

۱- وسق بعیر بار شتر (شصت صاع) پاورقیهای استاد گرجی نقل از صحاح.

۲- بر طبق اصل «ذلک»، اشاره به دور می باشد نه به تفسیر قبلی

که اشاره به نزدیک بوده- م.

۴۷

ترجمه:

یعقوب: ای فرزندان من، همه تان از یک در وارد نشوید، بلکه از درهای متفرّق داخل شوید و من نمی توانم در برابر خدا هیچ گونه کاری برای شما انجام دهم، فرمانی نیست جز از خداوند من بر او توکل کردم و همه متوکلان باید بر او توکل کنند. (۶۷)

و هنگامی که از همان طریق که پدرشان دستور داده بود، وارد شدند، این کار، هیچ حادثه حتمی الهی را دور نمی ساخت مگر حاجتی را که در دل یعقوب بود بر آورده کرد، و همانا یعقوب دارای علمی بود که ما به او آموخته بودیم، امّا بیشتر مردم نمی دانند. (۶۸)

تفسیر:

علّت این که یعقوب پیامبر خدا فرزندانش را دستور داد که از یک در داخل نشوند، این است که آنها دارای جمال زیبا و نورانیت و قیافه های خوبی بودند، و در مصر شایع شده بود که این چند نفر نزد عزیز دارای احترام و عظمت ویژه ای هستند که برای هیچ کس تا کنون نبوده است، لذا حضرت یعقوب از آن ترسید که آنها را چشم زنند.

وَ ما أُغْنِی عَنْکُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَیْ ءٍ منظور این که اگر خداوند بدی شما را اراده کند، دستوری که من به شما دادم که از درهای مختلف وارد شوید آن را از شما دفع نمی کند و سودی برایتان ندارد بلکه ناگزیر بر شما وارد خواهد شد، حکم، تنها حکم خداست.

وَ لَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَیْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ و با این که به همان نحو که پدرشان امر کرده

۴۸

بود، بر عزیز وارد شدند، این کار، سودی برای آنها نداشت جز این که چیزی که در دل یعقوب بود که به

گفته خود اظهار شفقت و محبّت نسبت به فرزندانش كند آن را برآورده ساخت، عبارت: «إِلَّا حاجَةً» استثنای منقطع است به معنای: «و لكن حاجه».

وَ إِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ به يعقوب دارای يقين و معرفت به خداست. «لِما عَلَّمْناهُ»: زيرا ما به او اين علم را آموخته ايم.

آيات ۶۹ تا ۷۶

آيات ۶۹ تا ۷۶

وَ لَمَّا دَخَلُوا عَلى يُوسُفَ آوى إِلَيْهِ أَخاهُ قالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلا تَبْتَئِسْ بِما كانُوا يَعْمَلُونَ (۶۹) فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهازِهِمْ جَعَلَ السِّقايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ (۷۰) قالُوا وَ أَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ ما ذا تَفْقِدُونَ (۷۱) قالُوا نَفْقِدُ صُواعَ الْمَلِكِ وَ لِمَنْ جاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَ أَنَا بِهِ زَعِيمٌ (۷۲) قالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ ما جِئْنا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَ ما كُنَّا سارِقِينَ (۷۳) قالُوا فَما جَزاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كاذِبِينَ (۷۴) قالُوا جَزاؤُهُ مَنْ وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزاؤُهُ كَذلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ (۷۵) فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَها مِنْ وِعاءِ أَخِيهِ كَذلِكَ كِدْنا لِيُوسُفَ ما كانَ لِيَأْخُذَ أَخاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجاتٍ مَنْ نَشاءُ وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ (۷۶)

ترجمه:

هنگامى كه بر يوسف وارد شد، برادرش را نزد خود خواند و گفت: من برادر تو هستم، از آنچه (در گذشته برادران) انجام مى دادند

ناراحت مباش. (۶۹)

پس چون بارهاى آنها را بست، ظرف آبخورى شاه را در ميان بار برادرش قرار داد، و سپس كسى صدا زد: اى اهل قافله شما سارق هستيد. (۷۰)

آنها، رو به او كردند و گفتند: چه چيز گم كرده ايد؟ (۷۱)

گفتند: پيمانه ملک را و هر كس آن را بياورد يک شتر غلّه به او داده مى شود و (منادى

گفت:) من ضامن هستم. (۷۲)

گفتند به خدا سوگند شما می دانید که ما نیامده ایم که در این سرزمین فساد کنیم و هرگز ما دزد نبوده ایم. (۷۳)

آنها گفتند: اگر دروغ گو باشید کیفر شما چیست؟ (۷۴)

برادران گفتند: هر کس پیمانه در، بارش یافت شود خود جزای آن باشد، ما این گونه، ستمگران را کیفر می کنیم. (۷۵)

در این هنگـام یوسف، پیش از بار برادرش به کاوش بارهای آنان پرداخت، سپس آن را از بار برادرش به کاوش بارهای آنان پرداخـت، سـپس آن را از بـار برادرش بیرون آورد، ایـن چنیـن، مـا راه چـاره را بـه یوسـف یـاد دادیم، او هرگز نمی توانسـت برادرش را مطابق آئین پادشاهی مؤاخذه کند مگر آن که خدا بخواهد، ما درجات هر کس را بخواهیم بالا می بریم، و بالاتر از هر صاحب علمی عالمی است. (۷۶)

تفسیر:

آوی إِلَيْهِ برادرش «بنیـامین» را بـه خـود چسـبانید، روایـت شـده است که برادران به یوسـف گفتنـد این است برادرمـان و او را آوردیم. یوسف گفت: خوب کاری کردیـد، آنها را فرود آورد احترامشان کرد و هر دو تا از آنها را بر سـر یک سـفره نشانید، بنیامین، تنها ماند، او را هم بر سر سفره و به همراه خودش نشانید و به وی گفت: آیا دوست داری که من عوض برادر از دست داده ات باشم؟ گفت: البتّه برادری مثل شـما افتخار است، امّا تو فرزند یعقوب و راحیل (۱) نیستی، یوسف را گریه فرا گرفته و بلند شد دست به گردن او افکند و گفت: من برادر تو هستم غم مخور و از آنچه

-*-*-*

۱- راحیل نام زن یعقوب مادر بنیامین و یوسف بود.

برادران در قبل در حق ما انجام

داده انـد انـدوهناك مبـاش كه خـداى تعالى به ما نيكى كرد و اكنون ما را به هم ديگر رسانيـد، امّا اين مطلب را به آنها اظهار مكن.

«السِّقايَهَ»، ظرفى است كه به آن آب مى نوشند، و به تعبيرى «صواع» گفته مى شود.

بعضـى گفته انـد: ظرفى بود كه عزيز مصـر از آن آب مى خورد و بعـد به عنوان پيمـانه طعـام و غلّات از آن اسـتفاده مى شـد، جنس آن نقره بود كه روكش طلا به آن داده بودند، و نيز گفته اند طلاى مرصّع به جواهرات بود.

ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ منادیى ندا كرد «أذن»: اعلام كرد، «أذّن»: بسيار اعلام كرد. «العير»:

شترى كه بر آن، بار مى نهنـد، به مناسـبت اين كه «تعير»: مى آيـد و مى رود. و بعضـى گفته انـد: در اصل به معناى قافله خران است، و به علت كثرت اسـتعمال به هر قـافله اى «عير» گفته مى شود «اصـحاب العير»: اهل قافله، اصـطلاحى است، مثل: يا خيل اللّه اركبى»: (اى لشكر خدا، سوار شويد).

وَ أَنَا بِهِ زَعِيمٌ منـادى گفت: هر كس پيمـانه را بياورد يك بار شتر از طعام به او مى دهيم و من خود ضامنم، اين جايزه را به او مى دهم.

تَـاللَّهِ: فرزنـدان يعقوب اين قسم را به اين سـبب ذكر كردنـد كه از آنچه به آنها نسبت داده شـد در شـگفت شـده بودنـد، و با عبارت: «لَقَدْ عَلِمْتُمْ» از آگاهى اطرافيان عزيز نسبت به صداقت و امانت خودشان گواهى گرفتند، زيرا با داد و ستدهاى مكرّرى كه تا كنون داشـتند ديانت و خوش رفتارى خويش را به دربار عزيز نشان داده بودنـد، علاوه بر آن، وقتى سـرمايه هاى خود را در ميان بارهايشان ديدند، به اين حساب كه شايد بدون اجازه عزيز در آن ميان نهاده

شده باشد، به سوی عزیز برگرداندند و این، نشانه ای بود که بر نشانه های دیانت و حسن رفتار خود افزودند. «وَ ما کُنَّا سارِقِینَ» و ما هرگز دزد نبوده ایم.

قالُوا فَما جَزاؤُهُ ضمیر: «هاء» برای «صواع» است: اگر در ادّعای برائت از دزدی پیمانه عزیز دروغگو باشید، کیفر دزدی آن چیست؟ گفتند: در میان بار شتر هر کس

یافت شود، خود او را باید بگیرند، توضیح این که در بنی اسرائیل قانونش این بود که دزد برای یک سال تمام به بردگی گرفته می شد، از این رو برادران یوسف چنین گفتند.

فَهُوَ جَزاؤُهُ مجازاتش همین است نه غیر آن، مثل: حق فلان ان یکرم و ینعم علیه فذلک حقه: سزای او همین است. می توان گفت: «جَزاؤُهُ» مبتدا، و جمله شرطیه خبر، و اصلش چنین بوده: جزاؤه من وجد فی رحله فهو هو بنا بر این «جَزاؤُهُ» در جای «هو» قرار گرفته، قرار گرفتن ظاهر به جای مضمر.

«فَبَدَأَ» یوسف برای پیدا کردن پیمانه که خودش آن را در میان بار برادرش بنیامین پنهان کرده بود به بازرسی پرداخت و به منظور رفع تهمت یا راه گم کردن اوّل از برادران دیگر آغاز کرد و چون در آن جاها پیدا نشد، آن را از میان ظرف بنیامین در آورد.

کلمه «صواع» مذکر و مؤنّث به کار می رود و هر دو وجه در آن، صحیح است.

«کذلک» مثل این حیله و مکر بزرگ، ما برای یوسف مکر کردیم یعنی به سوی او، وحی کردیم و او را آموختیم: ما کانَ لِیَأْخُذَ أَخاهُ فِی دِینِ الْمَلِکِ این جمله، تفسیر برای «کید» و توضیح آن است، زیرا قانون مملکت مصر درباره دزد این بود که حدّ

بر او جاری شود و دو برابر آنچه سرقت کرده غرامت بدهد، نه این که به بردگی گرفته شود چنان که دین یعقوب بود.

إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ حضرت یوسف خلافکار را مؤاخذه نمی کرد مگر به اذن خدا و خواسته او.

نَرْفَعُ دَرَجاتٍ مَنْ نَشاءُ درجات علمی هر کس را بخواهیم بالا می بریم چنان که درباره یوسف چنین کردیم. «یرفع» با «ی» و «درجات» با تنوین نیز خوانده شده است.

وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ بالاتر از هر عالمی عالمتری وجود دارد تا برسد به خدای تعالی که علمش ذاتی است و به معلوم خاصی منحصر نمی شود.

آیات ۷۷ تا ۸۰

آیات ۷۷ تا ۸۰

قالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسَرَّها يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَ لَمْ يُبْدِها لَهُمْ قالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَكاناً وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما تَصِفُونَ (۷۷) قالُوا يا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَباً شَيْخاً كَبِيراً فَخُذْ أَحَدَنا مَكانَهُ إِنَّا نَراكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ (۷۸) قالَ مَعاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنا مَتاعَنا عِنْدَهُ إِنَّا إِذاً لَظالِمُونَ (۷۹) فَلَمَّا اسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا قالَ كَبِيرُهُمْ أَ لَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَباكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقاً مِنَ اللَّهِ وَ مِنْ قَبْلُ ما فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَ هُوَ خَيْرُ الْحاكِمِينَ (۸۰)

ترجمه:

برادران گفتند: اگر بنیامین دزدی کرده (تعجّبی نیست) زیرا برادر او نیز، پیش از این دزدی کرده بود، یوسف، مطلب را در دل نهان داشت و برای آنها آشکار نساخت، و گفت: موقعیّت شما، بدتر است، و خداوند به آنچه شما بیان می کنید آگاهتر است. (۷۷)

گفتند: ای عزیز، او پدر پیری دارد، یکی از ما را به جای بنیامین

بگیر، که ما، تو را از نیکوکاران می بینیم. (۷۸)

یوسف گفت پناه بر خدا، که ما غیر از کسی که کالایمان را نزد او یافته ایم بگیریم که در آن صورت از ستمکاران خواهیم بود. (۷۹)

همین که از یوسف مأیوس شدند در خلوت با هم مشورت کردند، بزرگشان به آنها گفت: مگر نمی دانید که پدرتان از شما پیمانی الهی گرفته، و پیش از این هم درباره یوسف، کوتاهی کردید، بنا بر این من از این سرزمین حرکت نمی کنم، مگر این که پدرم به من اجازه دهد یا خدا درباره من فرمانی صادر کند، و او

بهترین حاکمان است. (۸۰)

تفسیر:

أَخٌ لَهُ مراد از برادر بنیامین، یوسف است. و در نوع سرقتی که برادران به یوسف نسبت داده و گفتند: او نیز قبلا دزدی کرده بود، اختلاف شده است. درست ترین اقوال آن است که یوسف در دوران کودکی بعد از این که مادرش از دنیا رفت تحت حضانت عمّه اش قرار گرفت، عمّه اش او را بشدّت دوست می داشت چنان که نمی خواست او را از خود جدا سازد، امّا وقتی که یک مقدار رشد کرده بود یعقوب می خواست او را پیش خود ببرد، عمّه که از این امر ناراحت بود به بهانه ای متوسّل شد: کمربندی را که از اسحاق به او ارث رسیده بود- زیرا او بزرگترین فرزند پدرش بود- به کمر یوسف در زیر لباسهایش محکم بست و بعد گفت: یوسف کمربند را دزدیده و باید اینجا زندانی شود، و او را پیش خود نگاه داشت. (۱) فَأَسَرَّها یُوسُفُ اضمار قبل از ذکر است، و جمله بعد: أَنْتُمْ شَرٌّ مَکاناً آن را تفسیر می کند، و گویی چنین گفته است: فأسرّ الجمله

او الكلمه، يوسف، كلمه يا جمله «أَنْتُمْ شَرٌّ مَكاناً» را در دل خود پنهان داشت، مراد اين است كه در دل خود گفت، زيرا اين جمله بدل از فعل: «اسرّها» مى باشد يعنى: موضع شما در سرقت از او بدتر است، زيرا شما برادرتان را از پيش پدرتان ربوديد.

وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما تَصِفُونَ خدا بهتر مى داند كه قضيه آن طور كه شما مى گوييد، نيست و نسبت سرقت نه به من صحيح است و نه، به برادرم.

وقتى كه ديدند اين حرف را يوسف نپذيرفت و ردّ كرد لحن سخن را عوض كرده، به التماس پرداختند و براى تحريك عواطف او، سخن از پدرشان يعقوب به

-*-*-*

١- چند جهت ديگر نيز براى تهمت اين دزدى ذكر كرده اند كه مى توان به تفاسير ديگر از جمله مجمع البيان و نمونه و غيره رجوع كرد- م.

ميان آوردند، بدين ترتيب كه او مردى سالخورده و محترم است و اين فرزندش:

بنيامين مورد علاقه اوست. «فَخُذْ أَحَدَنا مَكانَهُ» پس يكى از ما را بعنوان وثيقه يا بردگى به جاى او بگير. «إِنَّا نَراكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» تو كه اين همه به ما احسان كردى اكنون آن را به كمال برسان. معناى ديگر: تو كه عادت و خويت نيكى است اكنون نيز به عادت خود نيكى را ادامه ده.

قالَ مَعاذَ اللَّهِ اين عبارت يك ظاهر و يك باطن دارد: معناى ظاهرش اين است كه:

بر طبق فتواى خود شما بايد همان كسى گرفته شود كه «صواع ملك» در ميان رحلش يافت شده و اگر غير او را بگيريم به عقيده شما ظلم است. پس شما چيزى كه مى دانيد ظلم است، از من طلب نكنيد، امّا معناى باطنش اين

است که خـدای تعـالی بر طبق مصـالحی که خود می دانـد مرا فرمان داده است که بنیامین را بگیرم و نزد خود نگهـدارم، پس اگر غیر او را بگیرم سـتمکار خواهم بود، زیرا در این صورت بر خلاـف مـأموریت خود عمـل کرده ام، و معنـای «مَعـاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ» این است: پنـاه می بریم به خـدا پناه بردنی، از این که دیگری را بگیریم ... و «اذا» جواب آنها و جزای شـرط است، زیرا معنایش این است: ان نأخـذ بـدله ظلمنا فَلَمَّا اسْتَیْأَسُوا چون ناامید شدند، «خَلَصُوا» کنار رفتند، از مردم جدا شدند، تنها خودشان بودنـد و هیچ بیگانه ای در میانشان نبود. «نَجِیًّا» در حالی که با هم به نجوا پرداختند، بنا بر این، نجی مصدر و به معنای «تناجی» (۱) است، مثل: «وَ إِذْ هُمْ نَجْوی» (۲):

مصدر نازل منزله صفت شده. ممکن است در تقدیر: «قوما نجیّا» باشد: مناجی یعنی راز گوینده چون هر کدام با دیگری یواش حرف می زدند، مثل «عشیر و سمیر» که به

-*-*-*-

۱- بر وزن تفاعل.

۲- اسراء/ ۴۷.

معنای «معاشر و مسامر» (۱) می باشـد و از همین قبیل است قول خداونـد: «وَ قَرَّبْناهُ نَجِیًّا» (۲) راز گویی در کارشـان این بود که برگردند یا بمانند و اگر برگردند، درباره برادر به پدرشان چه بگویند؟

قالَ کَبِیرُهُمْ «بزرگ آنها گفت» در این که مراد از کبیر کـدام یک از آنهاست اقوالی است به قرار ذیل ۱- مقصود بزرگ سنّی آنهاست که روبیل نام داشت.

۲- منظور رئیس و سرپرست آنهاست و او شمعون بود.

۳- آن که عقل و درکش از بقیه بیشتر بود و او، یا یهودا، و یا، لاوی بود.

أَ لَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَباکُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَیْکُمْ مَوْثِقاً

مِنَ اللَّهِ

؟ برادر بزرگ آنها را به یاد پیمان محکمی انداخت که یعقوب از آنها گرفته بود.

وَ مِنْ قَبْلُ ما فَرَّطْتُمْ فِی یُوسُفَ در تفسیر این فراز چند وجه زیرا را ذکر کرده اند.

۱- «ما» زایده است: «و من قبل هذا فرّطتم» (پیش از این، در شان یوسف کوتاهی کردید، و پیمان پدر را رعایت ننمودید).

۲- «ما» مصدریه، و با این وجه در اعراب آن، دو قول است:

الف: مبتدا و در محلّ رفع، و «مِنْ قَبْلُ» خبر آن باشد: وقع من قبل تفریطکم فی یوسف: کوتاهی شما درباره یوسف، پیش از این واقع شد.

ب: در محل نصب و عطف بر مفعول فعل: «أَ لَمْ تَعْلَمُوا» باشد: الم تعلموا أخذ ابیکم موثقا ...

۳- «ما» موصوله باشد: «و من قبل هذا ما فرطتموه ...»، این جا نیز دو قولی که در اعراب وجه دوم ذکر کردیم محتمل است: رفع بنا بر ابتدائیت، و نصب بنا بر مفعولیت.

-*-*-*-

۱- گروه ها، شب زنده دار.

۲- مریم/ ۵۲.

۵۶

فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ از سرزمین مصر جدا نمی شوم، مگر پدرم به من اجازه دهد که به سوی او، بازگردم، «أَوْ یَحْکُمَ اللَّهُ لِی» یا خدا برای من حکمی صادر کند، که از مصر خارج شوم، یا حق مرا از کسی که برادرم را گرفته بستاند، و یا برادرم را از دست او، رهایی بخشد.

آیات ۸۱ تا ۸۷

آیات ۸۱ تا ۸۷

ارْجِعُوا إِلی أَبِیکُمْ فَقُولُوا یا أَبانا إِنَّ ابْنَکَ سَرَقَ وَ ما شَهِدْنا إِلاَّ بِما عَلِمْنا وَ ما کُنَّا لِلْغَیْبِ حافِظِینَ (۸۱) وَ سْئَلِ الْقَرْیَهَ الَّتِی کُنَّا فِیها وَ الْعِیرَ الَّتِی أَقْبَلْنا فِیها وَ إِنَّا لَصادِقُونَ (۸۲) قالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَکُمْ أَنْفُسُکُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِیلٌ عَسَی اللَّهُ أَنْ یَأْتِیَنِی بِهِمْ جَمِیعاً

إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (۸۳) وَ تَوَلَّى عَنْهُمْ وَ قالَ يا أَسَفى‏ عَلى‏ يُوسُفَ وَ ابْيَضَّتْ عَيْناهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ (۸۴) قالُوا تَاللَّهِ تَفْتَؤُا
تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضاً أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهالِكِينَ (۸۵) قالَ إِنَّما أَشْكُوا بَثِّي وَ حُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَ أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ
(۸۶) يا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَ أَخِيهِ وَ لا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكافِرُونَ (۸۷)

ترجمه:

به نزد پدرتان بازگردید و بگویید: ای پدر، پسرت دزدی کرد، و ما، جز بر آنچه که دانستیم گواهی ندادیم، و ما از غیب خبر نداشتیم. (۸۱)

و از مردم شهری که، ما، در آن بودیم و از کاروانی که همراهشان آمدیم سؤال کنی و ما حتما راست گوییم. (۸۲)

گفت: بلکه هواهای نفسانی تان، چیزی را برای شما آراست، پس صبری نیکو، باید، امید است خدا همه شان را به من بازگرداند که او، بسیار دانا و با حکمت است. (۸۳)

و روی از آنها بگردانید و گفت: ای دریغا از یوسف! و دیدگانش از اندوه سفید شد، و خشم خود را می خورد. (۸۴)

فرزندان گفتند: به خدا سوگند آن قدر به یاد یوسف هستی تا این که مشرف به مرگ شوی و یا از دنیا بروی. (۸۵)

گفت:

شکایت در دل و اندوهم را به خدا می گویم، و از خدا چیزهایی می دانم که شما نمی دانید. (۸۶)

ای پسران من! بروید و از یوسف و برادرش جستجو کنید، و از رحمت خدا ناامید نشوید که جز مردمان کافر هیچ کس از رحمت خدا نومید نمی شود. (۸۷)

تفسیر:

وَ ما شَهِدْنا إِلَّا بِما عَلِمْنا ما فقط از ظاهر خبر داریم که پیمانه

عزیز مصر از میان بار و بنه او بیرون آورده شد.

وَ ما کُنَّا لِلْغَیْبِ حافِظِینَ از باطن امر آگاه نیستیم که آیا بنیامین در واقع آن را دزدیـده، یا این که کسـی آن را در میان رحل او گذاشته بوده است.

وَ سْئَلِ الْقَرْیَهَ الَّتِی کُنَّا فِیها منظور کشور مصر است: کسی را بفرست به سوی اهل مصر، و از آنها درباره اصل داستان جویا شو. «وَ الْعِیرَ الَّتِی أَقْبَلْنـا فِیهـا» و نیز از اصـحاب قـافله، خلاصه این که فرزنـدان یعقوب به نزد پـدر بازگشـتند و این مطالب را از قول برادر بزرگ که همانجا باقی مانـده بود پیش پـدر گفتنـد، امّا یعقوب در جواب آنها گفت: «بَلْ سَوَّلَتْ لَکُمْ أَنْفُسُـکُمْ أَمْراً» این امر از اراده شـما برخاسـته و اگر شـما چیزی به او یعنی عزیز مصر نمی گفتید وی از کجا می دانست که باید دزد را به بردگی بگیرد؟

عَسَی اللَّهُ أَنْ یَأْتِیَنِی بِهِمْ جَمِیعاً مراد، یوسف، برادرش: بنیامین، و روبین یا غیر اوست.

۵۸

إِنَّهُ هُوَ الْعَلِیمُ او از غم و انـدوه و درد دل من آگاه است، «الْحَکِیمُ» آنچه بر سـر من آورد از روی حکمت و مصـلحت است. «وَ تَوَلَّی» از ناراحتی درباره خبرهای تأسف آوری که آورده بودند، رو از آنها برگرداند، و گفت: «یا أَسَفی»: «الف»، بدل از «یاء» متکلم است، و «اسف» را که عبـارت از شـدّت انـدوه و حسـرت است به خودش نسبت داده، و اظهار تأسف برای یوسف و نه برای دیگران دلیل بر آن است که در نزد یعقوب چیزی جای او را نگرفته و غم او با گذشت زمان طولانی، تر و تازه است.

وَ ابْیَضَّتْ عَیْناهُ مِنَ الْحُزْنِ چشمانش

از غم و گریه بر یوسف سفید شد و نزدیک بود که بکلّی نابینا شود، خیلی ضعیف و کم سو می دید، بعضی گفته اند اصلا بینایی را از دست داده بود. «فَهُوَ کَظِیمٌ» دلش از کافر فرزندانش پر از خشم و غضب بود، ولی برای آنها آشکار نمی کرد. «تَفْتَؤُا» در تقدیر: «لا تفتأ»، حرف نفی بدلیل عدم اشتباه حذف شده، زیرا اگر به معنای اثبات باشد باید با لام قسم و نون تأکید آورده می شد: (لتفتؤنّ).

از همین قبیل است قول شاعر:

فقلت یمین اللّه أبرح قاعدا : پس گفتم به خدا سوگند که پیوسته نشسته ام. (۱) حَتَّی تَکُونَ حَرَضاً «حرض» (۲) نزدیک به هلاکت، «احرضه المرض» (بیماری او

-*-*-

۱- «ابرح» به معنای: «لا ابرح» می باشد، و مصراع بعدش این است

و لو قطعوا رأسی لدیک و اوصالی

: (اگر چه نزد تو سر و تمام اعضایم را جدا کنند- م.:

۲- حرض، بر وزن مرض: چیز فاسد و ناراحت کننده، و در این جا به معنای بیماری و لاغر، و مشرف به مرگ است، پاورقی تفسیر نمونه. حرض: مشرف بر هلاکت، «رجل حرض و حارض»: فاسدا الجسم و العقل، «احرضه»: او را فاسد کرد، ترجمه مجمع البیان- م.

را نزدیک به هلاکت ساخت) مصدر است و مفرد و جمع، مذکّر و مؤنّث آن یکسان است. و صفت آن، «حرض» می باشد مثل: دنف، و دنف. «بثّ» سخت ترین اندوه که صاحبش طاقت صبر بر آن ندارد، و آن را میان مردم پخش می کند.

ّما أَشْکُوا

به هیچ کس جز به خدا شکوه نمی کنم، و از کار خدا و رحمت او، چیزی می دانم که شما نمی دانید و خوب می دانم که او از جایی که هیچ گمان

ندارم برایم گشایش می آورد، روایت شده است که حضرت یعقوب ملك الموت را دید و از او پرسید که آیا روح یوسف را قبض کرده ای؟ گفت: نه، و از این جا که فهمید یوسف از دنیا نرفته، به برادرانش گفت: اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ یُوسُفَ وَ أَخِیهِ «تحسّس» باب تفعل، از مادّه «احساس». به معنای معرفت و شناسایی: بروید یوسف و برادرش را شناسایی کنید.

مِنْ رَوْحِ اللَّهِ فرج و بر طرف کردن اندوه، یا به معنای حرمت خداست.

إِنَّهُ لا یَیْأَسُ از فرج و رحمت خدا، جز مردمان کافر هیچ کس ناامید نمی شود، زیرا شخص مؤمن پیوسته از خدا خیر و خوبی می بیند و هنگام گرفتاری و بلا امید فرج از او دارد و موقع گشایش و رفاه او را سپاس می گوید.

آیات ۸۸ تا ۹۳

آیات ۸۸ تا ۹۳

فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَیْهِ قالُوا یا أَیُّهَا الْعَزِیزُ مَسَّنا وَ أَهْلَنَا الضُّرُّ وَ جِئْنا بِبِضاعَةٍ مُزْجاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْکَیْلَ وَ تَصَدَّقْ عَلَیْنا إِنَّ اللَّهَ یَجْزِی الْمُتَصَدِّقِینَ (۸۸) قالَ هَلْ عَلِمْتُمْ ما فَعَلْتُمْ بِیُوسُفَ وَ أَخِیهِ إِذْ أَنْتُمْ جاهِلُونَ (۸۹) قالُوا أَ إِنَّکَ لَأَنْتَ یُوسُفُ قالَ أَنَا یُوسُفُ وَ هذا أَخِی قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَیْنا إِنَّهُ مَنْ یَتَّقِ وَ یَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لا یُضِیعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِینَ (۹۰) قالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَکَ اللَّهُ عَلَیْنا وَ إِنْ کُنَّا لَخاطِئِینَ (۹۱) قالَ لا تَثْرِیبَ عَلَیْکُمُ الْیَوْمَ یَغْفِرُ اللَّهُ لَکُمْ وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِینَ (۹۲) اذْهَبُوا بِقَمِیصِی هذا فَأَلْقُوهُ عَلی وَجْهِ أَبِی یَأْتِ بَصِیراً وَ أْتُونِی بِأَهْلِکُمْ أَجْمَعِینَ (۹۳)

ترجمه:

وقتی که بر یوسف وارد شدند، گفتند: ای عزیز، ما و خاندانمان را، ناراحتی فرا گرفته و سرمایه اندکی با خود آورده ایم، پیمانه ما را به طور کامل وفا کن،

و بر ما تصدّق کن، که خداوند تصدّق کنندگان را پاداش می دهد. (۸۸)

گفت: آیا به خاطرتان هست که با یوسف و برادرش چه کردید، وقتی که نادان بودید؟ (۸۹)

گفتند: آیا تو یوسفی؟ گفت: آری من یوسفم و این برادر من است، خدا به ما منّت گذاشته است، هر کس که تقوا و صبر پیشه کند، حتما خدا پاداش نیکوکاران را ضایع نمی کند. (۹۰)

گفتند به خدا سوگند، خدا تو را بر ما مقدّم داشته، و ما خطا کار بودیم. (۹۱)

یوسف گفت: امروز بر شما سرزنشی نیست، خدا شما را می آمرزد، و او، ارحم الرّاحمین است. (۹۲)

این پیراهنم را ببرید و بر چهره پدرم بیندازید تا بینا شود و همه خانواده تان را نزد من آورید. (۹۳)

تفسیر:

الضُّرُّ ضعف و لاغری از اثر گرسنگی و سختی. برادران یوسف بر اثر سختی و قحطی و از بین رفتن حیوانات و مواشی خود به یوسف شکایت و از او طلب کمک کردند.

بِبِضاعَةٍ مُزْجاةٍ مال التجاره یا کالای کم ارزشی که معمولا فروشنده و بازرگان به دلیل بی اهمیّت بودنش آن را دور می ریزد و از «ازجیته» گرفته شده: آن را دور انداختم. بعضی گفته اند: متاع آنها پشم و روغن کالای معمول اعراب بود، و گفته

شده: دراهم مغشوش و تقلّبی بی ارزش بود که به عنوان بهای غلات و طعام پذیرفته نمی شد.

فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ پیمانه ما را کافی بده هم چنان که در سالهای گذشته انجام دادی.

«وَ تَصَدَّقْ عَلَيْنا» ما را به کرم خود ببخش و سهم ما را افزون فرما.

إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ خداوند به صدقه دهندگان مزدی بالاتر از صدقاتشان می دهد، یوسف دلش به حال آنها سوخت و بی اختیار خود را به

آنها معرّفی کرد و گفت:

قالَ هَلْ عَلِمْتُمْ ما فَعَلْتُمْ بِیُوسُفَ وَ أَخِیهِ مطلبی را که هر دو طرف از آن خبر دارند به طور سؤال و پرسش با آنها در میان گذاشت تا آنان به زشتی عمل خود توجه کنند و به توبه پناه ببرند، یعنی آیا حال متوجه شدید که در هنگام نادانی چه خلافکاریها درباره یوسف و برادرش انجام دادید، اکنون که متوجه شدید، توبه کنید. باید توجه کرد که این سخنان پرخاشگرایانه یوسف به برادرانش از روی دلسوزی و خیرخواهی بود، نه سرزنش و عتاب. او حق خدا را که توجه به توبه و دیانت است بر نفس خود مقدم داشت با این که وی در مقامی بود که می توانست آنچه در سینه دارد ابراز کند و از برادرانش انتقام بگیرد.

بعضی گفته اند معنای «إِذْ أَنْتُمْ جاهِلُونَ» این است که شما در آن وقت کودک یا جوان بودید زیرا در این دوران است که جهل و نادانی بر انسان چیره می شود.

«أ إنک» به صیغه استفهام، و بعضی به طور ایجاب «انک» خوانده اند. داستان این است که یوسف در حالی که با برادران سخن می گفت لبخند زد، دندانهایش که همانند رشته ای مروارید منظوم بود نمایان شد، و آنها او را شناختند، و بعضی گفته اند: تاج شاهی از سر برداشت و او را شناختند.

إِنَّهُ مَنْ یَتَّقِ کسانی که از کیفر الهی بیم و هراس داشته باشند، و بر ترک گناه و انجام عبادات صبر کنند خداوند پاداش آنان را که نیکوکارند تباه نمی سازد، در این

آیه، اسم ظاهر: «محسنین» به جای ضمیر: «هم» قرار گرفته تا فراگیر متقین و صابرین نیز باشد.

لَقَدْ آثَرَکَ اللَّهُ عَلَیْنا خداوند

تو را به سبب تقوا و صبر و داشتن روش نیکوکاران بر ما برتری داده، و امّا وضع ما که عاصی و گنهکاریم آن است که ذلیل و خوار شدیم.

لا تَثْرِیبَ عَلَیْکُمُ الْیَوْمَ یوسف به آنها گفت: حال دیگر، من شما را به آنچه در گذشته انجام داده اید سرزنش نمی کنم، خدای شما را بیامرزد.

اذْهَبُوا بِقَمِیصِی هـذا این پیراهن مرا ببرید، برخی گفته اند: پیراهن بهشتی بود که به وراثت از پدرانش به یوسف رسیده و یعقوب در میان بازوبند او قرار داده بود.

«یَأْتِ بَصِیراً» بینایی اش برمی گردد، یا این که به سوی من خواهد آمد در حالی که بینا باشد، دلیل بر این معنای اخیر، دنباله سخن اوست که می گوید: «و اتونی باهلکم اجمعین»: تا پدرم و تمام خانواده اش بیایند.

آیات ۹۴ تا ۹۸

آیات ۹۴ تا ۹۸

وَ لَمَّا فَصَلَتِ الْعِیرُ قالَ أَبُوهُمْ إِنِّی لَأَجِدُ رِیحَ یُوسُفَ لَوْ لا أَنْ تُفَنِّدُونِ (۹۴) قالُوا تَاللَّهِ إِنَّکَ لَفِی ضَلالِکَ الْقَدِیمِ (۹۵) فَلَمَّا أَنْ جاءَ الْبَشِیرُ أَلْقاهُ عَلی وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِیراً قالَ أَ لَمْ أَقُلْ لَکُمْ إِنِّی أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ (۹۶) قالُوا یا أَبانَا اسْتَغْفِرْ لَنا ذُنُوبَنا إِنَّا کُنَّا خاطِئِینَ (۹۷) قالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَکُمْ رَبِّی إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِیمُ (۹۸)

ترجمه:

هنگامی که کاروان (از مصر) جدا شد، پدر آنها گفت: من بوی یوسف را درمی یابم، اگر مرا به نادانی و کم عقلی نسبت ندهید. (۹۴)

گفتند: به خدا قسم که تو در همان گمراهی قدیمت هستی. (۹۵)

امّا، وقتی که بشارت دهنده آمد آن پیراهن را به صورت او افکند، و بینا شد، و گفت: آیا به شما نگفتم: من از خدا چیزهایی می دانم که شما از آن بی خبرید. (۹۶)

فرزندان یعقوب گفتند: ای

پدر از خدا آمرزش گناهان ما را بخواه که ما خطا کار بودیم. (۹۷)

پدر گفت: به زودی برای شما از پروردگارم طلب آمرزش می کنم که اوست بسیار آمرزنده و بخشنده. (۹۸)

تفسیر:

وقتی که کاروان از مصر بیرون رفت و دور شد، پدر اهل کاروان به اطرافیان و نوادگان خود گفت: من هم اکنون بوی یوسف را احساس می کنم: پیراهن که همراه کاروان بود به سوی کنعان می آمد، خدای تعالی بودی آن را از فاصله هشت یا ده فرسنگ به او رسانید. «لَوْ لا أَنْ تُفَنِّدُونِ» «فند» به معنای خرافه، و کم خردی است:

اگر مرا نسبت به کم عقلی نمی دادید گفته مرا می پذیرفتید.

إِنَّکَ لَفِی ضَلالِکَ الْقَدِیمِ هم چنان که در گذشته راجع به دوستی یوسف و امیدواری به دیدار او افراط می کردی هم اکنون نیز بیرون از حدّ اعتدال سخن می گویی، نظر اطرافیان یعقوب بر این بود که یوسف از دنیا رفته است.

فَلَمَّا أَنْ جاءَ الْبَشِیرُ أَلْقاهُ همین که بشیر رسید، پیراهن را بر صورت یعقوب انداخت، یا خود یعقوب آن را بر صورت افکند، با حالت بینایی رو به اطرافیان کرد و گفت:

أَ لَمْ أَقُلْ لَکُمْ آیا به شما نگفتم، منظور سخنی است که قبلا گفته بود: «از رحمت خدا نومید نشوید» (۱) و «إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ» ابتدای کلام است و مقول، قول نیست، گرچه این هم جایز است.

-*-*-

۱- آیه ۸۷. .....

سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَکُمْ رَبِّی گویند طلب آمرزش را به تأخیر انداخت تا سحر فرا رسد که نزدیکتر به اجابت دعاست، و نیز گفته شده برای فرا رسیدن سحر شب جمعه تأخیر انداخت.

آیات ۹۹ تا ۱۰۲

آیات ۹۹ تا ۱۰۲

فَلَمَّا دَخَلُوا عَلی یُوسُفَ آوی إِلَیْهِ أَبَوَیْهِ وَ

قالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شاءَ اللَّهُ آمِنِينَ (٩٩) وَ رَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً وَ قالَ يا أَبَتِ هذا تَأْوِيلُ رُءْيايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَها رَبِّي حَقًّا وَ قَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَ جاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطانُ بَيْنِي وَ بَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِما يَشاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (١٠٠) رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَ عَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحادِيثِ فاطِرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِماً وَ أَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ (١٠١) ذلِكَ مِنْ أَنْباءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَ ما كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَ هُمْ يَمْكُرُونَ (١٠٢)

ترجمه:

هنگامی که بر یوسف وارد شدند، او پدر و مادرش را در آغوش گرفت، و گفت: همگی داخل مصر شوید که اگر خدا بخواهد، در أمن و امان خواهید بود. (٩٩)

و پدر و مادرش را بر تخت نشاند، و همگی برای او به سجده افتادند و یوسف گفت: ای پدر این است تأویل خوابی که قبلا دیدم که پروردگارم آن را تحقّق بخشید و به من نیکی کرد آن گاه که مرا از زندان خارج ساخت و شما را از آن بیابان آورد، پس از آن که شیطان میان من و برادرانم فساد بپا کرد، آری

پروردگارم نسبت به آنچه می خواهد، لطف می کند، زیرا او بسیار دانا و با حکمت است. (١٠٠)

پروردگارا تو به من حکومت بخشیده و مرا از علم تعبیر خواب آگاه ساخته ای، ای آفریننده آسمانها و زمین، تو در دنیا و آخرت سرپرست من هستی، مرا مسلمان بمیران و ملحق به صالحانم گردان. (١٠١)

این از خبرهای غیب است که

ما به تو، وحی می کنیم، و تو، نزد آنها نبودی، وقتی که تصمیم گرفتند و نقشه فریبکارانه می کشیدند. (۱۰۲)

تفسیر:

این که قبل از دخول در مصر، خداوند می فرماید: (خانواده یعقوب) داخل بر یوسف شدند، معنایش این است که وقتی یوسف به استقبال آنها آمده بود گویا در میان خانه یا خیمه ای که آنجا زده بودند به انتظار آنها نشسته بود و آنها بر او، وارد شدند، برخاست پدر و مادرش را در بغل گرفت و سپس گفت: با حالت امن داخل مصر شوید، اگر خدا بخواهد.

در این آیه دخول با امنیّت را مقید به مشیّت خدا فرموده و تقدیر آیه این است:

ادخلوا مصر آمنین، ان شاء اللّٰه دخلتموه آمنین و «دخلتموه آمنین» که جزاست به علّت معلوم بودنش حذف شده، و جمله شرط میان حال و ذو الحال فاصله شده است.

آوی إِلَیْهِ أَبَوَیْهِ پدر و مادرش را در بر گرفت و با آنها معانقه و روبوسی کرد، و همین که داخل مصر شد و در جایگاه خود بر تخت نشست و آنها که وارد شده بودند دورش را گرفتند والدینش را گرامی داشت و آنها را بر تخت نشانید، یازده برادرش پیش روی او به سجده در آمدند، در آن زمان سجده کردن به عنوان احترام برای بزرگان معمول بود.

بعضی گفته اند: پدر و مادر یوسف و برادرانش به خاطر او و به عنوان شکر خدا سجده کردند، این معنا را تأیید می کند آنچه از امام صادق علیه السّلام نقل شده است که آیه

را چنین قرائت کرده اند: «

و خرّوا للّٰه ساجدین

» «برای خدا، به سجده افتادند.» وَ قَدْ أَحْسَنَ بِی به من نیکی کرد، «احسن به» و

الیه، به یک معناست. اساء به و الیه:

به او بدی کرد. شاعر گفته است:

اسیئی بنا او احسنی، لا ملومه

• لدینا و لا مقلیّه ان تقلّت (۱)

«الْبَدْوِ» به معنای بیابان است. خانواده یعقوب، بیابان نشین و دامدار بودند، برای به دست آوردن آب و چراگاهها از جایی به جای دیگر منتقل می شدند.

نَزَغَ الشَّیْطانُ بَیْنِی وَ بَیْنَ إِخْوَتِی شیطان میان ما، اختلاف و تباهی به وجود آورد.

إِنَّ رَبِّی لَطِیفٌ پروردگارم در تدبیر و اداره امور بندگانش دارای لطف است: امور دشوار را بر آنان آسان می نماید، و ما به لطف و عنایت او امروز به هم پیوستیم.

روایت شده است که حضرت یعقوب مدّت بیست و چهار سال در مصر با یوسف زندگی کرد. و پس از آن که از دنیا رحلت کرد بر طبق وصیّتش در شام مدفون شد، و بعضی گفته اند: دو سال زنده بود و یوسف بعد از پدرش بیست و سه سال زندگی کرد، و چون مأموریتش تمام شد و دانست که حکومتش باقی نمی ماند، از خدا برای خود درخواست حکومت جاودان و فنا ناپذیر کرد و آرزوی مرگ نمود، و حال آن که نه، پیش از او، و نه بعد از او هیچ پیامبری آرزوی مرگ نکرد، و سرانجام خداوند او را با پاکی و طهارت از دنیا برد.

حرف «من» در عبارات «مِنَ الْمُلْکِ» و «مِنْ تَأْوِیلِ الْأَحادِیثِ» برای تبعیض است، زیرا به حضرت یوسف بخشی از حکومت دنیا، یا مصر، و قسمتی از علم تأویل و تعبیر خواب عطا شده بود.

-*-*-*-

۱- با ما دوستی کنی یا دشمنی، ما را بر تو ملامتی نیست، و اگر دشمنی هم کنی، کسی دشمن تو نخواهد

بود، شاهد مطلب این که «اساء»، و احسن، به «باء» متعدی شده است. در پاورقی استاد گرجی ذیل آیه «طَوْعاً أَوْ کَرْهاً» سوره توبه، و قول کثیر شاعر، تشریح شده است- م.

۶۷

أَنْتَ وَلِیِّی تویی آن که به نعمت دنیا به من کمک می کنی و حکومت جهان فانی را به نعمت جاوید آخرت متّصل می سازی.

فاطِرَ السَّماواتِ این عبارت صفت برای «ربّ» یا منصوب است به عنوان ندا.

«وَ أَلْحِقْنِی بِالصَّالِحِینَ» مرا به نیکوکاران: پدرانم، یا به طور عموم، ملحق فرما. «ذلک» این کلمه اشاره به خبر یوسف است که در قبل بیان شده، ذلک مبتداست، و دو عبارت: «مِنْ أَنْباءِ الْغَیْبِ، نُوحِیهِ إِلَیْکَ» خبر بعد از خبر می باشند، و معنای آیه این است: این خبر غیبی است که تنها از راه وحی، برای تو حاصل شد زیرا تو خود حضور نداشتی که ببینی فرزندان یعقوب را آن گاه که در تصمیم خود یکپارچه شدند و درباره یوسف به حیله و نیرنگ متوسط شدند و دامهای فریب برای او گستردند تا سرانجام وی را در میان چاه تاریک انداختند.

آیات ۱۰۳ تا ۱۰۹

آیات ۱۰۳ تا ۱۰۹

وَ ما أَکْثَرُ النَّاسِ وَ لَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِینَ (۱۰۳) وَ ما تَسْئَلُهُمْ عَلَیْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِکْرٌ لِلْعالَمِینَ (۱۰۴) وَ کَأَیِّنْ مِنْ آیَةٍ فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ یَمُرُّونَ عَلَیْها وَ هُمْ عَنْها مُعْرِضُونَ (۱۰۵) وَ ما یُؤْمِنُ أَکْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وَ هُمْ مُشْرِکُونَ (۱۰۶) أَ فَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِیَهُمْ غاشِیَةٌ مِنْ عَذابِ اللَّهِ أَوْ تَأْتِیَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَ هُمْ لا یَشْعُرُونَ (۱۰۷) قُلْ هذِهِ سَبِیلِی أَدْعُوا إِلَی اللَّهِ عَلی بَصِیرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِی وَ سُبْحانَ اللَّهِ وَ ما أَنَا مِنَ الْمُشْرِکِینَ (۱۰۸) وَ ما

أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إِلاَّ رِجالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرى أَ فَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَدارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَ فَلا تَعْقِلُونَ (۱۰۹)

ترجمه:

و بیشتر مردم ایمان نمی آورند هر چند که تو، بر آن اصرار داشته باشی. (۱۰۳)

و تو از مردم هیچ گونه مزدی را درخواست نمی کنی و آن، نیست مگر یادآوری برای جهانیان. (۱۰۴)

و چه بسا، نشانه ای در آسمانها و زمین وجود دارد که مردم بر آن می گذرند و از آن روگردانند. (۱۰۵)

و اکثر آنها که مدّعی ایمان به خدا هستند مشرکند. (۱۰۶)

آیا از این ایمن هستند که عذاب فراگیری از سوی خداوند به سراغشان آید، یا رستاخیز فرا رسد، در حالی که هیچ توجّهی ندارند؟ (۱۰۷)

بگو: این راه من است که من و پیروانم از روی آگاهی کامل، به سوی خدا دعوت می کنم، پاک و منزّه است خدا، و من از مشرکان نیستم. (۱۰۸)

و ما پیش از تو نفرستادیم، جز مردانی از سرزمینها را که به آنها وحی می کردیم، آیا آنها در زمین سیر نکردند تا ببینند، عاقبت کسانی که پیش از آنها بودند چه شد و سرای آخرت برای پرهیزکاران بهتر است، آیا عقلتان را به کار نمی گیرید. (۱۰۹)

تفسیر:

وَ ما أَكْثَرُ النَّاسِ مراد تعمیم است: ای پیامبر اگر تو بخواهی که همه مردم ایمان بیاورند این امر میسّر نمی شود، ابن عباس گفته است: مراد اهل مکّه است، یعنی اهل مکّه ایمان نمی آورند هر چند که برای ایمان آوردن آنها حریص باشی، چرا که آنها عناد دارند و مصمّم بر کفراند. تو که برای تبلیغ رسالت از آنها مزدی مطالبه نمی کنی تا این امر آنها

را از ایمان آوردن باز دارد.

إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعالَمِينَ قرآن تنها نصیحت و خیراندیشی و پند و موعظه ای است برای عموم جوامع از طرف خداوند.

وَ كَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ چه بسیار دلیلها و نشانه هایی از توحید و یکتایی خداوند که وجود دارد، ولی این مردم بر آنها می گذرند و به آن اعتنایی ندارند.

وَ ما يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ اکثر کسانی که به خدا اقرار دارند و او را خالق خودشان و

۶۹

آفریننده آسمانها و زمین می دانند، به او ایمان ندارند، بلکه مشرکند، زیرا بتها را عبادت می کنند. منظور از این مردم، مشرکان قریش اند. بعضی گفته اند، مقصود مشبهه اند که خدای را به آفریدگانش همانند می دانند، و برخی دیگر گویند: منظور اهل کتابند که شرک و ایمان را دارایند، امام باقر علیه السّلام می فرماید:

انّه شرك الطّاعه لا شرك العباده، اطاعوا الشّيطان فی ارتكاب المعاصی

ادامه حدیث از مجمع البیان:

ممّا اوجب اللّه علیها النّار، فاشرکوا باللّه فی طاعته، و لم یشرکوا باللّه شرك عباده فیعبدون معه غیره

: منظور شرک در پیروی و اطاعت است نه شرک در عبادت زیرا آنها در انجام دادن گناهانی که موجب دخول در آتش است از شیطان پیروی کردند امّا غیر خدا را نپرستیدند که شرک در عبادت داشته باشند.

أَ فَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غاشِيَةٌ آیا در امانند و می دانند که بلایی فراگیرنده بر آنها فرود نمی آید و کیفری دردناک آنان را فرو نمی گیرد؟

قُلْ هـذِهِ سَبِيلِي این راه که دعوت به سوی ایمان و توحید است راه من می باشد، و در جملات بعد آن را تفسیر کرده، می فرماید: با دلیلهای روشن به سوی خدا و دین او، دعوت می کنم، «انا» تأکید است برای ضمیر مستتر در «ادعو» و

«مَنِ اتَّبَعَنِی» هم عطف بر آن است: من، و کسانی که پیرو من هستند به سوی دیانت و بصیرت دعوت می کنیم، و ممکن است که «عَلی بَصِیرَةٍ» حال از «ادعو» باشد، که عامل رفع «أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِی» است. «سُبْحانَ اللَّهِ» خدای را منزّه از شریک می دانم «إِلَّا رِجالًا»:

پیامبران گذشته ما، فقط مردان بودند، نه فرشتگان.

«نُوحِی إِلَیْهِمْ» با «نون» متکلم مع الغیر. «مِنْ أَهْلِ الْقُری»: اهالی شهرها، آبادیها، که داناتر و بردبارترانند، نه بیابان نشینان که جفاکار و سنگ دلند.

وَ لَدارُ الْآخِرَةِ ساعت یا حالت آخرت، بهتر است برای آنان که تقوا دارند: از خدا بیم دارند، و به او شرک نمی آورند.

آیات ۱۱۰ تا ۱۱۱

آیات ۱۱۰ تا ۱۱۱

حَتَّی إِذَا اسْتَیْأَسَ الرُّسُلُ وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ کُذِبُوا جاءَهُمْ نَصْرُنا فَنُجِّیَ مَنْ نَشاءُ وَ لا یُرَدُّ بَأْسُنا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِینَ (۱۱۰) لَقَدْ کانَ فِی قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِی الْأَلْبابِ ما کانَ حَدِیثاً یُفْتَری وَ لکِنْ تَصْدِیقَ الَّذِی بَیْنَ یَدَیْهِ وَ تَفْصِیلَ کُلِّ شَیْءٍ وَ هُدیً وَ رَحْمَةً لِقَوْمٍ یُؤْمِنُونَ (۱۱۱)

ترجمه:

تا وقتی که رسولان مأیوس شدند و گمان کردند که تکذیب شده اند، در این وقت یاری ما به سوی آنان آمد، پس هر کس را می خواستیم نجات می دادیم، و عذاب ما از قوم زیانکار بازگردانده نمی شود. (۱۱۰)

براستی که در سرگذشتهای آنها، درس عبرتی برای صاحبان اندیشه است، و این سخنی که درهم یافته باشند نیست بلکه تصدیقی است برای کتابهای جلو روی او، و میان هر چیزی است، و هدایت و رحمتی است برای مردمی که ایمان می آورند. (۱۱۱)

تفسیر:

در این آیه جمله ای مقدّر است که به دلیل قرینه حذف شده و گویا چنین بوده است: ما پیش از تو هر پیامبری

را که برای امّتی می فرستادیم در یاری کردنشان تأخیر می کردیم مانند آنچه با تو و امت انجام می دهیم، تا آن جا که پیامبران از یاری ناامید می شدند و گمان می کردند که قومشان آنها را- در تهدید به عذاب و مژده یاری الهی- تکذیب می کنند.

بعضی «کذبوا» به تخفیف خوانده اند و این، قرائت ائمه هدی نیز هست، و معنایش این است: قومشان گمان می کردند که پیامبران در آنچه از یاری خداوند به آنها وعده داده اند دروغگویند.

۷۱

جاءَهُمْ نَصْرُنا در این مواقع بود که ما با فرستادن عذاب بر کفّار پیامبران را یاری می کردیم.

فَنُجِّيَ مَنْ نَشاءُ پس هنگام نزول عذاب، کسانی را که می خواستیم از آن نجات می دادیم. بعضی «فنجی» با تشدید به لفظ ماضی مجهول خوانده اند، و مراد از «من نشاء» مؤمنان اند و بیان کننده این معنا جمله بعد است: «وَ لا يُرَدُّ بَأْسُنا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ»: عذاب ما از قوم گناهکار برگردانده نمی شود.

ضمیر در «قصصهم»: راجع به یوسف و برادران اوست.

«عبره»: درس عبرتی است برای خردمندان، زیرا پیامبر ما صلی اللّه علیه و آله، نه کتابی خوانده و نه حدیثی شنیده، و نه با اهل کتاب و حدیث معاشرت داشته بود، امّا در عین حال، با مردم چنان سخن می گفت که هیچ کس از اهل کتاب و حدیث نتوانستند از جهت نظام لفظی و معنوی بر آن خرده بگیرد. و این روشنترین و محکمترین برهان بر درستی نبوّت و پیامبری اوست.

ما كانَ حَدِيثاً يُفْتَرى قرآن گفته های ساختگی و دروغین نیست، بلکه تصدیق گفته های کتابهای آسمانی گذشته است. و هر چه در امور دینی مورد نیاز و حاجت است در آن به تفصیل بیان شده، و خود هدایت

و رحمت و نعمت است که اهل ایمان در جهت علم و عمل از آن، بهره مند می شوند.

سوره رعد

اشاره

سوره رعد

فضیلت قرائت این سوره:

در شماره آیات این سوره اختلاف است: به عقیده بصریان چهل و پنج و به نظر کوفیان چهل و سه آیه است، زیرا غیر کوفیان هر یک از دو عبارت «لَفِی خَلْقٍ جَدِیدٍ» و «الظُّلُماتُ وَ النُّورُ» را پایان آیه ای دانسته اند.

ابی (۱) از رسول خدا صلی اللَّه علیه و آله نقل کرده است: هر کس سوره رعد را بخواند به عدد هر ابری که در گذشته پدیدار شده و تا قیامت ظاهر خواهد شد، ده حسنه به او عطا می شود و در روز قیامت از وفا کنندگان به عهد الهی به حساب می آید. (۲) از امام صادق علیه السّلام روایت شده است که هر کس این سوره را زیاد بخواند، هرگز

-*-*-*-

۱- این مرد از انصار است و کنیه اش ابو منذر، از نویسندگان دوران جاهلیت است و در زمان پیامبر، جزء کتّاب وحی بوده، او دارای قامتی کوتاه و شکمی بزرگ و سر و ریشی سفید بود و هرگز محاسنش را به خضاب رنگ نمی کرد و در تاریخ فوتش اختلاف است، بعضی گفته اند در خلافت عمر، سال بیست و دو، و برخی گفته اند در خلافت عثمان سال سی ام فوت شده است، از تصحیح استاد گرجی به نقل از المعارف، ص ۲۶۱ ط دار الکتب.

-۲

من قرأ سوره الرّعد اعطی من الأجر، عشر حسنات بعدد کل سحاب مضی و کلّ سحاب یکون الی یوم القیامه و کان یوم القیامه من الموفین بعهد اللَّه.

خداوند او را به بلای صاعقه دچار نخواهد کرد و بدون حساب وارد بهشت می شود.

(۱)

آیات ۱ تا ۳

آیات ۱ تا ۳

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ المر تِلْكَ آياتُ الْكِتابِ وَ الَّذِی أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يُؤْمِنُونَ (۱) اللَّهُ الَّذِی رَفَعَ السَّماواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِی لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآياتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (۲) وَ هُوَ الَّذِی مَدَّ الْأَرْضَ وَ جَعَلَ فِيها رَواسِيَ وَ أَنْهاراً وَ مِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ جَعَلَ فِيها زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِی اللَّيْلَ النَّهارَ إِنَّ فِی ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (۳)

ترجمه:

الف، لام، میم، راء، این آیه های کتاب آسمانی است و آنچه از جانب پروردگارت بر تو نازل شده، حقّ است، امّا بیشتر مردم ایمان نمی آورند. (۱)

خدا همان کسی است که آسمانها را بدون ستونی که آن را ببینند آفرید، سپس بر عرش استیلا یافت (و زمام تدبیر جهان را به دست گرفت) و خورشید و ماه را مسخّر ساخت که هر کدام تا زمان معیّنی در حرکتند، او کارها را تدبیر می کند، آیات را روشن می سازد، باشد که شما به لقای پروردگارتان یقین حاصل کنید. (۲)

او کسی است که زمین را گسترد و در آن کوه ها و نهرهایی قرار داد و از تمام میوه ها در آن دو جفت آفرید، (پرده سیاه) شب را بر روز می پوشاند، در اینها نشانه هایی است برای آنان که عقل خویش را به کار برند. (۳)

-*-*-*-

-۱

من اكثر قراءه الرّعد لم يصبه اللّه بصاعقه ابدا و أدخل الجنّه بغير حساب.

تفسیر:

«تلک» اسم اشاره، مبتدا و آیات الکتاب خبر آن است.

وَ الَّذِی أُنْزِلَ إِلَيْكَ و تمام آنچه از قرآن که بر تو، نازل شده، حقّی است که بالاتر از آن وجود

ندارد.

«اللَّهُ» مبتـدا، و «الَّذِی رَفَعَ» خـبر آن است چنـان که در آیه بعـد: وَ هُوَ الَّذِی مَدَّ الْأَرْضَ نیز مبتـدا و خـبر است و جـایز است که صفت برای «اللَّه» باشد.

یـدبر الامر یفصل الآیات: این جمله می توانـد خبر بعـد از خبر باشـد (بنا بر این که الّذی رفع نیز خبر باشد) در فعل «تَرَوْنَها» دو وجه ذکر شده است:

۱- جمله استینافیه است، یعنی شما آسمانها را چنان می بینید که نه در پایین ستونی دارد و نه از بالا به جایی متصل است.

۲- بعضـی گفته اند: صـفت برای «عمد» است که به صورت «عمد» با دو ضـمّه (به صـیغه جمع) نیز خوانده شده، و به معنای به غیر عمد مرئیه می باشد یعنی بدون ستونهایی که دیده شود، و تنها قدرت خداست که آنها را نگهداری می کند.

یُدَبِّرُ الْأَمْرَ ... خداوند دسـتگاه ملکوتی و امور مخلوقات خود را آن گونه که حکمت اقتضا دارد اداره می کند و آیات خود را در کتابهایش که بر پیامبرانش نازل کرده به تفصیل بیان می دارد.

لَعَلَّکُمْ بِلِقاءِ رَبِّکُمْ تُوقِنُونَ تا شایـد، شـما به مسأله جزا و پاداش یقین پیدا کنید و بدانید که این اداره کننده تفصـیل دهنده، قادر است که شـما را پس از مرگ زنـده کنـد و شـما ناگزیر بسوی او بازگشت خواهید کرد. «مَدَّ الْأَرْضَ» زمین را از جهت طول و عرض گسترد و در آن کوه های استوار قرار داد.

وَ مِنْ کُلِّ الثَّمَراتِ جَعَلَ فِیها زَوْجَیْنِ اثْنَیْنِ و از تمـام میوه ها نیز در زمین، دو جفت (و دو نوع متقابل): سـیاه و سـفید، ترش و شیرین، تر و خشک (و نر و ماده) و نظیر اینها از انواع مختلف به وجود

آورد.

۷۵

يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهارَ خداوند پرده تاریک شب را بر چهره روشن روز می افکند و در نتیجه (جهان) بعد از آن که روشن بود، تاریک می شود.

آیات ۴ تا ۵

آیات ۴ تا ۵

وَ فِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجاوِراتٌ وَ جَنَّاتٌ مِنْ أَعْنابٍ وَ زَرْعٌ وَ نَخِيلٌ صِنْوانٌ وَ غَيْرُ صِنْوانٍ يُسْقى بِماءٍ واحِدٍ وَ نُفَضِّلُ بَعْضَها عَلى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (۴) وَ إِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَ إِذا كُنَّا تُراباً أَ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَ أُولئِكَ الْأَغْلالُ فِي أَعْناقِهِمْ وَ أُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ (۵)

ترجمه:

در زمین قطعاتی کنار هم قرار دارد که با یکدیگر متفاوتند، و باغهایی از انگور و زراعت و نخلهایی که از یک ریشه یا ریشه های مختلف می رویند، همه آنها از یک آب سیراب می شوند، و ما بعضی از آنها را از حیث خوردنیهایش بر دیگری برتری می دهیم، در اینها نشانه هایی است برای آنان که خردهای خود را به کار می برند. (۴)

و اگر تو از این امر تعجّب می کنی، شگفتی در گفتار آنها است که می گویند: آیا وقتی که ما خاک شدیم، به آفرینشی نو خواهیم رسید؟

آنها کسانی هستند که به پروردگار خود کفر ورزیدند، و همانهایند که غلها به گردن دارند و آنها اهل آتش و همانها در آن جاویدانند. (۵)

تفسیر:

قِطَعٌ مُتَجاوِراتٌ در زمین قطعه های گوناگونی است که به هم چسبیده و در مجاورت یکدیگر قرار دارند، قسمتی، زمین حاصلخیز و پاک و قسمت دیگر

۷۶

شوره زار، بعضی سخت و سفت و دیگری سست و نرم، زمین شایسته زراعت و درختکاری و دیگری بر خلاف آن، با این همه دگرگونی و اختلاف، از نظر جنس

زمین بودن، یکی هستند و همچنین درختهای انگور و زراعتها و درختهای خرما که در این زمینها به اختلاف اجناس و انواع.

یُسْقی بِماءٍ واحِدٍ با این که از یک آب استفاده می برند، امّا می بینی که میوه هایشان از نظر شکل و هیأت و طعم و بو، متفاوتند و بعضی بر دیگری برتری دارند.

«إِنَّ فِی ذلِکَ ...» اختلافهای یاد شده نشانه ای است از آفریدگار توانا و دانایی که کارهای خود را به طریقی معیّن و صورتی حکمت آمیز انجام می دهد. کلمات:

«زرع، نخیل، صنوان و غیر صنوان» به حالت جرّ نیز که عطف بر «اعناب» باشد خوانده شده اند و «صنوان» جمع صنو، درخت خرمایی است که دو، سر دارد و ریشه هر دو یکی است و این کلمه به دو طریق: ضمّ و کسر صاد خوانده شده. و فعل «یسقی» با حرف «ت» نیز خوانده شده، و فعل «نفضّل» را با «ی» نیز قرائت کرده اند «فِی الْأُکُلِ» با ضمّ و سکون کاف هر دو قرائت شده است.

وَ إِنْ تَعْجَبْ ... ای محمّد صلی اللّه علیه و آله اگر از گفتار آنان درباره انکار رستاخیز به شگفت در آیی سزاوار است. زیرا خدایی که بر ایجاد آن همه صنایع عجیب و آفریده های بدیع که بر تو شمرده شد قدرت و توانایی داشته باشد، دوباره به وجود آوردن آنها برایش آسانتر خواهد بود.

أَ إِذا کُنَّا ... این جمله تا آخر گفتار منکران، می تواند در محل رفع، بدل از «قولهم» و یا، در محلّ نصب مفعول قول باشد. و عامل نصب «اذا» فعلی است که جمله أَ إِنَّا لَفِی خَلْقٍ جَدِیدٍ بر آن دلالت می کند، گویی چنین گفته شده است: انبعث

اذا متنا و کنّا ترابا؟ آیا وقتی که مردیم و خاک شدیم برانگیخته می شویم؟

أُولئِکَ الَّذِینَ کَفَرُوا اینها هستند که به کفر خود ادامه می دهند و در آن کاملند.

۷۷

وَ أُولئِکَ الْأَغْلالُ فِی أَعْناقِهِمْ این جمله می توانـد، بیان پافشاری کفّار در کفرشان باشد. مثل: إِنَّا جَعَلْنا فِی أَعْناقِهِمْ أَغْلالًا «ما بر گردنهایشان زنجیرهایی قرار دادیم» (یس ۸) و مثل: این شعر:

ضلوا و ان سبیل الغیّ مقصدهم

- لهم عن الرّشد اغلال و اقیاد

(آنهـا گمراه شدنـد و راه ضـلالت را در پیش گرفتنـد) و در مسیر هـدایت زنجیر به گردن و بنـد به پـا دارنـد. و نیز می تـواند تهدیدی برای عقوبت آینده کافران باشد.

آیات ۶ تا ۱۱

آیات ۶ تا ۱۱

وَ یَسْتَعْجِلُونَکَ بِالسَّیِّئَهِ قَبْلَ الْحَسَنَهِ وَ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثُلاتُ وَ إِنَّ رَبَّکَ لَذُو مَغْفِرَهٍ لِلنَّاسِ عَلی ظُلْمِهِمْ وَ إِنَّ رَبَّکَ لَشَدِیدُ الْعِقابِ (۶) وَ یَقُولُ الَّذِینَ کَفَرُوا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَیْهِ آیَهٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِکُلِّ قَوْمٍ هادٍ (۷) اللَّهُ یَعْلَمُ ما تَحْمِلُ کُلُّ أُنْثی وَ ما تَغِیضُ الْأَرْحامُ وَ ما تَزْدادُ وَ کُلُّ شَیْ ءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدارٍ (۸) عالِمُ الْغَیْبِ وَ الشَّهادَهِ الْکَبِیرُ الْمُتَعالِ (۹) سَواءٌ مِنْکُمْ مَنْ أَسَرَّ الْقَوْلَ وَ مَنْ جَهَرَ بِهِ وَ مَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّیْلِ وَ سارِبٌ بِالنَّهارِ (۱۰) لَهُ مُعَقِّباتٌ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ یَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لا یُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ وَ إِذا أَرادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوْءاً فَلا مَرَدَّ لَهُ وَ ما لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ والٍ (۱۱)

ترجمه:

آنهـا، پیش از نیکی، از تو تقاضـای بـدی و کیفر آن را می کننـد، تـا این که پیش از آنهـا، بلاهـای عبرت انگیز نازل شـده؟ و پروردگار

تو،

۷۸

نسبت به مردم- با این که ظلم می کنند- صاحب مغفرت است و نیز پروردگار تو، دارای کیفری سخت است. (۶)

و آنها که کافر شدند، می گویند: چرا نشانی از پروردگارش بر او نازل نشده؟ تو تنها بیم دهنده ای و برای هر گروهی هدایت کننده ای است. (۷)

خداوند از جنین هایی که هر انسان یا حیوانی حمل دارد آگاه است، و نیز از آنچه رحمها، ناقص و یا به کمال می زایند، و هر چیز نزد او مقدار معیّنی دارد. (۸)

او از غیب و شهود آگاه است و بزرگ و متعالی است. (۹)

برای او تفاوت نمی کند، کسانی که پنهانی سخنی بگویند، و یا آشکارا و آنها که شبانگاه مخفیانه و یا در روشنایی روز حرکت می کنند. (۱۰)

برای انسان مأمورانی است که پی در پی، از پیش رو، و از پشت سرش، او را از حوادث حفظ می کنند. البته، خداوند سرنوشت هیچ ملّتی را تغییر نمی دهد مگر آن که آنها خود را تغییر دهند، و هنگامی که خدا برای قومی اراده بدی کند هیچ چیز مانع آن نخواهد شد، و جز خدا سرپرستی نخواهند داشت. (۱۱)

تفسیر:

وَ یَسْتَعْجِلُونَکَ بِالسَّیِّئَهِ ... منظور از «سیئه پیش از حسنه» عقوبت پیش از رحمتی است که خداوند با تأخیر عذاب گنهکاران به آنها احسان کرده آنان را مشمول عافیت و رحمت خویش قرار می دهد. یعنی ای پیامبر، کافران از تو درخواست تعجیل در عذاب می کنند. منظور این که آنها از پیغمبر می خواستند که در همین عالم عذاب بر آنها فرود آید.

وَ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثُلاتُ و حال آن که تکذیب کنندگانی مانند اینها در گذشته (در همین دنیا) به کیفر گناهان خود، رسیدند.

در این آیه،

از عقوبت به «مثله» تعبیر شده و علتش آن است که میان کیفر و گناه، نوعی همانندی وجود دارد «وَ جَزاءُ سَیِّئَهٍ سَیِّئَهٌ مِثْلُها»: مجازات بدی، بدیی همانند آن است و «مثال» به معنای قصاص مثل: امثلت الرجل من صاحبه، یعنی قصاص آن

۷۹

مرد را، از طرفش گرفتم.

وَ إِنَّ رَبَّکَ لَذُو مَغْفِرَهٍ لِلنَّاسِ عَلی ظُلْمِهِمْ یعنی پروردگارت نسبت به مردم دارای مغفرت است با این که به وسیله گناهان بر خودشان ظلم می کنند «عَلی ظُلْمِهِمْ»، حال و در محلّ نصب است یعنی ظالمین لانفسهم.

از سعید بن مسیّب نقل شده است که وقتی این آیه نازل شد، رسول اکرم صلّی اللَّه علیه و آله فرمود: اگر عفو و گذشت خداوند نمی بود زندگی بر هیچ کس گوارا نمی شد، و اگر وعده عقاب و کیفر الهی نبود هر کس تکیه به رحمت او می کرد و هر چه می خواست انجام می داد. (۱) لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَیْهِ آیَهٌ کافران (که گفتند) چرا بر این پیامبر آیه ای نازل نشده چون با پیامبر عناد داشتند نسبت به آیاتی که بر آن حضرت نازل شده بود بی اعتنا بودند، از این رو از وی آیاتی مثل معجزات حضرت موسی و عیسی از قبیل اژدها شدن عصا و زنده کردن مردگان، پیشنهاد می کردند. این بود که خداوند در برابر گفتار آنان به پیامبرش خطاب کرد که: ای محمّد صلّی اللَّه علیه و آله کار تو فقط انذار است که آنان را از بدی عاقبتشان بترسانی و چیزی بر تو نیست مگر آوردن دلایل صحیحی بر این که فرستاده ای بیم دهنده می باشی، و در اثبات صحت این ادّعا همه آیات همصدا هستند.

وَ لِکُلِّ قَوْمٍ هادٍ اصولا برای

هر جـامعه ای راهنمـا و هـدایت کننـده ای است که آنان را به دینشان رهبری و به سوی خـدا دعوت می کنـد و در این راه هر کسـی را روشـی و آیت و معجزه ای مخصوص می باشـد و چنـان نیست که همه پیامبران یک نوع معجزه و نشانه نبوّت داشـته باشند.

اللَّهُ یَعْلَمُ ما تَحْمِلُ کُلُّ أُنْثی کلمه «ما» در جمله های: ما تحمل و ما تغیض و ما

-*-*-*

-۱

لولا عفو اللَّه و تجاوزه ما هنأ أحدا العیش، و لولا وعید اللَّه و عقابه لاتّکل کلّ واحد.

۸۰

تزداد، یا موصوله است و یا مصـدریه. اگر موصوله باشـد معنایش آن است که خداونـد می دانـد بچّه ای که در رحم مادر قرار دارد، در چه حـالتی است: دختر است یـا پسـر، کامل است یا ناقص العضو، زیباست یا زشت، و خلاصه هر صـفتی در او را می داند.

وَ مـا تَغِیضُ الْأَرْحـامُ وَ ما تَزْدادُ و می دانـد آنچه را که رحم در آن نقص ایجاد کرده و آنچه را که بر آن افزوده، عاض الماء و عضـته انا: آب کم شـد و من آن را کم کردم. از جمله مصادیق «زیاد و نقص» شـماره اولاد می باشـد، چرا که در رحم ممکن است یکی یا دو تا و یا سه فرزنـد و یا بیشتر پرورش یابـد، و شامل کمال و نقص اعضا نیز می شود همچنین شامل کم و زیادی زمان ولادت هم می شود.

امّا اگر کلمه «ما» مصـدریّه باشـد مقصود آن است که خداوند نسبت به بارداری زن و نقصان و افزایش رحمها آگاهی دارد و هیچ یک از این امور بر او پوشیده نیست.

ممکن است نقصان و افزایش آنچه در رحمهاست اراده شود، و در این صورت فعلهای «تغیض

و تزداد» که در حقیقت منسوب به «ما فی الارحام» است و (مجازا) به خود ارحام نسـبت داده شـده لازم به کار رفته نه متعـدی. این قول را گفتار حسن بصـری تأیید می کند که می گوید: نقصان، این است که مادر، هشت ماهه یا کمتر وضع حمل کند، و «ازدیاد» آن است که مدت حملش از نه ماه بیشتر شود، و نیز از او نقل شده است که نقصان، سقط شدن بچّه به طور غیر کامل «و ازدیاد» متولد شدن آن به طور کامل است.

وَ کُلُّ شَیْ ءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدارٍ هر چیزی در نزد خداوند حدّ و اندازه معیّنی دارد، و کمتر و یا بیشتر نمی شود.

«الْکَبِیرُ»: عظیم الشّأن و بزرگواری که همه چیز پایین تر از او است.

«الْمُتَعالِ»: آن که با قدرت کامله خود بر همه چیز استعلا و برتری دارد، یا کسی که منزّه از صفات آفریده ها است.

۸۱

«سارِبٌ»: به راه و روش خود می رود، گفته می شود: سرب فی الارض سروبا:

آشکارا در زمین گردش کرد.

معنـای آیه این است: آن که در تـاریکی شب مخفیگاهی را برگزینـد و در آن جا پنهان شود، و کسـی که به هنگام روز به هر طرف در حرکت و اضـطراب چنان آشکارا بسر برد که همه کس او را ببیند. این هر دو در نزد خداوند متعال مساوی و یکسان می باشد.

لَهُ مُعَقِّبـاتٌ ضـمیر «له» به «من» در آیه قبـل بر می گردد و معنـایش این است: برای هر کس چه آن که گفته های خود را پنهان دارد یا آشـکار کند و چه آن که در تاریکی شب مخفی شود و یا در روشنایی روز آشکار شود گروه هایی از فرشتگان هستند که برای حفظ و

حراست او پشت سر هم می آیند. «مُعَقِّباتٌ» در اصل معتقبات بوده، و تا، در قاف ادغام شده است، و ممکن است آن را مشتقّ از «عقبه» گرفت که پشت سر او می آیند چنان که می گویند: «قفّاه»: او را تعقیب کرد، زیرا این فرشتگان به دنبال یکدیگر می آیند، یا به این جهت که آنچه این انسان می گوید دنبال می کنند و آن را می نویسند.

یَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ این دو عبارت: «لَهُ مُعَقِّباتٌ» و «یَحْفَظُونَهُ»، دو صفت برای «من» هستند و در عبارت «مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» هم دو احتمال وجود دارد، اول این که به دنبال معقبات آورده و گفته شود: «له معقبات من امر اللّه» یعنی: برای او فرشتگانی است که در تعقیب امر خداوند او را محافظت می کنند.

در این صورت من امر اللّه صله برای حفظ نیست (بلکه صفت «معقبات» است) دوم این که اگر متعلق به «یحفظونه» گرفته شود باید تقدیر من اجل امر اللّه باشد یعنی فرشتگان تعقیب کننده، او را حفاظت می کنند، چون خداوند آنها را به حفظ او امر کرده است. دلیل بر این معنا قرائت امام علی علیه السّلام و ابن عبّاس و امام صادق علیه السّلام می باشد که خوانده اند:

له رقیب من بین یدیه و معقبات من خلفه یحفظونه بامر اللّه.

۸۲

إِنَّ اللَّهَ لا یُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ خدا سلامت و نعمت امّتی را تغییر نمی دهد، مگر این که آنان خود را تغییر دهند یعنی به دلیل گناهان زیاد، از حالت زیبای اطاعت به صورت زشت گناهکاری در آیند.

وَ ما لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ والٍ برای آنها غیر از خداوند سرپرستی نیست که به امورشان رسیدگی و از آنها دفاع کند.

آیات ۱۲ تا ۱۵

آیات ۱۲

تا ۱۵

هُوَ الَّذِی یُرِیکُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَ طَمَعاً وَ یُنْشِئُ السَّحابَ الثِّقالَ (۱۲) وَ یُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَ الْمَلائِکَهُ مِنْ خِیفَتِهِ وَ یُرْسِلُ الصَّواعِقَ فَیُصِیبُ بِها مَنْ یَشاءُ وَ هُمْ یُجادِلُونَ فِی اللَّهِ وَ هُوَ شَدِیدُ الْمِحالِ (۱۳) لَهُ دَعْوَهُ الْحَقِّ وَ الَّذِینَ یَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لا یَسْتَجِیبُونَ لَهُمْ بِشَیْ ءٍ إِلاَّ کَباسِطِ کَفَّیْهِ إِلَی الْماءِ لِیَبْلُغَ فاهُ وَ ما هُوَ بِبالِغِهِ وَ ما دُعاءُ الْکافِرِینَ إِلاَّ فِی ضَلالٍ (۱۴) وَ لِلَّهِ یَسْجُدُ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعاً وَ کَرْهاً وَ ظِلالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَ الْآصالِ (۱۵)

ترجمه:

او کسی است که برق را به شما نشان می دهد که هم مایه ترس است و هم امید، و ابرهای سنگین بار، ایجاد می کند. (۱۲)

و رعد، تسبیح و حمد او می گوید، و فرشتگان نیز، از خوف او، و او، صاعقه ها را می فرستد و هر کس را بخواهد گرفتار آن می سازد، در حالی که کافران درباره خدا به مجادله مشغولند و او، دارای قدرتی بی انتها می باشد. (۱۳)

دعوت حق، از اوست، و آنها که شریکانی بجز خدا می خوانند هیچ گونه درخواستشان را اجابت نمی کنند، جز این که آنان، به کسی مانند، که کفهای خود را بسوی آب می گشاید تا به

دهانش برسد و هرگز نخواهد رسید، و دعای کافران غیر از گمراهی نیست. (۱۴)

همه آنها که در آسمانها و زمین هستند، از روی میل و رغبت یا اکراه و عدم رضایت، و سایه های آنان، در هر صبح و عصر، برای خدا سجده می کنند. (۱۵)

تفسیر:

خَوْفاً وَ طَمَعاً نصب این دو کلمه بنا بر «مفعول له» نیست، زیرا اینها علّت انجام فعل فاعل نیستند، مگر این که مضافی در تقدیر گرفته شود، یعنی «اراده

خوف و طمع» و یا این که آنها را به معنای «اخافه» و «اطماعا»: ترسانـدن و به طمع انـداختن بگیریم (که در این صورت علّت و سبب فعل فاعل خواهند بود).

ممکن است نصب آنها را به این دلیل بگیریم که حال، از «برق» باشد گویا برق خود، خوف و طمع است یا به تقدیر «ذا خوف و طمع» باشـد و نیز ممکن است حال برای ضـمیر مخاطب «کم» و به معنای «خائفین و طامعین» باشـند. معنای خوف و طمع این است که هنگـام جسـتن برق، بیم وقوع صاعقه و طمع نزول باران وجود دارد. و بعضـی گفته انـد هنگام جهش برق، کسـی که بـاران برایش ضـرر دارد از نزول بـاران می ترسـد از قبیـل مسـافر یـا صاحب خانه ای که بیم خرابیش برود، امّا کسـی که باران برایش سود داشته باشد در انتظار و طمع آن است.

وَ یُنْشِئُ السَّحابَ الثِّقالَ ابرهایی را که از آب تشکیل یافته و سنگین شده، از زمین بلند می کند و در هوا سیر می دهد.

وَ یُسَبِّحُ الرَّعْدُ و بندگانی که صدای رعد را می شـنوند، در حالی که خدا را می سـتایند می گویند: سـبحان اللَّه، و الحمد للَّه. بعضـی گفته اند: رعد، نام فرشـته ای است موکّل برابر که با صدایش ابر را بر می انگیزاند و ابر هم خدای را تسبیح و حمد می گوید.

وَ الْمَلائِکَهُ مِنْ خِیفَتِهِ فرشتگان از هیبت و شکوه و جلال حق تعالی او را تسبیح

۸۴

می کنند.

وَ هُمْ یُجادِلُونَ فِی اللَّهِ پس از آن که خداونـد سـبحان آنچه را دلیل بر دانش و توانایی او و نسـبت به همه چیز است متـذکر شد، فرمود: کفّاری که منکر آیات الهی هستند درباره خدا مجادله می کنند، زیرا که آنان،

گفتار پیامبر را درباره توصیف خداوند، مبنی بر این که خداوند قادر است مردگان را برانگیزد و آنها را به زندگی برگرداند، مورد انکار قرار می دهند و برای خدا شریکهای متعدد و مانندها می گیرند، این است معنای جدال آنان درباره خدا.

وَ هُوَ شَدِيدُ الْمِحالِ منظور از «محال» حیله به کار بردن و فریفتن می باشد و از این قبیل است «تحمّل بکذا» موقعی که به زحمت در کاری چاره اندیشی کرده و برای آن تلاش کند و «محّل بفلان» یعنی از فلانی در پیش حاکم بدگویی کرد و از همین مورد است این حدیث: و لا تجعله لنا ما حلا مصدقا، خدایا قرآن را که مورد تصدیق تو است دشمن ما قرار مده. معنای آیه این است که خداوند نسبت به دشمنانش حیله شدید به کار می برد و از جایی که هیچ به فکرشان نمی رسد هلاکت را بر آنها فرود می آورد.

لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ در معنای دعوه الحق سه قول است:

۱- فرا خوانده می شود و ندای درخواست کننده را پاسخ می دهد. اضافه «دعوت» به «حق» به این دلیل است که مخصوص به حق و از باطل دور است.

۲- فراخوانی فراخوانده شده به حق که می شنود و پاسخ می دهد و او خدای سبحان است.

۳- از حسن بصری نقل شده است که مقصود از کلمه «حق» خدای تعالی است و هر دعایی به سوی او، دعوت حق است.

وَ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ خدایانی غیر از خدا، که کافران، می خوانند هیچ یک از خواسته های آنان را بر آورده نمی کنند.

۸۵

إِلَّا كَباسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْماءِ مگر مانند پاسخ آب، به کسی که دست خود را به سوی آن دراز می کند و از آن

درخواست می کنـد که خودش را به دهـان او برسانـد بـا این که آب جمـادی بیش نیست، نه آگـاهی از آن دارد که شخصـی دست خود را بطرف او بـاز کرده و اظهـار نیـاز می کنـد، و نه توانـایی دارد که درخواست او را پاسـخ مثبت دهـد و خود را به دهان وی برساند.

بعضـی گفته انـد معنای جمله آن است که کفّار، در این درخواست از خـدایان خود، ماننـد کسـی می باشـند که می خواهد با دسـتهای خود، آب بیاشامد، امّا در ضـمن این که دسـتهایش را می گشاید، لای انگشـتانش را هم، باز گذاشته است، بنا بر این هیچ بهره ای از آن نمی برند.

إِلَّا فِي ضَلالٍ منظور از گمراهی (که میدان دعای کافران است) نابودی و فایده نداشتن است.

وَ لِلَّهِ يَسْجُدُ اهل آسمانها و زمین خواسته یا نخواسته تسلیم امور و کارهایی هستند که خداوند اجرای آن را درباره ایشان اراده کرده است.

وَ ظِلالُهُمْ و سـایه هـای وجود آنها نیز تابع اراده خـداست، زیرا برآمـدن آن (در بامـداد) و کوتاهی (قبل از ظهر) و بلنـدی آن (هنگام عصر) و از میان رفتنش (در شب) همگی وابسته به مشیّت الهی است.

آیه ۱۶

آیه ۱۶

قُلْ مَنْ رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَ فَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِياءَ لا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعاً وَ لا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمى وَ الْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُماتُ وَ النُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْ ءٍ وَ هُوَ الْواحِدُ الْقَهَّارُ (۱۶)

۸۶

ترجمه:

بگو: پروردگار آسمانها و زمین کیست؟ بگو: اللَّه است، بگو:

پس آیا جز از او برای خود اولیائی گرفتید که برای خود مالک سود و زیانی نیستند؟ بگو: آیا، کور و

بینا، یکسانند؟ و آیا تاریکیها و روشنی مساویند؟ یا برای خدا شریکانی قرار دادند که مانند او خلق می کنند و خلقتهای آنها بر ایشان مشتبه شده است؟ بگو: خداوند آفریننده همه چیز است و او یگانه و پیروز است. (۱۶)

تفسیر:

قُلْ مَنْ رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ ای محمّد صلّی اللّه علیه و آله به این کافران بگو: آفریدگار آسمانها و زمین و اداره کننده آنها کیست؟ و آن گاه که از پاسخ گفتن عاجز ماندند و نتوانستند بگویند: بتها این عمل را انجام داده اند، به آنها تلقین کن و بگو: خداوند، زیرا، او را نمی توانند منکر شوند. «قُلْ أَ فَاتَّخَذْتُمْ مِنْ ...» به آنها بگو: آیا پس از آن که او را پروردگار آسمانها و زمین دانستید، بجز او، اولیایی برای خود گرفتید و بجای آن که این علم و اقرارتان باعث توحیدتان شود، آن را سبب شرک قرار دادید؟

لا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ این شرکا، حتی برای خودشان قدرت بر نفع و ضرر ندارند، پس چگونه برای غیر خود چنین توانی داشته باشند، و شما که دیگران را بر خدای خالق رازق، ترجیح داده اید چه بسیار در گمراهی آشکاری قرار دارید.

أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكاءَ تقدیر آن: بل اجعلوا و همزه، استفهام انکاری است و جمله «خلقوا» صفت برای «شرکاء» می باشد و منظور این است که کافران شرکایی برای خدا نیافتند که آفریده هایی مانند مخلوقات خدا داشته باشند تا امر بر آنها مشتبه شود و بگویند چنان که خدای یکتا قادر بر آفرینش می باشد اینها نیز توان آفریدن را دارند. بنا بر این سزاوار پرستش می باشند، و به این دلیل آنها را شریک خدا می دانیم و چنان که

خـدا را عبادت می کنیم اینها را نیز عبادت می کنیم. بلکه این مشـرکان شـرکای عاجزی را برای خدا گرفته اند که بر هیچ چیز قدرت و توانی ندارند. «قُلِ اللَّهُ خالِقُ».

پس بگو، اللّه است که آفریدگار تمام چیزهاست و آفریننده ای سوای او نیست پس

۸۷

برای او شـریکی در عبـادت هم نیست و تنهـا او یکتـای در الـوهیت، و غـالبی است که هرگز مغلـوب نمی شـود و آنچه غیر از اوست همه مربوب و مغلوب اویند.

آیات ۱۷ تا ۱۸

آیات ۱۷ تا ۱۸

أَنْزَلَ مِنَ السَّمـاءِ مـاءً فَسـالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَـدَرِها فَاحْتَمَـلَ السَّيْـلُ زَبَـداً رابِيـاً وَ مِمَّا يُوقِـدُونَ عَلَيْهِ فِی النَّارِ ابْتِغاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتاعٍ زَبَـدٌ مِثْلُهُ كَـذلِكَ يَضْـرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَ الْباطِلَ فَأَمَّا الزَّبَـدُ فَيَـذْهَبُ جُفاءً وَ أَمَّا ما يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِی الْأَرْضِ كَـذلِكَ يَضْـرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ (۱۷) لِلَّذِينَ اسْتَجابُوا لِرَبِّهِمُ الْحُسْنی وَ الَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ لَوْ أَنَّ لَهُمْ ما فِی الْأَرْضِ جَمِيعاً وَ مِثْلَهُ مَعَهُ لافْتَدَوْا بِهِ أُولئِكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسابِ وَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمِهادُ (۱۸)

ترجمه:

(خداونـد) از آسـمان، آبی فرو فرسـتاد و رودهـا به انـدازه ظرفیت خـود به جریـان در آمـد و سـیلاب بر روی خود کفی ظاهر ساخت، و از آنچه به منظور بـدست آوردن زینت یا وسایل زنـدگی، آتش روی آن، روشن می کننـد نیز، کفی مثل کف آب ظاهر می شود، این چنین خداونـد حقّ و باطل را مثل می زند، امّا کف به بیرون پرتاب می شود، و لکن آنچه به مردم سود می رساند در روی زمین می ماند خداوند این طور مثالها را می آورد. (۱۷)

برای کسـانی که دعوت خـدا را اجابت کننـد نیکی است، و آنان که دعوت او را اجابت نکننـد، اگر برای آنها همه آنچه روی زمین

و مثل آن باشـد، همگی را برای رهایی از عـذاب می دهند. برای آنها حسابی بد است و جایگاهشان دوزخ می باشد، و چه بد جایگاهی است. (۱۸)

تفسیر:

أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ خـدای متعال در این آیه برای حقّ و باطل و اهل آن مثلی آورده و حق و اهلش را به آبی تشبیه کرده است که از آسـمان فرود می آورد، پس نهرهـا جـاری می شـود و به آن وسـیله مردم به حیـات خـود ادامه می دهنـد و از آن بهره هـای گوناگونی می برند.

و نیز حق را به فلزّی تشبیه کرده است که مردم از آن به عنوان زینت و ابزار مختلف اسـتفاده می کننـد و بعـد می گویـد: آنچه برای مردم مفیـد است آشـکارا در زمین بـاقی می مانـد، منافع آب ثابت است و آثارش در چشـمه ها و چاهها پیـداست و میوه جـات و حبوباتی که از آن به دست می آیـد نیز باقی است همچنین زیور آلات که مـدتهای طولانی باقی میماننـد. و باطل را در سـرعت اضـمحلال و بی دوامی و سودمنـد نبودن تشبیه به کف روی سـیلاب کرده که کنـار زده می شود و نیز به لایه های نازک فلز که هنگام ذوب شدن بر روی آن ظاهر می گردد.

«بِقَدَرِها» (رودها) به اندازه ظرفیتشان که خدا می داند مفید و بی ضرر است، (آب می گیرند). عبارت: ابتغاء حلیه، همان فایده ای است که در کلمه «بقـدرها» وجود دارد، زیرا خداونـد در جمله «وَ أَمَّا مـا یَنْفَعُ النَّاسَ فَیَمْکُثُ فِی الْأَرْضِ» میان آب و فلز در سودمندی جمع کرده و سـپس دلیل سودمندی فلز را که آتش بر آن افروخته و ذوب می شود این دانسـته است که از آن زیور آلات و لوازم دیگر زندگی را به دست می آورند.

وَ مِمَّا یُوقِدُونَ

عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتاعٍ این جمله عبارتی است جامع انواع فلزّات که خداونـد متعال به دلیل بی اعتنایی به فلزّات (متاع دنیا) و ابراز عظمت و کبریایی خود از نام بردن آن خودداری کرده و فرموده: از چیزهایی که آتش بر آن می افروزنـد، هم چنان که به جای نام بردن از آجر چنین آمده است: فَأَوْقِدْ لِي يا هامانُ عَلَى الطِّينِ «ای هامان برای من آتشی بر گل بیفروز» (قصص / ۳۸).

۸۹

حرف: «من» در جمله وَ مِمَّا يُوقِدُونَ، برای ابتدای غایت است یعنی از آتش افروختن بر فلز، موادّ کدر سوخته، مانند کف بر روی آب به وجود می آید. و یا برای تبعیض می باشد، یعنی بعضی از آن مثل کف روی آب است.

«رابی»: از ربو به معنای بلندی، و منظور حبابهایی است که بر روی آب قرار دارد.

«جفاء»: پراکنده، جفأه السّیل، یعنی سیلاب او را پرت کرد و جفأت القدر بزبدها:

وقتی است که ظرف آب در حال جوشش کف آب را به اطراف پرت می کند.

فعل «یوقدون» با «یا» و «تا» هر دو قرائت شده (مردم یا شما، آتش بر آن می افروزید).

لِلَّذِينَ اسْتَجابُوا ... «لام» متعلّق به «یضرب» است یعنی این چنین، خداوند مثالها می زند، هم برای کسانی که به ندای خدا پاسخ مثبت داده اند و آنها مؤمنانند، و هم برای کسانی که دعوت او را اجابت نکردند و آنها کافرانند و دو مثال برای دو گروه ذکر شده است و «حسنی» صفت برای مصدر استجابوا است و تقدیر آن استجابوا الاستجابه الحسنی است.

لَوْ أَنَّ لَهُمْ این جمله آغاز سخنی در مورد کیفری است که برای غیر اجابت کنندگان آماده کرده است، و برخی گفته اند:

با جمله «كَذلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ» سخن تمام است و قسمت بعد، جمله مستأنفه است به اين طريق كه «الحسنى» مبتدا، و «لِلَّذِينَ اسْتَجابُوا» خبر آن و معناى آيه اين است: براى آنان كه امر پروردگارشان را اجابت مى كنند پاداش نيكوست كه همان بهشت مى باشد، «وَ الَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا» مبتدا، و خبر آن، «لو» و ما بعد آن مى باشد. مراد از سوء الحساب، دقّت و مناقشه در حساب است ولى نخعى مى گويد: مراد آن است كه تمام گناهان آنها به حساب مى آيد، به طورى كه هيچ چيز از آن آمرزيده نشود. از امام صادق عليه السّلام روايت شده كه فرمود: منظور اين است كه كار نيكى از آنان پذيرفته نمى گردد و گناهى بخشوده نمى شود.

آيات ۱۹ تا ۲۴

آيات ۱۹ تا ۲۴

أَ فَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمى إِنَّما يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ (۱۹) الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَ لا يَنْقُضُونَ الْمِيثاقَ (۲۰) وَ الَّذِينَ يَصِلُونَ ما أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَ يَخافُونَ سُوءَ الْحِسابِ (۲۱) وَ الَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْناهُمْ سِرًّا وَ عَلانِيَةً وَ يَدْرَؤُنَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ (۲۲) جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَها وَ مَنْ صَلَحَ مِنْ آبائِهِمْ وَ أَزْواجِهِمْ وَ ذُرِّيَّاتِهِمْ وَ الْمَلائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بابٍ (۲۳) سَلامٌ عَلَيْكُمْ بِما صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ (۲۴)

ترجمه:

آيا كسى كه مى داند: آنچه از پروردگارت بر تو نازل شده، حق است، مانند شخص نابيناست؟ تنها، صاحبان انديشه به ياد مى افتند. (۱۹)

آنها كه به عهد الهى وفا دارند و پيمان شكنى نمى كنند. (۲۰)

و آنها كه آنچه را خدا به پيوستن آن فرمان

داده، پیوسته دارند، و از پروردگارشان بترسند و از سختی حساب بیم دارند. (۲۱)

و آنها که به خاطر رضای پروردگارشان صبر می کنند، و نماز را بپا می دارند، و از آنچه به آنان روزی داده ایم، در نهان و آشکار انفاق می کنند. و با انجام کارهای نیک بدیها را از میان می برند، اینها هستند که پایان نیک سرای دیگر از آن ایشان است. (۲۲)

باغهای جاودان بهشت که خودشان با هر که شایسته باشد، از پدران و فرزندان و همسرانشان وارد شوند، و فرشتگان از هر دری بر آنان داخل می شوند. (۲۳)

درود بر شما، به خاطر شکیبایی و پایداریتان، و چه نیکوست سرانجام آن سرای. (۲۴)

تفسیر:

أَ فَمَنْ یَعْلَمُ ... همزه استفهام انکاری، بر فاء داخل شده است تا خاطر نشان کند که

پس از مثال ذکر شده، تردیدی باقی نمی ماند که حالت مردمی که می دانند آنچه از پروردگار بر تو نازل شده، حقّ است و آن را پذیرفته اند، بر خلاف شخص نادانی است که بصیرت پیدا نکرده، تا حق را اجابت کند، و تفاوت میان این دو گروه همانند اختلاف میان آب و کف، و زر ناب و غیر ناب است.

إِنَّما یَتَذَکَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ تنها خردمندان هستند که به مقتضای عقلشان عمل می کنند، می اندیشند و بصیرت پیدا می کنند.

الَّذِینَ یُوفُونَ مبتدا و خبر آن، اولئک لهم عقبی الدّار می باشد و جایز است که صفت برای اولو الالباب باشد امّا وجه اول بهتر است.

ما أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ یُوصَلَ آنچه خدا دستور پیوند آن را داده: مراد خویشان و نزدیکان هستند و این امر شامل نزدیکان رسول خدا و خویشان هر مؤمنی می شود که قرابتشان به سبب ایمان ثابت شده است

و پیونـد خویشاونـدی به این طریق است که انسان به انـدازه وسع و طاقت خود به خویشاونـدان احسان و آنها را یاری و از آنها دفاع و نسـبت به ایشان نصـیحت و خیر خواهی کند و از بیمارانشان عیادت کند و برای تشـییع جنازه مردگان آنها حاضـر شود. رعایت حقّ خدمتگزاران و همسایگان و رفیقان همسفر نیز از اموری است که مشمول این آیه می شود.

وَ یَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ از تمام تهدیدهای خداوند می ترسـند، بویژه از دقت محاسـبه قیامت بیم دارند و به این دلیل پیش از آن که در معرض محاسبه قرار گیرند، به حساب خود می رسند.

وَ الَّذِیـنَ صَبَرُوا ... آنـان که بر اجرای فرمانهـای الهی صـبر پیشه کننـد و زحمت تکـالیف را بر خـود همـوار سازنـد و در برابر ناگواریها که بر نفوس و اموالشان وارد می شود مقاوم باشند و از ارتکاب گناهان خودداری کنند.

ابْتِغاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ در این امور و مراحل هـدفشان، خواست رضای خـدا باشـد نه، اغراض دنیوی مثل این که مردم بگویند: چقدر فلانی صابر و بزرگوار است و یا

برای این که مورد شـماتت دشـمنان قرار نگیرد، چنـان که شـاعر می گویـد: صـبر من برای شـماتت کننـدگان است که به آنها بنمایـانم که در برابر حوادث روزگار متزلزل نمی شوم و از پا در نمی آیم. (۱) وَ أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنـاهُمْ ... از آنچه آنها را روزی کرده ایم انفاق می کننـد که منظور روزی حلال است، زیرا حرام، رزق به حساب نمی آید و به خدا هم نسـبت داده نمی شود. «سِرًّا وَ عَلانِیَةً» نهان و آشـکارا، تقـدیم قیـد اوّل ناظر به انفاق مسـتحبّ است که فضـیلت در پنهان بودن آن است امّا انفاقهای واجب بهتر است که

آشکار باشد تا گمان به ترک واجب منتفی شود.

وَ يَدْرَؤُنَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ با انجام دادن کارهای نیک بدیها را می زدایند، چنان که در حدیث وارد شده است: بعد از هر گناه حسنه ای انجام ده تا آن را محو سازد. (۲) ابن عبّاس می گوید معنای آیه این است: با سخنان نیکو حرفهای بد دیگران را ردّ می کنند. از حسن بصری نقل شده است که وقتی دیگران آنان را محروم کنند آنها عطا کنند و اگر مورد ستم واقع شوند عفو و گذشت کنند و اگر با آنها قطع رابطه شود به پیوندند.

أُولئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ پاداش آنان بهشت است زیرا بهشت سرایی است که خدا اراده کرده تا فرجام دنیا و محل بازگشت اهلش باشد «جَنَّاتُ عَدْنٍ» بدل از «عُقْبَى الدَّارِ» است. «آباء» جمع آب است و مقصود پدر و مادر هر یک از آنها، و گویا چنین گفته «من آبائهم و امّهاتهم». خداوند سبحان بخشی از پاداش بنده مطیعش را، خوشحالی او، به دیدن بستگان و خانواده و ذریّه اش و ملحق ساختن آنها را به وی در بهشت قرار داده است.

-*-*-*

۱-

- و تجلدی للشّامتین أریهم

- انّی لریب الدهر لا أ تضعضع.

۲- أتبع السّیئه الحسنه تمحها.

۹۳

وَ الْمَلائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بابٍ فرشتگان از هر یک از درهای قصورشان بر آنها وارد می شوند.

«سَلامٌ عَلَيْكُمْ» در موضع حال است، یعنی قائلین سلام علیکم، یا مسلمین، در حالی که می گویند سلام بر شما. یا در حالی که سلام می کنند.

بِما صَبَرْتُمْ متعلّق به محذوف است، و تقدیرش: «هذا بما صبرتم» یعنی این ثواب به سبب صبر شماست یا عوض سختیهای صبری است که تحمّل کرده اید.

مراد آن است که اگر

در دنیا سختی کشیدید، اکنون در آسایش می باشید، و جایز است که متعلّق به «سلام» باشد، یعنی به خاطر صبرتان بر شما سلام می کنیم و شما را گرامی می داریم.

آیات ۲۵ تا ۳۰

آیات ۲۵ تا ۳۰

وَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثاقِهِ وَ يَقْطَعُونَ ما أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ (۲۵) اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشاءُ وَ يَقْدِرُ وَ فَرِحُوا بِالْحَياةِ الدُّنْيا وَ مَا الْحَياةُ الدُّنْيا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتاعٌ (۲۶) وَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنابَ (۲۷) الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ (۲۸) الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ طُوبى لَهُمْ وَ حُسْنُ مَآبٍ (۲۹) كَذلِكَ أَرْسَلْناكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِها أُمَمٌ لِتَتْلُوَا عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ وَ هُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لا إِلهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْهِ مَتابِ (۳۰)

۹۴

ترجمه:

و آنها که پیمان الهی را پس از محکم ساختن می شکنند، و آنچه را که خداوند به پیوستن آن امر کرده است می گسلند و در روی زمین فساد می کنند، بر ایشان لعنت و بدی سرای آخرت می باشد. (۲۵)

خداوند، روزی را برای هر کس که بخواهد گشایش می دهد، و برای هر که بخواهد تنگ می گیرد و کافران، به زندگی دنیا، شاد شدند، در حالی که زندگی دنیا، در برابر آخرت متاعی بیش نیست. (۲۶)

و آنها که کافر شدند، می گویند: چرا آیتی از پروردگارش بر وی نازل نشده است. بگو: خداوند هر کس را بخواهد گمراه و هر که را

به سوی او باز گشت کند هدایت می نماید. (۲۷)

آنان کسانی هستند که ایمان آورده انـد و دلهایشان به یاد خدا آرامش یافته است آگاه باشـید که با یاد خدا، دلها آرامش می یابد. (۲۸)

آنها که ایمان آورده و عمل نیک انجام داده اند، پاکیزه ترین بهره و بهترین سرانجام برای ایشان است. (۲۹)

همان گونه (که پیامبران قبل را فرستادیم) تو را نیز به میان امّتی می فرستیم که پیش از آنها امّتهای دیگری بوده اند. تا آنچه به تو وحی کردیم بر ایشان بخوانی، در حالی که به «رحمان» کفر می ورزند، بگو:

او پروردگار من است، خدایی جز او نیست، بر او توکّل کردم، و بازگشتم به سوی اوست. (۳۰)

تفسیر:

مِنْ بَعْدِ مِيثاقِهِ پس از پیمانهایی که بسته اند و عبودیّتی را که پذیرفته اند.

وَ يُفْسِدُونَ و با معصیت خدا و ستم کردن نسبت به بندگانش و خراب کردن سرزمینهای او در زمین فساد بپا می کنند و مورد لعنت هستند «وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ»: و عذاب آتش برای آنهاست.

اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشاءُ وَ يَقْدِرُ تنها خدا، نه غیر او، روزی را نسبت به هر کس بخواهد توسعه داده (و بر هر کس بخواهد) تنگ می گیرد و همان خداست که روزی قریش را توسعه داده است.

وَ فَرِحُوا و از این که خداونـد نعمتهـای خود را بر ایشان توسـعه داد شادمان شدنـد، امّا نه چنان شادمانی و سـروری که مناسـب فضل و انعام الهی باشـد، بلکه دچار سـرمستی و غرور گردیدنـد. حال آن که این زنـدگانی دنیا در مقایسه با نعمتهای بی پایان سرای آخرت، جز متـاعی انـدک و امری زودگـذر نیست که از آن رفـع حـاجت می شـود، ماننـد غـذای سـاده و حاضـری که شخص سوارکار در حالی

که سوار بر مرکب است (با عجله) از آن استفاده می کند، امّا چون این امر بر این مردم پوشیده مانده آن را بر نعیم بی پایان آخرت ترجیح داده اند.

وَ یَقُولُ الَّذِینَ کَفَرُوا لَوْ لاـ أُنْزِلَ عَلَیْهِ آیَهٌ مِنْ رَبِّهِ در این قسمت از آیه، گویی خداوند از گفتار کافران اظهار تعجّب فرموده است، که با فراوانی نشانه های آشکار که به هیچ کدام از پیامبران پیشین داده نشده و تنها قرآن که یکی از آنهاست بعنوان معجزه کامل کافی است. پس اگر به این نشانه ها توجّه نکنند جای بسی تعجّب است. در نتیجه گویی به آنها چنین گفته شده: چه بسیار شدید است دشمنی شما، خدا، هر قومی را که مثل شما، تصمیم به کفر گرفته باشد، گمراه می کند، پس راهی برای هدایت یافتن آنان باقی نمی ماند، اگر چه آیات بسیاری نازل شود. و یهدی الیه ... و کسانی را که ویژگیهای شما را ندارند به سوی خود هدایت می کند. معنای «إنابت»، رو آوردن به حق و داخل شدن در طریق بازگشت به خیر است.

الَّذِینَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِکْرِ اللَّهِ این جمله بدل (یا تفسیر) (۱) برای «مَنْ أَنابَ» است یعنی رو آورندگان به حق، کسانی هستند که ایمان آورده و دلهایشان با یاد رحمت و مغفرت خداوند آرامش یابد. در آیه بعد، «الَّذِینَ آمَنُوا» مبتدا و «طُوبی لَهُمْ» خبر آن است «طوبی» بر وزن بشری و زلفی مصدر «طاب» است «و طوبی لک» یعنی به خیر و نیکی برسی و حرف لام برای بیان است، چنان که در عبارت «سقیا

-*-*-*-

۱- تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۲۰۹.

لک» (سیر آب شوی) آمده است و او در «طوبی»

منقلب از «یاء» است که چون ما قبلش مضموم بوده تبدیل به واو شده است مثل واو موقن و موسر. پیامبر اکرم فرمود: طوبی درختی است در بهشت که اصلش در خانه من و شاخ و برگهایش بر روی سایر اهل بهشت قرار دارد در روایت دیگر فرمود اصل آن، در خانه علی است و چون علّت را پرسیدند فرمود: خانه من و علی در بهشت در یک جاست.

«کذلک» چنان که پیامبران پیش را به سوی امتهایشان فرستادیم تو را نیز به سوی امتت فرستادیم با یک نوع رسالتی که بر گذشتگان برتری و فضیلت دارد: رسالت تو در میان امتی است که پیش از آن امّتهای بسیاری بوده اند، پس این امّت آخرین امتها و تو آخرین پیامبر می باشی، لتتلوا علیهم تو را فرستادیم تا بر آنها تلاوت کنی کتابی را که به سوی تو، وحی کرده ایم.

وَ هُمْ یَکْفُرُونَ بِالرَّحْمنِ و این مردم به خدایی که رحمتی گسترده دارد کفر می ورزند و از این رو نسبت به این نعمت بزرگ نیز که شخصی مانند تو را برای آنها فرستاده و معجزه ای چون قرآن نازل کرده کفر ورزیدند.

قُلْ هُوَ رَبِّی بگو او یعنی همان «رحمان» پروردگار و آفریننده من است خدایی جز او نیست، و او برتر از آن است که شریک و همانندی داشته باشد.

عَلَیْهِ تَوَکَّلْتُ در پیروزی بر شما، بر او توکّل دارم و به او رجوع می کنم و بر صبر و تحمّل و کوشش و جهاد در برابر شما، خدا به من ثواب و پاداش می دهد.

آیات ۳۱ تا ۳۴

آیات ۳۱ تا ۳۴

وَ لَوْ أَنَّ قُرْآناً سُیِّرَتْ بِهِ الْجِبالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ کُلِّمَ بِهِ

الْمَوْتی بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعاً أَ فَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشاءُ اللَّهُ لَهَدَی النَّاسَ جَمِيعاً وَ لا يَزالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِما صَنَعُوا قارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيباً مِنْ دارِهِمْ حَتَّی يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لا يُخْلِفُ الْمِيعادَ (۳۱) وَ لَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَأَمْلَيْتُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كانَ عِقابِ (۳۲) أَ فَمَنْ هُوَ قائِمٌ عَلی كُلِّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِما لا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ بِظاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ بَلْ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرُهُمْ وَ صُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَ مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَما لَهُ مِنْ هادٍ (۳۳) لَهُمْ عَذابٌ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ لَعَذابُ الْآخِرَةِ أَشَقُّ وَ ما لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ واقٍ (۳۴)

۹۷

ترجمه:

اگر به وسیله قرآن کوه ها به حرکت در آیند، یا زمین قطعه قطعه شود، یا با مردگان سخن گفته شود (باز هم ایمان نمی آورند) بلکه همه امور بدست خدا است، آیا آنها که ایمان آورده اند نمی دانند که اگر خدا بخواهد همه مردم را هدایت می کند، و پیوسته بر کافران، به دلیل کارهای زشتشان، مصائب کوبنده ای وارد می شود و یا به نزدیک خانه آنها فرود می آید، تا وعده الهی فرا رسد، آری خداوند وعده خلافی نمی کند. (۳۱)

پیامبران پیش از تو نیز استهزاء شدند، و من به کافران مهلت دادم و سپس آنها را مؤاخذه کردم، چه کیفری بود! (۳۲)

آیا کسی که بالای سر همه ایستاده و اعمال همه را می بیند (مثل کسی است که چنین نیست؟) آنان برای خدا شریکانی قرار دادند، بگو: آنها را نام ببرید آیا به او چیزی را خبر می دهید که از وجود آن در روی

زمین بی خبر است یا سخن ظاهری می گویید؟ بلکه در نظر کافران، مکرشان زینت داده شده و از راه حق بازداشته شده اند و هر کس را خدا گمراه سازد، راهنمایی نخواهد داشت. (۳۳)

برای آنها در زندگانی دنیا کیفری سخت است و کیفر آخرت از آن، سختتر، و هیچ کس نمی تواند آنان را از کیفر الهی نگهدارد. (۳۴)

تفسیر:

وَ لَوْ أَنَّ قُرْآناً ... جواب حرف «لو» محذوف است و معنای آیه این است اگر قرآنی باشد که کوه ها به وسیله آن از قرارگاههای خود به حرکت در آیند و از جایگاههای خود ریشه کن شوند (آن، همین قرآن است).

أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ در معنای این جمله دو قول است:

۱- یا این که زمین به سبب آن شکافته و پاره پاره شود ۲- یا زمین شکافته شود و از آن، جویها و چشمه ها به وجود آید.

أَوْ کُلِّمَ بِهِ الْمَوْتی و یا به وسیله آن، مردگان به سخن در آیند و بشنوند و پاسخ دهند، او همین قرآن است که بسی پر ارج و شکوهمند می باشد. بنا بر این، جواب شرط، لکان هذا القرآن می باشد که به قرینه حذف شده و بعضی گفته اند جوابی که حذف شده «لما آمنوا به» است، یعنی به آن ایمان نمی آورند، مثل آیه وَ لَوْ أَنَّنا نَزَّلْنا إِلَيْهِمُ الْمَلائِكَةَ ... «اگر فرشتگان را بر آنها نازل کنیم و مردگان را با آنها به سخن در آوریم و هر چیزی را (که می خواهند) روبرویشان قرار دهیم باز هم ایمان نخواهند آورد» (انعام/ ۱۱۱).

فرّاء می گوید: «لو» به ما قبلش: وَ هُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمنِ در آیه قبل، تعلق دارد و بقیه جمله ها معترضه است یعنی این مردم به

خداونـد رحمان کفر می ورزنـد، اگر چه قرآنی با این ویژگیها نازل شود. بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِیعاً بلکه برای خـدا توانایی بر هر چیز است و او بر آوردن تمـام معجزاتی که منکران طلب می کننـد، توانـاست، امّـا به دلیل مصـلحتی که خود می دانـد، این کار را انجام نمی دهد.

أَ فَلَمْ یَیْأَسِ این فعل در لغت جمعی از قبیله نخع به معنای «أ فلم یعلم» به کار رفته و دلیلشان این است که ناامیدی معنای علم را در بر دارد، زیرا شخصی که از چیزی ناامید است، عالم است به این که آن شی ء وجود ندارد، چنان که به همین دلیل گاهی

رجا (امیـدواری) به معنای خوف، به کار می رود. (۱) دلیل بر این معنا این است که معصومین علیهم السّـلام و نیز ابن عبّاس و گروهی از صحابه و تابعان «أ فلم تبیّن» خوانده اند که تفسیر همان «أ فلم ییأس» می باشد، و ممکن است «یأس» (۲) را به همان معنای ناامیدی گرفته و آیه را چنین معنا کرد: آیا اشـخاص با ایمان از ایمان آوردن این کافران ناامید نشده اند؟ با این که یقین دارند که اگر خدا می خواست همه مردم را (جبرا) هدایت می کرد و این کافران را هم به راه می آورد.

وَ لا یَزالُ الَّذِینَ کَفَرُوا ... آنـان که کـافر شـده انـد بسـبب کفری که در خود به وجود آورده و اعمال زشتی که انجام داده اند پیوسته در معرض بلاها و مصائب قرار دارند.

«قـارعه» به معنای داهیه است، یعنی مصـیبت بزرگی از انواع مصائب که بر جانها و اموال کافران وارد می شود و آنها را در هم می کوبد.

«أَوْ تَحُلُّ» یا این مصیبتهای کوبنده در نزدیکی خانه های آنان فرود می آید

تا وعـده الهی که مرگ آنها، یا قیامت است فرا رسد. برخی گفته اند منظور از (قارعه) سـریّه های پیامبر است که عدّه ای را به سوی کافران می فرستاد و آنها به اطراف مکه هجوم می بردند و افرادی از آنان را می ربودند.

معنای دیگر آیه این است: یا این که تو ای محمّـد صـلی اللّه علیه و آله با لشـکر خودت در نزدیک خانه آنها فرود آیی، چنان که در حدیبیه بر آنها وارد شدی.

حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ تا وعده خدا که همان فتح مکّه است فرا رسد چرا که خدا این وعده را به پیامبر داده بود.

-*-*-*-

۱- چنان که یأس از چیزی نتیجه علم به عدم آن است، امید به آن نیز نتیجه عدم خوف از آن می باشد.- م.

۲- امّا بهتر همان معنای مشـهور است که «یأس» را به معنای «علم» به کار برده انـد و آیه را چنین معنا کرده انـد: آیا کسانی که ایمان آورده اند نمی دانند که اگر خدا بخواهد همه مردم را اجبارا هدایت می کند.

تفسیر نمونه، ج ۱۰، ص ۲۲۲.

«فَأَمْلَيْتُ» املاء مهلت دادن است و این که دوره ای از زمـان در راحت و امن واگـذار شود، مثـل این که حیوانی را در چراگاه بدون هیچ مزاحمی رها کنند. این جمله تهدیدی برای کافران است.

أَ فَمَنْ هُوَ قائِمٌ این جمله اعتراض بر کافران است که شـرک به خـدا آورده اند، یعنی آیا خدایی که مراقب است و هر کسـی را که به سـبب کارهایش خوب یا بد است می بیند و خیر و شـرّ آنها را می داند و جزایشان را مهیّا می کند، مانند کسی است که چنین نیست؟ و جایز است لفظی را در تقدیر گرفت که خبر برای مبتدا،

و «جعلوا» عطف بر آن و تقدير چنين باشد: أ فمن هو بهذه الصّفه (مبتدا)، لم يوحّدوه (خبر) و جعلوا له شركاء ...

بنا بر اين، معناى آيه چنين مى شود: آيا كسى را كه داراى اين همه ويژگيها است، يگانه اش نمى دانند و براى او كه تنها خداى سزاوار پرستش است شريكهايى قرار مى دهند؟

قُلْ سَمُّوهُمْ

به آنها بگو: شما كه شريكهايى براى او قرار داده ايد، نام آنها را بگوييد و خداى يكتا را از آنها با خبر سازيد.

أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِما لا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ حرف «ام» منقطعه و معناى آيه اين است: بلكه آيا از وجود شريكهايى براى او خبر مى دهيد، كه خود او، با اين كه بر تمام موجودات آسمانها و زمين آگاه است، از وجود اين شركا خبر ندارد، زيرا اينها چيزى نيستند كه علم خداوند به آن تعلق گيرد. مقصود، نفى شريك براى خداست و به همين معناست آيه: قُلْ أَ تُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِما لا يَعْلَمُ فِي السَّماواتِ وَ لا فِي الْأَرْضِ «بگو آيا خدا را از چيزى خبر مى دهيد كه از وجود آن آگاهى ندارد، نه در آسمانها و نه در زمين» (يونس/ ۱۸).

أَمْ بِظاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ يا تنها با يك گفته ظاهرى و بدون حقيقت آنها را شريك خدا مى خوانيد (و به گفته خود ايمان نداريد).

۱۰۱

اين روشهاى شگفت انگيز در احتجاج با كفّار، با زبان فصيح اعلان مى كند كه قرآن سخن بشر نيست.

وَ صُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ فعل «صدّوا»، با فتح و ضم صاد قرائت شده است.

«وَ مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ» كسى را كه خداوند، به دليل اين كه مى داند هدايت نمى شود، به خود واگذارش كند، هيچ كس براى او پيدا نمى شود كه بتواند وى

را هدایت کند.

لَهُمْ عَذابٌ

برای آنها کیفر دنیاست: کشته می شوند و به اسارت و دربدری و بلاهای دیگر گرفتار می شوند و این چنین، عقوبت دنیوی کفر خود را می چشند. وَ ما لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ واقٍ

و هیچ دفاع کننده ای برای آنها نیست که عذاب الهی را از آنها بردارد

آیات ۳۵ تا ۳۷

آیات ۳۵ تا ۳۷

مَثَلُ الْجَنَّهِ الَّتِی وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ أُکُلُها دائِمٌ وَ ظِلُّها تِلْکَ عُقْبَی الَّذِینَ اتَّقَوْا وَ عُقْبَی الْکافِرِینَ النَّارُ (۳۵) وَ الَّذِینَ آتَیْناهُمُ الْکِتابَ یَفْرَحُونَ بِما أُنْزِلَ إِلَیْکَ وَ مِنَ الْأَحْزابِ مَنْ یُنْکِرُ بَعْضَهُ قُلْ إِنَّما أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَ لا أُشْرِکَ بِهِ إِلَیْهِ أَدْعُوا وَ إِلَیْهِ مَآبِ (۳۶) وَ کَذلِکَ أَنْزَلْناهُ حُکْماً عَرَبِیًّا وَ لَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْواءَهُمْ بَعْدَ ما جاءَکَ مِنَ الْعِلْمِ ما لَکَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِیٍّ وَ لا واقٍ (۳۷)

ترجمه:

بهشتی که به پرهیزگاران وعده داده شده اند، نهرها از زیر درختانش روان است میوه های آن همیشگی و سایه هایش دائمی است، این سرانجام کسانی است که پرهیزگاری پیشه کردند و سرانجام کافران آتش است. (۳۵)

و آنان که کتاب را به آنها دادیم به آنچه بر تو نازل شده، شادمانند، و بعضی از گروه ها و احزاب قسمتی

از آن را انکار می کنند، بگو- من مأمورم که خدای یکتا را بپرستم و برای او شریکی قرار ندهم بسوی او دعوت می کنم و به جانب وی باز می گردم. (۳۶)

همانند پیامبران پیشین، بر تو نیز فرمان روشن و صریحی نازل کردیم و اگر، پس از آن که آگاهی برای تو آمده، از هوسهای آنها پیروی کنی، هیچکس از تو، در برابر خداوند جانبداری نخواهد کرد. (۳۷)

تفسیر:

مَثَلُ الْجَنَّهِ الَّتِی وُعِدَ الْمُتَّقُونَ منظور از این عبارت، بیان

صفت بهشت است به وصفی در نهایت شگفتی و بالاتر از تصوّر. (۱) این کلمه، نزد سیبویه مبتداست و خبرش محذوف، و تقدیر آن چنین است فیما نقص علیکم مثل الجنه ویژگی بهشت در اموری است که هم اکنون برای شما بازگو می کنم.

و به اعتقاد دیگران تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خبر است، چنان که می گویی «صفه زید أسمر» رنگ زید گندمگون است.

زجّاج عبارت را چنین معنا کرده است: «مثل الجنّه جنّه تجری من تحتها الانهار» مثل این بهشت، بهشتی است که از زیر آن، نهرها جاری است موصوف که «جنّه» بوده حذف شده از باب تشبیه آنچه از دیده ها پنهان است به چیزی که آن را مشاهده می کنیم.

أُكُلُها دائِمٌ خوردنیهایش همیشگی است، مثل آیه لا مَقْطُوعَةٍ وَ لا مَمْنُوعَةٍ «میوه های بهشتی قطع و منع نمی شود» (واقعه/ ۳۳).

وَ ظِلُّها سایه اش همیشگی است و از بین نمی رود، مثل سایه های دنیا نیست که

-*-*-*-

۱- چون حقیقت بهشت با این شگفتیهایش در وصف نمی گنجد، لذا از ویژگیهای آن در قرآن تعبیر به مثل فرموده است. خلاصه ای از تفسیر نمونه، ۱۰/ ۲۳۰.

به وسیله خورشید از بین می رود.

وَ الَّذِينَ آتَيْناهُمُ الْكِتابَ منظور از اهل کتاب عبد اللّه سلام، کعب و یارانشان و کسانی از نصاری هستند که مسلمان شدند و هشتاد نفر بودند، چهل نفر در نجران و سی و دو نفر در سرزمین حبشه و هشت نفرشان در یمن بودند، آنها به آنچه بر تو، نازل شده شادمان می شوند.

وَ مِنَ الْأَحْزابِ مَنْ يُنْكِرُ ... برخی از گروه های کفّار که بر دشمنی پیامبر اجتماع کرده اند قسمتی از آیات قرآن را که مخالف احکام آنهاست منکر می شوند و غیر آن از احکامی را

که تحریف کرده و تغییر داده اند.

قُلْ إِنَّما أُمِرْتُ بگو: در آنچه که بر من نازل شده مأموریت یافته ام که خدای را عبادت کنم و برای او شرک نیاورم. پس این که شما آنچه را بر من نازل شده انکار می کنید در حقیقت، عبادت خدا و توحید او را منکر شده اید.

إِلَيْهِ أَدْعُوا تنها به سوی او دعوت می کنم نه به سوی غیرش و بازگشتم به جانب اوست نه غیر او. پس معنایی برای انکار شما نیست، در صورتی که شما هم مانند این را می گویید.

وَ كَذلِكَ أَنْزَلْناهُ و مانند آنچه که بر انبیای پیشین فرستادیم که در آن، امر به عبادت خدا و یکتایی او، و دعوت به سوی خدا و دین او بود، این کتاب را هم بر تو نازل کردیم.

حُكْماً عَرَبِيًّا پند و حکمتی که با زبان عربی ترجمه شده. نصب «حکما» بنا بر حالیت است.

وَ لَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْواءَهُمْ ... اموری که کافران تو را دعوت می کنند که با آنها موافقت کنی، جز هوا و هوسها و شبهات چیزی نیست، یعنی پس از آن که با دلیلهای روشن برایت علم و آگاهی پیدا شد اگر از خواسته های آنان پیروی کنی خدا تو را یاری نمی کند بلکه بخود واگذارت می کند و هیچ نگهدارنده ای برای تو نخواهد بود. این

بیان به منظور آن است که شنونده را برانگیزد تا در امر دین پایدار باشد، و با وجود دلیل روشن بر حقّانیت دین، منحرف نشود و پایش در امور مشتبه نلغزد و به باطل میل نکند.

آیات ۳۸ تا ۴۰

آیات ۳۸ تا ۴۰

وَ لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَ جَعَلْنا لَهُمْ أَزْواجاً وَ ذُرِّيَّةً وَ ما كانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ

إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ لِكَلِّ أَجَلٍ كِتابٌ (۳۸) يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أَمُّ الْكِتابِ (۳۹) وَ إِنْ ما نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِی نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّما عَلَيْكَ الْبَلاغُ وَ عَلَيْنَا الْحِسابُ (۴۰)

ترجمه:

و ما، پیش از تو، پیامبرانمان را فرستادیم و برای آنها همسران و فرزندانی قرار دادیم، و هیچ رسولی را نسزد که آیتی بیاورد مگر به اذن خداوند، برای هر مدّتی کتابی است. (۳۸)

خداوند هر چه را بخواهد محو، و هر چه را بخواهد اثبات می کند و نزد او است امّ الکتاب. (۳۹)

و اگر پاره ای از مجازاتها که به آنان وعده داده ایم به تو نشان دهیم، یا این که تو را بمیرانیم، همانا بر تو ابلاغ و بر ما، کیفر و حساب است. (۴۰)

تفسیر:

وَ لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ دشمنان، پیامبر اکرم را به داشتن همسران متعدد سرزنش می کردند. از این رو خداوند فرمود پیامبران پیشین هم مثل او، دارای همسران و فرزندان متعددی بوده اند و نیز هیچ یک حق آن را نداشتند که از طرف خود آیات و معجزاتی را که به آنها پیشنهاد می شد، بیاورند و احکام دینی دایر مدار مصلحتهاست که با اختلاف زمانها و احوال فرق می کند پس برای هر زمان دستوری

است که به مقتضای آنچه صلاح بندگان باشد بر آنان واجب می شود. (۱) يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ خداوند نسخ می کند آنچه را نسخش را درست می داند و به جای آن آنچه مصلحت در اثباتش می بیند برقرار می کند یا آن را بدون نسخ باقی می گذارد. برخی در معنای این آیه گفته اند خداوند از باب فضل و رحمتش آنچه را صلاح می داند از گناهان بندگان از نامه عملشان محو

می کنـد و عـذاب را از آنان برمی دارد و گناه کسـی را که بخواهـد از روی عـدالت کیفر کند باقی می گذارد. قول دیگر در معنـای آیه این است که خداونـد برخی از موجودات را محو می کنـد و برخی را از قبیـل انسانهـا و دیگر حیوانات و گیاهان و درختان و ویژگیها و حالات آنها را باقی می گـذارد و در نتیجه بر روزی و عمر آنها می افزایـد و یا از آنها می کاهد و محو و اثبات سعادت و شقاوت نیز به دست اوست.

وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ اصل هر کتاب، یعنی لوح محفوظ در نزد اوست، زیرا همه چیز در آن، نوشته شده است.

وَ إِنْ ما نُرِيَنَّکَ به هر حـال، یا چنان است که ما بعضـی از آنچه را به کافران وعـده داده بودیم، از قبیل غلبه مؤمنان بر کفّار، و توانایی تو بر کشـتن، اسیر کردن، و به غنیمت گرفتن دارائیهای آنان، به تو نشان داده ایم، و یا پیش از آن که این امور را نشان دهیم تو را به سوی خود می آوریم (می میرانیم) در هر صورت تکلیف تو فقط تبلیغ رسالت است و حساب آنان با ماست نه با تو. و ما، دیر یا زود آنها را مجازات و کیفر خواهیم کرد، و از آنان انتقام خواهیم گرفت.

―*―*―*―

۱-اگر چه ظـاهر بیـان مرحوم طبرسـی و دیگران از قبیـل کشّـاف نشـان می دهـد که این پاسـخی به کسانی است که به تعـدّد همسـران پیامبر ایراد می گرفتنـد، اما این شأن نزول درست به نظر نمی آیـد، چون سوره رعد ظاهرا مکّی است و در مکه تعدّد همسر مطرح نبوده است. تفسیر نمونه، ۱۰/ ۲۳۹.

آیات ۴۱ تا ۴۳

آیات ۴۱ تا ۴۳

أَ وَ لَمْ

يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُها مِنْ أَطْرافِها وَ اللَّهُ يَحْكُمُ لا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَ هُوَ سَرِيعُ الْحِسابِ (۴۱) وَ قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعاً يَعْلَمُ ما تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ وَ سَيَعْلَمُ الْكُفَّارُ لِمَنْ عُقْبَى الدَّارِ (۴۲) وَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلاً قُلْ كَفى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتابِ (۴۳)

ترجمه:

آیا ندیدند که ما از جوانب زمین می کاهیم؟ و خداوند حکم می کند و هیچ کس را نرسد که حکم او را ردّ کند و حسابرسی او سریع است. (۴۱)

کسانی که پیش از اینها بودند فریب و نیرنگ به کار بردند، ولی تمام طرحها و نقشه ها از آن خداست از کار هر کس آگاه است، و به زودی کفّار خواهند دانست که سرانجام در سرای دیگر به سود کیست (۴۲)

آنها که کافر شدند می گویند: تو پیامبر نیستی. بگو: کافی است که خداوند و کسی که علم کتاب نزد او است میان من و شما گواه باشد. (۴۳)

تفسیر:

أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُها ... مراد سرزمین کفر است که خداوند می فرماید: ما آن را بر روی مسلمانان می گشاییم و در نتیجه از سرزمینهای کفّار می کاهیم و سرزمینهای اسلامی را افزایش می دهیم و این از نشانه های پیروزی است. حاصل معنا این که وظیفه تو ابلاغ رسالت است و به جهات دیگر کاری نداشته باش و اندوهی به خود راه مده زیرا ما تو را حفظ می کنیم و آنچه را از پیروزی و اعتلای کلمه اسلام که به تو وعده داده ایم به انجام می رسانیم. قول دیگر در تفسیر فعل «ننقص» آن است که به سبب از بین بردن علما و برگزیدگان کفّار، سرزمینشان را

دچار

نقص می کنیم.

لا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ ردّ کننده ای برای حکم خداوند نیست، «معقّب» (تعقیب کننده) کسی است که بر شیئی حمله می کند تا آن را باطل سازد و از بین ببرد، و جمله در محلّ حال است گویا عبارت چنین است «و اللّه یحکم نافذا حکمه» خدا حکم می کند در حالی که حکم و فرمانش نافذ و جاری است.

وَ قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ در این آیه خداوند کافران را متّصف به مکر و فریب کرده و سپس مکر آنها را در قبال طرحهای خود بی اثر دانسته و فرموده است: طرح و نقشه کامل از خداست و با جمله بعد، آن را تفسیر کرده است که هر کس آنچه انجام می دهد خدا پیش از آن می داند و بزودی کافران خواهند دانست که عاقبت نیك در سرای آخرت بهره چه کسی است، زیرا کسی که از اعمال همه (از پیش) آگاه است و برای آن کیفر یا پاداش مناسب آماده کرده، چنین عملی کاملترین چاره اندیشی است به این دلیل که مکر خداوند از جایی که نمی دانند بر آنها وارد می شود.

کلمه «کفّار» کافر نیز قرائت شده و مراد از آن، جنس کافر است.

قُلْ كَفى بِاللَّهِ شَهِيداً بگو شهادت خداوند درباره صدق ادعای نبوّت من به وسیله آنچه از معجزات آشکار ساخته کافی است.

وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتابِ در تفسیر این جمله اقوالی است.

۱- مقصود کسی است که از قرآن و نظم و هماهنگی اعجاز گونه آن آگاهی دارد.

۲- مراد علمای اهل کتاب اند که اسلام آورده اند زیرا آنها به ویژگیهای پیامبر در کتابهایشان گواهی می دهند.

۳- مراد از «مَنْ عِنْدَهُ ...» خدای سبحان و منظور از «کتاب» لوح محفوظ است.

۴- مقصود

امیر المؤمنین علیّ بن ابی طالب علیه السّلام است.

۱۰۸

از امام صادق علیه السّـلام نقل شـده است که مقصود از کسـی که علم کتاب نزد او است ما هستیم و علی علیه السّـلام نخستین کسی و برگزیده ترین و بهترین ما بعد از پیامبر صلی اللَّه علیه و آله می باشد.

۱۰۹

المکاسب

اشاره

سرشناسه : انصاری، مرتضی بن محمدامین، ق ۱۲۸۱ - ۱۲۱۴

عنوان و نام پدیدآور : ...المکاسب / مرتضی الانصاری؛ التحقیق مرکز التحقیقات لموسسه احسن الحدیث

مشخصات نشر : قم: احسن الحدیث، ۱۴۲۱ق. = ۱۳۷۹.

مشخصات ظاهری : ج ۳

شابـک : ۹۶۴-۵۷۳۸-۱۱-۳(دوره) ؛ ۹۶۴-۵۷۳۸-۰۸-۳۱۵۰۰۰ریال:(ج.۱) ؛ ۹۶۴-۵۷۳۸-۰۹-۱۲۲۰۰۰ریال:(ج.۲) ؛ ۹۶۴-۵۷۳۸-۱۰-۵۱۷۰۰۰ریال:(ج.۳)

یادداشت : فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.

یادداشت : کتابنامه

موضوع : معاملات (فقه)

شناسه افزوده : موسسه احسن الحدیث. مرکز تحقیقات

رده بندی کنگره : BP۱۹۰/۱/الف ۸م ۷ ۱۳۷۹

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۷۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۹-۲۷۷۱

الجزء الأول

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على محمد و آله الطاهرين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين

فالاكتساب المحرم أنواع

و ينبغى أولا التيمن بذكر بعض الأخبار

اشاره

الوارده على سبيل الضابطه للمكاسب من حيث الحل و الحرمه فنقول مستعينا بالله تعالى

[روايه تحف العقول]

[روايه تحف العقول]

روى فى الوسائل و الحدائق عن الحسن بن على بن شعبه فى كتاب تحف العقول: عن مولانا الصادق ص حيث سئل من معايش العباد فقال جميع المعايش كلها من وجوه المعاملات فيما بينهم مما يكون لهم فيه المكاسب أربع جهات و يكون فيها حلال من جهه و حرام من جهه فأول هذه الجهات الأربع الولايه- ثم التجاره ثم الصناعات ثم الإجارات و الفرض من الله تعالى على العباد فى هذه المعاملات الدخول فى جهات الحلال و العمل بذلك و اجتناب جهات الحرام منها فإحدى الجهتين من الولايه ولايه ولاه العدل الذين أمر الله بولايتهم على الناس و الجهه الأخرى ولايه ولاه الجور فوجه الحلال من الولايه ولايه الوالى العادل و ولايه ولاته بجهه ما أمر به الوالى العادل بلا زياده و نقيصه فالولايه له و العمل معه و معونته و تقويته حلال محلل و أما وجه الحرام من الولايه فولايه الوالى الجائر و ولايه ولاته و العمل لهم و الكسب لهم بجهه الولايه معهم حرام محرم معذب فاعل ذلك على قليل من فعله أو كثير لأن كل شى ء من جهه المعونه له معصيه كبيره من الكبائر و ذلك أن فى ولايه والى الجائر دروس الحق كله و إحياء الباطل كله و إظهار الظلم و الجور و الفساد و إبطال الكتب و قتل الأنبياء و هدم المساجد و تبديل سنه الله و شرائعه فلذلك حرم العمل معهم و معونتهم و الكسب معهم إلا بجهه الضروره نظير الضروره إلى الدم و الميته و أما تفسير التجارات فى جميع

البيوع و وجوه الحلال من وجه التجارات التی یجوز للبائع أن يبيع مما لا يجوز له و كذلك المشترى الذى يجوز له شراؤه مما لا يجوز فكل مأمور به مما هو غذاء للعباد و قوامهم به فی أمورهم فی وجوه الصلاح الذى لا يقيمهم غيرها مما يأكلون و يشربون و يلبسون و ينكحون و يملكون و يستعملون من جميع المنافع التی لا يقيمهم غيرها و كل شی ء يكون لهم فيه الصلاح من جهه من الجهات فهذا كله حلال بيعه و شراؤه و إمساكه و استعماله و هبته و عاريته و أما وجوه الحرام من البيع و الشراء فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهی عنه من جهه أكله و شربه أو كسبه أو نكاحه أو ملكه أو إمساكه أو هبته أو عاريته أو شی ء يكون فيه وجه من وجوه الفساد نظير البيع بالربا أو بيع الميته أو الدم أو لحم الخنزير أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش أو الطير أو جلودها أو الخمر أو شی ء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لأن ذلك كله منهی عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلب فيه فجميع تقلبه فی ذلك حرام و كذلك كل مبيع ملهو به و كل منهی عنه مما يتقرب به لغير الله عز و جل أو يقوى به الكفر و الشرك فی جميع وجوه المعاصی أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرم بيعه و شراؤه و إمساكه و ملكه و هبته و عاريته و جميع التقلب فيه إلا فی حال تدعو الضروره فيه إلى ذلك و أما تفسير الإجارات فإجاره الإنسان نفسه أو ما يملك

أو يلى أمره من قرابته أو دابته أو ثوبه بوجه الحلال من جهات الإجارات أن يؤجر نفسه أو داره أو أرضه أو شيئا يملكه فيما ينتفع به من وجوه المنافع أو العمل بنفسه و ولده و مملوكه و أجيره من غير أن يكون وكيلا للوالى أو واليا للوالى فلا بأس أن يكون أجيرا يؤجر نفسه أو ولده أو قرابته أو ملكه أو وكيله فى إجارته لأنهم وكلاء الأجير من عنده ليس هم بولاه الوالى نظير الحمال الذى يحمل شيئا معلوما بشى ء معلوم فيجعل ذلك الشى ء الذى يجوز له حمله بنفسه أو بملكه أو دابته أو يؤاجر نفسه فى عمل يعمل ذلك العمل بنفسه أو بمملوكه أو قرابته أو بأجير من قبله فهذه وجوه من وجوه الإجارات حلالا لمن كان من الناس ملكا أو سوقه أو كافرا أو مؤمنا فحلال إجارته و حلال كسبه من هذه الوجوه فأما وجوه الحرام من وجوه الإجاره نظير أن يؤاجر نفسه على حمل ما يحرم أكله أو شربه أو

المكاسب، ج ۱، ص ۳

يؤاجر نفسه فى صنعه ذلك الشى ء أو حفظه أو يؤاجر نفسه فى هدم المساجد ضرارا أو قتل النفس بغير حق أو عمل التصاوير و الأصنام و المزامير و البرابط و الخمر و الخنازير و الميته و الدم أو شى ء من وجوه الفساد الذى كان محرما عليه من غير جهه الإجاره فيه و كل أمر منهى عنه من جهه من الجهات فمحرم على الإنسان إجاره نفسه فيه أو له أو شى ء منه أو له إلا لمنفعه من استأجرته كالذى يستأجر الأجير يحمل له الميته ينحيها عن أذاه أو أذى غيره و ما أشبه ذلك إلى أن قال و

كـل من آجر نفسه أو مـا يملـك أو يلى أمره من كـافر أو مؤمن أو ملـك أو سوقه على مـا فسـرناه مما تجوز الإجاره فيه فحلال محلل فعله و كسبه و أما تفسـير الصناعات فكل ما يتعلم العباد أو يعلمون غيرهم من أصناف الصناعات مثل الكتابه و الحساب و النجاره و الصـياغه و البناء و الحياكه و السـراجه و القصاره و الخياطه و صـنعه صنوف التصاوير ما لم تكن مثل الروحانى و أنواع صنوف الآلات التى يحتـاج إليهـا العبـاد منها منافعهم و بها قوامهم و فيها بلغه جميع حوائجهم فحلال فعله و تعليمه و العمل به و فيه لنفسه أو لغيره و إن كانت تلك الصـناعه و تلك الآله قد يستعان بها على وجوه الفساد و وجوه المعاصى و تكون معونه على الحق و الباطـل فلا بأس بصـناعته و تقلبه نظير الكتابه التى هى على وجه من وجوه الفساد تقويه و معونه لولاه الجور و كـذلك السكين و السيف و الرمح و القوس و غير ذلك من وجوه الآلات التى تصرف إلى وجوه الصلاح و جهات الفساد و تكون آله و معونه عليهمـا فلا بأس بتعليمه و تعلمه و أخـذ الأجر عليه و العمل به و فيه لمن كان له فيه جهات الصـلاح من جميع الخلائق و محرم عليهم تصـريفه إلى جهـات الفسـاد و المضـار فليس على العـالم و لا المتعلم إثم و لا وزر لمـا فيه من الرجحـان فى منافع جهـات صـلاحهم و قوامهم و بقـائهم و إنمـا الإثم و الوزر على المتصـرف فيه فى جهـات الفساد و الحرام و ذلك إنما حرم الله الصناعه التى هى حرام كلها التى يجى ء منها الفساد محضا

نظیر البرابط و المزامیر و الشطرنج و کل ملهو به و الصلبان و الأصنام و ما أشبه ذلک من صناعات الأشربه الحرام و ما یکون منه و فیه الفساد محضا و لا یکون منه و لا فیه شی ء من وجوه الصلاح فحرام تعلیمه و تعلمه و العمل به و أخذ الأجره علیه و جمیع التقلب فیه من جمیع وجوه الحرکات إلا أن یکون صناعه قد تصرف إلی جهه المنافع و إن کان قد یتصرف فیها و یتناول بها وجه من وجوه المعاصی فلعله ما فیه من الصلاح حل تعلمه و تعلیمه و العمل به و یحرم علی من صرفه إلی غیر وجه الحق و الصلاح فهذا تفسیر بیان وجوه اکتساب معائش العباد و تعلمهم فی وجوه اکتسابهم إلی آخر الحدیث المنقول عن تحف العقول: و حکاه غیر واحد عن رساله المحکم و المتشابه للسید قدس سره:

[روایه فقه الرضا]

[روایه فقه الرضا]

و فی الفقه المنسوب إلی مولانا الرضا ص: اعلم یرحمک الله أن کل مأمور به علی العباد و قوام لهم فی أمورهم من وجوه الصلاح الذی لا یقیمهم غیره مما یأکلون و یشربون و یلبسون و ینکحون و یملکون و یستعملون فهذا کله حلال بیعه و شراؤه و هبته و عاریته و کل أمر یکون فیه الفساد مما قد نهی عنه من جهه أکله و شربه و لبسه و نکاحه و إمساکه بوجه الفساد مثل المیته و الدم و لحم الخنزیر و الربا و جمیع الفواحش و لحوم السباع و الخمر و ما أشبه ذلک فحرام ضار للجسم انتهی

[روایه الدعائم]

[روایه الدعائم]

و عن دعائم الإسلام للقاضی نعمان المصری عن مولانا الصادق ع: أن الحلال من البیوع کلما کان حلالا من المأکول و المشروب و غیر ذلک مما هو قوام للناس و یباح لهم الانتفاع و ما کان محرما أصله منهیا عنه لم یجز بیعه و لا شراؤه انتهی

[النبوی المشهور]

[النبوی المشهور]

و فی النبوی المشهور: أن الله إذا حرم شیئا حرم ثمنه.

[تقسیم المکاسب إلی الأحکام الخمسه]

[تقسیم المکاسب إلی الأحکام الخمسه]

إذا عرفت ما تلوناه و جعلته فی بالک متدبرا لمدلولاته فنقول قد جرت عاده غیر واحد علی تقسیم المکاسب إلی محرم و مکروه

و مباح مهملين للمستحب و الواجب بناء على عدم وجودهما فى المكاسب مع إمكان التمثيل للمستحب بمثل الزراعه و الرعى- مما ندب إليه الشرع- و للواجب بالصناعه الواجبه كفايه- خصوصا إذا تعذر قيام الغير به فتأمل.

و معنى حرمه الاكتساب

و معنى حرمه الاكتساب

حرمه النقل و الانتقال بقصد ترتب الأثر المحرم. و أما حرمه أكل المال فى مقابلها فهو متفرع على فساد البيع لأنه مال الغير وقع فى يده بلا سبب شرعى و إن قلنا بعدم التحريم لأن ظاهر أدله تحريم بيع مثل الخمر منصرف إلى ما لو أراد ترتيب الآثار المحرمه أما لو قصد الأثر المحلل فلا دليل على تحريم المعامله إلا من حيث التشريع.

و كيف كان

فالاكتساب المحرم أنواع

اشاره

فالاكتساب المحرم أنواع

نذكر كلا منها فى طى مسائل

[النوع] الأول الاكتساب بالأعيان النجسه عدا ما استثنى

و فيه مسائل ثمان

الأولى يحرم المعاوضه على بول غير مأكول اللحم

اشاره

الأولى يحرم المعاوضه على بول غير مأكول اللحم

بلا خلاف ظاهر لحرمته و نجاسته و عدم الانتفاع به منفعه محلله مقصوده فيما عدا بعض أفراده كبول الإبل الجلاله أو الموطوءه.

فرعان

الأول ما عدا بول الإبل من أبوال ما يؤكل لحمه

اشاره

الأول ما عدا بول الإبل من أبوال ما يؤكل لحمه

المحكوم بطهارتها عند المشهور إن قلنا بجواز شربها اختيارا كما عليه جماعه من القدماء و المتأخرين بل عن المرتضى دعوى الإجماع عليه فالظاهر جواز بيعها. و إن قلنا بحرمه شربها كما هو مذهب جماعه أخرى لاستخباثها ففي جواز بيعها قولان من عدم المنفعه المحلله المقصوده فيها و المنفعه النادره لو جوزت المعاوضه لزم منه جواز معاوضه كل شي ء. و التداوي بها لبعض الأوجاع لا يوجب قياسه على الأدويه و العقاقير لأنه يوجب قياس كل شي ء عليها للانتفاع به في بعض الأوقات و من أن المنفعه الظاهره و لو عند الضروره المسوغه للشرب كافيه في جواز البيع.

و الفرق بينها و بين ذي المنفعه الغير المقصوده حكم العرف بأنه لا منفعه فيه و سيجي ء الكلام في ضابطه المنفعه المسوغه للبيع.

[ما يستدل على أن ضابط المنع تحريم الشي ء اختيارا]

[ما يستدل على أن ضابط المنع تحريم الشي ء اختيارا]

نعم يمكن أن يقال إن قوله ص: إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه و كذلك الخبر المتقدم عن دعائم الإسلام يدل على أن ضابطه المنع تحريم الشي ء اختيارا و إلا فلا حرام إلا و هو محلل عند الضروره و المفروض حرمه شرب الأبوال اختيارا و المنافع الأخر غير الشرب لا يعبأ بها جدا فلا ينتقض بالطين المحرم أكله فإن المنافع الأخر للطين أهم و أعم من منفعه الأكل المحرم بل لا يعد الأكل من منافع الطين فالنبوي دال على أنه إذا حرم الله شيئا بقول مطلق بأن قال يحرم الشي ء الفلاني حرم بيعه لأن تحريم عينه إما راجع إلى تحريم جميع منافعه أو إلى تحريم أهم منافعه التي يتبادر عند الإطلاق بحيث يكون

غیره غیر مقصود منه.

و علی التقدیرین یدخل الشی ء لأجل ذلک فیما لا ینتفع به منفعه محلله مقصوده و الطین لم یحرم کذلک بل لم یحرم إلا بعض منافعه الغیر المقصوده منه و هو الأکل بخلاف الأبوال فإنها حرمت کذلک فیکون التحریم راجعا إلی شربها و غیره من المنافع فی حکم العدم. و بالجمله فالانتفاع بالشی ء حال الضروره- منفعه محرمه فی حال الاختیار لا یوجب جواز بیعه و لا ینتقض أیضا بالأدویه المحرمه فی غیر حال المرض لأجل الإضرار و لأن حلیه هذه فی حال المرض لیست لأجل الضروره بل لأجل تبدل عنوان الإضرار بعنوان النفع- . و مما ذکرنا یظهر أن قوله ع فی روایه تحف العقول المتقدمه و کل شی ء یکون فیه الصلاح من جهه من الجهات یراد به جهه الصلاح الثابته حال الاختیار دون الضروره.

و مما ذکرنا یظهر حرمه بیع لحوم السباع دون شحومها

و مما ذکرنا یظهر حرمه بیع لحوم السباع دون شحومها

فإن الأول من قبیل الأبوال و الثانی من قبیل الطین فی عدم حرمه جمیع منافعها المقصوده منها و لا ینافیه النبوی: لعن الله الیهود حرمت علیهم الشحوم فباعوها و أکلوا ثمنها لأن الظاهر أن الشحوم کانت محرمه الانتفاع علی الیهود بجمیع الانتفاعات لا کتحریم شحوم غیر مأکول اللحم علینا هذا و لکن الموجود من النبوی فی باب الأطعمه عن الخلاف: أن الله إذا حرم أکل شی ء حرم ثمنه و الجواب عنه مع ضعفه و عدم الجابر له سندا و دلاله لقصورها لزوم تخصیص الأکثر.

الثانی بول الإبل یجوز بیعه إجماعا

الثانی بول الإبل یجوز بیعه إجماعا

علی ما فی جامع المقاصد و عن إیضاح النافع إما لجواز شربه اختیارا کما یدل علیه قوله ع فی روایه الجعفری: أبوال الإبل خیر من ألبانها و إما لأجل الإجماع المنقول لو قلنا بعدم جواز شربها إلا لضروره الاستشفاء کما یدل علیه روایه سماعه قال: سألت أبا عبد الله ع عن بول الإبل و البقر و الغنم ینتفع به من الوجع هل یجوز أن یشرب قال نعم لا بأس به و موثقه عمار: عن بول البقر یشربه الرجل قال إن کان محتاجا إلیه یتداوی بشربه فلا بأس و کذلک بول الإبل و الغنم. لکن الإنصاف أنه لو قلنا بحرمه شربه اختیارا أشکل الحکم بالجواز إن لم یکن إجماعیا کما یظهر من مخالفه العلامه فی النهایه و ابن سعید فی النزهه قال فی النهایه و کذلک البول یعنی یحرم بیعه و إن کان طاهرا للاستخباث کأبوال البقر و الإبل و إن انتفع به فی شربه للدواء لأنه منفعه جزئیه نادره فلا یعتد به

انتهی. أقول بل لأن المنفعه المحلله للاضطرار- و إن كانت كليه لا تسوغ البيع كما عرفت

الثانيه يحرم بيع العذره النجسه من كل حيوان

اشاره

الثانيه يحرم بيع العذره النجسه من كل حيوان

على المشهور بل فی التذكره كما عن الخلاف الإجماع على تحريم بيع السرجين النجس و يدل عليه مضافا إلى ما تقدم من الأخبار روايه يعقوب بن شعيب: ثمن العذره من السحت. نعم فی روايه محمد بن المصادف: لا بأس ببيع العذره

[الجمع بين الروايات المانعه و المجوزه]

اشاره

[الجمع بين الروايات المانعه و المجوزه]

و جمع الشيخ بينهما بحمل الأول على عذره الإنسان و الثانی على عذره البهائم و لعله لأن الأول نص فی عذره الإنسان ظاهر فی غيرها بعكس الخبر الثانی فيطرح ظاهر كل منهما بنص الآخر. و يقرب هذا الجمع روايه سماعه قال: سأل رجل أبا عبد الله ع و أنا حاضر عن بيع العذره فقال إنی رجل أبيع العذره فما تقول قال حرام بيعها و ثمنها و قال لا بأس ببيع العذره. فإن الجمع بين الحكمين فی كلام واحد لمخاطب واحد يدل على أن تعارض الأولين ليس إلا من حيث الدلاله فلا يرجع فيه إلى المرجحات السنديه أو المرجحات الخارجيه و به يدفع ما يقال من أن العلاج فی الخبرين المتنافيين على وجه التباين الكلی هو الرجوع إلى المرجحات الخارجيه ثم التخيير أو التوقف لا إلغاء ظهور كل منهما و لهذا طعن على من جمع بين الأمر و النهی بحمل الأمر على الإباحه و النهی على الكراهه. و احتمل السبزواری حمل خبر المنع على الكراهه و فيه ما لا يخفى من البعد و أبعد منه ما عن المجلسی- من احتمال حمل خبر المنع على بلاد لا ينتفع به و الجواز على غيرها و نحوه حمل خبر المنع على التقيه- لكونه مذهب أكثر العامه

[الأظهر من وجوه الجمع]

[الأظهر من وجوه الجمع]

و الأظهر ما ذكره الشيخ رحمه الله- لو أريد التبرع بالحمل لكونه أولى من الطرح و إلا فروايه الجواز لا يجوز الأخذ بها- من وجوه لا تخفى.

[وجه ثبوت الحكم فی غیر عذره الإنسان]

[وجه ثبوت الحكم فی غیر عذره الإنسان]

ثم إن لفظ العذره فی الروایات إن قلنا إنه ظاهر فی عذره الإنسان كما حكی التصریح به عن بعض أهل اللغه فثبوت الحكم فی غیرها بالأخبار العامه المتقدمه و بالإجماع المتقدم علی السرجین النجس. و استشكل فی الكفایه فی الحكم تبعا للمقدس الأردبیلی رحمه الله إن لم یثبت الإجماع و هو حسن إلا أن الإجماع المنقول هو الجابر لضعف سند الأخبار العامه السابقه. و ربما یستظهر من عباره الإستبصار القول بجواز بیع عذره ما عدا الإنسان و فیه نظر.

فرع الأقوی جواز بیع الأرواث الطاهره

فرع الأقوی جواز بیع الأرواث الطاهره

التی ینتفع بها منفعه محلله مقصوده و عن الخلاف نفی الخلاف فیه. و حكی أیضا عن المرتضی رحمه الله الإجماع علیه. و عن المفید حرمه بیع العذره و الأبوال كلها إلا بول الإبل. و حكی عن سلار أیضا و لا أعرف مستندا لذلك إلا دعوی أن تحریم الخبائث فی قوله تعالی وَ یُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبائِثَ یشمل تحریم بیعها. و قوله ع: إن الله إذا حرم شیئا حرم ثمنه و ما تقدم من روایه دعائم الإسلام و غیرها. و یرد علی الأول أن المراد بقرینه مقابلته لقوله تعالی یُحِلُّ لَهُمُ الطَّیِّباتِ الأكل لا مطلق الانتفاع و فی النبوی و غیره ما عرفت من أن الموجب لحرمه الثمن حرمه عین الشی ء بحیث یدل علی تحریم جمیع منافعه أو المنافع المقصوده الغالبه و منفعه الروث لیست هی الأكل المحرم فهو كالطین المحرم كما عرفت سابقا

الثالثه یحرم المعاوضه علی الدم بلا خلاف

اشاره

الثالثه یحرم المعاوضه علی الدم بلا خلاف

بل عن النهایه و حاشیه الإرشاد لفخر الدین و التنقیح الإجماع علیه و یدل علیه الأخبار السابقه- .

فرع و أما الدم الطاهر

فرع و أما الدم الطاهر

إذا فرضت له منفعه محلله كالصبغ لو قلنا بجوازه ففی جواز بیعه وجهان أقواهما الجواز لأنها عین طاهره ینتفع بها منفعه محلله. و

أما مرفوعه الواسطی المتضمنه لمرور أمیر المؤمنین ع بالقصابین و نهیهم عن بیع سبعه بیع الدم و الغدد و آذان الفؤاد و الطحال إلی آخرها فالظاهر إراده حرمه البیع للأکل و لا شک فی تحریمه لما سیجی ء من أن قصد المنفعه المحرمه فی المبیع موجب لحرمه البیع بل بطلانه. و صرح فی التذکره بعدم جواز بیع الدم الطاهر لاستخباثه و لعله لعدم المنفعه الظاهره فیه غیر الأکل المحرم

الرابعه لا إشکال فی حرمه بیع المنی

اشاره

الرابعه لا إشکال فی حرمه بیع المنی

لنجاسته و عدم الانتفاع به إذا وقع فی خارج الرحم و لو وقع فیه فکذلک لا ینتفع به المشتری- لأن الولد نماء الأم فی الحیوانات عرفا و للأب فی الإنسان شرعا لکن

المکاسب، ج ۱، ص ۵

الظاهر أن حکمهم بتبعیه الأم متفرع علی عدم تملک المنی و إلا لکان بمنزله البذر المملوک یتبعه الزرع فالمتعین التعلیل بالنجاسه لکن قد منع بعض من نجاسته إذا دخل عن الباطن إلی الباطن.

[بیع العسیب]

[بیع العسیب]

و قد ذکر العلامه من المحرمات بیع عسیب الفحل و هو ماؤه قبل الاستقرار فی الرحم کما أن الملاقیح هو ماؤه بعد الاستقرار کما فی جامع المقاصد و عن غیره و علل فی الغنیه بطلان بیع ما فی أصلاب الفحول بالجهاله و عدم القدره علی التسلیم

الخامسه تحرم المعاوضه علی المیته و أجزائها التی تحلها الحیاه من ذی النفس السائله

اشاره

الخامسه تحرم المعاوضه علی المیته و أجزائها التی تحلها الحیاه من ذی النفس السائله

علی المعروف من مذهب الأصحاب و فی التذکره کما عن المنتهی و التنقیح الإجماع علیه و عن رهن الخلاف الإجماع علی عدم ملکیتها. و یدل علیه مضافا إلی ما تقدم من الأخبار ما دل علی أن المیته لا ینتفع بها منضما إلی اشتراط وجود المنفعه

المباحه فی المبیع لئلا یدخل فی عموم النهی عن أکل المال بالباطل و خصوص عد ثمن المیته من السحت فی روایه السکونی.

[ظهور مکاتبه الصیقل فی الجواز]

اشاره

[ظهور مکاتبه الصیقل فی الجواز]

نعم قد ورد بعض ما یظهر منه الجواز مثل روایه صیقل قال: کتبوا إلی الرجل ع جعلنا الله فداک أنا قوم نعمل السیوف و لیست لنا معیشه و لا تجاره غیرها و نحن مضطرون إلیها و إنما غلافها من جلود المیته من البغال و الحمیر الأهلیه لا یجوز فی أعمالنا غیرها فیحل لنا عملها و شراؤها و بیعها و مسها بأیدینا و ثیابنا و نحن نصلی فی ثیابنا و نحن محتاجون إلی جوابک فی هذه المسأله یا سیدنا لضرورتنا إلیها فکتب ع اجعلوا ثوبا للصلاه إلی آخر الحدیث و نحوها روایه أخری بهذا المضمون و لذا قال فی الکفایه و الحدائق إن الحکم لا یخلو عن إشکال.

[المناقشه فی دلالتها علی جواز البیع]

[المناقشه فی دلالتها علی جواز البیع]

و یمکن أن یقال إن مورد السؤال عمل السیوف و بیعها و شراؤها لا خصوص الغلاف مستقلا و لا فی ضمن السیف علی أن یکون جزء من الثمن فی مقابل عین الجلد فغایه ما یدل علیه جواز الانتفاع بجلد المیته بجعله غمدا للسیف و هو لا ینافی عدم جواز معاوضته بالمال و لذا جوز جماعه منهم الفاضلان فی مختصر النافع و الإرشاد علی ما حکی عنهما الاستقاء بجلد المیته لغیر الصلاه و الشرب مع عدم قولهم بجواز بیعه مع أن الجواب لا ظهور فیه فی الجواز إلا من حیث التقریر الغیر الظاهر فی الرضا خصوصا فی المکاتبات المحتمله للتقیه

[بیع المیته لو جاز الانتفاع بجلدها]

[بیع المیته لو جاز الانتفاع بجلدها]

هذا. و لکن الإنصاف أنه إذا قلنا بجواز الانتفاع بجلد المیته منفعه مقصوده کالاستقاء بها للبساتین و الزرع إذا فرض عده مالا عرفا فمجرد النجاسه لا یصلح عله لمنع البیع لو لا الإجماع علی حرمه بیع المیته بقول مطلق لأن المانع حرمه الانتفاع فی المنافع المقصوده لا مجرد النجاسه.

و إن قلنا إن مقتضی الأدله حرمه الانتفاع بکل نجس فإن هذا کلام آخر سیجی ء ما فیه بعد ذکر النجاسات.

[ظهور ما دل على المنع فی کون المانع حرمه الانتفاع]

[ظهور ما دل على المنع فی کون المانع حرمه الانتفاع]

لکنا نقول إذا قام الـدلیل الخاص على جواز الانتفاع منفعه مقصوده بشـی ء من النجاسات فلا مانع من صـحه بیعه لأن ما دل على المنع عن بیع النجس من النص و الإجمـاع ظـاهر فی کون المـانع حرمه الانتفـاع فـإن روایه تحف العقول المتقـدمه قـد علل فیها المنع عن بیع شی ء من وجوه النجس بکونه منهیا عن أکله و شربه إلى آخر ما ذکر فیها. و مقتضی روایه دعائم الإسلام المتقدمه أیضا إناطه جواز البیع و عدمه بجواز الانتفاع و عدمه.

[ظهور کلام جماعه فی ما استظهر من النص و الإجماع]

[ظهور کلام جماعه فی ما استظهر من النص و الإجماع]

و أدخـل ابن زهره فی الغنیه النجاسـات فیمـا لاـ یجوز بیعه من جهه عـدم حـل الانتفـاع بهـا و اسـتدل أیضا على جواز بیع الزیت النجس بأن النبی ص أذن فی الاستصباح به تحت السماء قال و هذا یدل على جواز بیعه لذلک انتهى. فقد ظهر من أول کلامه و آخره أن المانع من البیع منحصـر فی حرمه الانتفاع و أنه یجوز مع عـدمها و مثل ما ذکرناه عن الغنیه من الاسـتدلال کلام الشـیخ فی الخلاف فی باب البیع حیث ذکر النبوی الدال على إذن النبی ص فی الاستصباح ثم قال و هذا یدل على جواز بیعه انتهى.

و عن فخر الدین فی شرح الإرشاد و الفاضل المقداد فی التنقیح الاستدلال على المنع عن بیع النجس بأنه محرم الانتفاع و کل ما کان کذلک لا یجوز بیعه. نعم ذکر فی التذکره شرط الانتفاع و حلیته بعد اشتراط الطهاره. و استدل للطهاره بما دل على وجوب الاجتناب عن النجاسات و حرمه المیته و الإنصاف إمکان

إرجاعه إلى ما ذكرناه فتأمل. و يؤيده أنهم أطبقوا على بيع العبد الكافر و كلب الصيد و علله فى التذكره بحل الانتفاع به و رد من منع عن بيعه لنجاسته بأن النجاسه غير مانعه و تعدى إلى كلب الحائط و الماشيه و الزرع لأن المقتضى و هو النفع موجود فيها

[المعاوضه على لبن اليهوديه المرضعه]

[المعاوضه على لبن اليهوديه المرضعه]

و مما ذكرناه من قوه جواز بيع جلد الميته- لو لا الإجماع إذا جوزنا الانتفاع به فى الاستقاء يظهر حكم جواز المعاوضه على لبن اليهوديه المرضعه بأن يجعل تمام الأجره أو بعضها فى مقابل اللبن فإن نجاسته لا تمنع عن جواز المعاوضه عليه.

فرعان

الأول أنه كما لا يجوز بيع الميته منفرده كذلك لا يجوز بيعها منضمه إلى مذكى

اشاره

الأول أنه كما لا يجوز بيع الميته منفرده كذلك لا يجوز بيعها منضمه إلى مذكى

و لو باعها فإن كان المذكى ممتازا صح البيع فيه و بطل فى الميته كما سيجى ء فى محله و إن كان مشتبها بالميته لم يجز بيعه أيضا- لأنه لا ينتفع به منفعه محلله- بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين فهو فى حكم الميته من حيث الانتفاع فأكل المال بإزائه أكل المال بالباطل كما أن أكل كل من المشتبهين فى حكم أكل الميته

[هل يجوز بيع المختلط ممن يستحل الميته]

اشاره

[هل يجوز بيع المختلط ممن يستحل الميته]

و من هنا يعلم أنه لا فرق فى المشترى بين الكافر المستحل للميته و غيره

[دلاله روايتى الحلبى على الجواز]

[دلاله روايتى الحلبى على الجواز]

لكن فی صحیحه الحلبی و حسنته إذا اختلط المذکی بالمیته بیع ممن یستحل المیته و حکی نحوهما عن کتاب علی بن جعفر. و استوجه العمل بهذه الأخبار فی الکفایه و هو مشکل مع أن المروی عن أمیر المؤمنین ع أنه یرمی بهما

[تجویز بعضهم البیع بقصد بیع المذکی و الإیراد علیه]

[تجویز بعضهم البیع بقصد بیع المذکی و الإیراد علیه]

و جوز بعضهم البیع بقصد بیع المذکی. و فیه أن القصد لا ینفع بعد فرض عدم جواز الانتفاع بالمذکی لأجل الاشتباه. نعم لو قلنا بعدم وجوب الاجتناب فی الشبهه المحصوره و جواز ارتکاب أحدهما جاز البیع بالقصد المذکور- و لکن لا ینبغی القول به فی المقام لأن الأصل فی کل واحد من المشتبهین عدم التذکیه غایه الأمر العلم الإجمالی بتذکیه أحدهما و هو غیر قادح فی العمل بالأصلین و إنما یصح القول بجواز ارتکاب أحدهما فی المشتبهین إذا کان الأصل فی کل منهما الحل و علم إجمالا بوجود الحرام فقد یقال هنا بجواز ارتکاب أحدهما اتکالا علی أصاله الحل و عدم جواز ارتکاب الآخر بعد ذلک

المکاسب، ج ۱، ص ۶

حذرا عن ارتکاب الحرام الواقعی و إن کان هذا الکلام مخدوشا فی هذا المقام أیضا. لکن القول به ممکن هنا بخلاف ما نحن فیه لما ذکرنا فافهم- .

[حمل العلامه لروایتی الحلبی]

[حمل العلامه لروایتی الحلبی]

و عن العلامه حمل الخبرین علی جواز استنقاذ مال المستحل للمیته بذلک برضاه. و فیه أن المستحل قد یکون ممن لا یجوز الاستنقاذ منه إلا بالأسباب الشرعیه کالذمی

[حمل المؤلف لهما]

[حمل المؤلف لهما]

و یمکن حملهما علی صوره قصد البائع المسلم أجزاءها التی لا تحلها الحیاه من الصوف و العظم و الشعر و نحوها و تخصیص المشتری بالمستحل لأن الداعی له علی الاشتراء اللحم أیضا و لا یوجب ذلک فساد البیع ما لم یقع العقد علیه.

[الانتفاع بألیات الغنم المقطوعه]

[الانتفاع بأليات الغنم المقطوعه]

و فى مستطرفات السرائر عن جامع البزنطى صاحب الرضا ع قال:

سألته عن الرجل تكون له الغنم يقطع من ألياتها و هى أحياء يصلح له أن ينتفع بما قطع قال نعم يذيبها و يسرج بها و لا يأكلها و لا يبيعها. و استوجه فى الكفايه العمل بها تبعا لما حكاه الشهيد عن العلامه فى بعض أقواله و الروايه شاذه- ذكر الحلى بعد إيرادها أنها من نوادر الأخبار و الإجماع منعقد على تحريم الميته و التصرف فيها على كل حال إلا أكلها للمضطر. أقول مع أنها معارضه بما دل على المنع من موردها معللا بقوله ع: أ ما علمت أنه يصيب الثوب و اليد و هو حرام و مع الإغماض عن المرجحات يرجع إلى عموم ما دل على المنع عن الانتفاع بالميته مطلقا مع أن الصحيحه صريحه فى المنع عن البيع إلا أن يحمل على إراده البيع من غير الإعلام بالنجاسه.

الثانى أن الميته من غير النفس السائله يجوز المعاوضه عليها

الثانى أن الميته من غير النفس السائله يجوز المعاوضه عليها

إذا كانت مما ينتفع بها أو ببعض أجزائها كدهن السمك الميته للإسراج و التدهين لوجود المقتضى و عدم المانع لأن أدله عدم الانتفاع بالميته مختصه بالنجسه و صرح بما ذكرنا جماعه و الظاهر أنه مما لا خلاف فيه

السادسه يحرم التكسب بالكلب الهراش و الخنزير البريين

السادسه يحرم التكسب بالكلب الهراش و الخنزير البريين

إجماعا على الظاهر المصرح به فى المحكى عن جماعه و كذلك أجزاؤهما. نعم لو قلنا بجواز استعمال شعر الخنزير و جلده جاء فيه ما تقدم فى جلد الميته

السابعه يحرم التكسب بالخمر و كل مسكر مائع و الفقاع إجماعا نصا و فتوى

السابعه يحرم التكسب بالخمر و كل مسكر مائع و الفقاع إجماعا نصا و فتوى

. و فى بعض الأخبار: يكون لى على الرجل الدراهم فيعطينى بها خمرا فقال خذها ثم أفسدها قال ابن أبى عمير يعنى اجعلها خلا و المراد به إما أخذ الخمر مجانا ثم تخليلها أو أخذها و تخليلها لصاحبها ثم أخذ الخل وفاء عن الدراهم

الثامنه يحرم المعاوضه على الأعيان المتنجسه- الغير القابله للطهاره

الثامنه يحرم المعاوضه على الأعيان المتنجسه- الغير القابله للطهاره

إذا توقف منافعها المحلله المعتد بها على الطهاره لما تقدم من النبوی: إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه و نحوه المتقدم عن دعائم الإسلام. و أما التمسك بعموم قوله ع فی روايه تحف العقول أو شی ء من وجوه النجس ففيه نظر لأن الظاهر من وجوه النجس العنوانات النجسه لأن ظاهر الوجه هو العنوان. نعم يمكن الاستدلال على ذلك بالتعليل المذكور بعد ذلك- و هو قوله ع لأن ذلك كله محرم أكله و شربه و لبسه إلى آخر ما ذكر. ثم اعلم أنه قيل بعدم جواز بيع المسوخ من أجل نجاستها و لما كان الأقوى طهارتها لم يحتج إلى التكلم فی جواز بيعها هنا. نعم لو قيل بحرمه البيع لا من حيث النجاسه كان محل التعرض له ما سيجی ء من أن كل طاهر له منفعه محلله مقصوده يجوز بيعه. و سيجی ء ذلك فی ذيل القسم الثانی مما لا يجوز الاكتساب به لأجل عدم المنفعه فيه

و أما المستثنى من الأعيان المتقدمه

اشاره

و أما المستثنى من الأعيان المتقدمه

فهی أربعه تذكر فی مسائل أربع

@@@

الأولى يجوز بيع المملوك الكافر

اشاره

أصليا كان أم مرتدا مليا بلا- خلاف ظاهر بل ادعى عليه الإجماع و ليس ببعيد كما يظهر للمتتبع فی المواضع المناسبه لهذه المسأله كاسترقاق الكفار و شراء بعضهم من بعض و بيع العبد الكافر إذا أسلم على مولاه الكافر و عتق الكافره و بيع المرتد و ظهور كفر العبد المشتری على ظاهر الإسلام و غير ذلك

[بيع العبد المرتد عن فطره]

اشاره

و كذا الفطری على الأقوى بل الظاهر أنه لا- خلاف فيه من هذه الجهه و إن كان فيه كلام من حيث كونه فی معرض التلف

لوجوب قتله و لم نجد من تأمل فيه من جهه نجاسته عدا ما يظهر من بعض الأساطين- فى شرحه على القواعد حيث احترز بقول العلامه ما لا يقبل التطهير من النجاسات عما يقبله و لو بالإسلام كالمرتد و لو عن فطره على أصح القولين فبنى جواز بيع المرتد على قبول توبته بل بنى جواز بيع مطلق الكافر على قبوله للطهر بالإسلام. و أنت خبير بأن حكم الأصحاب بجواز بيع الكافر نظير حكمهم بجواز بيع الكلب لا- من حيث قابليته للتطهير نظير الماء المتنجس و إن اشتراطهم قبول التطهير إنما هو فيما يتوقف الانتفاع به على طهارته- ليتصف بالملكيه لا مثل الكلب و الكافر المملوكين مع النجاسه إجماعا. و بالغ تلميذه فى مفتاح الكرامه فقال أما المرتد عن فطره فالقول بجواز بيعه ضعيف جدا لعدم قبول توبته فلا يقبل التطهير ثم ذكر جماعه ممن جوز بيعه إلى أن قال و لعل من جوز بيعه بنى على قبول توبته انتهى و تبعه على ذلك شيخنا المعاصر. أقول لا- إشكال و لا- خلاف فى كون المملوك المرتد عن فطره ملكا و مالا لمالكه و يجوز له

الانتفاع به بالاستخدام ما لم يقتل و إنما استشكل من استشكل فی جواز بیعه من حیث کونه فی معرض القتل بل واجب الإتلاف شرعا فکان الإجماع منعقد علی عدم المنع من بیعه من جهه عدم قابلیته للطهاره بالتوبه

[نقل کلمات الأعلام فی المسأله]

. قال فی الشرائع و یصح رهن المرتد و إن کان عن فطره و استشکل فی المسالک من جهه وجوب إتلافه و کونه فی معرض التلف ثم اختار الجواز لبقاء مالیته إلی زمان القتل. و قال فی القواعد و یصح رهن المرتد و إن کان عن فطره علی إشکال و ذکر فی جامع المقاصد أن منشأ الإشکال أنه یجوز بیعه فیجوز رهنه بطریق أولی و من أن مقصود البیع حاصل- و أما مقصود الرهن فقد لا یحصل بقتل الفطری حتما و الآخر قد لا یتوب ثم اختار الجواز و قال فی التذکره المرتد إن کان عن فطره ففی جواز بیعه نظر ینشأ من تضاد الحکمین- و من بقاء الملک فإن کسبه لمولاه أما عن غیر فطره فالوجه صحه بیعه لعدم تحتم قتله ثم ذکر المحارب الذی لا تقبل توبته- لوقوعها بعد القدره علیه و استدل علی جواز بیعه بما یظهر منه جواز بیع المرتد عن فطره و جعله نظیر المریض المأیوس عن برئه نعم منع فی التحریر و الدروس عن بیع المرتد عن فطره و المحارب إذا وجب قتله للوجه

المکاسب، ج ۱، ص ۷

المتقدم. و عن التذکره بل فی الدروس أن بیع المرتد عن مله أیضا مراعی بالتوبه و کیف کان فالمتتبع یقطع بأن اشتراط قابلیه الطهاره إنما هو فیما یتوقف الانتفاع المعتد به علی طهارته و لذا قسم فی المبسوط المبیع إلی آدمی و

غيره. ثم اشترط الطهاره فى غير الآدمى نعم استثنى الكلب الصيود

الثانيه يجوز المعاوضه على غير كلب الهراش فى الجمله

اشاره

بلا خلاف ظاهر إلا ما عن ظاهر إطلاق العمانى و لعله كإطلاق كثير من الأخبار بأن ثمن الكلب سحت محمول على الهراش لتواتر الأخبار و استفاضه نقل الإجماع على جواز بيع ما عدا كلب الهراش فى الجمله. ثم إن ما عدا كلب الهراش على أقسام

أحدها كلب الصيد السلوقى

و هو المتيقن من الأخبار و معاقد الإجماعات الداله على الجواز.

الثانى كلب الصيد غير السلوقى

اشاره

و بيعه جائز على المعروف من غير ظاهر إطلاق المقنعه و النهايه. و يدل عليه قبل الإجماع المحكى عن الخلاف و المنتهى و الإيضاح و غيرها

الأخبار المستفيضه [الداله على الجواز]

منها قوله ع فى روايه القاسم بن الوليد قال: سألت أبا عبد الله ع عن ثمن الكلب الذى لا يصيد قال سحت و أما الصيود فلا بأس به و منها الصحيح عن ابن فضال عن أبى جميله عن ليث قال: سألت أبا عبد الله ع عن الكلب الصيود يباع قال ع نعم و يؤكل ثمنه و منها روايه أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله ع عن ثمن كلب الصيد قال لا بأس به و أما الآخر فلا يحل ثمنه و منها ما عن دعائم الإسلام للقاضى نعمان المصرى عن أمير المؤمنين ع أنه قال: لا بأس بثمن كلب الصيد و منها مفهوم روايه أبى بصير عن أبى عبد الله ع قال قال رسول الله ص: ثمن الخمر و مهر البغى و ثمن الكلب الذى لا يصطاد من السحت و منها مفهوم روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله عن أبى عبد الله ع قال: ثمن الكلب الذى لا يصيد سحت و لا بأس بثمن الهره و مرسله الصدوق رحمه الله و فيها: ثمن الكلب الذى ليس بكلب الصيد سحت.

ثم إن دعوى انصراف هذه الأخبار كمعاقد الإجماعات المتقدمه إلى السلوقى ضعيفه لمنع الانصراف لعدم الغلبه المعتد بها على فرض تسليم كون مجرد غلبه الوجود من دون غلبه الاستعمال منشأ للانصراف مع أنه لا يصح فى مثل قوله ثمن الكلب الذى لا

يصيد أو ليس بكلب الصيد لأن مرجع التقييد إلى إراده ما يصح عنه سلب صفه الاصطياد.

و کیف کان فلا مجال لدعوی الانصراف بل یمکن أن یکون مراد المقنعه و النهایه من السلوقی مطلق الصیود علی ما شهد به بعض الفحول من إطلاقه علیه أحیانا. و یؤید بما عن المنتهی- حیث إنه بعد ما حکی التخصیص بالسلوقی عن الشیخین قال و عنی بالسلوقی کلب الصید لأن سلوق قریه بالیمن أکثر کلابها معلمه فنسب الکلب إلیها و إن کان هذا الکلام من المنتهی یحتمل- لأن یکون مسوقا لإخراج غیر کلب الصید من الکلاب السلوقیه و أن المراد بالسلوقی خصوص الصیود لا کل سلوقی لکن الوجه الأول أظهر فتدبر.

الثالث کلب الماشیه و الحائط

اشاره

و هو البستان و الزرع و الأشهر بین القدماء علی ما قیل المنع لعله استظهر ذلک من الأخبار الحاصره لما یجوز بیعه فی الصیود المشتهره بین المحدثین کالکلینی و الصدوقین و من تقدمهم بل و أهل الفتوی کالمفید و القاضی و ابن زهره و ابن سعید و المحقق بل ظاهر الخلاف و الغنیه الإجماع علیه.

نعم المشهور بین الشیخ و من تأخر عنه الجواز

وفاقا للمحکی عن ابن الجنید قدس سره حیث قال لا بأس بشراء الکلب الصائد و الحارس للماشیه و الزرع ثم قال لا خیر فی الکلب فیما عدا الصیود و الحارس و ظاهر الفقره الأخیره لو لم یحمل علی الأولی جواز بیع الکلاب الثلاثه و غیرها کحارس الدور و الخیام.

و حکی الجواز أیضا عن الشیخ و القاضی فی کتاب الإجاره و عن سلار و أبی الصلاح و ابن حمزه و ابن إدریس و أکثر المتأخرین کالعلامه و ولده السعید و الشهیدین و المحقق الثانی و ابن القطان فی المعالم و الصیمری و ابن فهد و غیرهم من متأخری المتأخرین

[ذهاب المحقق و قلیل من متأخری المتأخرین إلی المنع]

عدا قلیل وافق المحقق کالسبزواری و التقی المجلسی و صاحب الحدائق و العلامه الطباطبائی فی مصابیحه و فقیه عصره فی شرح القواعد و هو الأوفق بالعمومات المتقدمه المانعه إذ لم نجد مخصصا لها

[دلاله مرسله المبسوط علی الجواز]

سوی ما أرسله فی المبسوط من أنه روی ذلک یعنی جواز البیع فی کلب الماشیه و الحائط المنجبر قصور سنده و دلالته لکون

المنقول مضمون الروايه لا معناها و لا ترجمتها باشتهاره بين المتأخرين

بل ظهور الاتفاق المستفاد من قول الشيخ فى كتاب الإجاره إن أحدا لم يفرق بين بيع هذه الكلاب و إجارتها بعد ملاحظه الاتفاق على صحه إجارتها و من قوله فى التذكره جوز بيع هذه الكلاب عندنا و من المحكى عن الشهيد فى الحواشى أن أحدا لم يفرق بين الكلاب الأربعه فيكون هذه الدعاوى قرينه على

حمل كلام من اقتصر على كلب الصيد على المثال

لمطلق ما ينتفع به منفعه محلله مقصوده. كما يظهر ذلك من عباره ابن زهره فى الغنيه حيث اعتبر أولا فى المبيع أن يكون مما ينتفع به منفعه محلله مقصوده ثم قال و احترزنا بقولنا ينتفع به منفعه محلله عما يحرم الانتفاع به و يدخل فى ذلك كل نجس إلا ما خرج بالدليل من بيع الكلب المعلم للصيد و الزيت النجس لفائده الاستصباح تحت السماء و من المعلوم بالإجماع و السيره جواز الانتفاع بهذه الكلاب منفعه محلله مقصوده أهم من منفعه الصيد فيجوز بيعها لوجود القيد الذى اعتبره فيها و أن المنع من بيع النجس منوط بحرمه الانتفاع فينتفى بانتفائها

[التأييد بما أفاده العلامه و المناقشه فيه]

و يؤيد ذلك كله ما فى التذكره من أن المقتضى لجواز بيع كلب الصيد أعنى المنفعه موجود فى هذه الكلاب. و عنه رحمه الله فى مواضع أخر أن تقدير الديه لها يدل على مقابلتها بالمال و إن ضعف الأول برجوعه إلى القياس- و الثانى بأن الديه لو لم تدل على عدم التملك و إلا لكان الواجب القيمه كائنه ما كانت لم تدل على التملك لاحتمال كون الديه من باب تعيين غرامه معينه لتفويت شى ء ينتفع به لا لإتلاف مال كما فى إتلاف الحر

[المناقشه فى أدله الجواز]

و نحوهما فى الضعف دعوى انجبار المرسله بدعوى الاتفاق المتقدم عن الشيخ و العلامه و الشهيد قدس الله أسرارهم لوهنها بعد الإغماض عن معارضتها بظاهر عبارتى الخلاف و الغنيه من الإجماع على عدم جواز بيع غير المعلم من الكلاب بوجدان الخلاف العظيم من أهل الروايه و الفتوى.

[الفرق بين دعوى الاتفاق و دعوى الإجماع]

نعم لو ادعى الإجماع أمكن منع وهنها بمجرد الخلاف و لو من الكثير بناء على ما سلكه بعض متأخرى المتأخرين فى الإجماع من كونه

منوطا بحصول الكشف من اتفاق جماعه و لو خالفهم أكثر منهم مع أن دعوى الإجماع ممن لم يصطلح الإجماع على مثل هذا الاتفاق لا يعبأ بها عند وجدان الخلاف. و أما شهره الفتوى بين المتأخرين فلا تجبر الروايه خصوصا مع مخالفه كثير من القدماء و مع كثره ظاهر العمومات الوارده فی مقام الحاجه و خلو كتب الروايه المشهوره عنها حتى أن الشيخ لم يذكرها فی جامعيه

و أما حمل كلمات القدماء على المثال ففی غايه البعد

و أما كلام ابن زهره المتقدم فهو مختل على كل حال- لأنه استثنى الكلب المعلم عما يحرم الانتفاع به مع أن الإجماع على جواز الانتفاع بالكافر فحمل كلب الصيد على المثال لا يصحح كلامه إلا أن يريد كونه مثالا و لو للكافر أيضا كما أن استثناء الزيت من باب المثال لسائر الأدهان المتنجسه هذا و لكن الحاصل من شهره الجواز بين المتأخرين بضميمه أمارات الملك فی هذه الكلاب يوجب الظن بالجواز حتى فی غير هذه الكلاب مثل كلاب الدور و الخيام

[مختار المؤلف]

فالمسأله لا تخلو عن إشكال و إن كان الأقوى بحسب الأدله- و الأحوط فی العمل هو المنع فافهم

الثالثه الأقوى جواز المعاوضه على العصير العنبی

اشاره

إذا غلى و لم يذهب ثلثاه و إن كان نجسا لعمومات البيع و التجاره الصادقه عليه بناء على أنه مال قابل للانتفاع به بعد طهارته بالنقص لأصاله بقاء ماليته و عدم خروجه عنها بالنجاسه غايه الأمر أنه مال معيوب قابل لزوال عيبه و لذا لو غصب عصيرا فأغلاه حتى حرم و نجس لم يكن فی حكم التالف بل وجب عليه رده و وجب عليه غرامه الثلثين و أجره العمل فيه حتى يذهب الثلثان كما صرح به فی التذكره معللا لغرامه الأجره بأنه رده معيبا و يحتاج زوال العيب إلى خساره و العيب من فعله فكانت الخساره عليه نعم ناقشه فی جامع المقاصد فی الفرق بين هذا و بين ما لو غصبه عصيرا فصار خمرا حيث حكم فيه بوجوب غرامه مثل العصير لأن الماليه قد فاتت تحت يده فكان عليه ضمانها كما لو تلفت لكن لا يخفى الفرق الواضح بين العصير إذا غلى و بينه إذا صار خمرا فإن العصير بعد الغليان مال عرفا و شرعا و النجاسه إنما تمنع من الماليه إذا لم تقبل التطهير كالخمر فإنه لا تزول نجاستها إلا بزوال موضوعها بخلاف العصير فإنه تزول نجاسته بنقصه نظير طهاره ماء البئر بالنزح-

[عدم شمول نجس العين للعصير]

و بالجمله فالنجاسه فیه و حرمه الشرب عرضیه تعرضانه فی حال متوسط بین حالتی طهارته فحکمه حکم النجس بالعرض القابل للتطهیر فلا یشمله قوله ع فی روایه تحف العقول أو شی ء من وجوه النجس و لا یدخل تحت قوله ص إن الله إذا حرم شیئا حرم ثمنه لأن الظاهر منها العنوانات النجسه و المحرمه بقول مطلق لا ما تعرضانه فی حال دون حال فیقال یحرم فی حال کذا و ینجس

فی حال کذا. و بما ذکرنا یظهر عدم شمول معقد إجماع التذکره علی فساد بیع نجس العین للعصیر لأن المراد بالعین هی الحقیقه و العصیر لیس کذلک

[استظهار المنع من بیع العصیر فی مفتاح الکرامه]

و یمکن أن ینسب جواز بیع العصیر إلی کل من قید الأعیان النجسه المحرم بیعها بعدم قابلیتها للتطهیر و لم أجد مصرحا بالخلاف عدا ما فی مفتاح الکرامه من أن الظاهر المنع للعمومات المتقدمه و خصوص بعض الأخبار- مثل قوله ع: و إن غلی فلا یحل بیعه و روایه أبی کهمس: إذا بعته قبل أن یکون خمرا و هو حلال فلا بأس و مرسل ابن الهیثم: إذا تغیر عن حاله و غلی فلا خیر فیه بناء علی أن الخیر المنفی یشمل البیع.

و فی الجمیع نظر

أما فی العمومات فلما تقدم. و أما الأدله الخاصه فهی مسوقه للنهی عن بیعه بعد الغلیان نظیر بیع الدبس و الخل من غیر اعتبار إعلام المکلف و فی الحقیقه هذا النهی کنایه عن عدم جواز الانتفاع ما لم یذهب ثلثاه فلا یشمل بیعه بقصد التطهیر مع إعلام المشتری نظیر بیع الماء النجس و بالجمله فلو لم یکن إلا استصحاب مالیته و جواز بیعه کفی و لم أعثر علی من تعرض للمسأله صریحا عدا جماعه من المعاصرین نعم قال المحقق الثانی فی حاشیه الإرشاد فی ذیل قول المصنف و لا بأس ببیع ما عرض له التنجیس مع قبولها التطهیر بعد الاستشکال بلزوم عدم جواز بیع الأصباغ المتنجسه بعدم قبولها التطهیر و دفع ذلک بقبولها له بعد الجفاف- و لو تنجس العصیر و نحوه فهل یجوز بیعه علی من یستحله فیه إشکال ثم ذکر أن الأقوی العدم لعموم وَ لا تَعاوَنُوا عَلَی الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ و الظاهر أنه أراد بیع العصیر للشرب من غیر التثلیث کما یظهر من ذکر المشتری و الدلیل فلا یظهر منه حکم بیعه علی من یطهره

الرابعه یجوز المعاوضه علی الدهن المتنجس

اشاره

علی المعروف من مذهب الأصحاب و جعل هذا من المستثنی عن بیع الأعیان النجسه مبنی علی المنع من الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدلیل أو علی المنع من بیع المتنجس و إن جاز الانتفاع به نفعا مقصودا محللا و إلا کان الاستثناء منقطعا من حیث إن المستثنی منه ما لیس فیه منفعه محلله مقصوده من النجاسات و المتنجسات و قد تقدم أن المنع عن بیع النجس فضلا عن المتنجس لیس إلا من حیث حرمه المنفعه المقصوده فإذا فرض حلها فلا مانع من البیع و یظهر من

الشهيد الثانی فی المسالک خلاف ذلک و أن جواز بیع الدهن للنص لا لجواز الانتفاع به و إلا لاطرد الجواز فی غیر الدهن أیضا و أما حرمه الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدلیل فسیجی ء الکلام فیه إن شاء الله تعالی و کیف کان فلا إشکال فی جواز بیع الدهن المذکور و عن جماعه الإجماع علیه فی الجمله

[الأخبار المستفیضه الداله علی الجواز]

و الأخبار به مستفیضه منها الصحیح عن معاویه بن وهب عن أبی عبد الله ع قال: قلت له جرذ مات فی سمن أو زیت أو عسل قال ع أما السمن و العسل فیؤخذ الجرذ و ما حوله و الزیت یستصبح به و زاد فی المحکی عن التهذیب أنه یبیع ذلک الزیت و یبینه لمن اشتراه لیستصبح به و لعل الفرق بین الزیت و أخویه من جهه کونه مائعا غالبا بخلاف السمن و العسل و فی روایه إسماعیل الآتیه إشعار بذلک و منها الصحیح عن سعید الأعرج عن أبی عبد الله ع: فی الفأره و الدابه تقع فی الطعام و الشراب فتموت فیه قال ع إن کان سمنا أو عسلا أو زیتا فإنه ربما یکون بعض هذا فإن کان الشتاء فانزع ما حوله و کله و إن کان الصیف فادفعه حتی یسرج به و منها ما عن أبی بصیر فی الموثق: عن الفأره تقع فی السمن أو فی الزیت فتموت فیه قال ع إن کان جامدا فلیطرحها و ما حولها و یؤکل ما بقی و إن کان ذائبا فأسرج به و أعلمهم إذا بعته و منها روایه إسماعیل بن عبد الخالق قال: سأله سعید الأعرج السمان و أنا حاضر عن السمن و الزیت و العسل تقع فیه الفأره

فتموت کیف یصنع به قال ع أما الزیت فلا تبعه إلا أن تبین له فیبتاع للسراج

المکاسب، ج ۱، ص ۹

و أما الأکل فلا و أما السمن فإن کان ذائبا فکذلک و إن کان جامدا و الفأره فی أعلاه فیؤخذه ما تحتها و ما حولها ثم لا بأس به و العسل کذلک إن کان جامدا

إذا عرفت هذا فالإشکال یقع فی مواضع

@@@ الأول أن صحه بیع هذا الدهن هل هی مشروطه باشتراط الاستصباح به

صریحا أو یکفی قصدهما لذلک أو لا یشترط أحدهما ظاهر الحلی فی السرائر الأول- فإنه بعد ذکر جواز الاستصباح بالأدهان المتنجسه جمع قال و یجوز بیعها بهذا الشرط عندنا و ظاهر المحکی عن الخلاف الثانی حیث قال جاز بیعه لمن یستصبح به تحت السماء دلیلنا إجماع الفرقه و أخبارهم و قال أبو حنیفه یجوز مطلقا و نحوه مجردا عن دعوی الإجماع عباره المبسوط و زاد أنه لا- یجوز بیعه إلا- لذلک و ظاهره کفایه القصد و هو ظاهر غیره ممن عبر بقوله جاز بیعه للاستصباح- کما فی الشرائع و القواعد و غیرهما. نعم ذکر المحقق الثانی ما حاصله أن التعلیل راجع إلی الجواز یعنی یجوز لأجل تحقق فائده الاستصباح بیعه و کیف کان فقد صرح جماعه بعدم اعتبار قصد الاستصباح.

[اعتبار قصد الاستصباح إذا کان من المنافع النادره]

و یمکن أن یقال باعتبار قصد الاستصباح إذا کانت المنفعه المحلله منحصره فیه و کان من منافعه النادره التی لا تلاحظ فی مالیته کما فی دهن اللوز و البنفسج و شبههما و وجهه أن مالیه الشی ء إنما هی باعتبار منافعه المحلله المقصوده منه لا باعتبار مطلق الفوائد غیر الملحوظه فی مالیته و لا باعتبار الفوائد الملحوظه المحرمه

فـإذا فرض أن لاـ فائـده فى الشـى ء محلله ملحوظه فى مـاليته فلاـ يجوز بيعه على الإطلاق لأن الإطلاق ينصـرف إلى كون الثمن بإزاء المنافع المقصوده منه و المفروض حرمتها فيكون أكلا للمال بالباطل و لا على قصد الفائده النادره المحلله لأن قصد الفائده النـادره لاـ يوجب كون الشـى ء مالاـ ثم إذا فرض ورود النص الخـاص على جواز بيعه كمـا فيما نحن فيه فلا بـد من حمله على إراده صوره قصـد الفائده النادره لأن أكل المال حينئذ ليس بالباطل بحكم الشارع بخلاف صوره عدم القصد لأن المال فى هذه الصوره مبـذول فى مقابـل المطلق المنصـرف إلى الفوائـد المحرمه فـافهم و حينئـذ فلو لم يعلم المتبايعان جواز الاستصـباح بهـذا الدهن و تعاملا من غير قصد إلى هذه الفائده كانت المعامله باطله لأن المال مبذول مع الإطلاق فى مقابل الشـى ء باعتبار الفوائد المحرمه. ثم لو علمنا عـدم التفات المتعاملين إلى المنافع أصـلا أمكن صـحتها لأنه مال واقعى شـرعا قابل لبـذل المال بإزائه و لم يقصـد به مـا لاـ يصـح بـذل المـال بـإزائه من المنافع المحرمه و مرجع هـذا فى الحقيقه إلى أنه لا يشترط إلا عـدم قصـد المنافع المحرمه فافهم.

[عدم اعتبار قصد الاستصباح إذا كان من المنافع الغالبه أو المساويه]

و أما فيما كان الاستصـباح منفعه غالبه بحيث كان ماليه الدهن باعتباره كالأدهان المعده للإسـراج فلا يعتبر فى صـحه بيعه قصده أصـلا لأن الشارع قد قرر ماليته العرفيه بتجويز الاستصـباح به و إن فرض حرمه سائر منافعه بناء على أضعف الوجهين من وجوب الاقتصار فى الانتفاع بالنجس على مورد النص. و كذا إذا كان الاستصـباح منفعه مقصوده مساويه لمنفعه الأكل المحرم كالأليه و الزيت و عصاره

السـمسم فلاـ يعتبر قصـد المنفعه المحلله فضـلا عن اشتراطه إذ يكفى فى مـاليته وجود المنفعه المقصوده المحلله غايه الأمر كون حرمه منفعته الأخرى المقصوده نقصا فيه يوجب الخيار للجاهل

نعم يشترط عدم اشتراط المنفعه المحرمه

بأن يقول بعتك بشـرط أن تأكله و إلا فسـد العقـد بفساد الشـرط بل يمكن الفساد و إن لم نقل بإفساد الشـرط الفاسد لأن مرجع الاـشتراط فى هـذا الفرض إلى تعيين المنفعه المحرمه عليه فيكون أكـل الثمن أكلا بالباطل لأن حقيقه النفع العائـد إلى المشترى بإزاء ثمنه هو النفع المحرم فافهم بل يمكن القول بالبطلان بمجرد القصد و إن لم يشترط فى متن العقد و بالجمله فكل بيع قصـد فيه منفعه محرمه بحيث قصـد أكل الثمن أو بعضه بإزاء المنفعه المحرمه كان باطلا كما يومئ إلى ذلك ما ورد فى تحريم شـراء الجاريه المغنيه و بيعها و صرح فى التذكره بأن الجاريه المغنيه إذا بيعت بأكثر مما يرغب فيها لو لا الغناء فالوجه التحريم انتهى.

ثم إن الأخبار المتقدمه خاليه عن اعتبار قصد الاستصباح

لأـن موردهـا ممـا يكون الاستصـباح فيه منفعه مقصوده منهـا كـافيه فى ماليتها العرفيه و ربما يتوهم من قوله ع- فى روايه الأعرج المتقـدمه تبينه لمن يشتريه فيبتاع للسـراج اعتبار القصد و يدفعه أن الابتياع للسـراج إنما جعل غايه للإعلام بمعنى أن المسـلم إذا اطلع على نجاسته فيشتريه للإسراج نظير قوله ع فى روايه معاويه بن وهب: يبينه لمن اشتراه ليستصبح به.

الثانى أن ظاهر بعض الأخبار وجوب الإعلام فهل يجب مطلقا أم لا- و هل وجوبه نفسى أم شرطى

بمعنى اعتبار اشتراطه فى صحه البيع الذى ينبغى أن يقال إنه لا إشكال فى وجوب

الإعلام إن قلنا باعتبار اشتراط الاستصباح فى العقد أو تواطئهما عليه من الخارج لتوقف القصد على العلم بالنجاسه و أما إذا لم نقل باعتبار اشتراط الاستصباح فى العقد فالظاهر وجوب الإعلام وجوبا نفسيا- قبل العقد أو بعده لبعض الأخبار المتقدمه- و فى قوله ع: يبينه لمن اشتراه ليستصبح به إشاره إلى وجوب الإعلام لئلا يأكله فإن الغايه للإعلام ليس هو تحقق الاستصباح إذ لا ترتب بينهما شرعا و لا عقلا و لا عاده- بل الفائده حصر الانتفاع فيه بمعنى عدم الانتفاع به فى غيره

[وجوب إعلام الجاهل بما يعطى إذا كان الانتفاع الغالب به محرما]

ففيه إشاره إلى وجوب إعلام الجاهل بما يعطى إذا كان الانتفاع الغالب به محرما بحيث يعلم عاده وقوعه فى الحرام لو لا الإعلام فكأنه قال أعلمه لأن لا يقع فى الحرام الواقعى بتركك الإعلام

[الأخبار الداله على حرمه تعزير الجاهل بالحكم أو الموضوع]

و يشير إلى هذه القاعده كثير من الأخبار المتفرقه الداله على حرمه تغرير الجاهل بالحكم أو الموضوع فى المحرمات مثل ما دل على أن من أفتى بغير علم لحقه وزر من عمل بفتياه فإن إثبات الوزر للمباشر من جهه فعل القبيح الواقعى و حمله على المفتى من حيث التسبيب و التغرير و مثل قوله ع: ما من إمام صلى بقوم فيكون فى صلاتهم تقصير- إلا كان عليه أوزارهم: و فى روايه أخرى: فيكون فى صلاته و صلاتهم تقصير إلا كان إثم ذلك عليه: و فى روايه أخرى:

لا يضمن الإمام صلاتهم إلا أن يصلى بهم جنبا و مثل روايه أبى بصير المتضمنه لكراهه أن تسقى البهيمه أو تطعم ما لا يحل للمسلم أكله أو شربه

فإن فى كراهه ذلك فى البهائم إشعارا بحرمته بالنسبه إلى المكلف و يؤيده أن أكل الحرام و شربه من القبيح و لو فى حق الجاهل و لذا يكون الاحتياط فيه مطلوبا مع الشك إذ لو كان

المكاسب، ج ۱، ص ۱۰

للعلم دخل فى قبحه لم يحسن الاحتياط و حينئذ فيكون إعطاء النجس للجاهل المذكور إغراء بالقبيح و هو قبيح عقلا. بل قد يقال بوجوب الإعلام و إن لم يكن منه تسبيب كما لو رأى نجسا فى يده يريد أكله و هو الذى صرح به العلامه رحمه الله فى أجوبه المسائل المهنائيه حيث سأله السيد المهنا عمن رأى فى ثوب المصلى نجاسه فأجاب بأنه يجب الإعلام لوجوب النهى عن المنكر لكن إثبات هذا مشكل

[أقسام إلقاء الغير فى الحرمه الواقعيه]

و الحاصل أن هنا أمورا أربعه. أحدها أن يكون فعل الشخص عله تامه لوقوع الحرام فى الخارج كما إذا أكره غيره على المحرم و لا- إشكال فى حرمته و كون وزر الحرام عليه بل أشد لظلمه. و ثانيها أن يكون فعله سببا للحرام كمن قدم إلى غيره محرما و مثله ما نحن فيه و قد ذكرنا أن الأقوى فيه التحريم لأن استناد الفعل إلى السبب أقوى- فنسبه فعل الحرام إليه أولى و لذا يستقر الضمان على السبب دون المباشر الجاهل بل قيل إنه لا ضمان ابتداء إلا عليه. الثالث أن يكون شرطا لصدور الحرام و هذا يكون على وجهين أحدهما أن يكون من قبيل إيجاد الداعى على المعصيه إما لحصول الرغبه فيها كترغيب الشخص على المعصيه و إما لحصول العناد من الشخص حتى يقع فى المعصيه كسب آلهه الكفار الموجب لإلقائهم فى سب الحق عنادا

أو سب آباء الناس الموقع لهم فی سب أبیه و الظاهر حرمه القسمین و قد ورد فی ذلک عده من الأخبار. ثانیهما أن یکون بإیجاد شرط آخر غیر الداعی کبیع العنب ممن یعلم أنه یجعله خمرا و سیأتی الکلام فیه. الرابع أن یکون من قبیل عدم المانع و هذا یکون تاره مع الحرمه الفعلیه فی حق الفاعل کسکوت الشخص عن المنع من المنکر و لا إشکال فی الحرمه بشرائط النهی عن المنکر و أخری مع عدم الحرمه الفعلیه بالنسبه إلی الفاعل کسکوت العالم عن إعلام الجاهل کما فیما نحن فیه فإن صدور الحرام منه مشروط بعدم إعلامه

فهل یجب دفع الحرام بترک السکوت أم لا

فیه إشکال إلا إذا علمنا من الخارج وجوب دفع ذلک لکونه فسادا قد أمر بدفعه کل من قدر علیه کما لو اطلع علی عدم إباحه دم من یرید الجاهل قتله أو عدم إباحه عرضه له أو لزم من سکوته ضرر مالی قد أمرنا بدفعه عن کل أحد فإنه یجب الإعلام و الردع لو لم یرتدع بالإعلام بل الواجب هو الردع و لو بدون الإعلام ففی الحقیقه الإعلام بنفسه غیر واجب. و أما فیما تعلق بغیر الثلاثه من حقوق الله فوجوب دفع مثل هذا الحرام مشکل لأن الظاهر من أدله النهی عن المنکر وجوب الردع عن المعصیه فلا یدل علی وجوب إعلام الجاهل بکون فعله معصیه نعم وجب ذلک فیما إذا کان الجهل بالحکم لکنه من حیث وجوب تبلیغ التکالیف لیستمر التکلیف إلی آخر الأبد بتبلیغ الشاهد الغائب فالعالم فی الحقیقه مبلغ عن الله لیتم الحجه علی الجاهل و یتحقق فیه قابلیه الإطاعه و المعصیه

[الاستدلال علی وجوب الإعلام

بأن النجاسه عيب خفى و المناقشه فيه]

ثم إن بعضهم استدل على وجوب الإعلام بأن النجاسه عيب خفى فيجب إظهارها و فيه مع أن وجوب الإعلام على القول به ليس مختصا بالمعاوضات بل يشمل مثل الإباحه و الهبه من المجانيات أن كون النجاسه عيبا ليس إلا لكونه منكرا واقعيا و قبيحا فإن ثبت ذلك حرم الإلقاء فيه مع قطع النظر عن مسأله وجوب إظهار العيب و إلا لم يكن عيبا فتأمل.

الثالث المشهور بين الأصحاب وجوب كون الاستصباح تحت السماء

بل فى السرائر أن الاستصباح به تحت الظلال محظور بغير خلاف و فى المبسوط أنه روى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء دون السقف لكن الأخبار المتقدمه على كثرتها و ورودها فى مقام البيان ساكته عن هذا القيد و لا مقيد لها من الخارج عدا ما يدعى من مرسله الشيخ- المنجبره بالشهره المحققه و الاتفاق المحكى لكن لو سلم الانجبار فغايه الأمر دورانه بين تقييد المطلقات المتقدمه أو حمل الجمله الخبريه على الاستحباب أو الإرشاد لئلا يتأثر السقف بدخان النجس الذى هو نجس بناء على ما ذكره الشيخ من دلاله المرسله على نجاسه الدخان النجس إذ قد لا يخلو من أجزاء لطيفه دهنيه تتصاعد بواسطه الحراره و لا ريب أن مخالفه الظاهر فى المرسله خصوصا بالحمل على الإرشاد دون الاستحباب أولى خصوصا مع ابتناء التقييد إما على ما ذكره الشيخ من دلاله الروايه على نجاسه الدخان المخالفه للمشهور و إما على كون الحكم تعبدا محضا و هو فى غايه البعد. و لعله لذلك أفتى فى المبسوط بالكراهه مع روايته للمرسله

و الإنصاف أن المسأله لا تخلو عن إشكال

من حيث ظاهر الروايات البعيده

عن التقييد لإبائها فى أنفسها عنه و إباء المقيد عنه و من حيث الشهره المحققه و الاتفاق المنقول و لو رجع إلى أصاله البراءه حينئذ لم يكن إلا بعيدا عن الاحتياط و جرأه على مخالفه المشهور.

ثم إن العلامه فى المختلف فصل

بين ما إذا علم بتصاعد شى ء من أجزاء الدهن و ما إذا لم يعلم فوافق المشهور فى الأول و هو مبنى على ثبوت حرمه تنجيس السقف و لم يدل عليه دليل و إن كان ظاهر كل من حكم بكون الاستصباح تحت السماء تعبدا لا لنجاسه الدخان معللا بطهاره دخان النجس التسالم على حرمه التنجيس و إلا لكان الأولى تعليل التعبد به لا بطهاره الدخان كما لا يخفى

الرابع هل يجوز الانتفاع بهذا الدهن فى غير الاستصباح

بأن يعمل صابونا أو يطلى به الأجرب أو السفن قولان مبنيان على أن الأصل فى المتنجس جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدليل كالأكل و الشرب و الاستصباح تحت الظل أو أن القاعده فيه المنع عن التصرف إلا ما خرج بالدليل كالاستصباح تحت السماء و بيعه ليعمل صابونا على روايه ضعيفه تأتى

[كلمات الفقهاء فى المسأله]

و الذى صرح به فى مفتاح الكرامه هو الثانى و وافقه بعض مشايخنا المعاصرين و هو ظاهر جماعه من القدماء كالشيخين و السيدين و الحلى و غيرهم.

[ما قاله السيد فى الانتصار]

قال فى الانتصار و مما انفردت به الإماميه أن كل طعام عالجه أهل الكتاب و من ثبت كفرهم بدليل قاطع لا يجوز أكله و لا الانتفاع به و اختلف باقى الفقهاء فى ذلك و قد دللنا على ذلك فى كتاب الطهاره حيث دللنا على أن سؤر

الكفار نجس.

[ما قاله الشيخ فى المبسوط و النهايه و الخلاف]

و قال فى المبسوط فى الماء المضاف إنه مباح التصرف فيه بأنواع التصرف ما لم تقع فيه نجاسه فإن وقعت فيه نجاسه لم يجز استعماله على حال و قال فى حكم الماء المتغير بالنجاسه إنه لا يجوز استعماله إلا عند الضروره للشرب لا غير و قال فى النهايه و إن كان ما حصل فيه الميته مائعا لم يجز استعماله و وجب إهراقه انتهى و قريب منه عباره المقنعه. و قال فى الخلاف فى حكم السمن و البذر و الشيرج و الزيت إذا وقعت فيه فأره إنه جاز الاستصباح به و لا يجوز أكله و لا الانتفاع به بغير الاستصباح و به قال الشافعى و قال قوم من أصحاب الحديث لا ينتفع به بحال لا باستصباح و لا غيره بل يراق

كالخمر و قال أبو حنيفه يستصبح به و يباع لذلك مطلقا و قال ابن داود إن كان المائع سمنا لم ينتفع به و إن كان غيره من الأدهان لم ينجس بموت الفأره فيه و يحل أكله و شربه لأن الخبر ورد فى السمن فحسب دليلنا إجماع الفرقه و أخبارهم

[ما قاله الحلى فى السرائر]

و فى السرائر فى حكم الدهن المتنجس أنه لا يجوز الادهان به و لا استعماله فى شى ء من الأشياء عدا الاستصباح تحت السماء انتهى و ادعى فى موضع آخر أن الاستصباح به تحت الظلال محظور بغير خلاف

[ما قاله ابن زهره فى الغنيه]

و قال ابن زهره بعد أن اشترط فى المبيع أن يكون مما ينتفع به منفعه محلله و شرطنا فى المنفعه

أن تكون مباحه تحفظا من المنافع المحرمه و يدخل فى ذلك كل نجس لا يمكن تطهيره عدا ما استثنى من بيع الكلب المعلم للصيد و الزيت النجس للاستصباح به تحت السماء و هو إجماع الطائفه ثم استدل على جواز بيع الزيت بعد الإجماع بأن النبى ص أذن فى الاستصباح به تحت السماء قال و هذا يدل على جواز بيعه لذلك انتهى

و لكن الأقوى وفاقا لأكثر المتأخرين جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدليل

و يدل عليه أصاله الجواز و قاعده حل الانتفاع بما فى الأرض و لا حاكم عليها سوى ما يتخيل من بعض الآيات و الأخبار و دعوى الجماعه المتقدمه الإجماع على المنع

و الكل غير قابل لذلك.

[الاستدلال على المنع بالآيات و الجواب عنه]

أما الآيات فمنها قوله تعالى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ دل بمقتضى التفريع على وجوب اجتناب كل رجس و فيه أن الظاهر من الرجس ما كان كذلك فى ذاته لا ما عرض له ذلك فيختص بالعناوين النجسه و هى النجاسات العشر مع أنه لو عم المتنجس لزم أن يخرج عنه أكثر الأفراد فإن أكثر المتنجسات لا يجب الاجتناب عنه مع أن وجوب الاجتناب ثابت فيما كان رجسا من عمل الشيطان يعنى من مبتدعاته فيختص وجوب الاجتناب المطلق بما كان من عمل الشيطان سواء أ كان نجسا كالخمر أم قذرا معنويا مثل الميسر. و من المعلوم أن المائعات المتنجسه كالدهن و الطين و الصبغ و الدبس إذا تنجست ليست من أعمال الشيطان و إن أريد من عمل الشيطان عمل المكلف المتحقق فى الخارج بإغوائه ليكون المراد بالمذكورات استعمالها على النحو

الخاص فالمعنى أن الانتفاع بهذه المذكورات رجس من عمل الشيطان كما يقال فى سائر المعاصى إنها من عمل الشيطان فلا تدل أيضا على وجوب الاجتناب عن استعمال المتنجس إلا إذا ثبت كون الاستعمال رجسا و هو أول الكلام و كيف كان فالآيه لا تدل على المطلوب و من بعض ما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على ذلك بقوله تعالى وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ بناء على أن الرجز هو الرجس و أضعف من الكل الاستدلال بآيه تحريم الخبائث بناء على أن كل متنجس خبيث و التحريم المطلق يفيد عموم الانتفاع إذ لا يخفى أن المراد هنا حرمه الأكل بقرينه مقابلته بحليه الطيبات.

[الاستدلال على المنع بالأخبار و الجواب عنه]

و أما الأخبار فمنها ما تقدم فى روايه تحف العقول حيث علل النهى عن بيع وجوه النجس بأن ذلك كله محرم أكله و شربه و إمساكه و جميع التقلب فيه. فجميع التقلب فى ذلك حرام و فيه ما تقدم من أن المراد بوجوه النجس عنواناته المعهوده لأن الوجه هو العنوان و الدهن ليس عنوانا للنجاسه و الملاقى للنجس و إن كان عنوانا للنجاسه لكنه ليس وجها من وجوه النجاسه فى مقابله غيره و لذا لم يعدوه عنوانا فى مقابل العناوين النجسه مع ما عرفت من لزوم تخصيص الأكثر لو أريد به المنع عن استعمال كل متنجس. و منها ما دل على الأمر بإهراق المائعات الملاقيه للنجاسه و إلقاء ما حول الجامد من الدهن و شبهه و طرحه و قد تقدم بعضها فى مسأله الدهن و بعضها الآخر متفرقه مثل قوله يهريق المرق و نحو ذلك و فيه أن طرحها كنايه عن عدم الانتفاع بها فى الأكل فإن ما

أمر بطرحه من جامد الدهن و الزيت يجوز الاستصباح به إجماعا فالمراد اطراحه من ظرف الدهن و ترك الباقى للأكل.

[الإجماعات المدعاه على المنع و النظر فى دلالتها]

و أما الإجماعات ففى دلالتها على المدعى نظر يظهر من ملاحظتها فإن الظاهر من كلام السيد المتقدم أن مورد الإجماع هو نجاسه ما باشره أهل الكتاب و أما حرمه الأكل و الانتفاع فهى من فروعها المتفرعه على النجاسه لا أن معقد الإجماع حرمه الانتفاع بالنجس فإن خلاف باقى الفقهاء فى أصل النجاسه فى أهل الكتاب لا فى أحكام النجس. و أما إجماع الخلاف فالظاهر أن معقده ما وقع الخلاف فيه بينه و بين من ذكر من المخالفين إذ فرق بين دعوى الإجماع على محل النزاع بعد تحريره و بين دعواه ابتداء على الأحكام المذكورات فى عنوان المسأله فإن الثانى يشمل الأحكام كلها و الأول لا يشمل إلا الحكم الواقع مورد الخلاف- لأنه الظاهر من قوله دليلنا إجماع الفرقه فافهم و اغتنم و أما إجماع السيد فى الغنيه فهو فى أصل مسأله تحريم بيع النجاسات و استثناء الكلب المعلم و الزيت المتنجس لا فيما ذكره من أن حرمه بيع المتنجس من حيث دخوله فيما يحرم الانتفاع نعم هو قائل بذلك و بالجمله فلا ينكر ظهور كلام السيد فى حرمه الانتفاع بالنجس الذاتى و العرضى و لكن دعواه الإجماع على ذلك بعيده عن مدلول كلامه جدا و كذلك لا ينكر كون السيد و الشيخ قائلين بحرمه الانتفاع بالمتنجس كما هو ظاهر المفيد و صريح الحلى لكن دعواهما الإجماع على ذلك ممنوعه عند المتأمل المنصف ثم على تقدير تسليم دعواهم الإجماعات فلا ريب فى وهنها بما يظهر من أكثر

المتأخرين من قصر حرمه الانتفاع على أمور خاصه.

[ما قاله المحقق فی المعتبر]

قال فی المعتبر فی أحکام الماء القلیل المتنجس و کل ماء حکم بنجاسته لم یجز استعماله إلی أن قال و نرید بالمنع عن استعماله الاستعمال فی الطهاره و إزاله الخبث و الأکل و الشرب دون غیره مثل بل الطین و سقی الدابه انتهی. أقول إن بل الصبغ و الحناء بذلک الماء داخل فی الغیر فلا یحرم الانتفاع بهما

[ما قاله العلامه فی کتبه]

و أما العلامه فقد قصر حرمه استعمال الماء المتنجس فی التحریر و القواعد و الإرشاد علی الطهاره و الأکل و الشرب و جوز فی المنتهی الانتفاع بالعجین النجس فی علف الدواب محتجا بأن المحرم علی المکلف تناوله و بأنه انتفاع فیکون سائغا للأصل و لا یخفی أن کلا دلیلیه صریح فی حصر التحریم فی أکل العجین المتنجس.

[ما قاله الشهید فی قواعده و الذکری]

و قال الشهید فی قواعده النجاسه ما حرم استعماله فی الصلاه و الأغذیه ثم ذکر ما یؤید المطلوب. و قال فی الذکری فی أحکام النجاسه تجب إزاله النجاسه عن الثوب و البدن ثم ذکر المساجد و غیرها إلی أن قال و عن کل مستعمل فی أکل أو شرب أو ضوء تحت ظل للنهی عن النجس و للنص انتهی و مراده بالنهی عن النجس النهی عن أکله و مراده بالنص ما ورد عن النهی عن الاستصباح

المکاسب، ج ۱، ص ۱۲

بالدهن المتنجس تحت السقف فانظر إلی صراحه کلامه فی أن المحرم من الدهن المتنجس بعد الأکل و الشرب خصوص الاستضاءه تحت الظل للنص

[ما حکاه المحقق الثانی عن بعض فوائد الشهید]

و

هو المطابق لما حكاه المحقق الثانى فى حاشيه الإرشاد عنه قدس سره فى بعض فوائده من جواز الانتفاع بالدهن المتنجس فى جميع ما يتصور من فوائده. و قال المحقق و الشهيد الثانيان فى المسالك و حاشيه الإرشاد عند قول المحقق و العلامه قدس سرهما تجب إزاله النجاسه عن الأوانى إن هذا إذا استعملت فيما يتوقف استعماله على الطهاره كالأكل و الشرب و سيأتى عن المحقق الثانى فى حاشيه الإرشاد فى مسأله الانتفاع بالإصباغ المتنجسه ما يدل على عدم توقف جواز الانتفاع بها على الطهاره

[ما أفاده الشهيد الثانى فى المسالك]

و فى المسالك فى ذيل قول المحقق قدس سره و كل مائع نجس عدا الأدهان قال لا فرق فى عدم جواز بيعها على القول بعدم قبولها للطهاره بين صلاحيتها للانتفاع على بعض الوجوه و عدمه و لا بين الإعلام بحالها و عدمه على ما نص عليه الأصحاب و أما الأدهان المتنجسه بنجاسه عارضيه كالزيت تقع فيه الفأره فيجوز بيعها لفائده الاستصباح بها و إنما خرج هذا الفرد بالنص و إلا فكان ينبغى مساواتها لغيرها من المائعات المتنجسه التى يمكن الانتفاع بها فى بعض الوجوه و قد ألحق بعض الأصحاب ببيعها للاستصباح بيعها ليعمل صابونا أو يطلى بها الأجرب و نحو ذلك و يشكل بأنه خروج عن مورد النص المخالف للأصل فإن جاز لتحقق المنفعه فينبغى مثله فى المائعات النجسه التى ينتفع بها كالدبس يطعم للنحل و نحوه و لا يخفى ظهوره فى جواز الانتفاع بالمتنجس و كون المنع من بيعه لأجل النص يقتصر على مورده و كيف كان فالمتتبع فى كلام المتأخرين يقطع بما استظهرناه من كلماتهم و الذى أظن و إن كان الظن

لا يغنى لغيرى شيئا أن كلمات القدماء يرجع إلى ما ذكره المتأخرون و أن المراد بالانتفاع فى كلمات القدماء الانتفاعات الراجعه إلى الأكل و الشرب و إطعام الغير و بيعه على نحو بيع ما يحل أكله ثم لو فرضنا مخالفه القدماء كفى موافقه المتأخرين فى دفع الوهن عن الأصل و القاعده السالمين عما يرد عليهما

[جواز بيعه لغير الاستصباح من الانتفاعات بناء على جوازها]

ثم إن على تقدير جواز غير الاستصباح من الانتفاعات فالظاهر جواز بيعه لهذه الانتفاعات وفاقا للشهيد و المحقق الثانى قدس سرهما قال الثانى فى حاشيه الإرشاد فى ذيل قول العلامه إلا الدهن للاستصباح إن فى بعض الحواشى المنسوبه إلى شيخنا الشهيد إن الفائده لا تنحصر فى ذلك إذ مع فرض فائده أخرى للدهن لا تتوقف على طهارته يمكن بيعه لها كاتخاذ الصابون منه قال و هو مروى و مثله طلى الدواب. أقول لا بأس بالمصير إلى ما ذكره شيخنا و قد ذكر أن به روايه انتهى أقول و الروايه إشاره إلى ما عن الراوندى فى كتاب النوادر بإسناده عن أبى الحسن موسى بن جعفر ع و فيه: سئل ع عن الشحم يقع فيه شى ء له دم فيموت قال ع تبيعه لمن يعمله صابونا إلى آخر الخبر

[حكم بيع غير الدهن من المتنجسات]

ثم لو قلنا بجواز البيع فى الدهن لغير المنصوص من الانتفاعات المباحه فهل يجوز بيع غيره من المتنجسات المنتفع بها فى المنافع المقصوده المحلله كالصبغ و الطين و نحوهما أم يقتصر على المتنجس المنصوص و هو الدهن غايه الأمر التعدى من حيث غايه البيع- إلى غير الاستصباح إشكال

[وجه المنع]

من ظهور استثناء الدهن فى كلام

المشهور فی عدم جواز بیع ما عداه بل عرفت من المسالک نسبه عدم الفرق بین ما له منفعه محلله و ما لیست له إلی نص الأصحاب

[وجه الجواز]

و مما تقدم فی مسأله جلد المیته- من أن الظاهر من کلمات جماعه من القدماء و المتأخرین کالشیخ فی الخلاف و ابن زهره و العلامه و ولده و الفاضل المقداد و المحقق الثانی و غیرهم دوران المنع عن بیع النجس مدار جواز الانتفاع به و عدمه إلا ما خرج بالنص کألیات المیته مثلا أو مطلق نجس العین علی ما سیأتی من الکلام فیه و هذا هو الذی یقتضیه استصحاب الحکم قبل التنجس و هی القاعده المستفاده من قوله ع فی روایه تحف العقول: أن کل شی ء یکون لهم فیه الصلاح من جهه من الجهات فذلک کله حلال. و ما تقدم من روایه دعائم الإسلام من حل بیع کل ما یباح الانتفاع به و أما قوله تعالی فَاجْتَنِبُوهُ و قوله تعالی وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ

[توجیه ما یظهر منه المنع من النصوص]

فقد عرفت أنهما لا تدلان علی حرمه الانتفاع بالمتنجس فضلا عن حرمه البیع علی تقدیر جواز الانتفاع. و من ذلک یظهر عدم صحه الاستدلال فیما نحن فیه بالنهی فی روایه تحف العقول عن بیع شی ء من وجوه النجس بعد ملاحظه تعلیل المنع فیها بحرمه الانتفاع

[توجیه کلام من أطلق المنع]

و یمکن حمل کلام من أطلق المنع- عن بیع النجس إلا الدهن لفائده الاستصباح علی إراده المائعات النجسه التی لا ینتفع بها فی غیر الأکل و الشرب منفعه محلله مقصوده من أمثالها و یؤیده تعلیل استثناء الدهن لفائده الاستصباح نظیر استثناء بول الإبل للاستشفاء

و إن احتمل أن يكون ذكر الاستصباح لبيان ما يشترط أن يكون غايه للبيع. قال فى جامع المقاصد فى شرح قول العلامه قدس سره إلا الدهن لتحقق فائده الاستصباح به تحت السماء خاصه قال ليس المراد بخاصه بيان حصر الفائده فى الاستصباح كما هو الظاهر و قد ذكر شيخنا الشهيد فى حواشيه أن فى روايه جواز اتخاذ الصابون من الدهن المتنجس و صرح مع ذلك بجواز الانتفاع به فيما يتصور من فوائده به كطلى الدواب إن قيل إن العباره تقتضى حصر الفائده لأن الاستثناء فى سياق النفى يفيد الحصر فإن المعنى فى العباره إلا الدهن المتنجس لهذه الفائده قلنا ليس المراد ذلك لأن الفائده بيان لوجه الاستثناء أى إلا الدهن لتحقق فائده الاستصباح و هذا لا يستلزم الحصر و يكفى فى صحه ما قلنا تطرق الاحتمال فى العباره المقتضى لعدم الحصر انتهى. و كيف كان فالحكم بعموم كلمات هؤلاء- لكل مائع متنجس مثل الطين و الجص المائعين و الصبغ و شبه ذلك محل تأمل و ما نسبه فى المسالك من عدم فرقهم فى المنع عن بيع المتنجس بين ما يصلح للانتفاع به و ما لا يصلح فلم يثبت صحته مع ما عرفت من كثير من الأصحاب من إناطه الحكم فى كلامهم مدار الانتفاع

[استشكال المحقق الثانى فى حاشيه الإرشاد على عباره العلامه]

و لأجل ذلك استشكل المحقق الثانى فى حاشيه الإرشاد فيما ذكره العلامه بقوله و لا بأس بيع ما عرض له التنجيس مع قبول الطهاره حيث قال مقتضاه أنه لو لم يكن قابلا للطهاره لم يجز بيعه و هو مشكل إذ الأصباغ المتنجسه لا تقبل عند الأكثر و الظاهر جواز بيعها لأن منافعها

لاـ تتوقف على الطهاره اللهم إلاـ أن يقال إنها تئول إلى حاله يقبل معها التطهير لكن بعد جفافها بل ذلك هو المقصود منها فاندفع الإشكال. أقول لو لم يعلم من مذهب العلامه- دوران المنع عن بيع المتنجس مدار حرمه الانتفاع لم يرد على عبارته إشكال لأن المفروض

المكاسب، ج ۱، ص ۱۳

حينئذ التزامه بجواز الانتفاع بالإصباغ مع عدم جواز بيعها إلاـ أن يرجع الإشكال إلى حكم العلامه و أنه مشكل على مختار المحقق لا إلى كلامه و أن الحكم مشكل على مذهب المتكلم فافهم ثم إن ما دفع به الإشكال من جعل الأصباغ قابله للطهاره إنما ينفع فى خصوص الأصباغ. و أما مثل بيع الصابون المتنجس فلا يندفع الإشكال عنه بما ذكره- و قد تقدم منه سابقا جواز بيع الدهن المتنجس ليعمل صابونا بناء على أنه من فوائده المحلله. مع أن ما ذكره من قبول الصبغ التطهير بعد الجفاف محل نظر لأن المقصود من قبوله الطهاره قبولها قبل الانتفاع و هو مفقود فى الأصباغ لأن الانتفاع بها و هو الصبغ قبل الطهاره و أما ما يبقى منها بعد الجفاف و هو اللون فهى نفس المنفعه لا الانتفاع مع أنه لا يقبل التطهير و إنما القابل هو الثوب.

بقى الكلام فى حكم نجس العين من حيث أصاله حل الانتفاع به فى غير ما ثبتت حرمته

أو أصاله العكس فاعلم أن ظاهر الأكثر أصاله حرمه الانتفاع بنجس العين بل ظاهر فخر الدين فى شرح الإرشاد و الفاضل المقداد الإجماع على ذلك حيث استدلا على عدم جواز بيع الأعيان النجسه بأنها محرمه الانتفاع و كل ما هو كذلك لا يجوز بيعه قالا أما الصغرى فإجماعيه و يظهر

من الحدائق فی مسأله الانتفاع بالدهن المتنجس فی غیر الاستصباح نسبه ذلک إلی الأصحاب.

[دلاله ظواهر الکتاب و السنه علی حرمه الانتفاع بنجس العین مطلقا]

و یدل علیه ظواهر الکتاب و السنه مثل قوله تعالی حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَهُ بناء علی ما ذکره الشیخ و العلامه من إراده جمیع الانتفاعات و قوله تعالی إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَیْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّیْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ الدال علی وجوب اجتناب کل رجس و هو نجس العین و قوله تعالی وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ بناء علی أن هجره لا یحصل إلا بالاجتناب عنه مطلقا و تعلیله ع فی روایه تحف العقول حرمه بیع وجوه النجس بحرمه الأکل و الشرب و الإمساک و جمیع التقلبات فیه.

[دلاله کل ما دل حرمه البیع علی حرمه الانتفاع بالملازمه]

و یدل علیه أیضا کل ما دل من الأخبار و الإجماع علی عدم جواز بیع نجس العین بناء علی أن المنع من بیعه لا یکون إلا مع الانتفاع به

[مقتضی التأمل رفع الید عما ذکر من الأدله]

هذا و لکن التأمل یقتضی بعدم جواز الاعتماد فی مقابله أصاله الإباحه علی شی ء مما ذکر. أما آیات التحریم و الاجتناب و الهجر فلظهورها فی الانتفاعات المقصوده- فی کل نجس بحسبه و هی فی مثل المیته الأکل و فی الخمر الشرب و فی المیسر اللعب به و فی الأنصاب و الأزلام ما یلیق بحالهما و أما روایه تحف العقول فالمراد بالإمساک و التقلب فیه ما یرجع إلی الأکل و الشرب- و إلا فسیجی ء الاتفاق علی جواز إمساک نجس العین لبعض الفوائد- . و ما دل من الإجماع و الأخبار علی حرمه بیع نجس

العين قـد يـدعى اختصاصه بغير ما يحل الانتفاع المعتـد به أو بمنع اسـتلزامه لحرمه الانتفاع بناء على أن نجاسه العين مانع مسـتقل عن جواز البيع من غير حاجه إلى إرجاعها إلى عدم المنفعه المحلله

[دفع توهم الإجماع على الحرمه بظهور كلمات الفقهاء فى الجواز]

و أمـا توهـم الإجمـاع فمـدفوع بظهور كلمـات كثير منهم فى جواز الانتفـاع فى الجمله. قال فى المبسوط إن سـرجين ما لا يؤكل لحمه و عـذره الإنسـان و خرء الكلاب لا يجوز بيعها و يجوز الانتفاع بها فى الزروع و الكروم و أصول الشـجر بلا خاف انتهى و قال العلامه فى التـذكره يجوز اقتناء الأعيان النجسه لفائـده و نحوها فى القواعـد و قرره على ذلك فى جامع المقاصـد و زاد عليه قوله لكن هذه لا تصـيرها مالا بحيث يقابل بالمال و قال فى باب الأطعمه و الأشـربه من المختلف إن شعر الخنزير يجوز استعماله مطلقا مسـتدلا بأن نجاسـته لا تمنع الانتفاع به لما فيه من المنفعه الخاليه عن ضرر عاجل و آجل و قال الشهيد فى قواعده النجاسه ما حرم اسـتعماله فى الصـلاه و الأغـذيه للاسـتقذار و للتوصل بها إلى الفرار ثم ذكر أن قيد الأغذيه لبيان مورد الحكم و فيه تنبيه على الأشـربه كمـا أن فى الصـلاه تنبيهـا على الطواف انتهى و هو كـالنص فى جواز الانتفـاع بالنجس فى غير هـذه الأمور. و قال الشـهيد الثـانى فى الروضه عنـد قـول المصـنف فى عـداد مـا لا يجوز بيعه من النجاسـات و الـدم قـال و إن فرض له نفع حكمى كالصبغ و أبوال و أرواث ما لا يؤكل لحمه و إن فرض لهما نفع فإن الظاهر أن المراد بالنفع المفروض للدم و

الأبوال و الأرواث هو النفع المحلل و إلا لم يحسن ذكر هذا القيد فى خصوص هذه الأشياء دون سائر النجاسات و لا ذكر خصوص الصبغ للدم مع أن الأكل هى المنفعه المتعارفه المنصرف إليها الإطلاق فى قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ و المسوق لها الكلام فى قوله تعالى أَوْ دَماً مَسْفُوحاً. و ما ذكرنا هو ظاهر المحقق الثانى حيث حكى عن الشهيد أنه حكى عن العلامه جواز الاستصباح بدهن الميته ثم قال و هو بعيد لعموم النهى عن الانتفاع بالميته فإن عدوله عن التعليل بعموم المنع عن الانتفاع بالنجس إلى ذكر خصوص الميته يدل على عدم العموم فى النجس- و كيف كان فلا يبقى بملاحظه ما ذكرنا وثوق بنقل الإجماع المتقدم عن شرح الإرشاد و التنقيح الجابر لروايه تحف العقول عن جميع التقلب فى التنجس مع احتمال أن يراد من جميع التقلب جميع أنواع التعاطى لا الاستعمالات و يراد إمساكه للوجه المحرم

[اختيار بعض الأساطين جواز الانتفاع بالنجس كالمتنجس]

و لعله للإحاطه بما ذكرنا اختار بعض الأساطين فى شرحه على القواعد جواز الانتفاع بالنجس كالمتنجس لكن مع تفصيل لا يرجع إلى مخالفه فى محل الكلام فقال و يجوز الانتفاع بالأعيان النجسه و المتنجسه فى غير ما ورد النص بمنعه كالميته النجسه التى لا يجوز الانتفاع بها فيما يسمى استعمالا عرفا للأخبار و الإجماع و كذا الاستصباح بالدهن المتنجس تحت الظلال و ما دل على المنع من الانتفاع بالنجس و المتنجس مخصوص أو منزل على الانتفاع الدال على عدم الاكتراث بالدين و عدم المبالاه. و أما من استعمله ليغسله فغير مشمول للأدله فيبقى على حكم الأصل انتهى. و التقييد بما يسمى استعمالا

فی کلامه رحمه الله لعله لإخراج مثل الإیقاد بالمیته- و سد ساقیه الماء بها و إطعامها لجوارح الطیر و مراده سلب الاستعمال المضاف إلی المیته عن هذه الأمور لأن استعمال کل شی ء إعماله فی العمل المقصود منه عرفا فإن إیقاد الباب و السریر لا یسمی استعمالا لهما لکن یشکل بأن المنهی عنه فی النصوص الانتفاع بالمیته الشامل لغیر الاستعمال المعهود المتعارف فی الشی ء و لذا قید هو قدس سره الانتفاع بما یسمی استعمالا.

[ما هو الانتفاع المنهی عنه فی النصوص]

نعم یمکن أن یقال إن مثل هذه الاستعمالات لا تعد انتفاعا تنزیلا لها منزله المعدوم- و لذا یقال للشی ء إنه مما لا ینتفع به مع قابلیته للأمور المذکوره. فالمنهی عنه هو الانتفاع بالمیته بالمنافع المقصوده التی

المکاسب، ج ۱، ص ۱۴

تعد عرفا غرضا من تملک المیته لو لا کونها میته و إن کانت قد تملک لخصوص هذه الأمور کما قد یشتری اللحم لإطعام الطیور و السباع لکنها أغراض شخصیه کما قد یشتری الجلاب لإطفاء النار و الباب للإیقاد و التسخین به.

[ما قاله العلامه فی النهایه]

قال العلامه فی النهایه فی بیان أن الانتفاع ببول غیر المأکول فی الشرب للدواب منفعه جزئیه لا یعتد بها قال إذ کل شی ء من المحرمات لا یخلو من منفعه کالخمر للتخلیل و العذره للتسمید و المیته لأکل جوارح الطیر و لم یعتبرها الشارع انتهی.

[عدم الاعتداد بالمنافع النادره]

ثم إن الانتفاع المنفی فی المیته- و إن کان مطلقا فی حیز النفی إلا أن اختصاصه بما ادعیناه من الأغراض المقصوده من الشی ء دون الفوائد المترتبه علیه من دون أن تعد مقاصد لیس من جهه انصرافها إلی المقاصد

حتى يمنع انصراف المطلق فى حيز النفى بل من جهه التسامح و الادعاء العرفى تنزيلا للموجود منزله المعدوم فإنه يقال للميته مع وجود تلك الفوائد فيها إنها مما لا ينتفع به و مما ذكرنا ظهر الحال فى البول و العذره و المنى فإنها مما لا ينتفع بها و إن استفيد منها بعض الفوائد كالتسميد و الإحراق كما هو سيره بعض الجصاصين من العرب كما يدل عليه وقوع السؤال فى بعض الروايات عن الجص يوقد عليه العذره و عظام الموتى و يجصص به المسجد فقال الإمام ع: إن الماء و النار قد طهراه بل فى الروايه إشعار بالتقرير فتفطن.

[استبعاد ما ذكره بعض الأساطين]

و أما ما ذكره من تنزيل ما دل على المنع من الانتفاع بالنجس على ما يؤذن بعدم الاكتراث بالدين و عدم المبالاه لا من استعمله ليغسله فهو تنزيل بعيد.

[تنزيل ما دل على المنع على الانتفاع الموجب للتلويث]

نعم يمكن أن ينزل على الانتفاع به على وجه الانتفاع بالطاهر- بأن يستعمله على وجه يوجب تلويث بدنه و ثيابه و سائر آلات الانتفاع كالصبغ بالدم و إن بنى على غسل الجميع عند الحاجه إلى ما يشترط فيه الطهاره و فى بعض الروايات إشاره إلى ذلك.

[دلاله روايه الوشاء على ذلك]

ففى الكافى بسنده عن الوشاء قال: سألت أبا الحسن ع فقلت له جعلت فداك إن أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها فقال حرام هى فقلت جعلت فداك فنستصبح بها فقال أ ما علمت أنه يصيب اليد و الثوب و هو حرام بحملها على حرمه الاستعمال- على وجه يوجب تلويث البدن و الثياب. و أما حمل الحرام على النجس كما

فی کلام بعض فلا شاهد علیه و الروایه فی نجس العین فلا ینتقض بجواز الاستصباح بالدهن المتنجس لاحتمال کون مزاوله نجس العین مبغوضا للشارع کما یشیر إلیه قوله تعالی وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ

[المنفعه المحلله للنجس قد تجعله مالا عرفا و قد لا تجعله]

ثم إن منفعه النجس المحلله للأصل أو النص- قد تجعله مالا عرفا إلا أنه منع الشرع عن بیعه کجلد المیته إذا قلنا بجواز الاستقاء به لغیر الوضوء کما هو مذهب جماعه مع القول بعدم جواز بیعه لظاهر الإجماعات المحکیه و شعر الخنزیر إذا جوزنا استعماله اختیارا و الکلاب الثلاث إذا منعنا عن بیعها فمثل هذه أموال لا تجوز المعاوضه علیها و لا یبعد جواز هبتها لعدم المانع مع وجود المقتضی فتأمل- . و قد لا تجعله مالا عرفا- لعدم ثبوت المنفعه المقصوده منه له و إن ترتب علیه الفوائد کالمیته التی یجوز إطعامها لجوارح الطیر و الإیقاد بها و العذره للتسمید. فإن الظاهر أنها لا تعد أموالا عرفا کما اعترف به جامع المقاصد فی شرح قول العلامه و یجوز اقتناء الأعیان النجسه لفائده

[الظاهر ثبوت حق الاختصاص فی الأعیان النجسه]

و الظاهر ثبوت حق الاختصاص فی هذه الأمور الناشئ إما عن الحیازه و إما عن کون أصلها مالا للمالک کما لو مات حیوان له أو فسد لحم اشتراه للأکل علی وجه خرج عن المالیه و الظاهر جواز المصالحه علی هذا الحق بلا عوض بناء علی صحه هذا الصلح بل دفع العوض بناء علی أنه لا یعد ثمنا لنفس العین- حتی یکون سحتا بمقتضی الأخبار.

[ما أفاده العلامه فی التذکره]

قال فی التذکره و تصح الوصیه بما یحل الانتفاع به

من النجاسات كالكلب المعلم و الزيت النجس لإشعاله تحت السماء و الزبل للانتفاع بإشعاله و التسميد به و جلد الميته إن سوغنا الانتفاع به و الخمر المحترمه لثبوت الاختصاص فيها و انتقالها من يـد إلى يـد بالإرث و غيره انتهى و الظاهر أن مراده بغير الإرث الصـلح الناقل. و أما اليـد الحادثه بعد إعراض اليد الأولى فليس انتقالا لكن الإنصاف أن الحكم مشـكل نعم لو بذل مالا على أن يرفع يده عنها ليحوزها الباذل كان حسـنا كما يبذل الرجل المال على أن يرفع اليد عما فى تصـرفه من الأمكنه المشتركه كمكانه من المسجد و المدرسه و السوق.

[ما ذكره بعض الأساطين]

و ذكر بعض الأساطين بعد إثبات حق الاختصاص أن دفع شـى ء من المال لافتكاكه يشك فى دخوله تحت الاكتساب المحظور فيبقى على أصاله الجواز

[اشتراط قصد الانتفاع فى الحيازه الموجبه لحصول حق الاختصاص]

ثم إنه يشترط فى الاختصـاص بالحيازه قصـد الحائز للانتفاع و لـذا ذكروا أنه لو علم كون حيازه الشـخص للماء و الكلاء لمجرد العبث لم يحصل له حق و حينئـذ فيشـكل الأمر فيما تعارف فى بعض البلاد من جمع العـذرات حتى إذا صارت من الكثره بحيث ينتفع بهـا فى البسـاتين و الزرع بـذل له مال فأخـذت منه فإن الظاهر المقطوع أنه لم يحزها للانتفاع بها و إنما حازها لأخـذ المال عليها و من المعلوم أن أخذ المال فرع ثبوت الاختصاص المتوقف على قصد الانتفاع المعلوم انتفاؤه فى المقام و كذلك لو سـبق إلى مكان من الأمكنه المـذكوره من غير قصـد الانتفاع منها بالسـكنى. نعم لو جمعها فى مكانه المملوك فبذل له المال على أن يتصرف فى ذلك المكان بالدخول لأخذها

لكان حسنا. كما أنه لو قلنا بكفايه مجرد الحيازه فى الاختصاص و إن لم يقصد الانتفاع بعينه أو قلنا بجواز المعاوضه على حق الاختصاص كان أسهل

النوع الثانى مما يحرم التكسب به ما يحرم لتحريم ما يقصد به

اشاره

و هو على أقسام

الأول ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام

اشاره

الأول ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام

و هى أمور هياكل العباده

منها هياكل العباده المبتدعه

اشاره

الأول ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام

و هى أمور هياكل العباده

[ما يدل على حرمه الاكتساب بهياكل العباده]

[ما يدل على حرمه الاكتساب بهياكل العباده]

و يدل عليه مواضع من روايه تحف العقول المتقدمه فى مثل قوله ع: و كل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهى عنه و قوله ع: أو شى ء يكون فيه وجه من وجوه الفساد و قوله ع: و كل منهى عنه مما يتقرب به لغير الله و قوله ع: إنما حرم الله الصناعه التى هى كلها مما يجى ء منها الفساد محضا نظير المزامير و البرابط و كل ملهو به و الصلبان و الأصنام إلى أن قال فحرام تعليمه و تعلمه و العمل به و أخذ الأجره عليه و جميع التقلب فيه من وجوه الحركات إلى آخر الحديث. هذا كله مضافا إلى أن أكل المال فى مقابل هذه الأشياء أكل له بالباطل و إلى قوله ص: إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه بناء على أن تحريم هذه الأمور تحريم

لمنافعها الغالبه بل الدائمه فإن الصليب من حيث إنه خشب بهذه الهيئه لا ينتفع به إلا فی الحرام و ليس بهذه الهيئه مما ينتفع به فی المحلل و المحرم و لو فرض ذلک

المكاسب، ج ۱، ص ۱۵

كان منفعه نادره لا يقدح فی تحريم العين بقول مطلق الذی هو المناط فی تحريم الثمن.

[جواز المعاوضه لو فرض هيئه خاصه مشتركه بين هيكل العباده و آله أخرى لعمل محلل]

[جواز المعاوضه لو فرض هيئه خاصه مشتركه بين هيكل العباده و آله أخرى لعمل محلل]

نعم لو فرض هيئه خاصه مشتركه بين هيكل و آله أخرى لعمل محلل بحيث لا تعد منفعه نادره فالأقوى جواز البيع بقصد تلک المنفعه المحلله كما اعترف به فی المسالک.

[توجيه القول بعدم الفرق بين قصد الجهه المحلله و غيرها]

[توجيه القول بعدم الفرق بين قصد الجهه المحلله و غيرها]

فما ذكره بعض الأساطين من أن ظاهر الإجماع و الأخبار أنه لا فرق بين قصد الجهه المحلله و غيرها فلعله محمول على الجهه المحلله التی لا دخل للهيئه فيها أو النادره التی مما للهيئه دخل فيه. نعم ذكر أيضا وفاقا لظاهر غيره بل الأكثر أنه لا فرق بين قصد الماده و الهيئه.

[تحقيق حول قصد الماده]

[تحقيق حول قصد الماده]

أقول إن أراد بقصد الماده كونها هی الباعثه على بذل المال بإزاء ذلک الشی ء و إن كان عنوان المبيع المبذول بإزائه الثمن هو ذلک الشی ء فما استظهره من الإجماع و الأخبار حسن لأن بذل المال بإزاء هذا الجسم المتشكل بالشكل الخاص من حيث كونه مالا- عرفا بذل للمال على الباطل. و إن أراد بقصد الماده كون المبيع هی الماده سواء تعلق البيع بها بالخصوص كأن يقول بعتک خشب هذا الصنم أو فی ضمن مجموع مركب لو وزن له وزنه حطب فقال بعتک فظهر فيه صنم أو صليب فالحكم ببطلان البيع فی الأول و فی مقدار الصنم فی الثانی مشكل لمنع شمول الأدله لمثل هذا الفرد لأن المتيقن من الأدله المتقدمه حرمه المعاوضه على هذه الأمور نظير المعاوضه على غيرها من الأموال العرفيه و هو ملاحظه مطلق ما يتقوم به ماليه الشی ء من الماده و الهيئه و الأوصاف. و الحاصل أن الملحوظ فی البيع قد يكون ماده الشی ء من غير مدخليه الشكل أ لا- ترى أنه لو باعه وزنه نحاس فظهر فيها آنيه مكسوره لم يكن له خيار العيب لأن المبيع هی الماده و دعوى أن المال هی الماده بشرط عدم الهيئه

مدفوعه بما صرح به من

أنه لو أتلف الغاصب لهذه الأمور ضمن موادها و حمله على الإتلاف تدريجا تمحل.

[إذا كان لمكسورها قيمه و باعها صحيحه لتكسر]

[إذا كان لمكسورها قيمه و باعها صحيحه لتكسر]

و فى محكى التذكره أنه إذا كان لمكسورها قيمه و باعها صحيحه لتكسر و كان المشترى ممن يوثق بديانته فإنه يجوز بيعها على الأقوى انتهى و اختار ذلك صاحب الكفايه و صاحب الحدائق و صاحب الرياض نافيا عنه الريب.

[توجيه التقييد فى كلام العلامه]

[توجيه التقييد فى كلام العلامه]

و لعل التقييد فى كلام العلامه بكون المشترى ممن يوثق بديانته لئلا يدخل فى باب المساعده على المحرم فإن دفع ما يقصد منه المعصيه غالبا مع عدم وثوق بالمدفوع إليه تقويه لوجه من وجوه المعاصى فيكون باطلا كما فى روايه تحف العقول لكن فيه مضافا إلى التأمل فى بطلان البيع لمجرد الإعانه على الإثم أنه يمكن الاستغناء عن هذا القيد بكسره قبل أن يقبضه إياه فإن الهيئه غير محترمه فى هذه الأمور كما صرحوا به فى باب الغصب بل قد يقال بوجوب إتلافها فورا و لا يبعد أن يثبت لوجوب حسم ماده الفساد.

[ما أفاده المحقق الثانى فى جامع المقاصد]

[ما أفاده المحقق الثانى فى جامع المقاصد]

و فى جامع المقاصد بعد حكمه بالمنع عن بيع هذه الأشياء و إن أمكن الانتفاع على حالها فى غير محرم منفعه لا تقصد منها قال و لا أثر لكون رضاضها الباقى بعد كسرها مما ينتفع به فى المحلل و يعد مالا لأن بذل المال فى مقابلها و هى على هيئتها بذل له فى المحرم الذى لا يعد مالا عند الشارع. نعم لو باع رضاضها الباقى بعد كسرها قبل أن يكسرها و كان المشترى موثوقا به و أنه يكسرها أمكن القول بصحه البيع و مثله باقى الأمور المحرمه كأوانى النقدين و الصنم انتهى

آلات القمار

و منها آلات القمار بأنواعه

اشاره

و منها آلات القمار بأنواعه

بلا خلاف ظاهرا و يـدل عليه جميع ما تقـدم فى هياكل العباده و يقوى هنا أيضا جواز بيع الماده قبل تغيير الهيئه. و فى المسالك أنه لو كان لمكسورها قيمه و باعها صـحيحه لتكسر و كان المشترى ممن يوثق بديانته ففى جواز بيعها وجهان و قوى فى التذكره الجـواز مع زوال الصـفه و هو حسن و الأـكثر أطلقوا المنع انتهى. أقول إن أراد بزوال الصـفه زوال الهيئه فلاـ ينبغى الإشـكال فى الجواز و لا ينبغى جعله محلا للخلاف بين العلامه و الأكثر

[بيان المراد بالقمار]

[بيان المراد بالقمار]

ثم إن المراد بالقمـار مطلق المراهنه بعوض فكـل مـا أعـد لهـا بحيث لاـ يقصـد منه على مـا فيه من الخصوصـيات غيرهـا حرمت المعـاوضه عليه و أمـا المراهنه بغير عوض فسـيجى ء أنه ليس بقمار. نعم لو قلنا بحرمتها لحق الآله المعـده لها حكم آلات القمار مثل ما يعملونه شبه الكره- يسمى عندنا الطوبه و الصولجان

و منها آلات اللهو على اختلاف أصنافها

و منها آلات اللهو على اختلاف أصنافها

بلاـ خلاف لجميع ما تقـدم فى المسأله السابقه و الكلام فى بيع الماده كما تقـدم و حيث إن المراد بآلات اللهو ما أعـد له توقف على تعيين معنى اللهو و حرمه مطلق اللهو إلاـ أن المتيقن منه مـا كـان من جنس المزامير و آلاـت الأغـانى و من جنس الطبول و سيأتى معنى اللهو و حكمه

أوانى الذهب و الفضه

و منها أوانى الذهب و الفضه

و منها أوانى الذهب و الفضه

إذا قلنا بتحريم اقتنائها و قصد المعاوضه على مجموع الهيئه و الماده لا الماده فقط

الدراهم

و منها الدراهم الخارجه المعموله لأجل غش الناس

اشاره

و منها الدراهم الخارجه المعموله لأجل غش الناس

إذا لم يفرض على هيئتها الخاصه منفعه محلله معتد بها مثل التزيين أو الدفع إلى الظالم الذى يريد مقدارا من المال كالعشار و نحوه بناء على جواز ذلك و عدم وجوب إتلاف مثل هذه الدراهم و لو بكسرها من باب دفع ماده الفساد

[ما يدل على وجوب إتلاف الدراهم المغشوشه]

[ما يدل على وجوب إتلاف الدراهم المغشوشه]

كما يدل عليه قوله ع فى روايه الجعفى مشيرا إلى درهم: اكسر هذا فإنه لا يحل بيعه و لا إنفاقه و فى روايه موسى بن بكر: قطعه بنصفين ثم قال ألقه فى البالوعه حتى لا يباع بشى ء فيه غش و تمام الكلام فيه فى باب الصرف إن شاء الله

[لو وقعت المعاوضه عليها جهلا فتبين الحال]

[لو وقعت المعاوضه عليها جهلا فتبين الحال]

و لو وقعت المعاوضه عليها جهلا- فتبين الحال لمن صارت إليه فإن وقع عنوان المعاوضه على الدرهم المنصرف إطلاقه إلى المسكوك بسكه السلطان بطل البيع و إن وقعت المعاوضه على شخصه من دون عنوان فالظاهر صحه البيع مع خيار العيب إن كانت الماده مغشوشه و إن كان الغش مجرد تفاوت السكه فهو خيار التدليس فتأمل.

[الفرق بين المعاوضه على الدراهم المغشوشه و آلات القمار]

[الفرق بين المعاوضه على الدراهم المغشوشه و آلات القمار]

و هذا بخلاف ما تقدم من الآلات فإن البيع الواقع عليها لا يمكن تصحيحه بإمضائه من جهه الماده فقط و استرداد ما قابل الهيئه من الثمن المدفوع كما لو جمع بين الخل و الخمر لأن كل جزء من الخل و الخمر مال لا بد أن يقابل فى المعاوضه بجزء من المال ففساد المعامله باعتباره يوجب فساد مقابله من المال لا غير بخلاف الماده و الهيئه فإن الهيئه من قبيل القيد للماده جزء عقلى لا خارجى تقابل بمال على حده ففساد المعامله باعتباره فساد لمعامله الماده حقيقه و هذا الكلام مطرد فى كل قيد فاسد بذل الثمن الخاص لداعى وجوده

القسم الثانى ما يقصد منه المتعاملان المنفعه المحرمه

[الوجوه المتصوره فی قصد المنفعه المحرمه]

[الوجوه المتصوره فی قصد المنفعه المحرمه]

و هو تاره علی وجه یرجع إلی بذل

المکاسب، ج ۱، ص ۱۶

المال فی مقابل المنفعه المحرمه کالمعاوضه علی العنب مع التزامهما أن لا یتصرف فیه إلا بالتخمیر و أخری علی وجه یکون الحرام هو الداعی إلی المعاوضه لا غیر کالمعاوضه علی العنب مع قصدهما تخمیره و الأول إما أن یکون الحرام مقصودا لا غیر کبیع العنب علی أن یعمله خمرا و نحو ذلک و إما أن یکون الحرام مقصودا مع الحلال بحیث یکون بذل المال بإزائهما کبیع الجاریه المغنیه بثمن لوحظ فیه وقوع بعضه بإزاء صفه التغنی.

فهنا مسائل ثلاث

الأولی بیع العنب علی أن یعمل خمرا

اشاره

الأولی بیع العنب علی أن یعمل خمرا

و الخشب علی أن یعمل صنما أو آله لهو أو قمار و إجاره المساکن لیباع أو یحرز فیها الخمر و کذا إجاره السفن و الحموله لحملها و لا إشکال فی فساد المعامله فضلا عن حرمته و لا خلاف فیه و یدل علیه مضافا إلی کونها إعانه علی الإثم و إلی أن الإلزام و الالتزام بصرف المبیع فی المنفعه المحرمه الساقطه فی نظر الشارع أکل و إیکال للمال بالباطل

[خبر جابر الدال علی حرمه مؤاجره البیت لیباع فیه الخمر]

[خبر جابر الدال علی حرمه مؤاجره البیت لیباع فیه الخمر]

خبر جابر قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل یؤاجر بیته فیباع فیه الخمر قال حرام أجرته فإنه إما مقید بما إذا استأجره لذلک أو یدل علیه بالفحوی بناء علی ما سیجی ء من حرمه العقد مع من یعلم أنه یصرف المعقود علیه فی الحرام.

[مصححه ابن أذینه الداله علی الجواز]

[مصححه ابن أذينه الداله على الجواز]

نعم فى مصححه ابن أذينه قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يؤاجر سفينته أو دابته لمن يحمل فيها أو عليها الخمر و الخنازير قال لا بأس

[الجمع بين الخبرين]

[الجمع بين الخبرين]

لكنها محموله على ما إذا اتفق الحمل من دون أن يؤخذ ركنا أو شرطا فى العقد بناء على أن خبر جابر نص فيما نحن فيه و ظاهر فى هذا عكس الصحيحه فيطرح ظاهر كل بنص الآخر فتأمل مع أنه لو سلم التعارض كفت العمومات المتقدمه.

و قد يستدل أيضا فيما نحن فيه بالأخبار المسئول فيها عن جواز بيع الخشب ممن يتخذه صلبانا أو صنما مثل مكاتبه ابن أذينه: عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلبانا قال لا و روايه عمرو بن الحريث: عن التوت أبيعه ممن يصنع الصليب أو الصنم قال لا و فيه أن حمل تلك الأخبار على صوره اشتراط البائع المسلم على المشترى أو تواطئهما على التزام صرف المبيع فى الصنم و الصليب بعيد فى الغايه. و الفرق بين مؤاجره البيت لبيع الخمر فيه و بيع الخشب على أن يعمل صليبا أو صنما لا يكاد يخفى فإن بيع الخمر فى مكان و صيرورته دكانا لذلك منفعه عرفيه يقع الإجاره عليها من المسلم كثيرا كما يؤجرون البيوت لسائر المحرمات بخلاف جعل العنب خمرا و الخشب صليبا فإنه لا غرض للمسلم فى ذلك غالبا يقصده فى بيع عنبه أو خشبه فلا يحمل عليه موارد السؤال. نعم لو قيل فى المسأله الآتيه بحرمه بيع الخشب ممن يعلم أنه يعمله صنما لظاهر هذه الأخبار صح الاستدلال بفحواها على ما نحن فيه لكن ظاهر هذه الأخبار معارض بمثله أو

بأصرح منه كما سيجی ء.

[حرمه بيع كل ذی منفعه محلله علی أن يصرف فی الحرام]

[حرمه بيع كل ذی منفعه محلله علی أن يصرف فی الحرام]

ثم إنه يلحق بما ذكر من بيع العنب و الخشب علی أن يعملا خمرا أو صليبا بيع كل ذی منفعه محلله علی أن يصرف فی الحرام لأن حصر الانتفاع بالبيع فی الحرام يوجب كون أكل الثمن بإزائه أكلا للمال بالباطل. ثم إنه لا فرق بين ذكر الشرط المذكور فی متن العقد و بين التواطؤ عليه خارج العقد و وقوع العقد عليه و لو كان فرق فإنما هو فی لزوم الشرط و عدمه لا فيما هو مناط الحكم هنا

[الأظهر فساد العقد المشروط فيه الحرام و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد]

[الأظهر فساد العقد المشروط فيه الحرام و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد]

و من ذلک يظهر أنه لا يبنی فساد هذا العقد علی كون الشرط الفاسد مفسدا بل الأظهر فساده و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد لما عرفت من رجوعه فی الحقيقه إلی أكل المال فی مقابل المنفعه المحرمه. و قد تقدم الحكم بفساد المعاوضه علی آلات المحرم مع كون موادها أموالا- مشتمله علی منافع محلله مع أن الجزء أقبل للتفكيک بينه و بين الجزء الآخر من الشرط و المشروط و سيجی ء أيضا فی المسأله الآتيه ما يؤيد هذا أيضا إن شاء الله.

المسأله الثانيه يحرم المعاوضه علی الجاريه المغنيه

اشاره

المسأله الثانيه يحرم المعاوضه علی الجاريه المغنيه

و كل عين مشتمله علی صفه يقصد منها الحرام إذا قصد منها ذلک و قصد اعتبارها فی البيع علی وجه يكون دخيلا فی زياده الثمن كالعبد الماهر فی القمار أو اللهو و السرقه إذا لوحظ فيه هذه الصفه و بذل بإزائها شی ء من الثمن لا ما كان علی وجه الداعی و يدل عليه أن بذل شی ء من الثمن بملاحظه الصفه المحرمه أكل للمال بالباطل.

[التفكيک بين القيد و المقيد غير معروف عرفا و غير واقع شرعا]

[التفكيک بين القيد و المقيد غير معروف عرفا و غير واقع شرعا]

و التفكيـك بين القيـد و المقيـد بصـحه العقـد فى المقيـد و بطلانه فى القيـد بما قابله من الثمن غير معروف عرفا لأن القيـد أمر معنوى لا يوزع عليه شـى ء من المال و إن كان يبذل المال بملاحظه وجوده و غير واقع شرعا على ما اشتهر من أن الثمن لا يوزع على الشـروط فتعين بطلان العقـد رأسا. و قد ورد النص بأن ثمن الجاريه المغنيه سـحت و أنه قد يكون للرجل الجاريه تلهيه و ما ثمنها إلا كثمن الكلب. نعم لو لم تلاحظ الصفه أصلا فى كميه الثمن فلا إشكال فى الصحه

[بيع الجاريه المغنيه مع ملاحظه الصفه المحرمه و عدمها]

[بيع الجاريه المغنيه مع ملاحظه الصفه المحرمه و عدمها]

و لو لوحظت من حيث إنه صـفه كمال قـد تصرف إلى المحلل فيزيـد لأجلها الثمن فإن كانت المنفعه المحلله لتلك الصـفه مما يعتد بها فلا إشكال فى الجواز و إن كانت نادره بالنسبه إلى المنفعه المحرمه ففى إلحاقها بالعين فى عدم جواز بذل المال إلا لما اشـتمل على منفعه محلله غير نادره بالنسـبه إلى المنفعه المحرمه و عدمه لأن المقابل بالمبذول هو الموصوف و لا ضير فى زياده ثمنه بملاـحظه المنفعه النـادره وجهـان أقواهمـا الثـانى إذ لاـ يعـد أكلاـ للمال بالباطل و النص بأن ثمن المغنيه سـحت مبنى على الغالب

المسأله الثالثه يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرا بقصد أن يعمله

اشاره

المسأله الثالثه يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرا بقصد أن يعمله

و كذا بيع الخشب بقصد أن يعمله صنما أو صليبا لأن فيه إعانه على الإثم و العدوان و لا إشكال و لا خلاف فى ذلك

[الأخبار المجوزه للبيع مع عدم القصد]

[الأخبار المجوزه للبيع مع عدم القصد]

أما لو لم يقصـد ذلك فالأكثر على عدم التحريم للأخبار المسـتفيضه منها خبر ابن أذينه قال: كتبت إلى أبى عبد الله ع أسأله عن رجل له كرم [أ] يبيع العنب [و التمر] ممن يعلم أنه يجعله خمرا أو مسـكرا فقال ع إنما باعه حلالا فى الإبان الـذى يحل شـربه أو أكله فلا بأس ببيعه و روايه أبى كهمس قال: سأل رجل أبا عبد الله ع إلى أن قال هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمرا إلى غير ذلك مما هو دونهما فى الظهور

[الأخبار المانعه]

[الأخبار المانعه]

و قد تعارض تلك بمكاتبه ابن أذينه: عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلبانا قال لا و روايه عمرو بن حريث: عن التوت أبيعه ممن يصنع الصليب أو الصنم قال لا

[الجمع بين الأخبار]

[الجمع بين الأخبار]

و قد يجمع بينهما و بين الأخبار المجوزه بحمل المانعه على صوره اشتراط جعل الخشب صليبا أو صنما أو تواطئهما عليه و فيه أن هذا فى غايه البعد إذ لا داعى للمسلم على اشتراط صناعه الخشب صنما فى متن بيعه أو خارجه ثم يجى ء و يسأل الإمام ع عن جواز فعل هذا فى المستقبل و حرمته و هل يحتمل أن يريد

الراوى بقوله أبيع التوت ممن يصنع الصنم و الصليب أبيعه مشترطا عليه و ملزما فى متن العقد أو قبله أن لا يتصرف فيه إلا بجعله صنما.

فالأولى حمل الأخبار المانعه على الكراهه

فالأولى حمل الأخبار المانعه على الكراهه

لشهاده غير واحد من الأخبار على الكراهه كما أفتى به جماعه و يشهد له روايه الحلبى: عن بيع العصير ممن يصنعه خمرا فقال بيعه ممن يصنعه خلا- أحب إلي و لا- أرى به بأسا و غيرها أو الالتزام بالحرمه فى بيع الخشب ممن يعمله صليبا أو صنما لظاهر تلك الأخبار و العمل فى مسأله بيع العنب و شبهها على الأخبار المجوزه و هذا الجمع قول فصل لو لم يكن قولا بالفصل

[الاستدلال على الحرمه بعموم النهى عن التعاون على الإثم]

[الاستدلال على الحرمه بعموم النهى عن التعاون على الإثم]

و كيف كان فقد يستدل على حرمه البيع- ممن يعلم أنه يصرف المبيع فى الحرام بعموم النهى على التعاون على الإثم و العدوان

[اعتبار القصد فى مفهوم الإعانه]

[اعتبار القصد فى مفهوم الإعانه]

و قد يستشكل فى صدق الإعانه بل يمنع حيث لم يقع القصد إلى وقوع الفعل من المعان بناء على أن الإعانه هو فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه لا مطلقا و أول من أشار إلى هذا المحقق الثانى فى حاشيه الإرشاد فى هذه المسأله حيث إنه بعد حكايه القول بالمنع مستندا إلى الأخبار المانع قال و يؤيده قوله تعالى وَ لا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ و يشكل بلزوم عدم جواز بيع شىء مما يعلم عاده التوصل به إلى محرم لو تم هذا الاستدلال فيمنع معامله أكثر الناس. و الجواب عن الآيه المنع من كون محل النزاع معاونه مع أن الأصل الإباحه و إنما يظهر المعاونه مع بيعه لذلك انتهى. و وافقه فى اعتبار القصد فى مفهوم الإعانه جماعه من متأخرى المتأخرين كصاحب الكفايه و غيره هذا.

[زياده بعض المعاصرين اعتبار وقوع المعان عليه فى الخارج]

[زياده بعض المعاصرين اعتبار وقوع المعان عليه فى الخارج]

و ربما زاد بعض المعاصرين على اعتبار القصد اعتبار وقوع المعان عليه فى تحقق مفهوم الإعانه فى الخارج و تخيل أنه لو فعل فعلا بقصد تحقق الإثم الفلانى من الغير و لم يتحقق منه لم يحرم من جهه صدق الإعانه بل من جهه قصدها بناء على ما حرره من حرمه الاشتغال بمقدمات الحرام بقصد تحققه و أنه لو تحقق الفعل كان حراما من جهه القصد إلى المحرم و من جهه الإعانه و فيه تأمل فإن حقيقه الإعانه على الشىء هو الفعل بقصد حصول الشىء سواء حصل أم لا. و من اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر عن الغير بقصد التوصل إليه فهو داخل فى الإعانه على الإثم و لو تحقق الحرام لم

يتعدد العقاب

[ظهور كلام الأكثر فى عدم اعتبار القصد]

[ظهور كلام الأكثر فى عدم اعتبار القصد]

و ما أبعد ما بين ما ذكره المعاصر و بين ما يظهر من الأكثر من عدم اعتبار القصد فعن المبسوط الاستدلال على وجوب بذل الطعام لمن يخاف تلفه بقوله ص:

من أعان على قتل مسلم و لو بشطر كلمه جاء يوم القيامه مكتوبا بين عينيه آيس من رحمه الله و قد استدل فى التذكره على حرمه بيع السلاح من أعداء الدين بأن فيه إعانه على الظلم و استدل المحقق الثانى على حرمه بيع العصير المتنجس ممن يستحله بأن فيه إعانه على الإثم و قد استدل المحقق الأردبيلى على ما حكى عنه من القول بالحرمه فى مسألتنا بأن فيه إعانه على الإثم و قد قرره على ذلك فى الحدائق فقال إنه جيد فى حد ذاته لو سلم من المعارضه بأخبار الجواز و فى الرياض بعد ذكر الأخبار السابقه الداله على الجواز قال و هذه النصوص و إن كثرت و اشتهرت و ظهرت دلالتها بل ربما كان بعضها صريحا لكن فى مقابلتها للأصول و النصوص المعتضده بالعقول إشكال انتهى. و الظاهر أن مراده بالأصول قاعده حرمه الإعانه على الإثم و من العقول حكم العقل بوجوب التوصل إلى دفع المنكر مهما أمكن

[إطلاق الإعانه فى غير واحد من الأخبار على المجرد عن القصد]

[إطلاق الإعانه فى غير واحد من الأخبار على المجرد عن القصد]

و يؤيد ما ذكروه من صدق الإعانه بدون القصد إطلاقها فى غير واحد من الأخبار. ففى النبوى المروى فى الكافى عن أبى عبد الله ع: من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه و فى العلوى الوارد فى الطين المروى أيضا فى الكافى عن أبى عبد الله ع: فإن أكلته و مت فقد أعنت على

نفسک و یدل علیه غیر واحد مما ورد فی أعوان الظلمه و سیأتی. و حکی أنه سئل بعض الأکابر فقیل له إنی رجل خیاط أخیط للسلطان ثیابه فهل ترانی بذلک فی أعوان الظلمه فقال له المعین لهم من یبیعک الإبر و الخیوط و أما أنت فمن الظلمه أنفسهم.

[ما أفاده المحقق الأردبیلی حول صدق مفهوم الإعانه]

[ما أفاده المحقق الأردبیلی حول صدق مفهوم الإعانه]

و قال المحقق الأردبیلی فی آیات أحکامه فی الکلام علی الآیه الظاهر أن المراد بالإعانه علی المعاصی مع القصد أو علی الوجه الذی یصدق أنها إعانه مثل أن یطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فیعطیه إیاها أو یطلب القلم لکتابه ظلم فیعطیه إیاه و نحو ذلک مما یعد معونه عرفا فلا تصدق علی التاجر الذی یتجر لتحصیل غرضه أنه معاون للظالم العاشر فی أخذ العشور و لا علی الحاج الذی یؤخذ منه المال ظلما و غیر ذلک مما لا یحصی فلا یعلم صدقها علی بیع العنب ممن یعمله خمرا أو الخشب ممن یعمله صنما و لذا ورد فی الروایات الصحیحه جوازه و علیه الأکثر و نحو ذلک مما لا یخفی انتهی کلامه رفع مقامه. و لقد دقق النظر حیث لم یعلق صدق الإعانه علی القصد و لا أطلق القول بصدقه بدونه بل علقه بالقصد أو بالصدق العرفی و إن لم یکن قصد

[تفصیل الکلام فی تحقیق المرام]

[تفصیل الکلام فی تحقیق المرام]

لکن أقول لا شک فی أنه إذا لم یکن مقصود الفاعل من الفعل وصول الغیر إلی مقصده و لا إلی مقدمه من مقدماته بل یترتب علیه الوصول من دون قصد الفاعل فلا یسمی إعانه کما فی تجاره التاجر بالنسبه إلی أخذ العشور و مسیر الحاج بالنسبه إلی أخذ المال ظلما و کذلک لا إشکال فیما إذا قصد الفاعل بفعله و دعاه إلیه وصول الغیر إلی مطلبه الخاص فإنه یقال إنه إعانه علی ذلک المطلب فإن کان عدوانا مع علم المعین به صدق الإعانه علی العدوان. و إنما الإشکال فیما إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغیر إلی

مقدمه مشترکه بین المعصیه و غیرها مع العلم بصرف الغیر إیاها إلی المعصیه کما إذا باعه العنب فإن مقصود البائع تملک المشتری له و انتفاعه به فهی إعانه له بالنسبه إلی أصل تملک العنب و لذا لو فرض ورود النهی عن معاونه هذا المشتری الخاص فی جمیع أموره أو فی خصوص تملک العنب حرم بیع العنب علیه مطلقا فمسأله بیع العنب ممن یعلم أنه یجعله خمرا نظیر إعطاء السیف أو العصا لمن یرید قتلا أو ضربا حیث إن الغرض من الإعطاء هو ثبوته بیده و التمکن منه کما أن الغرض من بیع العنب تملکه له فکل من البیع و الإعطاء بالنسبه إلی أصل تملک الشخص و استقراره فی یده إعانه إلا أن الإشکال فی أن العلم بصرف ما حصل بإعانه البائع و المعطی فی الحرام هل یوجب صدق الإعانه علی الحرام أم لا.

[هل الإعانه علی شرط الحرام إعانه علی الحرام]

[هل الإعانه علی شرط الحرام إعانه علی الحرام]

فحاصل محل الکلام هو أن الإعانه علی شرط الحرام مع العلم بصرفه فی الحرام هل هی إعانه علی الحرام أم لا. فظهر الفرق بین بیع

العنب و بین تجاره التاجر و مسیر الحاج و أن الفرق بین إعطاء السوط للظالم و بین بیع العنب لا وجه له و أن إعطاء السوط إذا کان إعانه کما اعترف به فیما تقدم من آیات الأحکام کان بیع العنب کذلک کما اعترف به فی شرح الإرشاد فإذا بنینا علی أن شرط الحرام حرام مع فعله توصلا إلی الحرام- کما جزم به بعض دخل ما نحن فیه فی الإعانه علی المحرم فیکون بیع العنب إعانه علی تملک العنب المحرم مع قصد التوصل به

إلى التخمير و إن لم يكن إعانه على نفس التخمير أو على شرب الخمر.

و إن شئت قلت إن شراء العنب للتخمير حرام كغرس العنب لأجل ذلك فالبائع إنما يعين على الشراء المحرم.

[بيع الطعام على من يرتكب المعاصى]

[بيع الطعام على من يرتكب المعاصى]

نعم لو لم يعلم أن الشراء لأجل التخمير لم يحرم و إن علم أنه سيخمر العنب بإراده جديده منه و كذا الكلام فى بائع الطعام على من يرتكب المعاصى فإنه لو علم إرادته من الطعام المبيع التقوى به عند التملك على المعصيه حرم البيع منه. و أما العلم بأنه يحصل من هذا الطعام قوه على المعصيه يتوصل بها إليها فلا يوجب التحريم هذا و لكن الحكم بحرمه الإتيان بشرط الحرام توصلا إليه قد يمنع إلا من حيث صدق التجرى و البيع ليس إعانه عليه و إن كان إعانه على الشراء إلا أنه فى نفسه ليس تجريا فإن التجرى يحصل بالفعل المتلبس بالقصد و توهم أن الفعل مقدمه له فيحرم الإعانه مدفوع بأنه لم يوجد قصد إلى التجرى حتى يحرم و إلا لزم التسلسل فافهم. نعم لو ورد النهى بالخصوص عن بعض شروط الحرام كالغرس للخمر دخل الإعانه عليه فى الإعانه على الإثم كما أنه لو استدللنا بفحوى ما دل على لعن الغارس على حرمه التملك للتخمير حرم الإعانه عليه أيضا بالبيع.

[بيان المتحصل مما ذكر]

[بيان المتحصل مما ذكر]

فتحصل مما ذكرناه- أن قصد الغير لفعل الحرام معتبر قطعا فى حرمه فعل المعين و أن محل الكلام هى الإعانه على شرط الحرام بقصد تحقق الشرط دون المشروط و أنها هل تعد إعانه على المشروط فتحرم أم لا فلا تحرم ما لم تثبت حرمه الشرط من غير جهه التجرى و أن مجرد بيع العنب ممن يعلم أنه سيجعله خمرا من دون العلم بقصده ذلك من الشراء ليس محرما أصلا لا من جهه الشرط و لا من جهه المشروط و من ذلك

يعلم ما فيما تقدم عن حاشيه الإرشاد من أنه لو كان بيع العنب ممن يعمله خمرا إعانه لزم المنع عن معامله أكثر الناس.

ثم إن محل الكلام فيما يعد شرطا للمعصيه الصادره عن الغير

ثم إن محل الكلام فيما يعد شرطا للمعصيه الصادره عن الغير

فما تقدم من المبسوط من حرمه ترك بذل الطعام لخائف التلف مستندا إلى قوله ص من أعان على قتل مسلم إلى آخر الحديث محل تأمل إلا أن يريد الفحوى و لذا استدل فى المختلف بعد حكايه ذلك عن الشيخ بوجوب حفظ النفس مع القدره و عدم الضرر.

ثم إنه يمكن التفصيل فى شروط الحرام المعان عليها

ثم إنه يمكن التفصيل فى شروط الحرام المعان عليها

بين ما ينحصر فائدته و منفعته عرفا فى المشروط المحرم كحصول العصا فى يد الظالم المستعير لها من غيره لضرب أحد فإن ملكه للانتفاع بها فى هذا الزمان تنحصر فائدته عرفا فى الضرب و كذا من استعار كأسا ليشرب الخمر فيه و بين ما لم يكن كذلك كتمليك الخمار للعنب فإن منفعه التمليك و فائدته غير منحصره عرفا فى الخمر حتى عند الخمار فيعد الأول عرفا إعانه على المشروط المحرم بخلاف الثانى. و لعل من جعل بيع السلاح من أعداء الدين حال قيام الحرب من المساعده على المحرم و جوز بيع العنب ممن يعمله خمرا كالفاضلين فى الشرائع و التذكره و غيرهما نظر إلى ذلك و كذلك المحقق الثانى حيث منع من بيع العصير المتنجس على مستحله مستندا إلى كونه من الإعانه على الإثم و منع من كون بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرا من الإعانه فإن تملك المستحل للعصير منحصر فائدته عرفا عنده فى الانتفاع به حال النجاسه بخلاف تملك العنب و كيف كان فلو ثبت تميز موارد الإعانه من العرف فهو و إلا فالظاهر مدخليه قصد المعين.

[الاستدلال على الحرمه فى المسأله بوجوب دفع المنكر]

[الاستدلال على الحرمه فى المسأله بوجوب دفع المنكر]

نعم يمكن الاستدلال على حرمه بيع الشى ء ممن يعلم أنه يصرف المبيع فى الحرام بأن دفع المنكر كرفعه واجب و لا يتم إلا بترك البيع فيجب و إليه أشار المحقق الأردبيلى رحمه الله حيث استدل على حرمه بيع العنب فى المسأله بعد عموم النهى عن الإعانه بأدله النهى عن المنكر.

[ما يشهد لهذا الاستدلال]

[ما يشهد لهذا الاستدلال]

و يشهد بهذا ما ورد من أنه: لو لا أن بنى أميه وجدوا من يجبى لهم الصدقات و يشهد جماعتهم ما سلبوا حقنا دل على مذمه الناس فى فعل ما لو تركوه لم يتحقق المعصيه من بنى أميه فدل على ثبوت الذم لكل ما لو ترك لم يتحقق المعصيه من الغير و هذا و إن دل بظاهره على حرمه بيع العنب و لو ممن يعلم أنه سيجعله خمرا مع عدم قصد ذلك حين الشراء إلا أنه لم يقم دليل على وجوب تعجيز من يعلم أنه سيهم بالمعصيه و إنما الثابت من النقل و العقل القاضى بوجوب اللطف وجوب ردع من هم بها و أشرف عليها بحيث لو لا الردع لفعلها أو استمر عليها

[توقف هذا الاستدلال على علم البائع بعدم حصول المعصيه لو لم يبعه]

[توقف هذا الاستدلال على علم البائع بعدم حصول المعصيه لو لم يبعه]

ثم إن الاستدلال المذكور إنما يحسن مع علم البائع بأنه لو لم يبعه لم تحصل المعصيه لأنه حينئذ قادر على الردع أما لو لم يعلم ذلك أو علم بأنه يحصل منه المعصيه بفعل الغير فلا يتحقق الارتداع بترك البيع كمن يعلم عدم الانتهاء بنهيه عن المنكر و توهم أن البيع حرام على كل أحد فلا يسوغ لهذا الشخص فعله معتذرا بأنه لو تركه لفعله غيره مدفوع بأن ذلك فيما كان محرما على كل واحد على سبيل الاستقلال فلا يجوز لواحد منهم الاعتذار بأن هذا الفعل واقع لا محاله و لو من غيرى فلا ينفع تركى له. أما إذا وجب على جماعه شى ء واحد كحمل ثقيل مثلا بحيث يراد منهم الاجتماع عليه فإذا علم واحد من حال الباقى عدم القيام به و الاتفاق معه

فی إیجـاد الفعل کان قیامه بنفسه بـذلک الفعل لغوا فلا یجب و ما نحن فیه من هـذا القبیل فإن عـدم تحقق المعصـیه من مشتری العنب موقوف علی تحقق ترک البیع من کل بائع فترک المجموع للبیع سـبب واحد لترک المعصـیه کما أن بیع واحد منهم علی البـدل شـرط لتحققهـا فـإذا علم واحـد منهم عـدم اجتماع الباقی معه فی تحصـیل السـبب و المفروض أن قیامه منفردا لغو سـقط وجوبه.

[توجیه الخبر الدال علی ذم أتباع بنی أمیه]

[توجیه الخبر الدال علی ذم أتباع بنی أمیه]

و أمـا مـا تقـدم من الخبر فی اتبـاع بنی أمیه فالـذم فیه إنمـا هو علی إعـانتهم بالأمور المـذکوره فی الروایه و سـیأتی تحریم کون الرجـل من أعوان الظلمه حتی فی المباحـات التی لاـ دخـل لها برئاسـتهم فضـلا عن مثل جبایه الصـدقات و حضور الجماعات و شبهها مما هو من أعظم المحرمات.

[المتلخص مما ذکر]

[المتلخص مما ذکر]

و قـد تلخص مما ذکرنا أن فعل ما هو من قبیل الشـرط لتحقق المعصـیه من الغیر من دون قصـد توصل الغیر به إلی المعصـیه غیر محرم لعدم کونه فی العرف إعانه مطلقا أو علی التفصیل الذی احتملناه أخیرا و أما

ترک هـذا الفعـل فـإن کـان سـببا یعنی عله تـامه لعـدم المعصـیه من الغیر کما إذا انحصـر العنب عنـده وجب لوجوب الردع عن المعصـیه عقلاـ و نقلاـ و أمـا لو لم یکن سـببا بـل کـان السـبب ترکه منضـما إلی ترک غیره فإن علم أو ظن أو احتمل قیام الغیر بـالترک وجب قیـامه به أیضـا و إن علم أو ظن عـدم قیام الغیر سـقط عنه وجوب الترک لأن ترکه بنفسه لیس برادع حتی یجب. نعم هو جزء للرادع المرکب من مجموع تروک أرباب العنب لکن یسقط وجوب الجزء إذا علم بعدم تحقق الکل فی الخارج

[الوجوه المتصوره فی فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغیر]

[الوجوه المتصوره فی فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغیر]

فعلم مما ذکرناه فی هـذا المقام أن فعل ما هو شـرط للحرام الصادر من الغیر یقع علی وجوه أحـدها أن یقع من الفاعل قصدا منه لتوصل الغیر به إلی الحرام و هذا لا إشـکال فی حرمته لکونه إعانه. الثانی أن یقع منه من دون قصد لحصول الحرام و لا لحصول ما هو مقدمه له مثل تجاره التاجر بالنسبه إلی معصیه العاشر فإنه لم یقصد بها تسلط العاشر علیه الذی هو شرط لأخذ العشر و هذا

لا إشـكال فی عـدم حرمته. الثالث أن يقع منه بقصـد حصول ما هو من مقدمات حصول الحرام عن الغير لا لحصول نفس الحرام منه و هذا

قد يكون من دون قصد الغير التوصل بذلك الشرط إلى الحرام كبيع العنب من الخمار المقصود منه تملكه للعنب الذى هو شرط لتخميره لا نفس التخمير مع عدم قصد الغير أيضا التخمير حال الشراء و هذا أيضا لا إشكال فى عدم حرمته و قد يكون مع قصد الغير التوصل به إلى الحرام أعنى التخمير حال شراء العنب و هذا أيضا على وجهين أحدهما أن يكون ترك هذا الفعل من الفاعل عله تامه لعدم تحقق الحرام من الغير و الأقوى هنا وجوب الترك و حرمه الفعل. و الثانى أن لا يكون كذلك بل يعلم عاده أو يظن بحصول الحرام من الغير من غير تأثير لترك ذلك الفعل و الظاهر عدم وجوب الترك حينئذ بناء على ما ذكرنا من اعتبار قصد الحرام فى صدق الإعانه عليه مطلقا أو على ما احتملناه من التفصيل.

[الظاهر عدم فساد البيع فى كل مورد حكم فيه بالحرمه لأجل الإعانه على الإثم]

[الظاهر عدم فساد البيع فى كل مورد حكم فيه بالحرمه لأجل الإعانه على الإثم]

ثم كل مورد حكم فيه بحرمه البيع من هذه الموارد الخمسه فالظاهر عدم فساد البيع لتعلق النهى بما هو خارج عن المعامله- أعنى الإعانه على الإثم أو المسامحه فى الردع عنه. و يحتمل الفساد لإشعار قوله ع فى روايه تحف العقول المتقدمه بعد قوله: و كل بيع ملهو به و كل منهى عنه مما يتقرب به لغير الله أو يقوى به الكفر و الشرك فى جميع وجوه المعاصى أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرم بيعه و شراؤه و إمساكه إلخ [إلى آخر حديث تحف العقول] بناء على أن التحريم مسوق لبيان الفساد فى تلك الروايه كما لا يخفى لكن فى الدلاله تأمل و لو تمت لثبت

الفساد مع قصد المشترى خاصه للحرام لأن الفساد لا يتبعض

القسم الثالث ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنا

اشاره

القسم الثالث ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنا

بمعنى أن من شأنه أن يقصد منه الحرام و تحريم هذا مقصور على النص إذ لا يدخل ذلك تحت الإعانه خصوصا مع عدم العلم بصرف الغير له فى الحرام

[حرمه بيع السلاح من أعداء الدين]

اشاره

[حرمه بيع السلاح من أعداء الدين]

كبيع السلاح من أعداء الدين مع عدم قصد تقويهم بل و عدم العلم باستعمالهم لهذا المبيع الخاص فى حرب المسلمين إلا أن المعروف بين الأصحاب حرمته بل لا خلاف فيها

[الأخبار الداله على الحرمه]

[الأخبار الداله على الحرمه]

و الأخبار بها مستفيضه منها روايه الحضرمى قال: دخلنا على أبى عبد الله ع فقال له حكم السراج ما ترى فيمن يحمل إلى الشام من السروج و أداتها قال لا بأس أنتم اليوم بمنزله أصحاب رسول الله ص أنتم فى هدنه فإذا كانت المباينه حرم عليكم أن تحملوا إليهم السلاح و السروج و منها روايه هند السراج قال: قلت لأبى جعفر ع أصلحك الله إنى كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم فلما عرفنى الله هذا الأمر ضقت بذلك و قلت لا أحمل إلى أعداء الله فقال لى احمل إليهم و بعهم فإن الله يدفع بهم عدونا و عدوكم يعنى الروم فإذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا فمن حمل إلى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك

[اختصاص الحرمه فى الأخبار بصوره قيام الحرب]

[اختصاص الحرمه فى الأخبار بصوره قيام الحرب]

و صريح الروايتين اختصاص الحكم بصوره قيام الحرب بينهم و بين المسلمين بمعنى وجود المباينه فى مقابل الهدنه و بهما تقيد المطلقات جوازا أو منعا مع إمكان دعوى ظهور بعضها فى ذلك- مثل مكاتبه صيقل: أشترى السيوف و أبيعها من السلطان أ جائز لى بيعها فكتب لا بأس به و روايه على بن جعفر عن أخيه ع قال: سألته عن حمل المسلمين إلى المشركين التجاره قال إذا لم يحملوا سلاحا فلا بأس و مثله: ما فى وصيه النبى ص لعلى ع يا على كفر بالله العظيم من هذه الأمه عشره أصناف و عد منها بائع السلاح من أهل الحرب.

[نقد ما عن حواشى الشهيد]

[نقد ما عن حواشى الشهيد]

فما عن حواشى الشهيد من أن المنقول أن بيع السلاح حرام مطلقا فى حال الحرب و الصلح و الهدنه لأن فيه تقويه الكافر على المسلم فلا يجوز على كل حال شبه الاجتهاد فى مقابل النص- مع ضعف دليله كما لا يخفى.

[شمول الحكم لما إذا لم يقصد البائع المعونه]

[شمول الحكم لما إذا لم يقصد البائع المعونه]

ثم إن ظاهر الروايات شمول الحكم لما إذا لم يقصد البائع المعونه و المساعده أصلا بل صريح مورد السؤال فى روايتى الحكم و الهند هى صوره عدم قصد ذلك فالقول باختصاص البيع بصوره قصد المساعده كما يظهر من بعض العبائر ضعيف جدا. و كذلك ظاهرها الشمول لما إذا لم يعلم باستعمال أهل الحرب للمبيع فى الحرب بل يكفى مظنه ذلك بحسب غلبه ذلك مع قيام الحرب بحيث يصدق حصول التقوى لهم بالبيع

[جواز بيع ما يكن]

[جواز بيع ما يكن]

و حينئذ فالحكم مخالف للأصول صير إليه للأخبار المذكوره و عموم روايه تحف العقول المتقدمه فيقتصر فيه على مورد الدليل و هو السلاح دون ما لا يصدق عليه ذلك كالمجن و الدرع و المغفر و سائر ما يكن وفاقا للنهايه و ظاهر السرائر و أكثر كتب العلامه و الشهيدين و المحقق الثانى للأصل. و ما استدل به فى التذكره من روايه محمد بن قيس قال: سألت أبا عبد الله ع عن الفئتين من أهل الباطل تلتقيان أبيعهما السلاح قال بعهما ما يكنهما الدرع و الخفين و نحو هذا

[المناقشه فى الجواز]

[المناقشه فی الجواز]

و لکن یمکن أن یقـال إن ظـاهر روایه تحـف العقول إنـاطه الحکم علی تقوی الکفر و وهن الحق. و ظـاهر قوله ع فی روایه هند من حمل إلی عدونا سلاحا یستعینون به علینا أن الحکم منوط بالاستعانه و الکل موجود فیما یکن أیضا کما لا یخفی مضافا إلی فحوی روایه الحکم المانعه عن بیع السروج و حملها علی السیوف السریجیه لا یناسبه صدر الروایه مع کون الراوی سراجا.

[رد دلاله روایه محمد بن قیس علی الجواز]

[رد دلاله روایه محمد بن قیس علی الجواز]

و أمـا روایه محمـد بن قیس فلاـ دلاـله لهـا علی المطلوب لأـن مـدلولها بمقتضـی أن التفصـیل قاطع للشـرکه الجواز فیما یکن و التحریم فی غیره مع کون الفئتین من أهـل الباطـل فلا بـد من حملها علی فریقین محقونی الـدماء إذ لو کان کلاهما أو أحـدهما مهدور الدم لم یکن وجه للمنع من بیع السلاح علی صاحبه. فالمقصود من بیع ما یکن منهما- تحفظ کل منهما عن صاحبه

المکاسب، ج ۱، ص ۲۰

و تترسه بما یکن و هـذا غیر مقصود فیما نحن فیه بل تحفظ أعداء الدین عن بأس المسـلمین خلاف مقصود الشارع فالتعدی عن مورد الروایه إلی مـا نحن فیه یشـبه القیـاس مع الفـارق. و لعله لما ذکر قیـد الشـهید فیما حکی عن حواشـیه علی القواعـد إطلاق العلامه جواز بیع ما یکن بصوره الهدنه و عدم قیام الحرب

[هل یتعدی الحکم إلی غیر أعداء الدین]

اشاره

[هل یتعدی الحکم إلی غیر أعداء الدین]

ثم إن مقتضی الاقتصار علی مورد النص عدم التعدی إلی غیر أعداء الدین کقطاع الطریق

[شمول روایه تحف العقول قطاع الطریق أیضا]

[شمول روایه تحف العقول قطاع الطریق أیضا]

إلاـ أن المسـتفاد من روایه تحف العقول إناطه الحکم بتقوی الباطل و وهن الحق فلعله یشـمل ذلک و فیه تأمل. ثم إن النهی فی هذه الأخبار لا یدل علی الفساد فلا مسـتند له سوی ظاهر خبر تحف العقول الوارده فی بیان المکاسب الصـحیحه و الفاسده و الله

العالم

النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعه فيه محلله معتدا بها

اشاره

النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعه فيه محلله معتدا بها

عند العقلاء

[التحريم هنا وضعی]

[التحريم هنا وضعی]

و التحريم فی هذا القسم ليس إلا من حيث فساد المعامله و عدم تملك الثمن و ليس كالاكتساب بالخمر و الخنزير.

و الدليل على الفساد

و الدليل على الفساد

فی هذا القسم على ما صرح به فی الإيضاح كون أكل المال بإزائه أكلا بالباطل و فيه تأمل لأن منافع كثيره من الأشياء التی ذكروها فی المقام يقابل عرفا بمال و لو قليلا بحيث لا يكون بذل مقدار قليل من المال بإزائه سفها

[استفاده عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادره من كلمات العلماء]

[استفاده عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادره من كلمات العلماء]

فالعمده ما يستفاد من الفتاوی و النصوص من عدم اعتبار الشارع المنافع النادره و كونها فی نظره كالمعدومه. قال فی المبسوط إن الحيوان الطاهر على ضربين ضرب ينتفع به و الآخر لا ينتفع به إلى أن قال و إن كان مما لا ينتفع به فلا يجوز بيعه بلا خلاف مثل الأسد و الذئب و سائر الحشرات مثل الحيات و العقارب و الفأر و الخنافس و الجعلان و الحداءه و الرخمه و النسر و بغاث الطير و كذلك الغربان انتهى و ظاهر الغنيه الإجماع على ذلك أيضا. و يشعر به عباره التذكره حيث استدل على ذلك بخسه تلك الأشياء و عدم نظر الشارع إلى مثلها فی التقويم و لا يثبت يد لأحد عليها قال و لا اعتبار بما ورد فی الخواص من منافعها لأنها لا- تعد مع ذلك مالا- و كذا عند الشافعی انتهى و ظاهره اتفاقنا عليه. و ما ذكره من عدم جواز بيع ما لا يعد مالا مما لا إشكال فيه و إنما الكلام فما عدوه من هذا.

[تحسين ما قاله فی محكی إيضاح النافع]

[تحسين ما قاله فی محكی إيضاح النافع]

قال فی محکی إیضاح النافع و نعم ما قال جرت عاده الأصحاب بعنوان هذا الباب و ذکر أشیاء معینه علی سبیل المثال فإن کان ذلک لأن عدم النفع مفروض فیها فلا نزاع و إن کان لأن ما مثل به لا یصح بیعه لأنه محکوم بعدم الانتفاع فالمنع متوجه فی أشیاء کثیره انتهی. و بالجمله فکون الحیوان من المسوخ أو السباع أو الحشرات لا دلیل علی کونه کالنجاسه مانعا

[جواز بیع ما یشتمل علی منفعه مقصوده للعقلاء]

[جواز بیع ما یشتمل علی منفعه مقصوده للعقلاء]

فالمتعین فیما اشتمل منها منفعه مقصوده للعقلاء جواز البیع فکل ما جازت الوصیه به لکونه مقصودا بالانتفاع للعقلاء فینبغی جواز بیعه إلا ما دل الدلیل علی المنع فیه تعبدا. و قد صرح فی التذکره بجواز الوصیه بمثل الفیل و الأسد و غیرهما من المسوخ و المؤذیات و إن منعنا عن بیعها و ظاهر هذا الکلام أن المنع من بیعها علی القول به للتعبد لا لعدم المالیه

[نقد ما أفاده العلامه فی التذکره]

[نقد ما أفاده العلامه فی التذکره]

ثم إن ما تقدم منه قدس سره من أنه لا اعتبار بما ورد فی الخواص من منافعها لأنها لا تعد مالا مع ذلک یشکل بأنه إذا اطلع العرف علی خاصیه فی إحدی الحشرات معلومه بالتجربه أو غیرها فأی فرق بینها و بین نبات من الأدویه علم فیه تلک الخاصیه و حینئذ فعدم جواز بیعها و أخذ المال فی مقابله بملاحظه تلک الخاصیه یحتاج إلی دلیل لأنه حینئذ لیس أکلا للمال بالباطل و یؤید ذلک ما تقدم فی روایه التحف من أن: کل شی ء یکون لهم فیه الصلاح من جهه من الجهات فذلک حلال بیعه إلی آخر الحدیث.

[تحسین ما قاله فی الدروس]

[تحسین ما قاله فی الدروس]

و قد أجاد فی الدروس حیث قال ما لا نفع فیه مقصودا للعقلاء کالخشار و فضلات الإنسان و عن التنقیح ما لا نفع فیه بوجه من الوجوه کالخنافس و الدیدان

[النظر فی منع العلامه بیع ما ینتفع به نادرا]

[النظر فی منع العلامه بیع ما ینتفع به نادرا]

و مما ذکرنا یظهر النظر فیما ذکره فی التذکره من الإشکال فی جواز بیع العلق الذی ینتفع به لامتصاص الدم و دیدان القز التی یصاد بها السمک ثم استقرب المنع فقال لندور الانتفاع فیشبه ما لا منفعه فیه إذ کل شی ء فله نفع ما انتهی. أقول و لا مانع من التزام جواز بیع کل ما له نفع ما و لو فرض الشک فی صدق المال علی مثل هذه الأشیاء المستلزم للشک فی صدق البیع أمکن الحکم بصحه المعاوضه علیها لعمومات التجاره و الصلح و العقود و الهبه المعوضه و غیرها و عدم المانع لأنه لیس إلا أکل المال

بالباطل و المفروض عدم تحققه هنا.

[انعقاد الإجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النادره]

[انعقاد الإجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النادره]

فالعمده فى المسأله الإجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النادره

[مقتضى التأمل فى الأخبار عدم الاعتناء بالمنافع النادره]

[مقتضى التأمل فى الأخبار عدم الاعتناء بالمنافع النادره]

و هو الظاهر من التأمل فى الأخبار أيضا مثل ما دل على تحريم بيع ما يحرم منفعته الغالبه مع اشتماله على منفعه نادره محلله مثل قوله ص:

لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها و أكلوا ثمنها بناء على أن للشحوم منفعه نادره محلله على اليهود لأن ظاهر تحريمها عليهم تحريم أكلها أو سائر منافعها المتعارفه فلو لا أن النادر فى نظر الشارع كالمعدوم لم يكن وجه للمنع عن البيع- كما لم يمنع الشارع عن بيع ما له منفعه محلله مساويه للمحرمه فى التعارف و الاعتداد (إلا أن يقال المنع فيها تعبد للنجاسه لا من حيث عدم المنفعه المتعارفه فتأمل.) و أوضح من ذلك قوله ع- فى روايه تحف العقول فى ضابط ما يكتسب به: و كل شى ء يكون لهم فيه الصلاح من جهه من الجهات فذلك كله حلال بيعه و شراؤه إلى آخر حديث تحف العقول إذ لا يراد منه مجرد المنفعه و إلا يعم الأشياء كلها.

و قوله فى آخره: إنما حرم الله الصناعه التى يجى ء منها الفساد محضا نظير كذا و كذا إلى آخر ما ذكره فإن كثيرا من الأمثله المذكوره هناك لها منافع محلله فإن الأشربه المحرمه كثيرا ما ينتفع بها فى معالجه الدواب بل المرضى فجعلها مما يجى ء منه الفساد محضا باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح لندرتها إلا أن الإشكال فى تعيين المنفعه النادره و تمييزها عن غيرها فالواجب الرجوع فى مقام الشك إلى أدله التجاره و نحوها مما ذكر

[جواز بيع السباع بناء على وقوع التذكيه عليها]

[جواز بيع السباع بناء على وقوع التذكيه عليها]

و منه يظهر أن الأقوى جواز بيع السباع بناء على وقوع

التـذكيه عليها للانتفاع البين بجلودها و قـد نص فى الروايه على بعضـها و كذا شـحومها و عظامها. و أما لحومها فالمصـرح به فى التذكره عدم الجواز معللا بندور المنفعه المحلله المقصوده منه كإطعام الكلاب المحترمه و جوارح الطير

[جواز بيع الهره]

[جواز بيع الهره]

و يظهر أيضا جواز بيع الهره و هو المنصوص فى غير واحد

من الروايات و نسبه فى موضع من التذكره إلى علمائنا بخلاف القرد لأن المصلحه المقصوده منه و هو حفظ المتاع نادره.

[عدم المنفعه المعتد بها يستند تاره إلى خسه الشى ء و أخرى إلى قلته]

[عدم المنفعه المعتد بها يستند تاره إلى خسه الشى ء و أخرى إلى قلته]

ثم اعلم أن عدم المنفعه المعتد بها يسـتند تاره إلى خسه الشـى ء كما ذكر من الأمثله فى عباره المبسوط و أخرى إلى قلته كجزء يسـير من المـال لا يبـذل فى مقابله مال كحبه حنطه. و الفرق أن الأول لا يملك و لا يـدخل تحت اليـد كما عرفت من التـذكره بخلاـف الثـانى فإنه يملك و لو غصـبه غاصب كان عليه مثله إن كان مثليا خلافا للتـذكره فلم يوجب شـيئا كغير المثلى و ضـعفه بعض بأن اللازم حينئـذ عـدم الغرامه فيما لو غصب صبره تدريجا و يمكن أن يلتزم فيه كما يلتزم فى غير المثلى فافهم ثم إن منع حق الاختصاص فى القسم الأول مشـكل مع عموم قوله ص: من سـبق إلى ما لم يسـبق إليه أحد من المسلمين فهو أحق به مع عد أخذه قهرا ظلما عرفا

النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما فى نفسه

اشاره

النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما فى نفسه

و هـذا النوع و إن كـانت أفراده هى جميع الأعمـال المحرمه القابله لمقابله المال بها فى الإجاره و الجعاله و غيرهما إلا أنه جرت عـاده الأصـحاب بـذكر كثير ممـا من شـأنه الاكتسـاب به من المحرمـات بـل و لغير ذلك مما لم يتعارف الاكتساب به كالغيبه و الكـذب و نحوهما و كيف كان فنقتفى آثارهم بذكر أكثرها فى مسائل مرتبه بترتيب حروف أوائل عنواناتهم إن شاء الله تدليس الماشطه

المسأله الأولى تدليس الماشطه

اشاره

المسأله الأولى تدليس الماشطه

المرأه التى يراد تزويجها أو الأمه التى يراد بيعها حرام بلا خلاف كما عن الرياض و عن مجمع الفائده الإجماع عليه و [كذا] فعل المرأه ذلک بنفسها

[بما ذا يحصل التدليس]

[بما ذا يحصل التدليس]

قال فى المقنعه و كسب المواشط حلال إذا لم يغششن و لم يدلسن فى عملهن فيصلن شعور النساء بشعور غيرهن من الناس و يشمن الخدود و يستعملن ما لا يجوز فى شريعه الإسلام فإن وصلن شعرهن بشعر غير الناس لم يكن بذلک بأس و نحوه بعينه عباره النهايه. و قال فى السرائر فى عداد المحرمات و عمل المواشط بالتدليس بأن يشمن الخدود و يحمرنها و ينقشن بالأيدى و الأرجل و يصلن شعر النساء بشعر غيرهن و ما جرى مجرى ذلک انتهى و حکى نحوه عن الدروس و حاشيه الإرشاد

[هل يعد وشم الخدود و وصل الشعر بشعر الغير من التدليس]

[هل يعد وشم الخدود و وصل الشعر بشعر الغير من التدليس]

و فى عد وشم الخدود من جمله التدليس تأمل لأن الوشم فى نفسه زينه. و كذا التأمل فى التفصيل بين وصل الشعر بشعر الإنسان و وصله بشعر غيره فإن ذلک لا مدخل له فى التدليس و عدمه إلا أن يوجه الأول بأنه قد يكون الغرض من الوشم حدوث نقطه خضراء فى البدن حتى يتراءى بياض سائر البدن و صفاؤه أكثر مما كان يرى لو لا هذه النقطه و يوجه الثانى بأن شعر غير المرأه لا يلتبس على الشعر الأصلى للمرأه فلا يحصل التدليس به بخلاف شعر المرأه. و كيف كان يظهر من بعض الأخبار المنع عن الوشم و وصل الشعر بشعر الغير

[ظاهر بعض الأخبار المنع عن مطلق الوشم و وصل الشعر بشعر الغير]

[ظاهر بعض الأخبار المنع عن مطلق الوشم و وصل الشعر بشعر الغير]

و ظاهرها المنع و لو فى غير مقام التدليس ففى مرسله ابن أبى عمير عن رجل عن أبى عبد الله ع قال: دخلت ماشطه على رسول الله ص فقال لها هل تركت عملک أو أقمت عليه فقالت يا رسول الله أنا أعمله إلا أن تنهانى عنه فانتهى عنه فقال افعلى فإذا مشطت فلا تجلى الوجه بالخرقه فإنها تذهب بماء الوجه و لا تصلى شعر المرأه بشعر امرأه غيرها و أما شعر المعز فلا بأس به بأن

یوصل بشعر المرأه و فی مرسله الفقیه: لا بأس بکسب الماشطه ما لم تشارط و قبلت ما تعطی و لا تصل شعر المرأه بشعر امرأه غیرها و أما شعر المعز فلا بأس بأن یوصله بشعر المرأه و عن معانی الأخبار بسنده عن علی بن غراب عن جعفر بن محمد عن آبائه

ع قال: لعن رسول الله ص النامصه و المنتمصه و الواشره و الموتشره و الواصله و المستوصله و الواشمه و المستوشمه. قال الصدوق قال على بن غراب النامصه التى تنتف الشعر و المنتمصه التى يفعل ذلك بها و- الواشره التى تشر أسنان المرأه و تفلجها و تحددها و الموتشره التى يفعل ذلك بها و الواصله التى تصل شعر المرأه بشعر امرأه غيرها و المستوصله التى يفعل ذلك بها و الواشمه التى تشم وشما فى يد المرأه أو فى شى ء من بدنها و هو أن تغرز بدنها أو ظهر كفها بإبره حتى تؤثر فيه ثم تحشوها بالكحل أو شى ء من النوره فتخضر و المستوشمه التى يفعل بها ذلك.

و ظاهر بعض الأخبار كراهه الوصل و لو بشعر غير المرأه

و ظاهر بعض الأخبار كراهه الوصل و لو بشعر غير المرأه

مثل ما عن عبد الله بن الحسن قال: سألته عن القرامل قال و ما القرامل قلت صوف تجعله النساء فى رءوسهن قال إن كان صوفا فلا بأس و إن كان شعرا فلا خير فيه من الواصله و المستوصله.

و ظاهر بعض الأخبار الجواز مطلقا

و ظاهر بعض الأخبار الجواز مطلقا

ففى روايه سعد الإسكاف قال: سئل أبو جعفر ع عن القرامل التى تضعها النساء فى رءوسهن يصلنه بشعورهن قال لا بأس على المرأه بما تزينت به لزوجها قال فقلت له بلغنا أن رسول الله ص لعن الواصله و المستوصله فقال ليس هناك إنما لعن رسول الله ص الواصله التى تزنى فى شبابها فإذا كبرت قادت النساء إلى الرجال فتلك الواصله

و يمكن الجمع بين الأخبار

و يمكن الجمع بين الأخبار

بالحكم بكراهه وصل مطلق الشعر كما فى روايه عبد الله بن الحسن و شده الكراهه فى الوصل بشعر المرأه. و عن الخلاف و المنتهى الإجماع على أنه يكره وصل شعرها بشعر غيرها رجلا كان أو امرأه و أما ما عدا الوصل مما ذكر فى روايه معانى الأخبار فيمكن حملها أيضا على الكراهه لثبوت الرخصه من روايه سعد الإسكاف فى مطلق الزينه خصوصا مع صرف الإمام للنبوى الوارد فى الواصله عن ظاهرها المتحد سياقا مع سائر ما ذكر فى النبوى و لعله أولى من تخصيص الرخصه بهذه الأمور- مع أنه لو لا الصرف لكان الواجب إما تخصيص الشعر بشعر المرأه أو تقييده بما إذا كان هو أو إحدى أخواته فى مقام التدليس فلا دليل على تحريمها فى غير مقام التدليس كفعل المرأه المزوجه ذلك لزوجها خصوصا بملاحظه ما فى روايه على بن جعفر عن أخيه ع: عن المرأه تحف الشعر عن وجهها قال لا بأس و هذه أيضا قرينه على صرف إطلاق لعن النامصه فى النبوى عن ظاهره بإراده التدليس و الحمل على الكراهه.

نعم قد يشكل الأمر فی وشم الأطفال

نعم قد يشكل الأمر فی وشم الأطفال

من حيث إنه إيـذاء لهم بغير مصـلحه بنـاء على أن لا ـ مصـلحه فيه لغير المرأه المتزوجه إلا التـدليس بإظهار شـده بياض البـدن و صفائه بملاحظه النقطه الخضراء الكدره فی البدن لكن الإنصاف أن كون ذلك تدليسا مشكل بل ممنوع بل هو تزيين للمرأه من حيث خلط البياض بالخضـره فهو تزيين لا موهم لما ليس فی البـدن واقعا من البياض و الصـفاء. نعم مثل نقش الأيدى و الأرجل بالسواد يمكن أن يكون الغالب فيه

المكاسب، ج ۱، ص

إراده إيهام بياض البدن و صفائه و مثله الخط الأسود فوق الحاجبين أو وصل الحاجبين بالسواد لتوهم طولهما و تقوسهما.

[حصول التدليس بمجرد رغبه الخاطب أو المشترى و إن علما بذلک]

[حصول التدليس بمجرد رغبه الخاطب أو المشترى و إن علما بذلک]

ثم إن التدليس بما ذكرنا إنما يحصل بمجرد رغبه الخاطب أو المشترى و إن علما أن هذا البياض و الصفاء ليس واقعيا بل حدث بواسطه هـذه الأمور فلا يقال إنها ليست بتدليس لعدم خفاء أثرها على الناظر و حينئذ فينبغى أن يعد من التدليس لبس المرأه أو الأمه الثياب الحمر أو الخضر الموجبه لظهور بياض البدن و صفائه و الله العالم.

[كراهه كسب الماشطه مع شرط الأجره المعينه]

[كراهه كسب الماشطه مع شرط الأجره المعينه]

ثم إن المرسله المتقدمه عن الفقيه دلت على كراهه كسب الماشطه- مع شرط الأجره المعينه و حكى الفتوى به عن المقنع و غيره. و المراد بقوله ع إذا قبلت ما تعطى البناء على ذلک حين العمل و إلا فلا يلحق العمل بعد وقوعه ما يوجب كراهته.

[الحكمه فى أولويه قبول ما يعطاه الحجام و الختان و الماشطه]

[الحكمه فى أولويه قبول ما يعطاه الحجام و الختان و الماشطه]

ثم إن أولويه قبول ما يعطى و عدم مطالبه الزائد إما لأن الغالب عدم نقص ما تعطى عن أجره مثل العمل إلا أن مثل الماشطه و الحجام و الختان و نحوهم كثيرا ما يتوقعون أزيد مما يستحقون خصوصا من أولى المروءه و الثروه و ربما يبادرون إلى هتک العرض إذا منعوا و لا يعطون ما يتوقعون من الزياده أو بعضه إلا استحياء و صيانه للعرض. و هذا لا يخلو عن شبهه فأمروا فى الشريعه الإسلاميه بالقناعه بما يعطون و ترک مطالبه الزائد فلا ينافى ذلک جواز مطالبه الزائد و الامتناع عن قبول ما يعطى إذا اتفق كونه دون أجره المثل و إما لأن المشارطه فى مثل هذه الأمور لا يليق بشأن كثير من الأشخاص لأن المماكسه فيها خلاف المروءه و المسامحه فيها قد لا تكون مصلحه لكثره طمع هذه الأصناف فأمروا بترک المشارطه و الإقدام على العمل بأقل ما يعطى و قبوله و ترک مطالبه الزائد مستحب للعامل و إن وجب على من عمل له إيفاء تمام ما يستحقه من أجره المثل فهو مكلف وجوبا بالإيفاء و العامل مكلف ندبا بالسكوت و ترک المطالبه خصوصا على ما يعتاده هؤلاء من سوء الاقتضاء أو لأن الأولى فى حق العامل

قصد التبرع بالعمل و قبول ما يعطى على وجه التبرع أيضا فلا ينافى ذلك ما ورد من قوله ع: لا تستعملن أجيرا حتى تقاطعه

تزين الرجل بما يحرم عليه

المسأله الثانيه [حرمه تزيين الرجل بما يختص بالنساء و كذا العكس]

اشاره

المسأله الثانيه [حرمه تزيين الرجل بما يختص بالنساء و كذا العكس]

تزين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير و الذهب حرام لما ثبت فى محله من حرمتها على الرجال و ما يختص بالنساء من اللباس كالسوار و الخلخال و الثياب المختصه بهن فى العادات على ما ذكره فى المسالك. و كذا العكس أعنى تزين المرأه بما يخص الرجال كالمنطقه و العمامه و يختلف باختلاف العادات

[لا دليل على الحرمه عدا النبوى]

اشاره

[لا دليل على الحرمه عدا النبوى]

و اعترف غير واحد بعدم العثور على دليل لهذا الحكم عدا النبوى المشهور المحكى عن الكافى و العلل: لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال

و فى دلالته قصور

و فى دلالته قصور

لأن الظاهر من التشبه تأنث الذكر و تذكر الأنثى لا مجرد لبس أحدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبه. و يؤيده المحكى عن العلل: إن عليا ع رأى رجلا به تأنث فى مسجد رسول الله ص فقال له اخرج من مسجد رسول الله ص فإنى سمعت رسول الله ص يقول لعن الله إلى آخر الحديث و فى روايه يعقوب بن جعفر الوارده فى المساحقه: أن فيهن قال رسول الله ص لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء إلى آخر الحديث و فى روايه أبى خديجه عن أبى عبد الله ع: لعن رسول الله ص المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال و هم المخنثون و اللائى ينكحن بعضهن بعضا نعم فى روايه سماعه عن أبى عبد الله ع: عن رجل يجر ثيابه قال إنى لأكره أن يتشبه بالنساء و عنه عن آبائه ع: كان رسول الله ص يزجر الرجل أن يتشبه بالنساء و ينهى المرأه أن تتشبه بالرجال فى لباسها و فيهما خصوصا الأولى بقرينه المورد ظهور فى الكراهه فالحكم المذكور لا يخلو عن

إشكال.

ثم الخنثى يجب عليها ترك الزينتين المختصتين بكل من الرجل و المرأه

ثم الخنثى يجب عليها ترك الزينتين المختصتين بكل من الرجل و المرأه

كما صرح به جماعه لأنها يحرم عليها لباس مخالفه فى الذكوره و الأنوثه و هو مردد بين اللبسين فيجتنب عنهما مقدمه لأنهما له من قبيل المشتبهين المعلوم حرمه أحدهما و يشكل بناء على كون مدرك الحكم حرمه التشبه بأن الظاهر من التشبه صوره علم المتشبه

التشبيب

المسأله الثالثه التشبيب بالمرأه المعروفه المؤمنه المحترمه

[بيان معنى التشبيب]

[بيان معنى التشبيب]

و هو كما فى جامع المقاصد ذكر محاسنها و إظهار شده حبها بالشعر حرام على ما عن المبسوط و جماعه كالفاضلين و الشهيدين و المحقق الثانى

[أدله الحرمه]

[أدله الحرمه]

و استدل عليه بلزوم تفضيحها و هتك حرمتها و إيذائها و إغراء الفساق بها و إدخال النقص عليها و على أهلها و لذا لا ترضى النفوس الآبيه ذوات الغيره و الحميه أن يذكر ذاكر عشق بعض بناتهم و أخواتهم بل البعيدات من قراباتهم.

و الإنصاف أن هذه الوجوه لا تنهض لإثبات التحريم

و الإنصاف أن هذه الوجوه لا تنهض لإثبات التحريم

مع كونه أخص من المدعى إذ قد لا يتحقق شى ء من المذكورات فى التشبيب بل و أعم منه من وجه فإن التشبيب بالزوجه قد يوجب أكثر المذكورات.

[الاستدلال بعمومات حرمه اللهو و الباطل و الفحشاء و فحوى ما دل على حرمه ما يوجب تهييج القوه الشهويه]

[الاستدلال بعمومات حرمه اللهو و الباطل و الفحشاء و فحوى ما دل على حرمه ما يوجب تهييج القوه الشهويه]

و يمكن أن يستدل عليه بما سيجى ء من عمومات حرمه اللهو و الباطل و ما دل على حرمه الفحشاء و منافاته للعفاف المأخوذ فى العداله و فحوى ما دل على حرمه ما يوجب و لو بعيدا تهييج القوه الشهويه بالنسبه إلى غير الحليله مثل ما دل عن المنع عن النظر لأنه سهم من سهام إبليس و المنع عن الخلوه بالأجنبيه لأن ثالثهما الشيطان و كراهه جلوس الرجل فى مكان المرأه حتى يبرد المكان. و يرجحان التستر عن نساء أهل الذمه لأنهن يصفن لأزواجهن و التستر عن الصبى المميز الذى يصف ما يرى. و النهى فى الكتاب العزيز بقوله تعالى فَلاٰ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِى فِى قَلْبِهِ مَرَضٌ و عن أن يضربن بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مٰا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ إلى غير ذلك من المحرمات و المكروهات التى يعلم منها حرمه ذكر المرأه المعينه المحترمه بما يهيج الشهوه عليها خصوصا ذات البعل التى لم يرض الشارع بتعريضها للنكاح بقوله رب راغب فيك

[لا يبعد القول بجواز التشبيب بالمخطوبه قبل العقد]

[لا يبعد القول بجواز التشبيب بالمخطوبه قبل العقد]

نعم لو قيل بعدم حرمه التشبيب بالمخطوبه قبل العقد بل مطلق من يراد تزوجها لم يكن بعيدا لعدم جريان أكثر ما ذكر فيها و المسأله غير صافيه عن الاشتباه و الإشكال. ثم إن المحكى عن المبسوط و جماعه جواز التشبيب بالحليله بزياده الكراهه عن المبسوط

[جواز التشبيب بالمرأه المبهمه]

[جواز التشبيب بالمرأه المبهمه]

و ظاهر الكل جواز التشبيب بالمرأه المبهمه بأن يتخيل امرأه و يتشبب بها و أما المعروفه عند القائل دون السامع سواء علم السامع إجمالا إنه يقصد معينه أم لا ففيه إشكال. و فى جامع المقاصد كما عن الحواشى الحرمه فى الصوره الأولى و فيه إشكال من جهه اختلاف الوجوه المتقدمه للتحريم و كذا إذا لم يكن هنا سامع.

و أما اعتبار الإيمان

و أما اعتبار الإيمان

فاختاره فى القواعد و التذكره و تبعه بعض الأساطين

لعدم احترام غير المؤمنه و فى جامع المقاصد كما عن غيره حرمه التشبيب بنساء أهل الذمه لفحوى حرمه النظر إليهن و نقض بحرمه النظر إلى نساء أهل الحرب مع أنه صرح بجواز التشبيب بهن و المسأله مشكله من جهه الاشتباه فى مدرك أصل الحكم و كيف كان فإذا شك المستمع فى تحقق شروط الحرمه لم يحرم عليه الاستماع كما صرح به فى جامع المقاصد.

و أما التشبيب بالغلام فهو محرم على كل حال

و أما التشبيب بالغلام فهو محرم على كل حال

كما عن الشهيدين و المحقق الثانى و كاشف اللثام لأنه فحش محض فيشتمل على الإغراء بالقبيح و عن المفاتيح أن فى إطلاق الحكم نظرا و الله العالم

التصوير

المسأله الرابعه تصوير ذوات الأرواح حرام

اشاره

المسأله الرابعه تصوير ذوات الأرواح حرام

إذا كانت الصوره مجسمه بلا خلاف فتوى و نصا و كذا مع عدم التجسم وفاقا لظاهر النهايه و صريح السرائر و المحكى عن حواشى الشهيد و الميسيه و المسالك و إيضاح النافع و الكفايه و مجمع البرهان و غيرهم

[الأخبار المستفيضه الداله على حرمه مجرد النقش]

[الأخبار المستفيضه الداله على حرمه مجرد النقش]

للروايات المستفيضه مثل قوله ع: نهى [رسول الله ص] أن ينقش شى ء من الحيوان على الخاتم و قوله ع: و نهى عن تزويق البيوت قلت و ما تزويق البيوت قال تصاوير التماثيل و المتقدم عن تحف العقول: و صنعه صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الروحانى و قوله ع فى عده أخبار: من صور صوره كلفه الله يوم القيامه أن ينفخ فيها و ليس بنافخ. و قد يستظهر اختصاصها بالمجسمه من حيث إن النفخ فى الروح لا يكون إلا فى المجسمه و إراده تجسم النقش مقدمه للنفخ ثم النفخ فيه خلاف الظاهر. و فيه أن النفخ يمكن تصوره فى النقش بملاحظه محله بل بدونها كما فى أمر الإمام ع الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر فى مجلس الخليفه أو بملاحظه لون النقش الذى هو فى الحقيقه أجزاء لطيفه من الصبغ. و الحاصل أن مثل هذا لا يعد قرينه عرفا

على تخصيص الصوره بالمجسم و أظهر من الكل صحيحه محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله ع عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر فقال لا بأس ما لم يكن شيئا من الحيوان فإن ذكر الشمس و القمر قرينه على إراده مجرد النقش. و مثل قوله ع: من جدد قبرا أو مثل مثالا فقد خرج عن الإسلام. فإن المثال و

التصوير مترادفـان على مـا حكـاه كـاشف اللثام عن أهل اللغه مع أن الشائع من التصوير و المطلوب منه هى الصور المنقوشه على أشكال الرجال و النساء و الطيور و السباع دون الأجسام المصنوعه على تلك الإشكال

[استظهار أن الحكمه فى التحريم هى حرمه التشبه بالخالق]

[استظهار أن الحكمه فى التحريم هى حرمه التشبه بالخالق]

و يؤيده أن الظاهر أن الحكمه فى التحريم هى حرمه التشـبه بالخالق فى إبداع الحيوانات و أعضائها على الإشـكال المطبوعه التى يعجز البشـر عن نقشـها على مـا هى عليه فضـلا عن اختراعها و لـذا منع بعض الأساطين عن تمكين غير المكلف من ذلك. و من المعلوم أن الماده لا دخل لها فى هذه الاختراعات العجيبه فالتشبه إنما يحصل بالنقش و التشكيل لا غير

و من هنا يمكن استظهار اختصاص الحكم بذوات الأرواح

و من هنا يمكن استظهار اختصاص الحكم بذوات الأرواح

فإن صور غيرها كثيرا ما يحصل بفعل الإنسان للـدواعى الأخر غير قصـد التصوير و لا يحصل به تشـبه بحضـره المبـدع تعالى عن التشبيه بل كل ما يصنعه الإنسان من التصرف فى الأجسام فيقع على شكل واحد من مخلوقات الله تعالى.

[ما أفاده فى كشف اللثام من النقض على التعميم]

[ما أفاده فى كشف اللثام من النقض على التعميم]

و لذا قال كاشف اللثام على ما حكى عنه فى مسأله كراهه الصـلاه فى الثوب المشـتمل على التماثيل أنه لو عمت الكراهه لتماثيل ذى الروح و غيرهـا كرهت الثيـاب ذوات الأعلام لشـبه الأعلام بالأخشاب و القصـبات و نحوها و الثياب المحشوه لشـبه طرائقها المخيطه بهـا بـل الثيـاب قـاطبه لشـبه خيوطها بالأخشاب و نحوها انتهى و إن كان ما ذكره لا يخلو عن نظر كما سيجى ء هـذا. و لكن العمـده فى اختصـاص الحكم بـذوات الأرواح أصاله الإباحه مضافا إلى ما دل على الرخصه مثل صـحيحه محمـد بن مسـلم السابقه و روايه التحف المتقدمه و ما ورد: فى تفسـير قوله تعالى يَعْمَلُونَ لَهُ ما يَشاءُ مِنْ مَحارِيبَ وَ تَماثِيلَ فى قوله ع و الله ما هى تماثيـل الرجال و النساء و لكنها تماثيل الشـجر و شـبهه و الظاهر شـمولها للجسم و غيره فبها يقيـد بعض ما مر من الإطلاق خلافا لظاهر جماعه

[ظاهر بعض تعميم الحكم لغير ذى الروح]

[ظاهر بعض تعميم الحكم لغير ذى الروح]

حيث إنهم بين من يحكى عنه تعميمه الحكم لغير ذى الروح و لو لم يكن مجسما لبعض الإطلاقات اللازم تقييدها بما تقدم مثل قوله ع: و ينهى عن تزويق البيوت و قوله ع: من مثل مثالا إلى آخر الحديث

[ظاهر بعض تخصيص الحكم بالمجسم]

[ظاهر بعض تخصيص الحكم بالمجسم]

و بين من عبر بالتماثيل المجسمه بناء على شمول التمثال لغير الحيوان كما هو كذلك فخص الحكم بالمجسم لأن المتيقن من المقيدات للإطلاقات و الظاهر منها بحكم غلبه الاستعمال و الوجود النقوش لا غير و فيه أن هذا الظهور لو اعتبر لسقط الإطلاقات عن نهوضها لإثبات حرمه المجسم فتعين حملها على الكراهه دون التخصيص بالمجسمه. و بالجمله التمثال فى الإطلاقات المانعه مثل قوله ص من مثل مثالا إن كان ظاهرا فى شمول الحكم للمجسم كان كذلك فى الأدله المرخصه لما عدا الحيوان كروايه تحف العقول و صحيحه محمد بن مسلم و ما فى تفسير الآيه فدعوى ظهور الإطلاقات المانعه فى العموم و اختصاص المقيدات المجوزه بالنقوش تحكم.

[خروج تصوير ما هو مصنوع للعباد عن أدله الحرمه]

[خروج تصوير ما هو مصنوع للعباد عن أدله الحرمه]

ثم إنه لو عممنا الحكم بغير الحيوان مطلقا أو مع التجسم فالظاهر أن المراد به ما كان مخلوقا لله سبحانه على هيئه خاصه معجبه للناظر على وجه تميل النفس إلى مشاهده صورتها المجرده عن الماده أو معها فمثل تمثال السيف و الرمح و القصور و الأبنيه و السفن مما هو مصنوع للعباد و إن كانت فى هيئه حسنه معجبه خارج. و كذا مثل تمثال القصبات و الأخشاب و الجبال و الشطوط مما خلق الله لا على هيئه معجبه للناظر بحيث تميل النفس إلى مشاهدتها و لو بالصور الحاكيه لها لعدم شمول الأدله لذلك كله هذا كله مع قصد الحكايه و التمثيل فلو دعت الحاجه إلى عمل شى ء يكون شبيها بشى ء من خلق الله و لو كان حيوانا من غير قصد الحكايه فلا بأس قطعا و منه يظهر النظر فيما تقدم عن

كاشف اللثام.

ثم إن المرجع فی الصوره إلی العرف

ثم إن المرجع فی الصوره إلی العرف

فلا يقدح فی الحرمه نقص بعض الأعضاء و ليس فيما ورد من رجحان تغير الصوره بقلع عينها أو كسر رأسها دلاله على جواز تصوير الناقص

و لو صور بعض أجزاء الحيوان ففی حرمته نظر بل منع

و لو صور بعض أجزاء الحيوان ففی حرمته نظر بل منع

و عليه فلو صور نصف الحيوان من رأسه إلی وسطه فإن قدر الباقی موجودا بأن فرضه إنسانا جالسا لا يتبين ما دون وسطه حرم و إن قصد النصف لا غير لم يحرم إلا مع صدق الحيوان على هذا النصف و لو بدا له فی إتمامه حرم الإتمام لصدق التصوير بإكمال الصوره لأنه إيجاد لها و لو اشتغل بتصوير حيوان فعل حراما حتى لو بدا له فی إتمامه و هل يكون ما فعل حراما من حيث التصوير أو لا يحرم إلا من حيث التجری وجهان من أنه لم يقع إلا بعض مقدمات الحرام بقصد تحققه و من أن معنى حرمه الفعل عرفا ليس إلا حرمه الاشتغال به عمدا فلا تراعی الحرمه بإتمام

المكاسب، ج ۱، ص ۲۴

العمل. و الفرق بين فعل الواجب المتوقف استحقاق الثواب على إتمامه و بين الحرام هو قضاء العرف فتأمل

بقی الكلام فی جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور و عدمه

اشاره

بقی الكلام فی جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور و عدمه

فالمحكی عن شرح الإرشاد للمحقق الأردبيلی أن المستفاد من الأخبار الصحيحه و أقوال الأصحاب عدم حرمه إبقاء الصور و قرره الحاكی على هذه الاستفاده.

و ممن اعترف بعدم الدليل على الحرمه المحقق الثانی فی جامع المقاصد مفرعا على ذلك جواز بيع الصور المعموله و عدم لحوقها بآلات اللهو و القمار و أوانی النقدين و صرح فی حاشيه الإرشاد بجواز النظر إليها. لكن ظاهر كلام بعض القدماء حرمه

بيع التماثيل و ابتياعها ففى المقنعه بعد أن ذكر فيما يحرم الاكتساب به الخمر و صـناعتها و بيعها قال و عمل الأصنام و الصلبان و التماثيل المجسمه و الشطرنج

و النرد و ما أشبه ذلك حرام و بيعه و ابتياعه حرام انتهى و فى النهايه و عمل الأصنام و الصلبان و التماثيل المجسمه و الصور و الشطرنج و النرد و سائر أنواع القمار حتى لعب الصبيان بالجوز و التجاره فيها و التصرف فيها و التكسب بها محظور انتهى و نحوها ظاهر السرائر

و يمكن أن يستدل للحرمه

و يمكن أن يستدل للحرمه

مضافا إلى أن الظاهر من تحريم عمل الشى ء مبغوضيه وجود المعمول ابتداء و استدامه بما تقدم فى صحيحه ابن مسلم من قوله ع: لا بأس ما لم يكن حيوانا بناء على أن الظاهر من سؤال الراوى عن التماثيل سؤاله عن حكم الفعل المتعارف المتعلق بها العام البلوى و هو الاقتناء. و أما نفس الإيجاد فهو عمل مختص بالنقاش أ لا ترى أنه لو سئل عن الخمر فأجاب بالحرمه أو عن العصير فأجاب بالإباحه انصرف الذهن إلى شربهما دون صنعتهما بل ما نحن فيه أولى بالانصراف لأن صنعه العصير و الخمر يقع من كل أحد بخلاف صنعه التماثيل و بما تقدم من الحصر فى قوله ع فى روايه تحف العقول: إنما حرم الله الصناعه التى يجى ء فيها الفساد محضا و لا يكون منه و فيه شى ء من وجوه الصلاح إلى قوله ع يحرم جميع التقلب فيه فإن ظاهره أن كل ما يحرم صنعته و منها التصاوير يجى ء منها الفساد محضا يحرم جميع التقلب فيه بمقتضى ما ذكر فى الروايه بعد هذه الفقره. و بالنبوى: لا تدع صوره إلا محوتها و لا كلبا إلا قتلته بناء على إراده الكلب الهراش المؤذى الذى يحرم اقتناؤه. و ما عن قرب الإسناد بسنده عن على بن جعفر ع عن أخيه

ع قال: سألته عن التماثيل هل يصلح أن يلعب بها قال لا و بما ورد فی إنكار أن المعمول لسليمان على نبينا و آله و عليه السلام هی تماثيل الرجال و النساء فإن الإنكار إنما يرجع إلى مشيه سليمان للمعمول كما هو ظاهر الآيه دون أصل العمل فدل على كون مشيه وجود التمثال من المنكرات التی لا يليق بمنصب النبوه. و بمفهوم صحيحه زراره عن أبی جعفر ع: لا بأس بأن يكون التماثيل فی البيوت إذا غيرت رءوسها و ترک ما سوى ذلک و روايه المثنى عن أبی عبد الله ع: إن عليا ع يكره الصور فی البيوت بضميمه ما ورد فی روايه أخرى مرويه فی باب الربا: إن عليا ع لم يكن يكره الحلال و روايه الحلبی المحكيه عن مكارم الأخلاق عن أبی عبد الله ع قال: أهديت إلى طنفسه من الشام فيها تماثيل طائر فأمرت به فغير رأسه فجعل كهيئه الشجر

[المناقشه فی أدله حرمه الاقتناء]

[المناقشه فی أدله حرمه الاقتناء]

هذا و فی الجميع نظر أما الأول فلأن الممنوع هو إيجاد الصوره و ليس وجودها مبغوضا حتى يجب رفعه. نعم قد يفهم الملازمه من سياق الدليل أو من خارج كما أن حرمه إيجاد النجاسه فی المسجد يستلزم مبغوضيه وجودها فيه المستلزم لوجوب رفعها. و أما الروايات فالصحيحه الأولى غير ظاهره فی السؤال عن الاقتناء لأن عمل الصور مما هو مركوز فی الأذهان حتى أن السؤال عن حكم اقتنائها بعد معرفه حرمه عملها إذ لا يحتمل حرمه اقتناء ما لا يحرم عمله. و أما الحصر فی روايه تحف العقول فهو بقرينه الفقره السابقه منه الوارده فی تقسيم الصناعات إلى ما يترتب عليه الحلال و الحرام و

ما لا يترتب عليه إلا الحرام إضافى بالنسبه إلى هـذين القسـمين يعنى لم يحرم من القسـمين إلا ما ينحصـر فائدته فى الحرام و لا يترتب عليه إلاـ الفسـاد. نعم يمكن أن يقال إن الحصـر وارد فى مساق التعليل و إعطاء الضابطه للفرق بين الصـنائع لا لبيان حرمه خصوص القسم المذكور. و أما النبوى فسـياقه ظاهر فى الكراهه كما يدل عليه عموم الأمر بقتل الكلاب. و قوله ع فى بعض هذه الروايات و لا قبرا إلا سويته. و أما روايه على بن جعفر فلا تدل إلا على كراهه اللعب بالصوره و لا نمنعها بل و لا الحرمه إذا كان اللعب على وجه اللهو و أمـا مـا فى تفسـير الآـيه فظـاهره رجوع الإنكـار إلى مشـيه سـليمان على نبينا و آله و عليه السـلام لعملهم بمعنى إذنه فيه أو إلى تقريره لهم فى العمـل و أمـا الصـحيحه فالبأس فيها محمول على الكراهه لأجل الصـلاه أو مطلقا مع دلالته على جواز الاقتنـاء و عـدم وجوب المحو. و أمـا ما ورد من أن عليا ع لم يكن يكره الحلال فمحمول على المباح المتساوى طرفاه لأنه ع كان يكره المكروه قطعا. و أما روايه الحلبى فلا دلاله لها على الوجوب أصلا

[معارضه روايات حرمه الاقتناء مع روايات الجواز]

[معارضه روايات حرمه الاقتناء مع روايات الجواز]

و لو سـلم الظهور فى الجميع فهى معارضه بما هو أظهر و أكثر مثل صـحيحه الحلبى عن أبى عبـد الله ع: ربما قمت أصـلى و بين يدى الوساده فيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوبا و روايه على بن جعفر عن أخيه ع: عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل طير أو سبع أ يصلى فيه قال لا بأس و عنه ع عن

أخيه: عن البيت فيه صوره سمكه أو طير يعبث به أهل البيت هل يصلى فيه قال لا حتى يقطع رأسه و يفسد و روايه أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله ع عن الوساده و البساط يكون فيه التماثيل قال لا بأس به يكون فى البيت قلت ما التماثيل فقال كل شى ء يوطأ فلا بأس به و سياق السؤال مع عموم الجواب يأبى عن تقييد الحكم بما يجوز عمله كما لا يخفى. و روايه أخرى لأبى بصير قال: قلت لأبى عبد الله ع إنا نبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل و نفرشها قال لا بأس بما يبسط و يفرش و يوطأ و إنما يكره منها ما نصب على الحائط و على السرير و عن قرب الإسناد عن على بن جعفر عن أخيه ع قال: سألته عن رجل كان فى بيته تماثيل أو فى ستر و لم يعلم بها و هو يصلى فى ذلك البيت ثم علم ما عليه قال ع ليس عليه فيما لم يعلم شى ء فإذا علم فلينزع الستر و ليكسر رءوس التماثيل فإن ظاهره أن الأمر بالكسر لأجل كون البيت مما يصلى فيه و لذلك لم يأمر ع بتغيير ما على الستر و اكتفى بنزعه و منه يظهر أن ثبوت البأس فى صحيحه زراره السابقه مع عدم تغيير الرءوس إنما هو لأجل الصلاه.

[مختار المؤلف]

[مختار المؤلف]

و كيف كان

المكاسب، ج ۱، ص ۲۵

فالمستفاد من جميع ما ورد من الأخبار الكثيره فى كراهه الصلاه فى البيت الذى فيه التماثيل إلا إذا غيرت أو كانت بعين واحده أو ألقى عليها ثوب جواز اتخاذها و عمومها يشمل المجسمه و غيرها و يؤيد الكراهه الجمع بين

اقتناء الصور و التماثيل فی البیت- و اقتناء الکلب و الإناء المجتمع فیه البول فی الأخبار الکثیره مثل ما روی عنهم ع مستفیضا عن جبرئیل علی نبینا و آله و علیه السلام: أننا لا ندخل بیتا فیه صوره إنسان و لا بیتا یبال فیه و لا بیتا فیه کلب و فی بعض الأخبار إضافه الجنب إلیها و الله العالم بأحکامه

التطفیف

المسأله الخامسه التطفیف حرام

اشاره

المسأله الخامسه التطفیف حرام

ذکره فی القواعد فی المکاسب و لعله استطرادا و المراد اتخاذه کسبا بأن ینصب نفسه کیالا أو وزانا فیطفف للبائع و کیف کان فلا إشکال فی حرمته و یدل علیه الأدله الأربعه.

ثم إن البخس فی العد و الذرع- یلحق به حکما

ثم إن البخس فی العد و الذرع- یلحق به حکما

و إن خرج عن موضوعه

و لو وازن الربوی بجنسه فطفف فی أحدهما

و لو وازن الربوی بجنسه فطفف فی أحدهما

فإن جرت المعاوضه علی الوزن المعلوم الکلی فیدفع الموزون علی أنه بذلک الوزن اشتغلت ذمته بما نقص و إن جرت علی الموزون المعین باعتقاد المشتری أنه بذلک الوزن فسدت المعاوضه فی الجمیع للزوم الربا و لو جرت علیه علی أنه بذلک الوزن یجعل ذلک عنوانا للعوض فحصل الاختلاف بین العنوان و المشار إلیه لم یبعد الصحه و یمکن ابتناؤه علی أن لاشتراط المقدار مع تخلفه قسطا من العوض أم لا فعلی الأول یصح دون الثانی

التنجیم

المسأله السادسه التنجیم حرام

اشاره

المسأله السادسه التنجيم حرام

و هو كما فى جامع المقاصد الإخبار عن أحكام النجوم باعتبار الحركات الفلكيه و الاتصالات الكوكبيه و توضيح المطلب يتوقف على الكلام فى مقامات

الأول الظاهر أنه لا يحرم الإخبار عن الأوضاع الفلكيه المبتنيه على سير الكواكب

اشاره

الأول الظاهر أنه لا يحرم الإخبار عن الأوضاع الفلكيه المبتنيه على سير الكواكب

كالخسوف الناشئ عن حيلوله الأرض بين النيرين و الكسوف الناشئ عن حيلوله القمر أو غيره بل يجوز الإخبار بذلك إما جزما إذا استند إلى ما يعتقده برهانا أو ظنا إذا استند إلى الأمارات

و قد اعترف بذلك جمله ممن أنكر التنجيم

و قد اعترف بذلك جمله ممن أنكر التنجيم

منهم السيد المرتضى و الشيخ أبو الفتح الكراجكى فيما حكى عنهما فى رد الاستدلال على إصابتهم فى الأحكام بإصابتهم فى الأوضاع ما حاصله أن الكسوفات و اقتران الكواكب و انفصالها من باب الحساب و سير الكواكب و له أصول صحيحه و قواعد سديده و ليس كذلك ما يدعونه عن تأثير الكواكب فى الخير و الشر و النفع و الضرر و لو لم يكن الفرق بين الأمرين إلا الإصابه الدائمه المتصله فى الكسوفات و ما يجرى مجراها فلا يكاد يبين فيها خطأ و أن الخطأ الدائم المعهود إنما هو فى الأحكام حتى أن الصواب فيها عزيز و ما يتفق فيها من الإصابه قد يتفق من المخمن أكثر منه فحمل أحد الأمرين على الآخر بهت و قله دين و حياء انتهى المحكى من كلام السيد رحمه الله و قد أشار إلى جواز ذلك فى جامع المقاصد مؤيدا ذلك بما ورد من كراهه السفر و التزويج فى برج العقرب.

[عدم الإصابه الدائمه فى إخبار الفلكين بالأوضاع]

[عدم الإصابه الدائمه فى إخبار الفلكين بالأوضاع]

لكن ما ذكره السيد رحمه الله عن الإصابه الدائمه فى الإخبار عن الأوضاع محل نظر لأن خطأهم فى الحساب فى غايه الكثره و لذلك لا يجوز الاعتماد فى ذلك على عدولهم فضلا عن فساقهم لأن حساباتهم مبتنيه على أمور نظريه مبتنيه على نظريات أخرى إلا فيما هو كالبديهى مثل إخبارهم بكون القمر فى هذا اليوم فى برج العقرب و انتقال الشمس عن برج إلى برج فى هذا

اليوم و إن كـان يقع الاختلاـف بينهم فيمـا يرجع إلى تفاوت يسـير و يمكن الاعتماد فى مثل ذلك على شـهاده عـدلين منهم إذا احتاج

الحاكم لتعيين أجل دين أو نحوه.

الثانى يجوز الإخبار بحدوث الأحكام عن الاتصالات و الحركات المذكوره

اشاره

الثانى يجوز الإخبار بحدوث الأحكام عن الاتصالات و الحركات المذكوره

بأن يحكم بوجود كذا فى المستقبل عند الوضع المعين من القرب و البعد و المقابله و الاقتران بين الكوكبين إذا كان على وجه الظن المستند إلى تجربه محصله أو منقوله فى وقوع تلك الحادثه بإراده الله عند الوضع الخاص من دون اعتقاد ربط بينهما أصلا بل الظاهر حينئذ جواز الإخبار على وجه القطع إذا استند إلى تجربه قطعيه إذ لا حرج على من حكم قطعا بالمطر فى هذه الليله نظرا إلى ما جربه من نزول كلبه عن السطح إلى داخل البيت مثلا

[قصه المحقق نصير الدين الطوسى و الطحان]

[قصه المحقق نصير الدين الطوسى و الطحان]

كما حكى أنه اتفق ذلك لمروج هذا العلم بل محييه نصير المله و الدين حيث نزل فى بعض أسفاره على طحان له طاحونه خارج البلد فلما دخل منزله صعد السطح لحراره الهواء فقال له صاحب المنزل انزل و نم فى البيت تحفظا من المطر فنظر المحقق إلى الأوضاع الفلكيه فلم ير شيئا فيما هى مظنه للتأثير فى المطر فقال صاحب المنزل إن لى كلبا ينزل فى كل ليله يحس المطر فيها إلى البيت فلم يقبل منه المحقق ذلك و بات فوق السطح فجاءه المطر فى الليل و تعجب المحقق. ثم إن ما سيجى ء فى عدم جواز تصديق المنجم يراد به غير هذا أو ينصرف إلى غيره لما عرفت من معنى التنجيم

الثالث الإخبار عن الحادثات و الحكم بها مستندا إلى تأثير الاتصالات المذكوره

اشاره

الثالث الإخبار عن الحادثات و الحكم بها مستندا إلى تأثير الاتصالات المذكوره

فيها بالاستقلال أو بالمدخليه و هو المصطلح عليه بالتنجيم فظاهر الفتاوى و النصوص حرمته مؤكده

[النصوص الداله على الحرمه]

اشاره

[النصوص الداله على الحرمه]

فقد أرسل المحقق فى المعتبر عن النبى ص: أنه من صدق منجما أو كاهنا فقد كفر بما أنزل على محمد ص و هو يدل على حرمه حكم المنجم بأبلغ وجه. و فى روايه نصر بن قابوس عن الصادق ع: إن المنجم ملعون و الكاهن ملعون و الساحر ملعون

[محاوره أمير المؤمنين (ع) مع بعض المنجمين]

[محاوره أمير المؤمنين (ع) مع بعض المنجمين]

و فى نهج البلاغه: أنه ع لما أراد المسير إلى بعض أسفاره فقال له بعض أصحابه إن سرت فى هذا الوقت خشيت أن لا تظفر بمرادك من طريق علم النجوم فقال ع له أ تزعم أنك تهدى إلى الساعه التى من سار فيها انصرف عنه السوء و تخوف من الساعه التى من سار فيها حاق به الضر فمن صدقك بهذا فقد كذب القرآن و استغنى عن الاستعانه بالله فى نيل المحبوب و دفع المكروه إلى أن قال ع أيها الناس إياكم و تعلم النجوم إلا ما يهتدى به فى بر أو بحر فإنها تدعو إلى الكهانه و الكاهن كالساحر و الساحر كالكافر و الكافر فى النار إلخ

[محاوره أمير المؤمنين (ع) مع منجم آخر]

[محاوره أمير المؤمنين (ع) مع منجم آخر]

و قريب منه ما وقع [بعينه] بينه و بين منجم آخر نهاه عن المسير أيضا: فقال ع له أ تدرى ما فى بطن هذه الدابه أ ذكر أم أنثى قال إن حسبت علمت قال فمن صدقك على هذا القول فقد كذب القرآن قال الله إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَهِ وَ يُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَ يَعْلَمُ ما فِي الْأَرْحامِ الآيه [وَ ما تَدْرِي نَفْسٌ ما ذا تَكْسِبُ غَداً وَ ما تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ] ما كان محمد ص يدعى ما ادعيت أ تزعم أنك تهدى إلى الساعه التى من سار فيها صرف عنه السوء و الساعه التى من سار فيها حاق به الضر من صدقك بهذا استغنى بقولك عن الاستعانه بالله فى ذلك الوجه و أحوج إلى الرغبه إليك فى دفع المكروه عنه

[قول الصادق عليه السلام لعبد الملك بن أعين أحرق كتبك]

[قول الصادق عليه السلام لعبد الملك بن أعين أحرق كتبك]

و فى روايه عبد الملك بن أعين المرويه عن الفقيه: قلت لأبى عبد الله ع إنى قد ابتليت

بالنظر فی النجوم فأرید الحاجه فإذا نظرت إلی الطالع و رأیت الطالع الشر جلست و لم أذهب فیها و إذا رأیت طالع الخیر ذهبت فی الحاجه فقال لی تقضی قلت نعم قال أحرق کتبک

[روایه المفضل بن عمر فی قوله تعالی و إذ ابتلی إبراهیم ربه بکلمات]

[روایه المفضل بن عمر فی قوله تعالی و إذ ابتلی إبراهیم ربه بکلمات]

و فی روایه المفضل بن عمر المرویه عن معانی الأخبار فی قوله تعالی وَ إِذِ ابْتَلی إِبْراهِیمَ رَبُّهُ بِکَلِماتٍ قال و أما الکلمات فمنها ما ذکرناه و منها المعرفه بقدم بارئه و توحیده و تنزیهه عن التشبیه حتی النظر إلی الکواکب و القمر و الشمس و استدل بأفول کل واحد منها علی حدوثه و بحدوثه علی محدثه ثم أعلمه عز و جل أن الحکم بالنجوم خطأ.

[جواز النظر فی النجوم لمجرد التفؤل إن فهم الخیر و التحذر بالصدقه إن فهم الشر]

[جواز النظر فی النجوم لمجرد التفؤل إن فهم الخیر و التحذر بالصدقه إن فهم الشر]

ثم إن مقتضی الاستفصال فی روایه عبد الملک المتقدمه بین القضاء بالنجوم بعد النظر و عدمه: أنه لا بأس بالنظر إذا لم یقض به بل أرید به مجرد التفاؤل إن فهم الخیر و التحذر بالصدقه إن فهم الشر کما یدل علیه ما عن المحاسن عن أبیه عن ابن أبی عمیر عن عمر بن أذینه عن سفیان بن عمر قال: کنت أنظر فی النجوم و أعرفها و أعرف الطالع فیدخلنی من ذلک شی ء فشکوت ذلک إلی أبی الحسن ع فقال إذا وقع فی نفسک شی ء فتصدق علی أول مسکین ثم امض فإن الله عز و جل یدفع عنک.

[الحکم بالنجوم مع الاعتقاد بأن الله یمحو ما یشاء و یثبت]

[الحکم بالنجوم مع الاعتقاد بأن الله یمحو ما یشاء و یثبت]

و لو حکم بالنجوم علی جهه أن مقتضی الاتصال الفلانی و الحرکه الفلانیه الحادثه الواقعیه و إن کان الله یمحو ما یشاء و یثبت لم یدخل أیضا فی الأخبار الناهیه لأنها ظاهره فی الحکم علی سبیل البت کما یظهر من قوله ع: فمن صدقک بهذا فقد استغنی عن الاستعانه بالله فی دفع المکروه بالصدقه و الدعاء و غیرهما من الأسباب نظیر تأثیر نحوسه الأیام الوارده فی الروایات و رد نحوستها بالصدقه إلا أن جوازها مبنی علی جواز اعتقاد الاقتضاء فی العلویات للحوادث السفلیه و سیجی ء إنکار المشهور لذلک و إن کان یظهر ذلک من المحدث الکاشانی

[جواز الإخبار لا بنحو اقتضاء الأوضاع الفلکیه]

[جواز الإخبار لا بنحو اقتضاء الأوضاع الفلکیه]

و لو أخبر بـالحوادث بطريق جريـان العاده على وقوع الحادثه عنـد الحركه الفلانيه من دون اقتضاء لها أصـلا فهو أسلم- قال فی الدروس و لو أخبر بأن الله تعالی يفعل كذا عند كذا لم يحرم و إن كره انتهی.

الرابع اعتقاد ربط الحركات الفلكيه بالكائنات

اشاره

الرابع اعتقاد ربط الحركات الفلكيه بالكائنات

و الربط يتصور على وجوه

الأول الاستقلال فی التأثير

اشاره

الأول الاستقلال فی التأثير

بحيث يمتنع التخلف عنها امتناع تخلف المعلول عن العله العقليه

و ظاهر كثير من العبارات كون هذا كفرا

و ظاهر كثير من العبارات كون هذا كفرا

. قال السـيد المرتضـی رحمه الله فيما حكی عنه و كيف يشـتبه على مسـلم بطلان أحكام التنجيم و قـد أجمع المسـلمون قديما و حـديثا على تكـذيب المنجمين و الشـهاده بفساد مـذهبهم و بطلان أحكامهم و معلوم من دين الرسول ضـروره تكذيب ما يدعيه المنجمون و الإزراء عليهم و التعجيز لهم و فی الروايات عنه ص ما لا يحصـی كثره و كـذا عن علماء أهل بيته و خيار أصـحابه و مـا اشـتهر بهـذه الشـهره فی دين الإسـلام كيف يفتی بخلافه منتسب إلی المله و مصل إلی القبله انتهی و قال العلامه فی المنتهی بعـد مـا أفتی بتحريم التنجيم و تعلم النجوم مع اعتقـاد إنها مؤثره أو أن لها مـدخلا فی التأثير فی النفع و الضـر و بالجمله كل من اعتقد ربط الحركات النفسانيه و الطبيعيه بالحركات الفلكيه و الاتصالات الكوكبيه كافر انتهی و قال الشهيد رحمه الله فی قواعده كل من اعتقـد فی الكواكب أنها مـدبره لهذا العالم و موجده له فلا ريب أنه كافر و قال فی جامع المقاصد و اعلم أن التنجيم مع اعتقاد أن للنجوم تأثيرا فی الموجودات السـفليه و لو على جهه المدخليه حرام و كذا تعلم النجوم على هذا النحو بل هذا الاعتقاد فی نفسه كفر نعوذ بـالله انتهی و قـال شـيخنا البهـائی مـا زعمه المنجمون من ارتبـاط بعض الحوادث السـفليه بالأجرام العلويه إن زعموا أنها هی العله المؤثره فی تلك الحوادث بالاستقلال أو أنها شريكه فی التأثير فهذا لا يحل للمسلم اعتقاده و علم النجوم

المبتنى على هذا كفر و على هذا حمل ما ورد فى الحديث عن التحذير من علم النجوم و النهى عن اعتقاد صحته انتهى و قال فى البحار لا نزاع بين الأمه فى أن من اعتقد أن الكواكب هى المدبره لهذا العالم و الخالقه لما فيه من الحوادث و الخير و الشر فإنه يكون كافرا على الإطلاق انتهى و عنه فى موضع آخر أن القول بأنها عله فاعليه بالإراده و الاختيار و إن توقف تأثيرها على شرائط أخرى كفر و مخالفه لضروره الدين بل ظاهر الوسائل نسبه دعوى ضروره الدين على بطلان التنجيم و القول بكفر معتقده إلى جميع علمائنا حيث قال قد صرح علماؤنا بتحريم علم النجوم و العمل بها و بكفر من اعتقد تأثيرها أو مدخليتها فى التأثير و ذكروا أن بطلان ذلك من ضروريات الدين انتهى.

[موافقه العامه على هذا الحكم]

[موافقه العامه على هذا الحكم]

بل يظهر من المحكى عن ابن أبى الحديد أن الحكم كذلك عند علماء العامه أيضا حيث قال فى شرح نهج البلاغه إن المعلوم ضروره من الدين إبطال حكم النجوم و تحريم الاعتقاد بها و النهى و الزجر عن تصديق المنجمين و هذا معنى قول أمير المؤمنين ع فمن صدقك بهذا فقد كذب القرآن و استغنى عن الاستعانه بالله انتهى

[ظاهرهم لا فرق بين استلزامه إنكار الصانع و عدمه]

[ظاهرهم لا فرق بين استلزامه إنكار الصانع و عدمه]

ثم لا فرق فى أكثر العبارات المذكوره بين رجوع الاعتقاد المذكور إلى إنكار الصانع جل ذكره كما هو مذهب بعض المنجمين. و بين تعطيله تعالى عن التصرف فى الحوادث السفليه بعد خلق الأجرام العلويه على وجه تتحرك على النحو المخصوص سواء قيل بقدمها كما هو مذهب بعض آخر أم قيل بحدوثها و تفويض التدبير إليها كما هو المحكى عن ثالث منهم و بين أن لا يرجع إلى شى ء من ذلك بأن يعتقد أن حركه الأفلاك تابعه لإراده الخالق فهى مظاهر لإراده الخالق تعالى و مجبوله على الحركه على طبق اختيار الصانع جل ذكره كالآله أو بزياده أنها مختاره باختيار هو عين اختياره تعالى عما يقول الظالمون. لكن ما تقدم فى بعض الأخبار من أن المنجم بمنزله الكاهن الذى هو بمنزله الساحر الذى هو بمنزله الكافر من عدا الفرق الثلاث الأول إذ الظاهر عدم الإشكال فى كون الفرق الثلاث- من أكفر الكفار لا بمنزلتهم.

[معنى كون تصديق المنجم كفرا]

[معنى كون تصديق المنجم كفرا]

و منه يظهر أن ما رتبه ع على تصديق المنجم من كونه تكذيبا للقرآن و كونه موجبا للاستغناء عن الاستعانه بالله فى جلب الخير و دفع الشر يراد منه إبطال قوله بكونه مستلزما لما هو فى الواقع مخالف للضروره من تكذيب القرآن و الاستغناء عن الله كما هى

طريقه كـل مسـتدل من إنهـاء بطلاـن التـالى إلى مـا هو بـديهى البطلان عقلا أو شـرعا أو حسا أو عاده و لا يلزم من مجرد ذلك الكفر و إنما يلزم ممن التفت إلى الملازمه و اعترف باللازم و إلا فكل من أفتى بما هو مخالف لقول الله واقعا

إما لعدم تفطنه لقول الله أو لدلالته يكون مكذبا للقرآن. و أما قوله ص: فمن صدق منجما أو كاهنا فقد كفر بما أنزل على محمد فلا يدل أيضا على كفر المنجم و إنما يدل

على كذبه فيكون تصديقه تكذيبا للشارع المكذب له و يدل عليه عطف أو كاهن عليه.

[لا بد فى تكفير المنجم من مطابقه ما يعتقده لإحدى موجبات الكفر]

[لا بد فى تكفير المنجم من مطابقه ما يعتقده لإحدى موجبات الكفر]

و بالجمله فلم يظهر من الروايات تكفير المنجم بالمعنى الذى تقدم للتنجيم فى صدر عنوان المسأله كفرا حقيقيا فالواجب الرجوع فيما يعتقده المنجم إلى ملاحظه مطابقته لأحد موجبات الكفر من إنكار الصانع أو غيره مما علم من الدين بديهه و لعله لذا اقتصر الشهيد فيما تقدم من القواعد فى تكفير المنجم على من يعتقد فى الكواكب أنها مدبره لهذا العالم و موجده له و لم يكفر غير هذا الصنف كما سيجى ء تتمه كلامه السابق و لا شك أن هذا الاعتقاد إنكار إما للصانع و إما لما هو ضرورى الدين من فعله تعالى و هو إيجاد العالم و تدبيره

[ما أفاده السيد شارح النخبه]

[ما أفاده السيد شارح النخبه]

بل الظاهر من كلام بعض اصطلاح لفظ التنجيم فى الأول. قال السيد شارح النخبه إن المنجم من يقول بقدم الأفلاك و النجوم و لا يقولون بمفلك و لا خالق و هم فرقه من الطبيعيين يستمطرون بالأنواء معدودون من فرق الكفر فى مسفورات الخاصه و العامه يعتقدون فى الإنسان أنه كسائر الحيوانات يأكل و يشرب و ينكح ما دام حيا فإذا مات بطل و اضمحل و ينكرون جميع الأصول الخمسه انتهى ثم قال رحمه الله و أما هؤلاء الذين يستخرجون بعض أوضاع السيارات و ربما يتخرصون عليها بأحكام مبهمه متشابهه ينقلونها تقليدا لبعض ما وصل إليهم من كلمات الحكماء الأقدمين مع صحه عقائدهم الإسلاميه فغير معلوم دخولهم فى المنجمين الذين ورد فيهم من المطاعن ما ورد انتهى.

[نقد كلام السيد]

[نقد كلام السيد]

أقول فيه مضافا إلى عدم انحصار الكفار من المنجمين فيمن ذكر بل هم على فرق ثلاث كما أشرنا إليه و سيجى ء التصريح به من البحار فى مسأله السحر أن النزاع المشهور بين المسلمين فى صحه التنجيم و بطلانه هو المعنى الذى ذكره أخيرا و كما عرفت

فی جـامع المقاصـد- و المطاعن الوارده فی الأخبار المتقـدمه و غیرها کلها أو جلها علی هؤلاء دون المنجم بالمعنی الـذی ذکره أولا و ملخص الکلام أن ما ورد فیهم من المطاعن لا صـراحه فیها بکفرهم بل ظاهر ما عرفت خلافه. و یؤیـده ما رواه فی البحار: عن محمـد و هارون ابنی سـهل النوبختی أنهما کتبا إلی أبی عبـد الله ع نحن ولـد نوبخت المنجم و قد کنا کتبنا إلیک هل یحل النظر فیها فکتب نعم و المنجمون یختلفون فی صفه الفلک فبعضهم

یقولون إن الفلک فیه النجوم و الشمس و القمر إلی أن قال فکتب ع نعم ما لم یخرج من التوحید.

الثانی أنها تفعل الآثار المنسوبه إلیها

اشاره

الثانی أنها تفعل الآثار المنسوبه إلیها

و الله سبحانه هو المؤثر الأعظم کما یقوله بعضهم علی ما ذکره العلامه و غیره

[ما أفاده العلامه فی أنوار الملکوت]

[ما أفاده العلامه فی أنوار الملکوت]

قال العلامه فی محکی شرح فص الیاقوت اختلف قول المنجمین علی قولین أحدهما قول من یقول إنها حیه مختاره الثانی قول من یقول إنها موجبه و القولان باطلان. و قد تقدم عن المجلسی رحمه الله أن القول بکونها فاعله بالإراده و الاختیار و إن توقف تأثیرها علی شرائط أخر کفر و هو ظاهر أکثر العبارات المتقدمه. و لعل وجهه أن نسبه الأفعال التی دلت علی ضروره الدین علی استنادها إلی الله تعالی کالخلق و الرزق و الإحیاء و الإماته و غیرها إلی غیره تعالی مخالف لضروره الدین.

[ظاهر الشهید فی قواعده عدم کفر المعتقد بذلک]

[ظاهر الشهید فی قواعده عدم کفر المعتقد بذلک]

لکن ظاهر شیخنا الشهید فی القواعد العدم فإنه بعد ما ذکر الکلام الذی نقلناه منه سابقا قال و إن اعتقد أنها تفعل الآثار المنسوبه إلیها و الله سبحانه هو المؤثر الأعظم فهو مخطئ إذ لا حیاه لهذه الکواکب ثابته بدلیل عقلی و لا نقلی انتهی. و ظاهره أن عدم القول بذلک لعدم المقتضی له و هو الدلیل لا لوجود المانع منه و هو انعقاد الضروره علی خلافه فهو ممکن غیر معلوم الوقوع.

[توجیه ما ذکره الشهید]

[توجیه ما ذکره الشهید]

و لعل وجهه أن الضروری عدم نسبه تلک الأفعال إلی فاعل مختار باختیار مستقل مغایر لاختیار الله کما هو ظاهر قول المفوضه أما استنادها إلی الفاعل بإراده الله المختار بعین مشیته و اختیاره حتی یکون کالآله بزیاده الشعور و قیام الاختیار به بحیث یصدق

أنه فعله و فعل الله فلا إذ المخالف للضروره إنكار نسبه الفعل إلى الله تعالى على وجه الحقيقه لا إثباته لغيره أيضا بحيث يصدق أنه فعله. نعم ما ذكره الشهيد رحمه الله من عدم الدليل عليه حق فالقول به تخرص و نسبه فعل الله إلى غيره بلا دليل و هو قبيح. و ما ذكره قدس سره كان مأخذه ما فى الاحتجاج عن هشام بن الحكم قال: سأل الزنديق أبا عبد الله ع فقال ما تقول فيمن يزعم أن هذا التدبير الذى يظهر فى هذا العالم تدبير النجوم السبعه قال ع يحتاجون إلى دليل أن هذا العالم الأكبر و العالم الأصغر من تدبير النجوم التى تسبح فى الفلك و تدور حيث دارت متبعه لا تفتر و سائره لا تقف ثم قال و إن كل نجم

منها موكل مـدبر فهى بمنزله العبيد المأمورين المنهيين فلو كانت قديمه أزليه لم تتغير من حال إلى حال إلى آخر الخبر و الظاهر أن قوله بمنزله العبيـد المأمورين المنهيين يعنى فى حركـاتهم لاـ أنهم مـأمورون بتـدبير العـالم بحركـاتهم فهى مـدبره باختيـاره المنبعث عن أمر الله تعالى.

[ما أفاده المحدث الكاشانى]

[ما أفاده المحدث الكاشانى]

نعم ذكر المحدث الكاشانى فى الوافى فى توجيه البداء كلاما ربما يظهر منه مخالفه المشهور حيث قال فاعلم أن القوى المنطبعه الفلكيه لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعه واحده لعدم تناهى تلك الأمور بل إنما تنقش فيها الحوادث شيئا فشيئا [و جمله فجمله مع أسبابها و عللها على نهج مستمر و نظام مستقر] فإن ما يحدث فى عالم الكون و الفساد إنما هو من لوازم حركات الأفلاك المسخره لله و نتائج بركاتها فهى تعلم أنه كلما كان كذا كان كذا انتهى موضع الحاجه و ظاهره أنها فاعله بالاختيار لملزومات الحوادث.

و بالجمله فكفر المعتقد بالربط على هذا الوجه الثانى لم يظهر من الأخبار و مخالفتها لضروره الدين لم يثبت أيضا إذ ليس المراد العليه التامه فكيف و قد حاول المحدث الكاشانى بهذه المقدمات إثبات البداء.

الثالث استناد الأفعال إليها كإسناد الإحراق إلى النار

[ظاهر كثير كون هذا الاعتقاد كفرا]

[ظاهر كثير كون هذا الاعتقاد كفرا]

و ظاهر كلمات كثير ممن تقدم كون هذا الاعتقاد كفرا إلا أنه قال شيخنا المتقدم فى قواعده بعد الوجهين الأولين و أما ما يقال من استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار و غيرها من العاديات بمعنى أن الله تعالى أجرى عادته أنها إذا كانت على شكل مخصوص أو وضع مخصوص يفعل ما ينسب إليها و يكون ربط المسببات بها كربط مسببات الأدويه و الأغذيه بها مجازا باعتبار الربط العادى لاـ الربط العقلى الحقيقى فهذا لا يكفر معتقده لكنه مخطئ و إن كان أقل خطأ من الأول لأن وقوع هذه الآثار عندها

المكاسب، ج ۱، ص ۲۸

ليس بدائم و لا أكثرى انتهى. و غرضه من التعليل المذكور الإشاره إلى عدم ثبوت الربط العادى لعدم ثبوته

بالحس كالحراره الحاصله بسبب النار و الشمس و بروده القمر و لا بالعاده الدائمه و لا الغالبه لعدم العلم بتكرر الدفعات كثيرا حتى يحصل العلم أو الظن ثم على تقديره فليس فيه دلاله على تأثير تلك الحركات فى الحوادث فلعل الأمر بالعكس أو كلتاهما مستندتان إلى مؤثر ثالث فيكونان من المتلازمين فى الوجود. و بالجمله فمقتضى ما ورد من أنه أبى الله أن يجرى الأشياء إلا بأسبابها كون كل حادث مسببا و إما أن السبب هى الحركه الفلكيه أو غيرها فلم يثبت و لم يثبت أيضا كونه مخالفا لضروره الدين.

[ظاهر بعض الأخبار ثبوت التأثير للكواكب]

[ظاهر بعض الأخبار ثبوت التأثير للكواكب]

بل فى بعض الأخبار ما يدل بظاهره على ثبوت التأثير للكواكب مثل ما فى الاحتجاج عن أبان بن تغلب: فى حديث اليمانى الذى دخل على أبى عبد الله ع و سماه باسمه الذى لم يعلمه أحد و هو سعد فقال له يا سعد و ما صناعتك قال إنا من أهل بيت ننظر فى النجوم إلى أن قال ع ما اسم النجم الذى إذا طلع هاجت الإبل فقال ما أدرى قال صدقت قال ما اسم النجم الذى إذا طلع هاجت البقر قال ما أدرى قال صدقت فقال ما اسم النجم الذى إذا طلع هاجت الكلاب قال ما أدرى قال صدقت فقال ما زحل عندكم فقال سعد نجم نحس فقال له أبو عبد الله ع لا تقل هذا فإنه نجم أمير المؤمنين ع و هو نجم الأوصياء و هو النجم الثاقب الذى قال الله تعالى فى كتابه [النَّجْمُ الثّاقِبُ] و فى روايه المدائنى المرويه عن الكافى عن أبى عبد الله ع قال: إن الله خلق نجما فى الفلك

السابع فخلقه من ماء بارد و خلق سائر النجوم الجاريات من ماء حار و هو نجم الأوصياء و الأنبياء و هو نجم أمير المؤمنين ع يأمر بالخروج من الدنيا و الزهد فيها و يأمر بافتراش التراب و توسد اللبن و لباس الخشن و أكل الجشب و ما خلق الله نجما أقرب إلى الله [تعالى] منه [إلى آخر الخبر] و الظاهر أن أمر النجم بما ذكر من المحاسن كنايه عن اقتضائه لها.

الرابع أن يكون ربط الحركات بالحوادث

اشاره

الرابع أن يكون ربط الحركات بالحوادث

من قبيل ربط الكاشف و المكشوف و الظاهر أن هذا الاعتقاد لم يقل أحد بكونه كفرا

[قول الشيخ البهائی فهذا لا مانع منه و لا حرج فی اعتقاده]

[قول الشيخ البهائی فهذا لا مانع منه و لا حرج فی اعتقاده]

قال شيخنا البهائی رحمه الله بعد كلامه المتقدم الظاهر فی تكفير من قال بتأثير الكواكب أو مدخليتها ما هذا لفظه و إن قالوا إن اتصالات تلك الأجرام و ما يعرض لها من الأوضاع علامات على بعض حوادث هذا العالم مما يوجده الله سبحانه بقدرته و إرادته كما أن حركات النبض و اختلافات أوضاعه علامات يستدل بها الطبيب على ما يعرض للبدن من قرب الصحه و اشتداد المرض و نحوه و كما يستدل باختلاج بعض الأعضاء على بعض الأحوال المستقبله فهذا لا مانع منه و لا حرج فی اعتقاده و ما روی فی صحه علم النجوم و جواز تعلمه محمول على هذا المعنى انتهى.

[ما أفاده العلامه]

[ما أفاده العلامه]

و ممن يظهر منه خروج هذا عن مورد طعن العلماء على المنجمين ما تقدم من قول العلامه رحمه الله إن المنجمين بين قائل بحياه الكواكب و كونها فاعله مختاره و بين من قال إنها موجبه

[ما يظهر من كلام السيد المرتضى]

[ما يظهر من كلام السيد المرتضى]

و يظهر ذلك من السيد رحمه الله حيث قال بعد إطاله الكلام فى التشنيع عليهم ما هذا لفظه المحكى و ما فيهم أحد يذهب إلى أن الله تعالى أجرى العاده بأن يفعل عند قرب بعضها من بعض أو بعده أفعالا من غير أن يكون للكواكب أنفسها تأثير فى ذلك قال و من ادعى منهم هذا المذهب الآن فهو قائل بخلاف ما ذهب إليه القدماء و منتحل بهذا المذهب عند أهل الإسلام انتهى

[إنكار السيد ابن طاوس على علم الهدى]

[إنكار السيد ابن طاوس على علم الهدى]

لكن ظاهر المحكى عن ابن طاوس إنكار السيد رحمه الله لذلك حيث إنه بعد ما ذكر أن للنجوم علامات و دلالات على الحادثات لكن يجوز للقادر الحكيم تعالى أن يغيرها بالبر و الصدقه و الدعاء و غير ذلك من الأسباب و جوز تعلم علم النجوم و النظر فيه و العمل به إذا لم يعتقد أنها مؤثره و حمل أخبار النهى على ما إذا اعتقد أنها كذلك ثم أنكر على علم الهدى تحريم ذلك ثم ذكر لتأييد ذلك أسماء جماعه من الشيعه كانوا عارفين به انتهى. و ما ذكر رحمه الله حق إلا أن مجرد كون النجوم دلالات و علامات لا يجدى مع عدم الإحاطه بتلك العلامات و معارضاتها و الحكم مع عدم الإحاطه لا يكون قطعيا بل و لا ظنيا

[خلاصه ما أنكره السيد أمران]

[خلاصه ما أنكره السيد أمران]

و السيد علم الهدى إنما أنكر من المنجمين أمرين أحدهما اعتقاد التأثير و قد اعترف به ابن طاوس و الثانى غلبه الإصابه فى أحكامهم كما تقدم منه ذلك فى صدر المسأله و هذا أمر معلوم بعد فرض عدم الإحاطه بالعلامات و معارضاتها.

[ما أفاده الشيخ البهائى]

[ما أفاده الشيخ البهائى]

و لقد أجاد شيخنا البهائى أيضا حيث أنكر الأمرين و قال بعد كلامه المتقدم فى إنكار التأثير و الاعتراف بالأماره و العلامه اعلم أن الأمور التى يحكم بها المنجمون من الحوادث الاستقباليه أقسام لها أصول بعضها مأخوذه من أصحاب الوحى ع و بعضها يدعون لها التجربه و بعضها مبتن على أمور متشعبه لا تفى القوه البشريه بضبطها و الإحاطه بها كما يومئ إليه قول الصادق ع: كثيره لا يدرك و قليله لا ينتفع به و لذلك وجد الاختلاف فى كلامهم و تطرق الخطأ إلى بعض أحكامهم و من اتفق له الجرى على الأصول الصحيحه صح كلامه و صدقت أحكامه لا محاله كما نطق به الإمام الصادق ع و لكن هذا أمر عزيز المنال لا يظفر به إلا القليل و الله الهادى إلى سواء السبيل انتهى.

[ما أفاده الشيخ البهائى هو الذى صرح به الإمام الصادق عليه السلام]

اشاره

[ما أفاده الشيخ البهائى هو الذى صرح به الإمام الصادق عليه السلام]

و ما أفاده رحمه الله أولا من الاعتراف بعدم بطلان كون الحركات الفلكيه أمارات و علامات و آخرا من عدم النفع فى علم النجوم إلا مع الإحاطه التامه هو الذى صرح به الإمام الصادق ع فى روايه هشام الآتيه بقوله: إن أصل الحساب حق و لكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق و يدل أيضا على كل من الأمرين الأخبار المتكثره. فما يدل على الأول و هو ثبوت الدلاله و العلامه فى الجمله

[الأخبار الداله على صحه علم النجوم فى نفسه]

[الأخبار الداله على صحه علم النجوم فى نفسه]

مضافا إلى ما تقدم من روايه سعد المنجم المحموله بعد الصرف عن ظاهرها الدال على سببيه طلوع الكواكب لهيجان الإبل و البقر و الكلاب على كونه أماره و علامه عليه المروى فى الاحتجاج: عن روايه الدهقان المنجم الذى استقبل أمير المؤمنين حين خروجه إلى النهروان فقال له يومك هذا يوم صعب قد انقلب منه كوكب و انقدح من برجك النيران و ليس لك الحرب بمكان فقال ع له أيها الدهقان المنبئ عن الآثار المحذر عن الأقدار ثم سأله عن مسائل كثيره من النجوم فاعترف الدهقان بجهلها إلى أن قال ع له أما قولك انقدح من برجك النيران فكان الواجب أن تحكم به لى لا على أما نوره و ضياؤه فعندى و أما حريقه و لهبه فذهب عنى فهذه مسأله عميقه فاحسبها إن كنت حاسبا و فى روايه أخرى أنه ع قال له احسبها إن كنت عالما بالأكوار و الأدوار قال لو علمت هذا لعلمت أنك تحصى عقود القصب فى

المكاسب، ج ۱، ص ۲۹

هذه الأجمه و فى

الروایه الآتیه لعبد الرحمن بن سیابه: هذا حساب إذا حسبه الرجل و وقف علیه عرف القصبه التی فی وسط الأجمه و عدد ما عن یمینها و عدد ما عن یسارها و عدد ما خلفها و عدد ما أمامها حتی لا یخفی علیه من قصب الأجمه واحده

[عده أخبار أوردها فی البحار]

[عده أخبار أوردها فی البحار]

و فی البحار وجد فی کتاب عتیق عن عطاء قال: قیل لعلی بن أبی طالب ع هل کان للنجوم أصل قال نعم نبی من الأنبیاء قال له قومه إنا لا نؤمن بک حتی تعلمنا بدء الخلق و آجالهم فأوحی الله عز و جل إلی غمامه فأمطرتهم و استنقع حول الجبل ماء صاف ثم أوحی الله [عز و جل] إلی الشمس و القمر و النجوم أن تجری فی ذلک الماء ثم أوحی الله [عز و جل] إلی ذلک النبی أن یرتقی هو و قومه علی الجبل فقاموا علی الماء حتی عرفوا بدء الخلق و آجاله بمجاری الشمس و القمر و النجوم و ساعات اللیل و النهار و کان أحدهم یعرف متی یموت و متی یمرض و من ذا الذی یولد له و من ذا الذی لا یولد له فبقوا کذلک برهه من دهرهم ثم إن داود ع قاتلهم علی الکفر فأخرجوا علی داود ع فی القتال من لم یحضر أجله و من حضر أجله خلفوه فی بیوتهم فکان یقتل من أصحاب داود و لا یقتل من هؤلاء أحد فقال داود ع رب أقاتل علی طاعتک و یقاتل هؤلاء علی معصیتک یقتل أصحابی و لا یقتل من هؤلاء أحد فأوحی الله عز و جل إلیه أنی علمتهم بدء الخلق و آجالهم و إنما أخرجوا

إليك من لم يحضره أجله و من حضر أجله خلفوه فی بيوتهم فمن ثم يقتل من أصحابک و لا يقتل منهم أحد قال داود ع رب على ما ذا علمتهم قال على مجاری الشمس و القمر و النجوم و ساعات الليل و النهار قال فدعا الله عز و جل فحبس الشمس عليهم فزاد النهار و لم يعرفوا قدر الزياده فاختلط حسابهم قال علی ع فمن ثم كره النظر فی علم النجوم و فی البحار أيضا عن الوافی بالإسناد عن أبی عبد الله ع قال: سئل عن النجوم فقال لا يعلمها إلا أهل بيت من العرب و أهل بيت من الهند و بالإسناد عن محمد بن سالم قال قال أبو عبد الله ع: قوم يقولون النجوم أصح من الرؤيا و ذلک كانت صحيحه حين لم ترد الشمس على يوشع بن نون و أمير المؤمنين ع فلما رد الله الشمس عليهما ضل فيها علوم علماء النجوم و خبر يونس قال: قلت لأبی عبد الله ع جعلت فداک أخبرنی عن علم النجوم ما هو قال هو علم من علوم الأنبياء قال فقلت كان علی بن أبی طالب ع يعلمه قال كان أعلم الناس به و خبر ريان بن الصلت قال: حضر عند أبی الحسن الرضا ع الصباح بن نصر الهندی و سأله عن النجوم فقال هو علم فی أصل صحيح ذكروا أن أول من تكلم فی النجوم إدريس ع و كان ذو القرنين بها ماهرا و أصل هذا العلم من [عند] الله [عز و جل] و عن معلی بن خنيس قال: سألت أبا عبد الله ع عن النجوم أ حق هی فقال نعم إن الله عز و جل

بعث المشترى إلى الأرض فى صوره رجل فأخذ رجلا من العجم فعلمه فلم يستكملوا ذلك فأتى بلد الهند فعلم رجلا منهم فمن هناك صار علم النجوم بها. و قد قال قوم هو علم من علوم الأنبياء خصوا به لأسباب شتى فلم يستدرك المنجمون الدقيق منها فشاب الحق بالكذب إلى غير ذلك مما يدل على صحه علم النجوم فى نفسه.

[الأخبار الداله على كثره الخطإ و الغلط فى حساب المنجمين]

[الأخبار الداله على كثره الخطإ و الغلط فى حساب المنجمين]

و أما ما دل على كثره الخطإ و الغلط فى حساب المنجمين فهى كثيره منها ما تقدم فى الروايات السابقه مثل قوله ع فى الروايه الأخيره فشابوا الحق بالكذب و قوله ع ضل فيها علماء النجوم و قوله ع فى تخطئه ما ادعاه المنجم من أن زحل عندنا كوكب نحس إنه كوكب أمير المؤمنين ع و الأوصياء و تخطئه أمير المؤمنين ع للدهقان الذى حكم بالنجوم بنحوسه اليوم الذى خرج فيه أمير المؤمنين ع. و منها خبر عبد الرحمن بن سيابه قال:

قلت لأبى عبد الله ع جعلت فداك إن الناس يقولون إن النجوم لا يحل النظر فيها و هى تعجبنى فإن كانت تضر بدينى فلا حاجه لى فى شى ء يضر بدينى و إن كانت لا يضر بدينى فو الله إنى لأشتهيها و أشتهى النظر فيها فقال ليس كما يقولون لا يضر بدينك ثم قال إنكم تنظرون فى شى ء كثيره لا يدرك و قليله لا ينتفع به إلى آخر الخبر و منها خبر هشام قال: قال لى أبو عبد الله ع كيف بصرك بالنجوم قلت ما خلقت بالعراق أبصر بالنجوم منى ثم سأله عن أشياء لم يعرفها ثم قال فما بال العسكرين يلتقيان فى

هـذا حاسب و فی هذا حاسب فیحسب هذا لصاحبه بالظفر و یحسب هذا لصاحبه بالظفر فیلتقیان فیهزم أحدهما الآخر فأین کانت النجوم قال فقلت لا و الله لا أعلم ذلک قال فقال ع صـدقت إن أصل الحساب حق و لکن لا یعلم ذلک إلا من علم موالید الخلق کلهم و منها المروی فی الاحتجاج عن أبی عبـد الله ع فی حـدیث: إن زنـدیقا قال له ما تقول فی علم النجوم قال ع هو علم قلت منـافعه و کثرت مضـاره لأنه لا یـدفع به المقـدور و لا یتقی به المحـذور إن أخبر المنجم بالبلاء لم ینجه التحرز عن القضاء و إن أخبر هـو بخیر لم یسـتطع تعجیله و إن حـدث به سوء لم یمکنه صـرفه و المنجم یضـاد الله فی علمه بزعمه أنه یرد قضـاء الله عن خلقه إلی آخر الخبر إلی غیر ذلـک من الأخبـار الـداله علی أن ما وصل إلیه المنجمون أقل بقلیل من أمارات الحوادث من دون وصول إلی معارضاتها. و من تتبع هـذه الأخبار لم یحصل له ظن بالأحکام المسـتخرجه منها فضـلا عن القطع. نعم قد یحصل من التجربه المنقوله خلفا عن سلف الظن بل العلم بمقارنه حادث من الحوادث لبعض الأوضاع الفلکیه.

فالأولی التجنب عن الحکم بها

فالأولی التجنب عن الحکم بها

و مع الارتکاب فالأولی الحکم علی سبیل التقریب و أنه لا یبعد أن یقع کذا عند کذا و الله المسدد

حفظ کتب الضلال

المسأله السابعه حفظ کتب الضلال حرام

اشاره

المسأله السابعه حفظ کتب الضلال حرام

فی الجمله بلا خلاف کما فی التذکره و المنتهی

[أدله الحرمه]

[أدله الحرمه]

و یدل علیه مضافا إلی حکم العقل بوجوب قطع ماده الفساد و الذم المسـتفاد من قوله تعالی وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ و الأمر بالاجتناب عن قول الزور قوله ع فیما تقـدم من روایه تحف العقول: إنما حرم الله تعالی الصـناعه التی یجی ء منها الفساد محضا إلی آخر الحـدیث. بل قوله ع قبل ذلک: أو ما یقوی به الکفر فی جمیع وجوه المعاصـی أو باب یوهن به الحق إلی آخره و قوله ع فی روایه عبـد الملک المتقدمه: حیث شـکا إلی الإمام الصادق ع أنی ابتلیت بالنظر إلی النجوم فقال ع أ تقضی قال نعم قال أحرق کتب بناء علی أن الأمر للوجوب دون الإرشاد للخلاص من الابتلاء بالحکم بالنجوم.

[جواز الحفظ إذا لم يترتب على إبقائها مفسده]

[جواز الحفظ إذا لم يترتب على إبقائها مفسده]

و مقتضى الاستفصال فى هذه الروايه أنه إذا لم يترتب على إبقاء كتب الضلال مفسده لم يحرم و هذا أيضا مقتضى ما تقدم من إناطه التحريم بما يجى ء منه الفساد محضا.

نعم المصلحه الموهومه أو المحققه النادره لا اعتبار بها

نعم المصلحه الموهومه أو المحققه النادره لا اعتبار بها

فلا يجوز الإبقاء بمجرد احتمال ترتب مصلحه على ذلك مع كون الغالب ترتب المفسده و كذلك المصلحه النادره غير المعتد بها. و قد

المكاسب، ج ١، ص ٣٠

تحصل من ذلك أن حفظ كتب الضلال لا يحرم إلا من حيث ترتب مفسده الضلاله قطعا أو احتمالا قريبا فإن لم يكن كذلك أو كانت المفسده المحققه معارضه بمصلحه أقوى أو عارضت المفسده المتوقعه مصلحه أقوى أو أقرب وقوعا منها فلا دليل على الحرمه إلا أن يثبت إجماع أو يلزم بإطلاق عنوان معقد نفى الخلاف الذى لا يقصر عن نقل الإجماع

[المراد بالضلال]

[المراد بالضلال]

و حينئذ فلا بد من تنقيح هذا العنوان و أن المراد بالضلال ما يكون باطلا فى نفسه فالمراد الكتب المشتمله على المطالب الباطله أو أن المراد به مقابل الهدايه فيحتمل أن يراد بكتبه ما وضع لحصول الضلال و أن يراد ما أوجب الضلال و إن كانت مطالبها حقه كبعض كتب العرفاء و الحكماء المشتمله على ظواهر منكره يدعون أن المراد غير ظاهرها فهذه أيضا كتب ضلال على تقدير حقيتها.

ثم الكتب السماويه المنسوخه غير المحرفه

ثم الكتب السماويه المنسوخه غير المحرفه

لا تدخل فى كتب الضلال. و أما المحرفه كالتوراه و الإنجيل على ما صرح به جماعه فهى داخله فى كتب الضلال بالمعنى الأول

بالنسبه إلينا حيث إنها لا توجب للمسلمين بعد بداهه نسخها ضلاله نعم توجب الضلاله لليهود و النصارى قبل نسخ دينهما فالأدله المتقدمه لا تدل على حرمه حفظهما.

[ما قاله الشيخ رحمه الله فى المبسوط]

[ما قاله الشيخ رحمه الله فى المبسوط]

قال رحمه الله فى المبسوط فى باب الغنيمه من الجهاد فإن كان فى المغنم كتب نظر فيها فإن كانت مباحه يجوز إقرار اليد عليها مثل كتب الطب و الشعر و اللغه و المكاتبات فجميع ذلك غنيمه و كذلك المصاحف و علوم الشريعه كالفقه و الحديث [و نحوه] لأن هذا مال يباع و يشترى كالثياب و إن كانت كتبا لا يحل إمساكها كالكفر و الزندقه و ما أشبه ذلك فكل ذلك لا يجوز بيعه و ينظر فيه فإن كان مما ينتفع بأوعيته كالجلود و نحوها فإنها غنيمه و إن كان مما لا ينتفع بأوعيته كالكاغد فإنها تمزق و تحرق إذ ما من كاغذ إلا و له قيمه و حكم التوراه و الإنجيل هكذا كالكاغد فإنه يمزق لأنه كتاب مغير مبدل انتهى. و كيف كان فلم يظهر من معقد نفى الخلاف إلا حرمه ما كان موجبا للضلال و هو الذى دل عليه الأدله المتقدمه.

[حكم الكتب الباطله غير الموجبه للضلال]

[حكم الكتب الباطله غير الموجبه للضلال]

نعم ما كان من الكتب جامعا للباطل فى نفسه من دون أن يترتب عليه ضلاله لا يدخل تحت الأموال فلا يقابل بالمال لعدم المنفعه المحلله المقصوده فيه مضافا إلى آيتى لهو الحديث و قول الزور أما وجوب إتلافها فلا دليل عليه.

[حكم تصانيف المخالفين]

[حكم تصانيف المخالفين]

و مما ذكرنا ظهر حكم تصانيف المخالفين فى الأصول و الفروع و الحديث و التفسير و أصول الفقه و ما دونها من العلوم فإن المناط فى وجوب الإتلاف جريان الأدله المتقدمه فإن الظاهر عدم جريانها فى حفظ شى ء من تلك الكتب إلا القليل مما ألف فى خصوص إثبات الجبر و نحوه و إثبات تفضيل الخلفاء أو فضائلهم و شبه ذلك

[استثناء الحفظ للنقض و الاحتجاج]

[استثناء الحفظ للنقض و الاحتجاج]

و مما ذكرنا أيضا يعرف وجه ما استثنوه فى المسأله من الحفظ للنقض و الاحتجاج على أهلها أو للاطلاع على مطالبهم ليحصل به التقيه أو غير ذلك و لقد أحسن جامع المقاصد حيث قال إن فوائد الحفظ كثيره.

[لو كان بعض الكتاب موجبا للضلال]

[لو كان بعض الكتاب موجبا للضلال]

و مما ذكرنا يعرف أيضا حكم ما لو كان بعض الكتاب موجبا للضلال فإن الواجب رفعه و لو بمحو جميع الكتاب إلا أن يزاحم مصلحه وجوده لمفسده وجود الضلال و لو كان باطلا فى نفسه كان خارجا عن الماليه- فلو قوبل بجزء من العوض المبذول يبطل المعاوضه بالنسبه إليه

[المراد بالحفظ المحرم]

[المراد بالحفظ المحرم]

ثم إن الحفظ المحرم يراد منه الأعم من الحفظ بظهر القلب و النسخ و المذاكره و جميع ما له دخل فى بقاء المطالب المضله

الرشوه

المسأله الثامنه الرشوه حرام

اشاره

المسأله الثامنه الرشوه حرام

و فى جامع المقاصد و المسالك أن على تحريمها إجماع المسلمين

[أدله حرمه الرشوه]

[أدله حرمه الرشوه]

و يدل عليه الكتاب و السنه و فى المستفيضه: أنه كفر بالله العظيم أو شرك ففى روايه الأصبغ بن نباته عن أمير المؤمنين ع قال: أيما وال احتجب عن حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامه و عن حوائجه و إن أخذ هديه كان غلولا و إن أخذ الرشوه فهو مشرك و عن الخصال فى الصحيح عن عمار بن مروان قال: كل شى ء غل من الإمام فهو سحت و السحت أنواع كثيره منها ما

أصیب من أعمال الولاه الظلمه و منها أجور القضاه و أجور الفواجر و ثمن الخمر و النبیذ المسکر و الربا بعد البینه فأما الرشا یا عمار فی الأحکام فإن ذلک الکفر بالله العظیم و برسوله: و مثلها روایه سماعه عن أبی عبد الله ع: و فی روایه یوسف بن جابر: لعن رسول الله ص من نظر إلی فرج امرأه لا- تحل له و رجلا خان أخاه فی امرأته و رجلا احتاج الناس إلیه لفقهه فسألهم الرشوه و ظاهر هذه الروایه سؤال الرشوه لبذل فقهه فتکون ظاهره فی حرمه أخذ الرشوه للحکم بالحق أو للنظر فی أمر المترافعین لیحکم بعد ذلک بینهما بالحق من غیر أجره.

[کلمات اللغویین حول الرشوه]

[کلمات اللغویین حول الرشوه]

و هذا المعنی هو ظاهر تفسیر الرشوه فی القاموس بالجعل و إلیه نظر المحقق الثانی حیث فسر فی حاشیه الإرشاد الرشوه بما یبذله المتحاکمان. و ذکر فی جامع المقاصد أن الجعل من المتحاکمین للحاکم رشوه و هو صریح الحلی أیضا فی مسأله تحریم أخذ الرشوه مطلقا و إعطائها إلا إذا کان علی إجراء حکم صحیح فلا یحرم علی المعطی هذا و لکن عن مجمع البحرین قلما

تستعمل الرشوه إلا فيما يتوصل به إلى إبطال حق أو تمشيه باطل و عن المصباح هى ما يعطيه الشخص للحاكم أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد و عن النهايه أنها الوصله إلى الحاجه بالمصانعه و الراشى الذى يعطى ما يعينه على الباطل و المرتشى الآخذ و الرائش هو الذى يسعى بينهما ليزيد لهذا أو ينقص لهذا و مما يدل على عدم عموم الرشا لمطلق الجعل على الحكم ما تقدم فى روايه عمار بن مروان من جعل الرشا فى الحكم مقابلا لأجور القضاه خصوصا بكلمه إما.

[عدم اختصاص الحرمه بما يبذل على الحكم الباطل]

[عدم اختصاص الحرمه بما يبذل على الحكم الباطل]

نعم لا- يختص بما يبذل على خصوص الباطل بل يعم ما يبذل لحصول غرضه و هو الحكم له حقا كان أو باطلا و هو ظاهر ما تقدم عن المصباح و النهايه. و يمكن حمل روايه يوسف بن جابر على سؤال الرشوه للحكم للراشى حقا أو باطلا أو يقال إن المراد الجعل فأطلق عليه الرشوه تأكيدا للحرمه.

[حرمه أخذ الحاكم للجعل مع تعين الحكومه عليه]

[حرمه أخذ الحاكم للجعل مع تعين الحكومه عليه]

و منه يظهر حرمه أخذ الحاكم للجعل من المتحاكمين مع تعين الحكومه عليه كما يدل عليه قوله ع احتاج الناس إليه لفقهه و المشهور المنع مطلقا بل فى جامع المقاصد دعوى النص و الإجماع و لعله لحمل الاحتياج فى الروايه على الاحتياج إلى نوعه و لإطلاق ما تقدم فى روايه عمار بن مروان من جعل أجور القضاه من السحت بناء على أن الأجر فى العرف يشمل الجعل و إن كان بينهما فرق عند المتشرعه.

[الاستدلال على المنع عن أخذ الأجر مطلقا بصحيحه ابن سنان]

[الاستدلال على المنع عن أخذ الأجر مطلقا بصحيحه ابن سنان]

و ربما يستدل على المنع بصحيحه ابن سنان قال: سئل أبو عبد الله ع عن قاض بين قريتين يأخذ على القضاء الرزق من السلطان قال ع ذلك السحت و فيه أن ظاهر الروايه كون القاضى منصوبا من قبل السلطان الظاهر بل الصريح فى سلطان الجور إذ ما يؤخذ من العادل لا يكون سحتا قطعا و لا شك أن هذا المنصوب غير قابل للقضاء فما يأخذه سحت من هذا

المكاسب، ج ۱، ص ۳۱

الوجه و لو فرض كونه قابلا للقضاء لم يكن رزقه من بيت المال أو من جائزه السلطان محرما قطعا فيجب إخراجه عن العموم إلا أن يقال إن المراد الرزق من غير بيت المال و جعله على القضاء بمعنى المقابله قرينه على إراده العوض و كيف كان فالأولى فى

الاستدلال على المنع ما ذكرناه خلافا لظاهر الغنيه و المحكى عن القاضى الجواز.

[مستند الجواز الأصل و ظاهر روايه حمزه بن حمران]

[مستند الجواز الأصل و ظاهر روايه حمزه بن حمران]

و لعله للأصل و ظاهر روايه حمزه بن حمران قال سمعت أبا عبد الله ع يقول: من استأكل بعلمه افتقر فقلت إن فى شيعتك قوما يتحملون علومكم و يبثونها فى شيعتكم فلا يعدمون منهم البر و الصله و الإكرام فقال ع ليس أولئك بمستأكلين إنما ذاك الذى يفتى بغير علم و لا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعا فى حطام الدنيا إلى آخر الخبر و اللام فى قوله ليبطل به الحقوق إما للغايه أو للعاقبه. و على الأول فيدل على حرمه أخذ المال فى مقابل الحكم بالباطل. و على الثانى فيدل على حرمه الانتصاب للفتوى من غير علم طمعا

فی الـدنیا و علی کـل تقـدیر فظاهرهـا حصـر الاستیکـال المـذموم فیمـا کان لأجل الحکم بالباطل و مع عـدم معرفه الحق فیجوز الاستیکال مع الحکم بالحق. و دعوی کون الحصـر إضافیا بالنسـبه إلی الفرد الذی ذکره علی حرمه السائل فلا یدل إلا علی عدم الذم علی هذا الفرد دون کل من کان غیر المحصور فیه خلاف الظاهر

[تفصیل العلامه فی جواز الأخذ للقاضی بین حاجته و عدمها]

[تفصیل العلامه فی جواز الأخذ للقاضی بین حاجته و عدمها]

و فصل فی المختلف فجوز أخـذ الجعل و الأجره مع حاجه القاضـی و عدم تعیین القضاء علیه و منعه مع غناه أو عدم الغنی عنه و لعـل اعتبار عـدم تعین القضاء لما تقرر عنـدهم من حرمه الأجره علی الواجبات العینیه و حاجته لا تسوغ أخـذ الأجره علیها و إنما یجب علی القاضی و غیره رفع حاجته من وجوه أخر. و أما اعتبار الحاجه فلظهور اختصاص أدله المنع بصوره الاستغناء کما یظهر بالتأمـل فی روایتی یوسف و عمـار المتقـدمتین و لاـ مانع من التکسب بالقضاء من جهه وجوبه الکفائی کما هو أحـد الأقوال فی المسأله الآتیه فی محلها إن شاء الله.

و أما الارتزاق من بیت المال

و أما الارتزاق من بیت المال

فلاـ إشـکال فی جوازه للقاضـی مع حـاجته بـل مطلقـا إذا رأی الإمام المصـلحه فیه لما سـیجی ء من الأخبار الوارده فی مصارف الأراضـی الخراجیه. و یدل علیه ما کتبه أمیر المؤمنین ع إلی مالک الأشتر من قوله ع: و افسح له أی للقاضی بالبذل ما یزیح علته و تقل معه حاجته إلی الناس

[جواز أخذ الرزق من السلطان الجائر]

[جواز أخذ الرزق من السلطان الجائر]

و لا فرق بین أن یأخذ الرزق من السـلطان العادل أو من الجائر لما سـیجی ء من حلیه بیت المال لأهله و لو خرج من ید الجائر. و أما ما تقدم فی صحیحه ابن سنان من المنع من أخذ الرزق من السلطان فقد عرفت الحال فیه

[حکم الهدیه و بیان الفرق بینها و بین الرشوه]

[حکم الهدیه و بیان الفرق بینها و بین الرشوه]

و أما الهـديه و هی ما یبذله علی وجه الهبه لیورث الموده الموجبه للحکم له حقا کان أو باطلا و إن لم یقصد المبذول له الحکم إلاـ بالحق إذا عرف و لو من القرائن أن الباذل قصـد الحکم له علی کل تقـدیر فیکون الفرق بینها و بین الرشوه أن الرشوه تبـذل لأجل الحکم و الهدیه تبذل لإیراث الحب المحرک له علی الحکم علی وفق مطلبه فالظاهر حرمتها لأنها رشوه أو بحکمها بتنقیح المنـاط. و علیه یحمـل ما تقـدم من قول أمیر المؤمنین ع: و إن أخـذ یعنی الوالی هـدیه کان غلولا و ما ورد من أن هـدایا العمال غلول و فی آخر سـحت. و عن عیون الأخبـار عن مولانـا أبی الحسن الرضا ع عن أمیر المؤمنین ع: فی تفسـیر قوله تعالی أَکّالُونَ لِلسُّحْتِ قال هو الرجل یقضی لأخیه حاجته ثم یقبل هدیته و للروایه توجیهات تکون الروایه علی بعضها محموله علی ظاهرها من التحریم و علی بعضها محموله علی المبالغه فی رجحان التجنب عن قبول الهدایا من أهل الحاجه إلیه لئلا یقع فی الرشوه یوما.

و هل تحرم الرشوه فی غیر الحکم

اشاره

و هل تحرم الرشوه فی غیر الحکم

بناء علی صدقها کما یظهر مما تقدم عن المصباح و النهایه کأن یبذل له مالا علی أن یصلح أمره عند الأمیر

[التفصیل بین الحاجه المحرمه و غیرها]

[التفصیل بین الحاجه المحرمه و غیرها]

فإن کان أمره منحصـرا فی المحرم أو مشترکا بینه و بین المحلل لکن بـذل علی إصـلاحه حراما أو حلالا فالظاهر حرمته لا لأجل الرشوه لعـدم الـدلیل علیهـا عـدا بعض الإطلاقـات المنصـرف إلی الرشا فی الحکم بل لأنه أکل للمال بالباطل فتکون الحرمه هنا لأجل الفساد فلا یحرم القبض فی نفسه و إنما یحرم التصرف لأنه باق علی ملک الغیر. نعم یمکن أن یستدل علی حرمته بفحوی إطلاق ما تقـدم فی هـدیه الولاه و العمال و أما بذل المال علی وجه الهدیه الموجبه لقضاء الحاجه المباحه فلا حظر فیه کما یدل علیه ما ورد: فی أن الرجل یبذل الرشوه لیتحرک من منزله فیسکنه قال لا بأس به و المراد المنزل المشترک کالمدرسه و المسجد و السوق و نحوها

و مما یدل علی التفصیل فی الرشوه بین الحاجه المحرمه و غیرها روایه الصیرفی

و مما یدل علی التفصیل فی الرشوه بین الحاجه المحرمه و غیرها روایه الصیرفی

قال: سمعت أبا الحسن ع و سأله حفص الأعور فقال إن عمال السلطان یشترون منا القرب و الإداوه فیوکلون الوکیل حتی یستوفیه منا فنرشوه حتی یظلمنا فقال لا بأس بما تصلح به مالک ثم سکت ساعه ثم قال إذا أنت رشوته یأخذ منک أقل من الشرط قلت

نعم قال فسدت رشوتک. و مما یعد من الرشوه أو یلحق بها المعامله المشتمله علی المحاباه کبیعه من القاضی ما یساوی عشره دراهم بدرهم

[حکم المعامله المشتمله علی المحاباه مع القاضی]

[حکم المعامله المشتمله علی المحاباه مع القاضی]

فإن لم یقصد من المعامله إلا المحاباه التی فی ضمنها أو قصد المعامله لکن جعل المحاباه لأجل الحکم له بأن کان الحکم له من قبیل ما تواطئا علیه من الشروط غیر المصرح بها فی العقد فهی الرشوه و إن قصد أصل المعامله و حابی فیها لجلب قلب القاضی فهو کالهدیه ملحقه بالرشوه. و فی فساد المعامله المحاباه فیها وجه قوی

[حکم المال المأخوذ حراما من حیث الضمان و عدمه]

اشاره

[حکم المال المأخوذ حراما من حیث الضمان و عدمه]

ثم إن کل ما حکم بحرمه أخذه وجب علی الآخذ رده و رد بدله مع التلف إذا قصد مقابلته بالحکم کالجعل و الأجره- حیث حکم بتحریمها. و کذا الرشوه لأنها حقیقه جعل علی الباطل و لذا فسره فی القاموس بالجعل

[الظاهر عدم ضمان ما أخذ هدیه]

[الظاهر عدم ضمان ما أخذ هدیه]

و لو لم یقصد بها المقابله بل أعطی مجانا لیکون داعیا علی الحکم و هو المسمی بالهدیه فالظاهر عدم ضمانه لأن مرجعه إلی هبه مجانیه فاسده إذ الداعی لا یعد عوضا و ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده و کونها من السحت إنما یدل علی حرمه الأخذ لا علی الضمان و عموم علی الید مختص بغیر الید المتفرعه علی التسلیط المجانی و لذا لا یضمن بالهبه الفاسده فی غیر هذا المقام.

[احتمال عدم الضمان فی الرشوه مطلقا و مناقشته]

[احتمال عدم الضمان فی الرشوه مطلقا و مناقشته]

و فی کلام بعض المعاصرین أن احتمال عدم الضمان فی الرشوه مطلقا غیر بعید معللا بتسلیط المالک علیها مجانا و لأنها تشبه المعاوضه و ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده. و لا یخفی ما بین تعلیله من التنافی لأن تشبیهه الرشوه بالمعاوضه یستلزم الضمان لأن المعاوضه الصحیحه یوجب ضمان کل منهما ما وصل إلیه بعوضه الذی دفعه فیکون مع الفساد مضمونا بعوضه الواقعی و هو المثل أو القیمه و لیس فی المعاوضات ما لا یضمن العوض بصحیحه حتی لا

المکاسب، ج ۱، ص ۳۲

یضمن بفاسده. نعم قد یتحقق عدم الضمان فی بعض المعاوضات بالنسبه إلی غیر العوض کما أن العین المستأجره غیر مضمونه فی ید المستأجر بالإجاره فربما یدعی أنها غیر مضمونه إذا قبض بالإجاره الفاسده. لکن هذا کلام آخر [قد ثبت فساده بما ذکرنا فی باب الغصب من أن المراد مما لا یضمن بصحیحه أن یکون عدم الضمان مستندا إلی نفس العقد الصحیح لمکان الباء و عدم ضمان عین المستأجره لیس مستندا إلی الإجازه الصحیحه بل إلی قاعده الأمانه المالکیه و الشرعیه لکون التصرف

فی العین مقدمه لاستیفاء المنفعه مأذونا فیه شرعا فلا یترتب علیه الضمان بخلاف الإجازه الفاسده فإن الإذن الشرعی فیها مفقود و الإذن المالکی غیر مثمر لکونه تبعیا و لکونه لمصلحه القابض فتأمل] و الکلام فی ضمان العوض بالمعاوضه الفاسده و التحقیق أن کونها معاوضه أو شبیهه بها وجه لضمان العوض فیها لا لعدم الضمان

فروع فی اختلاف الدافع و القابض

[دعوی الدافع الهدیه و القابض الهبه الصحیحه]

[دعوی الدافع الهدیه و القابض الهبه الصحیحه]

لو ادعی الدافع أنها هدیه ملحقه بالرشوه فی الفساد و الحرمه و ادعی القابض أنها هبه صحیحه لداعی القربه أو غیرها احتمل تقدیم الأول لأن الدافع أعرف بنیته و لأصاله الضمان فی الید إذا کانت الدعوی بعد التلف و الأقوی تقدیم الثانی لأنه یدعی الصحه.

[دعوی الدافع الرشوه و القابض الهبه الصحیحه]

[دعوی الدافع الرشوه و القابض الهبه الصحیحه]

و لو ادعی الدافع أنها رشوه أو أجره علی المحرم و ادعی القابض کونها هبه صحیحه احتمل أنه کذلک لأن الأمر یدور بین الهبه الصحیحه و الإجاره الفاسده. و یحتمل العدم إذ لا عقد مشترک هنا اختلفا فی صحته و فساده فالدافع منکر لأصل العقد الذی یدعیه القابض لا لصحته فیحلف علی عدم وقوعه و لیس هذا من مورد التداعی کما لا یخفی.

[دعوی الدافع الرشوه و القابض الهبه الفاسده]

[دعوی الدافع الرشوه و القابض الهبه الفاسده]

و لو ادعی أنها رشوه و القابض أنها هدیه فاسده لدفع الغرم عن نفسه بناء علی ما سبق من أن الهدیه المحرمه لا توجب الضمان ففی تقدیم الأول لأصاله الضمان فی الید أو الآخر لأصاله عدم سبب الضمان و منع أصاله الضمان وجهان أقواهما الأول لأن عموم خبر علی الید یقضی بالضمان إلا مع تسلیط المالک مجانا و الأصل عدم تحققه و هذا حاکم علی أصاله عدم سبب الضمان فافهم

سب المؤمن

التاسعه سب المؤمنین حرام فی الجمله

اشاره

التاسعه سب المؤمنين حرام فی الجمله

بالأدله الأربعه لأنه ظلم و إيذاء و إذلال

[الروايات الوارده فی حرمه السب]

[الروايات الوارده فی حرمه السب]

ففی روايه أبی بصير عن أبی جعفر ع قال قال رسول الله ص: سباب المؤمن فسوق و قتاله كفر و أكل لحمه معصيه و حرمه ماله كحرمه دمه و فی روايه السكونی عن أبی عبد الله ع قال قال رسول الله ص: سباب المؤمن كالمشرف على الهلكه و فی روايه أبی بصير عن أبی جعفر ع قال:

جاء رجل من تميم إلی رسول الله ص فقال له أوصنی فكان فيما أوصاه لا تسبوا فتكتسبوا العداوه و فی روايه ابن الحجاج عن أبی الحسن ع: فی رجلين يتسابان قال البادی منهما أظلم و وزره و وزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلی المظلوم و فی مرجع الضمائر اغتشاش و يمكن الخطأ من الراوی. و المراد و الله أعلم أن مثل وزر صاحبه عليه لإيقاعه إياه فی السب من غير أن يخفف عن صاحبه شی ء فإن اعتذر إلی المظلوم عن سبه و إيقاعه إياه فی السب برأ من الوزرين. ثم إن المرجع فی السب إلی العرف

[تفسير السب]

[تفسير السب]

و فسره فی جامع المقاصد بإسناده ما يقتضی نقصه إليه مثل الوضيع و الناقص و فی كلام بعض آخر أن السب و الشتم بمعنى واحد و فی كلام ثالث أن السب أن تصف الشخص بما هو إزراء و نقص فيدخل فی النقص كل ما يوجب الأذى كالقذر و الحقير و الوضيع و الكلب و الكافر و المرتد و التعبير بشی ء من بلاء الله تعالی كالأجذم و الأبرص.

ثم الظاهر أنه لا يعتبر فی صدق السب مواجهه المسبوب

ثم الظاهر أنه لا يعتبر فی صدق السب مواجهه المسبوب

نعم يعتبر فيه قصد الإهانه و النقص فالنسبه بينه و بين الغيبه عموم و خصوص من وجه و الظاهر تعدد العقاب فی ماده الاجتماع لأن مجرد ذكر الشخص بما يكرهه لو سمعه و لو لغير قصد الإهانه غيبه محرمه و الإهانه محرم آخر.

ثم إنه یستثنی من المؤمن المظاهر بالفسق

ثم إنه یستثنی من المؤمن المظاهر بالفسق

لما سیجی ء فی الغیبه من أنه لا حرمه له و هل یعتبر فی جواز سبه کونه من باب النهی عن المنکر فیشترط بشروطه أم لا ظاهر النصوص و الفتاوی کما فی الروضه الثانی و الأحوط الأول

و یستثنی من ذلک المبتدع أیضا

و یستثنی من ذلک المبتدع أیضا

لقوله ص: إذا رأیتم أهل البدع من بعدی فأظهروا البراءه منهم و أکثروا من سبهم و الوقیعه فیهم

و یمکن أن یستثنی من ذلک ما إذا لم یتأثر المسبوب عرفا

و یمکن أن یستثنی من ذلک ما إذا لم یتأثر المسبوب عرفا

بأن لا توجب قول هذا القائل فی حقه مذله و لا نقصا کقول الوالد لولده أو السید لعبده عند مشاهده ما یکرهه یا حمار و عند غیظه یا خبیث و نحو ذلک سواء لم یتأثر بذلک بأن لم یکرهه أصلا أم تأثر به بناء علی أن العبره بحصول الذل و النقص فیه عرفا. و یشکل الثانی بعموم أدله حرمه الإیذاء نعم لو قال السید ذلک فی مقام التأدیب جاز لفحوی جواز الضرب. و أما الوالد فیمکن استفاده الجواز فی حقه مما ورد من مثل قولهم ع: أنت و مالک لأبیک فتأمل مضافا إلی استمرار السیره بذلک إلا أن یقال إن استمرار السیره إنما هو مع عدم تأثر السامع و تأذیه بذلک من هنا یوهن التمسک بالسیره فی جواز سب المعلم للمتعلم فإن السیره إنما نشأت فی الأزمنه السابقه من عدم تألم المتعلم بشتم المعلم لعد نفسه أدون من عبده بل ربما کان یفتخر بالسب لدلالته علی کمال لطفه. و أما زماننا هذا الذی یتألم المتعلم فیه من المعلم مما لم یتألم به من شرکائه فی البحث من القول و الفعل فحل إیذائه یحتاج إلی الدلیل و الله الهادی إلی سواء السبیل

السحر

العاشره السحر [فهو] حرام فی الجمله

اشاره

العاشره السحر [فهو] حرام فی الجمله

بلا خلاف بل هو ضرورى كما سيجى ء

و الأخبار بالحرمه مستفيضه

و الأخبار بالحرمه مستفيضه

منها ما تقدم من أن الساحر كالكافر. و منها قوله ع: من تعلم شيئا من السحر قليلا أو كثيرا فقد كفر و كان آخر عهده بربه وحده أن يقتل إلا أن يتوب و فى روايه السكونى عن الصادق ع قال قال رسول الله ص: ساحر المسلمين يقتل و ساحر الكفار لا يقتل قيل يا رسول الله لم لا يقتل ساحر الكفار قال لأن الشرك أعظم من السحر و لأن السحر و الشرك مقرونان و فى نبوى آخر: ثلاثه لا يدخلون الجنه مدمن خمر و مدمن سحر و قاطع رحم إلى غير ذلك من الأخبار

ثم إن الكلام هنا يقع فى مقامين

الأول فى المراد بالسحر

اشاره

الأول فى المراد بالسحر

و هو لغه على ما عن بعض أهل اللغه ما لطف مأخذه و دق و عن بعضهم أنه صرف الشى ء عن وجهه و عن ثالث أنه الخديعه و عن رابع أنه إخراج الباطل فى صوره الحق و قد اختلفت عبارات الأصحاب فى بيانه

[كلمات الفقهاء]

اشاره

[كلمات الفقهاء]

قال العلامه رحمه الله فى القواعد و التحرير إنه كلام يتكلم به أو يكتبه أو رقيه أو يعمل شيئا تؤثر فى بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشره و زاد فى المنتهى أو عقدا

[اعتبار الإضرار فى السحر عند بعض]

[اعتبار الإضرار فی السحر عند بعض]

و زاد فی المسالک أو أقساما أو عزائم یحدث بسببها ضرر علی الغیر و زاد فی الدروس الدخنه و التصویر و النفث و تصفیه النفس و یمکن أن یدخل جمیع ذلک فی قوله فی القواعد أو یعمل شیئا. نعم ظاهر المسالک و محکی الدروس أن المعتبر فی السحر الإضرار.

فإن أرید من التأثیر فی عباره القواعد و غیرها خصوص الإضرار بالمسحور فهو و إلا کان أعم. ثم إن الشهیدین رحمهما الله عدا من السحر- استخدام الملائکه و استنزال الشیاطین فی کشف الغائبات و علاج المصاب و استحضارهم و تلبیسهم ببدن صبی أو امرأه و کشف الغائبات علی لسانه و الظاهر أن المسحور فیما ذکراه هم الملائکه و الجن و الشیاطین و الإضرار

المکاسب، ج ۱، ص ۳۳

بهم یحصل بتسخیرهم و تعجیزهم من المخالفه له و إلجائهم إلی الخدمه. و قال فی الإیضاح إنه استحداث الخوارق- إما بمجرد التأثیرات النفسانیه و هو السحر أو بالاستعانه بالفلکیات فقط و هی دعوه الکواکب أو بتمزیج القوی السماویه بالقوی الأرضیه و هی الطلسمات أو علی سبیل الاستعانه بالأرواح الساذجه و هی العزائم و یدخل فیه النیرنجات و الکل حرام فی شریعه الإسلام و مستحله کافر انتهی. و تبعه علی هذا التفسیر فی محکی التنقیح و فسر النیرنجات فی الدروس بإظهار غرائب خواص الامتزاجات و أسرار النیرین. و فی الإیضاح أما ما کان

على سبيل الاستعانه- بخواص الأجسام السفليه فهو علم الخواص أو الاستعانه بالنسب الرياضيه فهو علم الحيل و جر الأثقال و هذان ليسا من السحر انتهى. و ما جعله خارجا قد أدخله غيره و فى بعض الروايات دلاله عليه و سيجى ء المحكى و المروى و لا يخفى أن هذا التعريف أعم من الأول لعدم اعتبار مسحور فيه فضلا عن الإضرار ببدنه أو عقله. و عن الفاضل المقداد فى التنقيح أنه عمل يستفاد منه ملكه نفسانيه يقتدر بها على أفعال غريبه بأسباب خفيه و هذا يشمل علمى الخواص و الحيل

[ما أفاده العلامه المجلسى فى البحار فى بيان أقسام السحر]

اشاره

[ما أفاده العلامه المجلسى فى البحار فى بيان أقسام السحر]

و قال فى البحار بعد ما نقل عن أهل اللغه إنه ما لطف و خفى سببه إنه فى عرف الشرع مختص بكل أمر مخفى سببها و يتخيل على غير حقيقته و يجرى مجرى التمويه و الخداع انتهى و هذا أعم من الكل لأنه ذكر بعد ذلك ما حاصله أن السحر على أقسام

الأول سحر الكلدانيين

الأول سحر الكلدانيين

الذين كانوا فى قديم الدهر و هم قوم كانوا يعبدون الكواكب و يزعمون أنها المدبره لهذا العالم و منها تصدير الخيرات و الشرور و السعادات و النحوسات ثم ذكر أنهم على ثلاثه مذاهب فمنهم من يزعم أنها الواجبه لذاتها الخالقه للعالم و منهم من يزعم أنها قديمه لقدم العله المؤثره فيها و منهم من يزعم أنها حادثه مخلوقه فعاله مختاره فوض خالقها أمر العالم إليها و الساحر عند هذه الفرق من يعرف القوى الغالبه الفعاله بسائطها و مركباتها و يعرف ما يليق بالعالم السفلى معداتها ليعدها و عوائقها ليرفعها بحسب الطاقه البشريه فيكون من استحداث ما يخرق العاده.

الثانى سحر أصحاب الأوهام

الثانى سحر أصحاب الأوهام

و النفوس القويه.

الثالث الاستعانه بالأرواح الأرضيه

الثالث الاستعانه بالأرواح الأرضيه

و قد أنكرها بعض الفلاسفه و قال بها الأكابر منهم و هى فى أنفسها مختلفه فمنهم خيره و هم مؤمنو الجن و شريره و هم كفار الجن و شياطينهم.

الرابع التخيلات الآخذه بالعيون مثل راكب السفينه

الرابع التخيلات الآخذه بالعيون مثل راكب السفينه

يتخيل نفسه ساكنا و الشط متحركا.

الخامس الأعمال العجيبه

الخامس الأعمال العجيبه

التى تظهر من تركيب الآلات المركبه على نسب الهندسه كرقاص يرقص و فارسان يقتتلان.

السادس الاستعانه بخواص الأدويه

السادس الاستعانه بخواص الأدويه

مثل أن يجعل فى الطعام بعض الأدويه المبلده أو المزيله للعقل أو الدخن المسكر أو عصاره البنج المجعول فى الملبس و هذا مما لا سبيل إلى إنكاره و أثر المغناطيس شاهد.

السابع تعليق القلب

السابع تعليق القلب

و هو أن يدعى الساحر أنه يعرف الكيمياء و علم السيمياء و الاسم الأعظم حتى يميل إليه العوام و ليس له أصل.

الثامن النميمه

الثامن النميمه

انتهى الملخص منه

[الإشاره إلى بعض أقسام السحر فى الروايه]

[الإشاره إلى بعض أقسام السحر فى الروايه]

و ما ذكره من وجوه السحر بعضها قد تقدم عن الإيضاح و بعضها قد ذكر فيما ذكره فى الاحتجاج من حديث الزنديق الذى سأل أبا عبد الله ع عن مسائل كثيره منها ما ذكره بقوله: أخبرنى عن السحر ما أصله و كيف يقدر الساحر على ما يوصف من عجائبه و ما يفعل قال أبو عبد الله ع إن السحر على وجوه شتى منها بمنزله الطب كما أن الأطباء وضعوا لكل داء دواء فكذلك علماء السحر احتالوا لكل صحه آفه و لكل عافيه عاهه و لكل معنى حليه و نوع آخر منه خطفه و سرعه و مخاريق و خفه و نوع آخر منه ما يأخذه أولياء الشياطين منهم قال فمن أين علم الشياطين السحر قال من حيث علم الأطباء الطب بعضه بتجربه و بعضه بعلاج قال فما تقول فى الملكين هاروت و ماروت و ما يقول الناس إنهما يعلمان الناس السحر قال إنما هما موضع ابتلاء و موقف فتنه و تسبيحهما اليوم لو فعل الإنسان كذا و كذا لكان كذا و لو تعالج بكذا و كذا لصار كذا فيتعلمون منهما ما يخرج عنهما فيقولان لهم إنما نحن فتنه فلا تأخذوا عنا ما يضركم و لا ينفعكم قال أ فيقدر الساحر على أن يجعل الإنسان بسحره فى صوره كلب أو حمار أو غير ذلك قال هو أعجز من ذلك و أضعف من أن يغير خلق الله إن من أبطل ما ركبه الله تعالى و صوره و غيره فهو شريك الله فى خلقه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لو قدر الساحر

على ما وصفت لدفع عن نفسه الهرم و الآفه و الأمراض و لنفى البياض عن رأسه و الفقر عن ساحته و إن من أكبر السحر النميمه يفرق بها بين المتحابين و يجلب العداوه بين المتصافين و يسفك بها الدماء و يهدم بها الدور و يكشف بها الستور و النمام شر من وطئ على الأرض بقدمه فأقرب أقاويل السحر من الصواب أنه بمنزله الطب إن الساحر عالج الرجل فامتنع من مجامعه النساء فجاءه الطبيب فعالجه بغير ذلك فأبرأه إلى آخر الحديث. ثم لا يخفى أن الجمع بين ما ذكر فى معنى السحر فى غايه الإشكال لكن المهم بيان حكمه لا موضوعه.

المقام الثانى فى حكم الأقسام المذكوره

اشاره

المقام الثانى فى حكم الأقسام المذكوره

فنقول أما الأقسام الأربعه المتقدمه من الإيضاح فيكفى فى حرمتها مضافا إلى شهاده المحدث المجلسى رحمه الله فى البحار بدخولها فى المعنى المعروف للسحر عند أهل الشرع فتشملها الإطلاقات

[دعوى ضروره الدين على حرمه أربعه أقسام منه]

[دعوى ضروره الدين على حرمه أربعه أقسام منه]

دعوى فخر المحققين فى الإيضاح كون حرمتها من ضروريات الدين و أن مستحلها كافر و دعوى الشهيدين فى الدروس و المسالك أن مستحله يقتل فإنا و إن لم نطمئن بدعوى الإجماعات المنقوله إلا أن دعوى ضروره الدين مما يوجب الاطمئنان بالحكم و اتفاق العلماء عليه فى جميع الأعصار.

[ما ذكره شارح النخبه حول الطلسمات]

[ما ذكره شارح النخبه حول الطلسمات]

نعم ذكر شارح النخبه أن ما كان من الطلسمات مشتملا على إضرار أو تمويه على المسلمين أو استهانه بشى ء من حرمات الله كالقرآن و أبعاضه و أسماء الله الحسنى و نحو ذلك فهو حرام بلا ريب سواء عد من السحر أم لا و ما كان للأغراض كحضور الغائب و بقاء العماره و فتح الحصون للمسلمين و نحوه فمقتضى الأصل جوازه و يحكى عن بعض الأصحاب و ربما يستندون فى بعضها إلى أمير المؤمنين ع و السند غير واضح و ألحق فى الدروس تحريم عمل الطلسمات بالسحر و وجهه غير واضح انتهى. و لا وجه أوضح من دعوى الضروره من فخر المحققين و الشهيدين قدس سرهما

[حرمه السحر المضر بالنفس المحترمه]

[حرمه السحر المضر بالنفس المحترمه]

و أما غير تلك الأربعه فإن كان مما يضر بالنفس المحترمه فلا إشكال أيضا فى حرمته و يكفى فى الضرر صرف نفس المسحور عن الجريان على مقتضى إرادته فمثل

المكاسب، ج ۱، ص ۳۴

إحداث حب مفرط فى الشخص يعد سحرا. روى الصدوق فى الفقيه فى باب عقاب المرأه على أن تسحر زوجها بسنده عن السكونى عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه ع قال: قال رسول الله ص لامرأه سألته أن لى زوجا و به غلظه على و إنى صنعت شيئا لأعطفه على أف لك كدرت البحار و كدرت الطين و لعنتك الملائكه الأخيار و ملائكه السماوات و الأرض قال فصامت المرأه نهارها و قامت ليلها و حلقت رأسها و لبست المسوح فبلغ ذلك النبى ص فقال إن ذلك لا يقبل منها بناء على أن الظاهر من قولها صنعت شيئا المعالجه بشى ء غير الأدعيه و

الصلوات و نحوها و لذا فهم الصدوق منها السحر و لم يذكر فی عنوان سحر المرأه غير هذه الروايه.

[الظاهر جواز ما لا يضر مع الشك فی صدق اسم السحر عليه]

[الظاهر جواز ما لا يضر مع الشک فی صدق اسم السحر عليه]

و أما ما لا يضر فإن قصد به دفع ضرر السحر أو غيره من المضار الدنيويه أو الأخرويه فالظاهر جوازه مع الشك فی صدق اسم السحر عليه للأصل بل فحوى ما سيجی ء من جواز دفع الضرر بما علم كونه سحرا و إلا فلا دليل على تحريمه إلا أن يدخل فی اللهو أو الشعوذه.

نعم لو صح سند روايه الاحتجاج صح الحكم بحرمه جميع ما تضمنته

نعم لو صح سند روايه الاحتجاج صح الحكم بحرمه جميع ما تضمنته

و كذا لو عمل بشهاده من تقدم كالفاضل المقداد و المحدث المجلسی رحمهما الله بكون جميع ما تقدم من الأقسام داخلا فی السحر اتجه الحكم بدخولها تحت إطلاقات المنع عن السحر لكن الظاهر استناد شهادتهم إلى الاجتهاد مع معارضته بما تقدم من الفخر من إخراج علمی الخواص و الحيل من السحر.

و ما تقدم من تخصيص صاحب المسالك و غيره السحر بما يحدث ضررا بل عرفت تخصيص العلامه له بما يؤثر فی بدن المسحور أو قلبه أو عقله فهذه شهاده من هؤلاء على عدم عموم لفظ السحر لجميع ما تقدم من الأقسام. و تقديم شهاده الإثبات لا يجرى فی هذا الموضع لأن الظاهر استناد المثبتين إلى الاستعمال و النافين إلى الاطلاع على كون الاستعمال مجازا للمناسبه

و الأحوط الاجتناب عن جميع ما تقدم من الأقسام

و الأحوط الاجتناب عن جميع ما تقدم من الأقسام

فی البحار بل لعله لا يخلو عن قوه لقوه الظن من خبر الاحتجاج و غيره

بقی الكلام فی جواز دفع ضرر السحر بالسحر

اشاره

بقی الكلام فی جواز دفع ضرر السحر بالسحر

و يمكن أن يستدل له مضافا إلى الأصل بعد دعوى انصراف الأدله إلى غير ما قصد به غرض راجح شرعا بالأخبار

[الأخبار الوارده فی جواز دفع ضرر السحر بالسحر]

اشاره

[الأخبار الوارده فی جواز دفع ضرر السحر بالسحر]

منها ما تقدم فی خبر الاحتجاج و منها ما فی الکافی عن القمی عن أبیه عن شیخ من أصحابنا الکوفیین قال: دخل عیسی بن سقفی علی أبی عبد الله ع قال جعلت فداک إنا رجل کانت صناعتی السحر و کنت آخذ علیه الأجر و کان معاشی و قد حججت منه و قد من الله علی بلقائک و قد تبت إلی الله عز و جل من ذلک فهل لی فی شی ء من ذلک مخرج فقال له أبو عبد الله ع حل و لا تعقد. و کان الصدوق رحمه الله فی العلل أشار إلی هذه الروایه حیث قال روی أن توبه الساحر أن یحل و لا یعقد و ظاهر المقابله بین الحل و العقد فی الجواز و العدم کون کل منهما بالسحر فحمل الحل علی ما کان بغیر السحر من الدعاء و الآیات و نحوهما کما عن بعض لا یخلو عن بعد.

[ما ورد فی قصه هاروت و ماروت]

[ما ورد فی قصه هاروت و ماروت]

و منها ما عن العسکری عن آبائه ع: فی قوله تعالی وَ ما أُنْزِلَ عَلَی الْمَلَکَیْنِ بِبابِلَ هارُوتَ وَ مارُوتَ قال کان بعد نوح قد کثرت السحره و الموهون فبعث الله ملکین إلی نبی ذلک الزمان یذکر ما یسحر به السحره و یذکر ما یبطل به سحرهم و یرد به کیدهم فتلقاه النبی عن الملکین و أداه إلی عباد الله بأمر الله و أمرهم أن یقضوا به علی السحر و أن یبطلوه و نهاهم أن یسحروا به الناس و هذا کما یقال إن السم ما هو و إن ما یدفع به غائله السم ما هو ثم یقال

للمتعلم هـذا السم فمن رأيته سم فادفع غائلته بهـذا و لا تقتل بالسم إلى أن قال و ما يعلمان من أحـد ذلك السـحر و إبطاله حتى يقولا- للمتعلم إنمـا نحن فتنه و امتحـان للعباد ليطيعوا الله فيما يتعلمون من هـذا و يبطل به كيـد السـحره و لا تسـحروهم فلا تكفر باستعمال هذا السحر و طلب الإضرار و دعاء الناس إلى أن يعتقدوا أنك تحيى و تميت و تفعل ما لا يقدر عليه إلا الله عز و جل فإن ذلك كفر إلى أن قال وَ يَتَعَلَّمُونَ ما يَضُرُّهُمْ وَ لا يَنْفَعُهُمْ لأنهم إذا تعلموا ذلك السـحر ليسحروا به و يضروا به فقد تعلموا ما يضر بدينهم و لا ينفعهم إلى آخر الحديث و فى روايه محمد بن الجهم عن مولانا الرضا ع فى حديث قال: أما هاروت و ماروت فكانا ملكين علما الناس السـحر ليحترزوا به عن سحر السحره فيبطلوا به كيدهم و ما علما أحدا من ذلك شيئا حتى قالا إنما نحن فتنه فلا- تكفر فكفر قوم باستعمالهم لمـا أمروا بالاحتراز عنه و جعلوا يفرقون بما تعلموه بين المرء و زوجه قال الله تعالى وَ ما هُمْ بِضارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ يعنى بعلمه.

هذا كله مضافا إلى أن ظاهر أخبار الساحر إراده من يخشى ضرره كما اعترف به بعض الأساطين و استقرب لذلك جواز الحل به بعد أن نسبه إلى كثير من أصحابنا.

[منع جمع من الأعلام من حل السحر بالسحر]

[منع جمع من الأعلام من حل السحر بالسحر]

لكنه مع ذلك كله فقد منع العلامه فى غير واحد من كتبه و الشـهيد رحمه الله فى الدروس و الفاضل الميسى و الشهيد الثانى من حل السحر به و

لعلهم حملوا ما دل على الجواز مع اعتبار سنده على حاله الضروره و انحصار سبب الحل فيه لا مجرد دفع الضرر مع إمكانه بغيره من الأدعيه و التعويذات و لذا ذهب جماعه منهم الشهيدان و الميسى و غيرهم إلى جواز تعلمه ليتوقى به من السحر و يدفع به دعوى المتنبى. و ربما حملت أخبار الجواز الحاكيه لقصه هاروت و ماروت على جواز ذلك فى الشريعه السابقه و فيه نظر.

ثم الظاهر أن التسخيرات بأقسامها داخله فى السحر

ثم الظاهر أن التسخيرات بأقسامها داخله فى السحر

على جميع تعاريفه و قد عرفت أن الشهيدين مع أخذ الإضرار فى تعريف السحر ذكرا أن استخدام الملائكه و الجن من السحر و لعل وجه دخوله تضرر المسخر بتسخيره. و أما سائر التعاريف فالظاهر شمولها لها و ظاهر عباره الإيضاح أيضا دخول هذه فى معقد دعواه الضروره على التحريم لأن الظاهر دخولها فى الأقسام و العزائم و النفث و يدخل فى ذلك تسخير الحيوانات- من الهوام و السباع و الوحوش و غير ذلك خصوصا الإنسان.

و عمل السيمياء ملحق بالسحر اسما أو حكما

و عمل السيمياء ملحق بالسحر اسما أو حكما

و قد صرح بحرمته الشهيد فى الدروس و المراد به على ما قيل إحداث خيالات لا وجود لها فى الحس يوجب تأثيرا فى شى ء آخر

الشعوذه

الحاديه عشره الشعوذه و هى حرام بلا خلاف

[تعريف الشعوذه]

و هى الحركه السريعه بحيث يوجب على الحس الانتقال من الشى ء إلى شبهه كما ترى النار المتحركه على الاستداره دائره متصله لعدم إدراك السكونات المتخلله بين الحركات.

[أدله الحرمه]

و يدل على الحرمه بعد الإجماع مضافا إلى أنه من الباطل و اللهو دخوله فى السحر فى الروايه المتقدمه عن الاحتجاج المنجبر وهنا بالإجماع المحكى. و فى بعض التعاريف المتقدمه للسحر ما يشملها

الثانيه عشره الغش حرام بلا خلاف

[الروايات الداله على الحرمه]

و الأخبار به متواتره نذكر بعضها متيمنا فعن النبی ص بأسانيد متعدده: ليس من المسلمين من غشهم

المكاسب، ج ۱، ص ۳۵

و فی روايه العيون بأسانيد قال رسول الله ص: ليس منا من غش مسلما أو ضره أو ماكره و فی عقاب الأعمال عن النبی ص: من غش مسلما فی بيع أو شراء فليس منا و يحشر مع اليهود يوم القيامه لأنه من غش الناس فليس بمسلم إلى أن قال و من غشنا فليس منا قالها ثلاثا و من غش أخاه المسلم نزع الله بركه رزقه و أفسد عليه معيشته و وكله إلى نفسه و فی مرسله هشام عن أبی عبد الله ع: أنه قال لرجل يبيع الدقيق إياك و الغش فإن من غش غش فی ماله فإن لم يكن له مال غش فی أهله و فی روايه سعد الإسكاف عن أبی جعفر ع قال: مر النبی ص فی سوق المدينه بطعام فقال لصاحبه ما أرى طعامك إلا طيبا فأوحى الله إليه أن يدس يده فی الطعام ففعل فأخرج طعاما رديا فقال لصاحبه ما أراك إلا و قد جمعت خيانه و غشا للمسلمين و روايه موسى بن بكر عن أبی الحسن ع: أنه أخذ دينارا من الدنانير المصبوبه بين يديه فقطعها نصفين ثم قال ألقه فی البالوعه حتى لا يباع بشی ء فيه غش و قوله فيه غش جمله ابتدائيه و الضمير فی لا يباع راجع إلى الدينار. و فی

روايه هشام بن الحكم قال: كنت أبيع السابرى فى الظلال فمر بى أبو الحسن فقال لى يا هشام إن البيع فى الظلال غش و الغش لا يحل و فى روايه الحلبى قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يشترى طعاما فيكون أحسن له و اتفق له أن يبله من غير أن يلتمس زيادته فقال إن كان بيعا لا يصلحه إلا ذلك و لا ينفقه غيره من غير أن يلتمس فيه زياده فلا بأس و إن كان إنما يغش به المسلمين فلا يصلح و روايته الأخرى قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يكون عنده لونان من الطعام سعرهما شتى و أحدهما أجود من الآخر و يخلطهما جميعا ثم يبيعهما بسعر واحد فقال لا يصلح له أن يغش المسلمين حتى يبينه و روايه داود بن سرحان قال: كان معى جرابان من مسك أحدهما رطب و الآخر يابس فبدأت بالرطب فبعته ثم أخذت اليابس أبيعه فإذا أنا لا أعطى باليابس الثمن الذى يسوى و لا يزيدونى على ثمن الرطب فسألت أبا عبد الله ع عن ذلك أ يصلح لى أن أنديه قال لا إلا أن تعلمهم قال فنديته ثم أعلمتهم قال لا بأس.

ثم إن ظاهر الأخبار هو كون الغش بما يخفى

كمزج اللبن بالماء و خلط الجيد بالردى ء فى مثل الدهن و منه وضع الحرير فى مكان بارد ليكتسب ثقلا و نحو ذلك

و أما المزج و الخلط بما لا يخفى فلا يحرم

لعدم انصراف الغش إليه.

و يدل عليه مضافا إلى بعض الأخبار المتقدمه صحيحه ابن مسلم عن أحدهما ع: أنه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض و بعضه أجود من بعض قال إذا رؤيا جميعا فلا بأس ما لم يغط الجيد الردى ء. و مقتضى هذه الروايه بل روايه الحلبى الثانيه و روايه سعد الإسكاف أنه لا يشترط فى حرمه الغش كونه مما لا يعرف إلا من قبل البائع فيجب الإعلام بالعيب غير الخفى إلا أن تنزيل الحرمه فى موارد الروايات الثلاث على ما إذا تعمد الغش برجاء التلبيس على المشترى و عدم التفطن له و إن كان من شأن ذلك العيب أن يتفطن له فلا تدل الروايات على وجوب الإعلام إذا كان العيب من شأنه التفطن له فقصر المشترى و سامح فى الملاحظه

[وجوب الإعلام بالعيب الخفى لو حصل الغش]

ثم إن غش المسلم إنما هو بيع المغشوش عليه مع جهله فلا فرق بين كون الاغتشاش بفعله أو بغيره فلو حصل اتفاقا أو لغرض وجب الإعلام بالعيب الخفى و يمكن أن يمنع صدق الأخبار المذكوره إلا على ما إذا قصد التلبيس و أما ما هو ملتبس فى نفسه فلا يجب عليه الإعلام. نعم يحرم عليه إظهار ما يدل على سلامته من ذلك فالعبره فى الحرمه بقصد تلبيس الأمر على المشترى سواء أ كان العيب خفيا أم جليا كما تقدم لا بكتمان العيب مطلقا أو خصوص الخفى و إن لم يقصد التلبيس و من هنا منع فى التذكره من كون بيع المعيب مطلقا مع عدم الإعلام بالعيب غشا. و فى التفصيل المذكور فى روايه الحلبى إشاره إلى هذا المعنى حيث إنه ع جوز بل الطعام بدون قيد الإعلام إذا لم يقصد به الزياده

و إن حصلت به و حرمه مع قصد الغش. نعم يمكن أن يقال فی صوره تعيب المبيع بخروجه عن مقتضی خلقته الأصليه بعيب خفی أو جلی أن التزام البائع بسلامته عن العيب مع علمه به غش للمشتری كما لو صرح باشتراط السلامه فإن العرف يحكمون علی البائع بهذا الشرط مع علمه بالعيب أنه غاش

[أقسام الغش]

ثم إن الغش يكون بإخفاء الأدنی فی الأعلی كمزج الجيد بالردی ء أو غير المراد فی المراد كإدخال الماء فی اللبن أو بإظهار الصفه الجيده المفقوده واقعا و هو التدليس أو بإظهار الشی ء علی خلاف جنسه كبيع المموه علی أنه ذهب أو فضه

[ما أفاده المحقق الثانی فی صحه المعامله و فسادها]

ثم إن فی جامع المقاصد ذكر فی الغش بما يخفی- بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء وجهين فی صحه المعامله و فسادها من حيث إن المحرم هو الغش و المبيع عين مملوكه ينتفع بها و من أن المقصود بالبيع هو اللبن و الجاری عليه العقد هو المشوب. ثم قال و فی الذكری فی باب الجماعه ما حاصله إنه لو نوی الاقتداء بإمام معين علی أنه زيد فبان عمرا إن فی الحكم نظرا و مثله ما لو قال بعتك هذا الفرس فإذا هو حمار و جعل منشأ التردد تغليب الإشاره أو الوصف انتهی.

[نقد ما ذكره المحقق الثانی]

و ما ذكره من وجهی الصحه و الفساد جار فی مطلق العيب لأن المقصود هو الصحيح و الجاری عليه العقد هو المعيب و جعله من باب تعارض الإشاره و الوصف مبنی علی إراده الصحيح من عنوان المبيع فيكون قوله بعتك هذا العبد بعد تبين كونه أعمی بمنزله قوله بعتك هذا البصير. و أنت خبير بأنه ليس الأمر كذلك كما سيجی ء فی باب العيب بل وصف الصحه ملحوظ علی وجه الشرطيه و عدم كونه مقوما للمبيع كما يشهد به العرف و الشرع. ثم لو فرض كون المراد من عنوان المشار إليه هو الصحيح لم يكن إشكال فی تقديم العنوان علی الإشاره بعد ما فرض رحمه الله أن المقصود بالبيع هو اللبن و الجاری عليه العقد هو المشوب لأن ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد و لذا اتفقوا علی بطلان الصرف فيما إذا تبين أحد العوضين معيبا من غير الجنس. و أما التردد فی مسأله تعارض الإشاره و العنوان فهو من جهه اشتباه ما هو المقصود بالذات بحسب الدلاله اللفظيه فإنها

مردده بین کون متعلق القصد أولا ـ و بالذات هو العین الحاضره و یکون اتصافه بالعنوان مبنیا علی الاعتقاد و کون متعلقه هو العنوان و الإشاره إلیه باعتبار حضوره. أما علی تقدیر العلم بما هو المقصود بالذات و مغایرته للموجود الخارجی کما فیما نحن فیه فلا یتردد أحد فی البطلان.

[توجیه ما عن الذکری فی مسأله الاقتداء]

و أما وجه تشبیه مسأله الاقتداء فی الذکری بما یتعارض فیه الإشاره و الوصف فی الکلام مع عدم الإجمال فی النیه فباعتبار عروض الاشتباه

المکاسب، ج ۱، ص ۳۶

للناوی بعد ذلک فیما نواه إذ کثیرا ما یشتبه علی الناوی أنه خطر فی ذهنه العنوان و نوی الاقتداء به معتقدا لحضوره المعتبر فی إمام الجماعه فیکون الإمام هو المعنون بذلک العنوان و إنما أشار إلیه معتقدا لحضوره أو أنه نوی الاقتداء بالحاضر و عنونه بذلک العنوان لإحراز معرفته بالعداله أو تعنون به بمقتضی الاعتقاد من دون اختیار هذا.

[الاستدلال علی فساد بیع المغشوش بورود النهی عنه]

ثم إنه قد یستدل علی الفساد- کما نسب إلی المحقق الأردبیلی رحمه الله بورود النهی عن هذا البیع فیکون المغشوش منهیا عن بیعه کما أشیر إلیه فی روایه قطع الدینار و الأمر بإلقائه فی البالوعه معللا بقوله حتی لا یباع بشی ء و لأن نفس البیع غش منهی عنه

[المناقشه فی هذا الاستدلال]

و فیه نظر فإن النهی عن البیع لکونه مصداقا لمحرم هو الغش لا یوجب فساده کما تقدم فی بیع العنب علی من یعمله خمرا. و أما النهی عن بیع المغشوش لنفسه فلم یوجد فی خبر و أما خبر الدینار فلو عمل به لخرجت المسأله عن مسأله الغش لأنه إذا وجب إتلاف الدینار و إلقاؤه فی البالوعه کان داخلا فیما یکون المقصود منه حراما نظیر آلات اللهو و القمار و قد ذکرنا ذلک فیما یحرم الاکتساب به لکون المقصود منه محرما فیحمل الدینار علی المضروب من غیر جنس النقدین أو من غیر الخالص منهما لأجل التلبیس علی الناس و معلوم أن مثله بهیئته لا یقصد منه إلا التلبیس فهی آله الفساد لکل من دفعت إلیه و أین هو من اللبن الممزوج بالماء و شبهه.

فالأقوی حینئذ فی المسأله صحه البیع فی غیر القسم الرابع

ثم العمل على ما تقتضيه القاعده عند تبين الغش فإن كان قد غش فى إظهار وصف مفقود كان فيه خيار التدليس و إن كان من قبيل شوب اللبن بالماء فالظاهر هنا خيار العيب لعدم خروجه بالمزج عن مسمى اللبن فهو لبن معيوب و إن كان من قبيل التراب الكثير فى الحنطه كان له حكم تبعض الصفقه و ينقص من الثمن بمقدار التراب الزائد لأنه غير متمول و لو كان شيئا متمولا بطل البيع فى مقابله

الغناء

الثالثه عشره الغناء لا خلاف فى حرمته فى الجمله

[الأخبار المستفيضه الداله على الحرمه]

و الأخبار بها مستفيضه و ادعى فى الإيضاح تواترها منها ما ورد مستفيضا فى تفسير قول الزور فى قوله تعالى وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ففى صحيحه زيد الشحام و مرسله ابن أبى عمير و موثقه أبى بصير المرويات عن الكافى و روايه عبد الأعلى المحكيه عن معانى الأخبار و حسنه هشام المحكيه عن تفسير القمى رحمه الله تفسير قَوْلَ الزُّورِ بالغناء. و منها ما ورد مستفيضا فى تفسير لهو الحديث كما فى صحيحه ابن مسلم و روايه مهران بن محمد و روايه الوشاء و روايه حسن بن هارون و روايه عبد الأعلى السابقه. و منها ما ورد فى تفسير الزور فى قوله تعالى وَ الَّذِينَ لا يَشْهَدُونَ الزُّورَ كما فى صحيحه ابن مسلم عن أبى عبد الله ع تاره بلا واسطه و أخرى بواسطه أبى الصباح الكنانى.

[المناقشه فى دلاله الروايات على حرمه الكيفيه]

و قد يخدش فى الاستدلال بهذه الروايات بظهور الطائفه الأولى بل الثانيه فى أن الغناء من مقوله الكلام لتفسير قول الزور به. و يؤيده ما فى بعض الأخبار من أن قول الزور أن تقول للذى يغنى أحسنت و يشهد له قول على

بن الحسين ع فی مرسله الفقیه الآتیه: فی الجاریه التی لها صوت لا بأس لو اشتریتها فذكرتك الجنه یعنی بقراءه القرآن و الزهد و الفضائل التی لیست بغناء و لو جعل التفسیر من الصدوق دل علی الاستعمال أیضا. و كذا لهو الحدیث بناء علی أنه من إضافه الصفه إلی الموصوف فیختص الغناء المحرم بما كان مشتملا علی الكلام الباطل فلا تدل علی حرمه نفس الكیفیه و هو لم یكن فی كلام باطل و منه تظهر الخدشه فی الطائفه الثالثه حیث إن مشاهد الزور التی مدح الله تعالی من لا یشهدها هی مجالس التغنی بالأباطیل من الكلام

[إشعار بعض النصوص بكون اللهو علی إطلاقه مبغوضا لله تعالی]

فالإنصاف أنها لا تدل علی حرمه نفس الكیفیه إلا من حیث إشعار لهو الحدیث بكون لهو الحدیث علی إطلاقه مبغوضا لله تعالی. و كذا الزور بمعنی الباطل و إن تحققا فی كیفیه الكلام لا فی نفسه كما إذا تغنی فی كلام حق من قرآن أو دعاء أو مرثیه. و بالجمله فكل صوت یعد فی نفسه مع قطع النظر عن الكلام المتصوت به لهوا و باطلا فهو حرام

[الروایات الداله علی حرمه الغناء من حیث كونه لهوا و باطلا و لغوا]

و مما یدل علی حرمه الغناء من حیث كونه لهوا و باطلا و لغوا روایه عبد الأعلی و فیها ابن فضال قال: سألت أبا عبد الله ع عن الغناء و قلت إنهم یزعمون أن رسول الله ص رخص فی أن یقال جئناكم جئناكم حیونا حیونا نحیكم فقال كذبوا إن الله تعالی یقول ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما لاعِبِینَ لَوْ أَرَدْنا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْناهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فاعِلِینَ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَی الْباطِلِ فَیَدْمَغُهُ فَإِذا هُوَ زاهِقٌ وَ لَكُمُ الْوَیْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ثم قال ویل لفلان مما یصف رجل لم یحضر المجلس إلی آخر الخبر. فإن الكلام المذكور المرخص فیه بزعمهم لیس بالباطل و اللهو اللذین یكذب الإمام ع رخصه النبی ص فیه فلیس الإنكار الشدید و جعل ما زعموا الرخصه فیه من اللهو بالباطل إلا من جهه التغنی به. و روایه یونس قال: سألت الخراسانی ص عن الغناء و قلت إن العباسی زعم أنك ترخص فی الغناء فقال كذب الزندیق ما هكذا قلت له سألنی عن الغناء فقلت له إن رجلا أتی أبا جعفر ع فسأله عن الغناء فقال له یا فلان إذا میز الله بین الحق و الباطل فأین یكون

الغناء قال مع الباطل فقال ع حسبك فقد حكمت و روايه محمد بن أبی عباد و كان مستهترا بالسماع و بشرب النبيذ قال: سألت الرضا ع عن السماع قال لأهل الحجاز فيه رأی و هو فی حيز الباطل و اللهو أ ما سمعت الله عز و جل يقول وَ إِذا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِراماً. و الغناء من السماع كما نص عليه فی الصحاح و قال أيضا جاريه مسمعه أی مغنيه. و فی روايه الأعمش الوارده فی تعداد الكبائر قوله: و الملاهی التی تصد عن ذكر الله كالغناء و ضرب الأوتار و قوله ع: و قد سئل عن الجاريه المغنيه قد يكون للرجل جاريه تلهيه و ما ثمنها إلا كثمن الكلب. و ظاهر هذه الأخبار بأسرها حرمه الغناء من حيث اللهو و الباطل فالغناء و هی من مقوله الكيفيه للأصوات كما سيجی ء إن كان مساويا للصوت اللهوی و الباطل كما هو الأقوی و سيجی ء فهو و إن كان أعم وجب تقييد بما كان من هذا العنوان كما أنه لو كان أخص وجب التعدی منه إلی مطلق الصوت الخارج علی وجه اللهو.

[المحرم ما كان من لحون أهل الفسوق و المعاصی]

و بالجمله فالمحرم هو ما كان من لحون أهل الفسوق و المعاصی التی ورد النهی عن قراءه القرآن بها سواء أ كان مساويا للغناء أم أعم أو أخص مع أن الظاهر أنه ليس الغناء إلا هو

[كلمات اللغويين فی معنی الغناء]

و إن اختلفت فيه عبارات الفقهاء و اللغويين فعن المصباح أن الغناء الصوت و عن آخر أنه مد الصوت و عن النهايه عن الشافعی أنه تحسين الصوت و ترقيقه و عنها أيضا أن كل من رفع صوتا و والاه فصوته عند العرب غناء. و كل هذه المفاهيم مما يعلم عدم حرمتها و عدم صدق الغناء عليها فكلها إشاره إلی المفهوم المعين عرفا

[تعريف المشهور للغناء]

و الأحسن

المكاسب، ج ۱، ص ۳۷

من الكل ما تقدم من الصحاح و يقرب منه المحكی عن المشهور بين الفقهاء من أنه مد الصوت المشتمل علی الترجيع المطرب

[معنی الطرب]

و الطرب علی ما فی الصحاح خفه تعتری الإنسان لشده حزن أو سرور و عن الأساس للزمخشری خفه لسرور أو هم. و هذا القيد هو المدخل للصوت فی أفراد اللهو و هو الذی أراده الشاعر بقوله أ طربا و أنت قنسری أی شيخ كبير و إلا فمجرد السرور أو الحزن لا يبعد عن الشيخ الكبير.

[مجرد مد الصوت لا مع الترجيع المطرب لا يعد لهوا]

و بالجمله فمجرد مد الصوت لا مع الترجيع المطرب أو و لو مع الترجيع لا يوجب كونه لهوا و من اكتفى بذكر الترجيع كالقواعد أراد به المقتضى للإطراب.

قال فى جامع المقاصد فى الشرح ليس مجرد مد الصوت محرما و إن مالت إليه النفوس ما لم ينته إلى حد يكون مطربا بالترجيع المقتضى للإطراب انتهى.

[هل المراد بالمطرب كونه مطربا فعلا]

ثم إن المراد بالمطرب ما كان مطربا فى الجمله بالنسبه إلى المغنى أو المستمع أو ما كان من شأنه الإطراب و مقتضيا له لو لم يمنع عنه مانع من جهه قبح الصوت أو غيره. و أما لو اعتبر الإطراب فعلا خصوصا بالنسبه إلى كل أحد و خصوصا بمعنى الخفه لشده السرور أو الحزن فيشكل لخلو أكثر ما هو غناء عرفا عنه و كان هذا هو الذى دعا الشهيد الثانى إلى أن زاد فى الروضه و المسالك بعد تعريف المشهور قوله أو ما يسمى فى العرف غناء و تبعه فى مجمع الفائده و غيره.

[ما زعمه صاحب مفتاح الكرامه من أن الإطراب غير الطرب]

و لعل هذا أيضا دعا صاحب مفتاح الكرامه إلى زعم أن الإطراب فى تعريف الغناء غير الطرب المفسر فى الصحاح بخفه لشده سرور أو حزن و إن توهمه صاحب مجمع البحرين و غيره من أصحابنا. و استشهد على ذلك بما فى الصحاح من أن التطريب فى الصوت مده و تحسينه. و ما عن المصباح من أن طرب فى صوته مده و رجعه. و فى القاموس الغناء ككساء من الصوت ما طرب به و أن التطريب الإطراب كالتطرب و التغنى. قال رحمه الله فتحصل من ذلك أن المراد بالتطريب و الإطراب غير الطرب بمعنى الخفه لشده حزن أو سرور كما توهمه صاحب مجمع البحرين و غيره من أصحابنا فكأنه قال فى القاموس الغناء من الصوت ما مد و حسن و رجع فانطبق على المشهور إذ الترجيع تقارب ضروب حركات الصوت و النفس فكان لازما للإطراب و التطريب انتهى كلامه.

[نقد ما أفاده فى مفتاح الكرامه]

و فيه أن الطرب إذا كان معناه على ما تقدم من الجوهرى و الزمخشرى هو ما يحصل للإنسان من الخفه لا جرم يكون المراد بالإطراب و التطريب إيجاد هذه الحاله و إلا لزم الاشتراك اللفظى به مع أنهم لم يذكروا للطرب معنى آخر ليشتق منه لفظ التطريب و الإطراب. مضافا إلى أن ما ذكر فى معنى التطريب من الصحاح و المصباح إنما هو للفعل القائم بذى الصوت لا الإطراب القائم بالصوت و هو المأخوذ فى تعريف الغناء عند المشهور دون فعل الشخص فيمكن أن يكون معنى تطريب الشخص فى صوته إيجاد سبب الطرب بمعنى الخفه بمد الصوت و تحسينه و ترجيعه كما أن تفريح الشخص إيجاد سبب الفرح

بفعل ما یوجبه فلا ینافی ذلک ما ذکر

ما معنى الطرب. و كذا ما فى القاموس من قوله ما طرب به يعنى ما أوجد به الطرب

مع أنه لا مجال لتوهم كون التطريب بمادته بمعنى التحسين و الترجيع

إذ لم يتوهم أحد كون الطرب بمعنى الحسن و الرجوع أو كون التطريب هو نفس المد فليست هذه الأمور إلا أسبابا للطرب يراد إيجاده من فعل هـذه الأسـباب. هذا كله مضافا إلى عدم إمكان إراده ما ذكر من المد و التحسـين و الترجيع من المطرب فى قول الأـكثر إن الغنـاء مـد الصوت المشـتمل على الترجيع المطرب كمـا لاـ يخفى مع أن مجرد المـد و الترجيع و التحسـين لاـ يوجب الحرمه قطعـا لمـا مر و سـيجى ء فتبين من جميع مـا ذكرنـا أن المتعين حمل المطرب فى تعريف الأكثر للغناء على الطرب بمعنى الخفه. و توجيه كلاـمهم بـإراده ما يقتضـى الطرب و يعرض له بحسب وضع نوع ذلك الترجيع و إن لم يطرب شـخصه لمانع من غلظه الصوت و مج الإسـماع له. و لقد أجاد فى الصحاح حيث فسر الغناء بالسماع و هو المعروف عند أهل العرف و قد تقدم فى روايه محمد بن أبى عباد المستهتر بالسماع.

[المتحصل من الأدله حرمه الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو]

و كيف كـان فالمحصـل من الأـدله المتقـدمه حرمه الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو فإن اللهو كما يكون بآله من غير صوت كضـرب الأوتـار و نحوه و بـالصوت فى الآـله كالمزمار و القصب و نحوهما فقـد يكون بالصوت المجرد فكل صوت يكون لهوا بكيفيه و معـدودا من ألحان أهل الفسوق و المعاصـى فهو حرام و إن فرض أنه ليس بغناء و كل ما لا يعد لهوا فليس بحرام و إن فرض صدق الغناء عليه فرضا غير محقق

لعدم الدليل على حرمه الغناء إلا من حيث كونه باطلا و لهوا و لغوا و زورا

ثم إن اللهو يتحقق بأمرين

أحدهما قصد التلهى و إن لم يكن لهوا الثانى كونه لهوا فى نفسه عند المستمعين و إن لم يقصد به التلهى

ثم إن المرجع فى اللهو إلى العرف

و الحاكم بتحققه هو الوجدان حيث يجد الصوت المذكور مناسبا لبعض آلات اللهو و الرقص و لحضور ما يستلذ القوى الشهويه من كون المغنى جاريه أو أمرد أو نحو ذلك و مراتب الوجدان المذكور مختلفه فى الوضوح و الخفاء فقد يحس بعض الترجيع من مبادى الغناء و لم يبلغه.

و ظهر مما ذكرنا أنه لا فرق بين استعمال هذه الكيفيه فى كلام حق أو باطل

فقراءه القرآن و الدعاء و المراثى بصوت يرجع فيه على سبيل اللهو لا إشكال فى حرمتها و لا فى تضاعف عقابها لكونها معصيه فى مقام الطاعه و استخفافا بالمقرو و المدعو و المرثى. و من أوضح تسويلات الشيطان أن الرجل المتستر- قد تدعوه نفسه لأجل التفرج و التنزه و التلذذ إلى ما يوجب نشاطه و رفع الكساله عنه من الزمزمه الملهيه فيجعل ذلك فى بيت من الشعر المنظوم فى الحكم و المراثى و نحوها فيتغنى به أو يحضر عند من يفعل ذلك. و ربما يعد مجلسا لأجل إحضار أصحاب الألحان و يسميه مجلس المرثيه فيحصل له بذلك ما لا يحصل له من ضرب الأوتار من النشاط و الانبساط. و ربما يبكى فى خلال ذلك- لأجل الهموم المركوزه فى قلبه الغائبه عن خاطره من فقد ما يستحضره القوى الشهويه و يتخيل أنه بكى فى المرثيه و فاز بالمرتبه العاليه

و قد أشرف على النزول إلى دركات الهاويه فلا ملجأ إلا إلى الله من شر الشيطان و النفس الغاويه.

[عروض بعض الشبهات فی الحكم أو الموضوع]

اشاره

[عروض بعض الشبهات فی الحكم أو الموضوع]

و ربما يجری على هذا عروض الشبهه فی الأزمنه المتأخره فی هذه المسأله فتاره من حيث أصل الحكم و أخرى من حيث الموضوع و ثالثه من اختصاص الحكم ببعض الموضوع.

[الأول الشبهه فی أصل الحكم]

[كلام الكاشانی فی جواز الغناء فی نفسه]

اشاره

أما الأول فلأنه حكى عن المحدث الكاشانی- أنه خص الحرام منه بما اشتمل على محرم من خارج مثل اللعب بآلات اللهو و دخول الرجال على النساء و الكلام بالباطل و إلا فهو فی نفسه غير محرم. و المحكی من كلامه فی الوافی أنه بعد حكايه الأخبار التی يأتی بعضها قال الذی يظهر من مجموع الأخبار الوارده فيه اختصاص حرمه الغناء و ما يتعلق به من الأجر و التعليم و الاستماع و البيع و الشراء كلها بما كان على النحو المعهود المتعارف فی زمن الخلفاء [بنی أميه و بنی العباس] من دخول الرجال عليهن و تكلمهن بالأباطيل

المكاسب، ج ۱، ص ۳۸

و لعبهن بالملاهی من العيدان و القصب و غيرهما دون ما سوى ذلك من أنواعه كما يشعر به قوله ع ليست بالتی يدخل عليها الرجال إلى أن قال و على هذا فلا بأس بسماع التغنی بالأشعار المتضمنه لذكر الجنه و النار و التشويق إلى دار القرار و وصف نعم الله الملك الجبار و ذكر العبادات و الترغيب فی الخيرات و الزهد فی الفانيات و نحو ذلك كما أشير إليه فی حديث الفقيه بقوله فذكرتك الجنه و ذلك لأن هذا كله ذكر الله و ربما تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم و قلوبهم إلى ذكر الله.

و بالجمله فلا يخفى على أهل الحجى بعد سماع هذه الأخبار تمييز حق الغناء عن باطله و أن

أكثر ما يتغنى به المتصوفه فى محافلهم من قبيل الباطل انتهى.

[نقد ما أفاده المحدث الكاشانى]

[نقد ما أفاده المحدث الكاشانى]

أقول لو لا استشهاده بقوله ليست بالتى يدخل عليها الرجال أمكن بلا تكلف تطبيق كلامه على ما ذكرناه من أن المحرم هو الصوت اللهوى الذى يناسبه اللعب بالملاهى و التكلم بالأباطيل و دخول الرجال على النساء لحظ السمع و البصر من شهوه الزنى دون مجرد الصوت الحسن الذى يذكر أمور الآخره و ينسى شهوات الدنيا. إلا أن استشهاده بالروايه ليست بالتى يدخل عليها الرجال ظاهر فى التفصيل بين أفراد الغناء لا من حيث نفسه فإن صوت المغنيه التى تزف العرائس على سبيل اللهو لا محاله و لذا لو قلنا بإباحته فيما يأتى كنا قد خصصناه بالدليل

[نسبه ما قاله المحدث الكاشانى إلى صاحب الكفايه]

و نسب القول المذكور إلى صاحب الكفايه أيضا. و الموجود فيها بعد ذكر الأخبار المتخالفه جوازا و منعا فى القرآن و غيره

[كلام صاحب الكفايه فى الجمع بين الأخبار]

اشاره

أن الجمع بين هذه الأخبار يمكن بوجهين أحدهما تخصيص تلك الأخبار الوارده المانعه بما عدا القرآن و حمل ما يدل على ذم التغنى بالقرآن على قراءه تكون على سبيل اللهو كما يصنعه الفساق فى غنائهم و يؤيده روايه عبد الله بن سنان المذكوره: اقرءوا القرآن بألحان العرب و إياكم و لحون أهل الفسوق و الكبائر و سيجى ء من بعدى أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء. و ثانيهما أن يقال و حاصل ما قال حمل الأخبار المانعه على الفرد الشائع فى ذلك الزمان قال و الشائع فى ذلك الزمان الغناء على سبيل اللهو من الجوارى و غيرهن فى مجالس الفجور و الخمور و العمل بالملاهى و التكلم بالباطل و إسماعهن الرجال فحمل المفرد المعرف يعنى لفظ الغناء على تلك الأفراد الشائعه فى ذلك الزمان غير بعيد. ثم ذكر روايه على بن جعفر الآتيه و روايه اقرءوا القرآن المتقدمه و قوله ليست بالتى يدخل عليها الرجال مؤيدا لهذا الحمل قال إن فيه إشعارا بأن منشأ المنع فى الغناء هو بعض الأمور المحرمه المقترنه به كالالتهاء و غيره إلى أن قال إن فى عده من أخبار المنع عن الغناء إشعارا بكونه لهوا باطلا و صدق ذلك فى القرآن و الدعوات و الأذكار المقروه بالأصوات الطيبه المذكره للجنه المهيجه للشوق إلى العالم الأعلى محل تأمل على أن التعارض واقع بين أخبار الغناء و الأخبار الكثيره المتواتره الداله على فضل قراءه القرآن و الأدعيه و الأذكار بالصوت الحسن مع عمومها لغه و كثرتها و موافقتها للأصل. و النسبه

بین الموضوعین عموم من وجه فإذا لا ریب فی تحریم الغناء علی سبیل اللهو و الاقتران بالملاهی و نحوهما ثم إن ثبت إجماع فی غیره و إلا بقی حکمه علی الإباحه و طریق الاحتیاط واضح انتهی

[نقد ما أفاده صاحب الکفایه]

أقول لا یخفی أن الغناء علی ما استفدناه من الأخبار بل و فتاوی الأصحاب و قول أهل اللغه هو من الملاهی نظیر ضرب الأوتار و النفخ فی القصب و المزمار و قد تقدم التصریح بذلک فی روایه الأعمش الوارده فی الکبائر فلا یحتاج فی حرمته إلی أن یقترن بالمحرمات الأخر کما هو ظاهر بعض ما تقدم من المحدثین المذکورین.

[المظنون عدم إفتاء أحد بحرمه الصوت الحسن]

نعم لو فرض کون الغناء موضوعا لمطلق الصوت الحسن کما یظهر من بعض ما تقدم فی تفسیر معنی التطریب توجه ما ذکر بل لا أظن أحدا یفتی بإطلاق حرمه الصوت الحسن. و الأخبار بمدح الصوت الحسن و أنه من أجمل الجمال و استحباب القراءه و الدعاء به و أنه حلیه القرآن و اتصاف الأنبیاء و الأئمه به فی غایه الکثره

[الأخبار فی مدح الصوت الحسن فی غایه الکثره]

و قد جمعها فی الکفایه بعد ما ذکر أن غیر واحد من الأخبار یدل علی جواز الغناء فی القرآن بل استحبابه بناء علی دلاله الروایات علی استحباب حسن الصوت و التحزین و الترجیع به و الظاهر أن شیئا منها لا یوجد بدون الغناء علی ما استفید من کلام أهل اللغه و غیرهم علی ما فصلناه فی بعض رسائلنا انتهی و قد صرح فی شرح قوله ص: اقرءوا القرآن بألحان العرب إن اللحن هو الغناء. و بالجمله فنسبه الخلاف إلیه فی معنی الغناء أولی من نسبه التفصیل إلیه بل ظاهر أکثر کلمات المحدث الکاشانی أیضا ذلک لأنه فی مقام نفی التحریم عن الصوت الحسن المذکر لأمور الآخره المنسی لشهوات الدنیا.

[ظهور بعض کلمات المحقق السبزواری و المحدث الکاشانی فی ما نسب إلیهما]

نعم بعض کلماتهما ظاهره فیما نسب إلیهما التفصیل فی الصوت اللهوی الذی لیس هو عند التأمل تفصیلا بل قول بإطلاق جواز الغناء و أنه لا حرمه فیه أصلا و إنما الحرام ما یقترن به من المحرمات فهو علی تقدیر صدق نسبته إلیهما فی غایه الضعف لا شاهد له یقید الإطلاقات الکثیره المدعی تواترها إلا بعض الروایات التی ذکراها

[بعض الروایات التی یمکن أن تکون شاهده لما نسب إلیهما]

اشاره

منها ما عن الحميرى بسند لم يبعد فى الكفايه إلحاقه بالصحاح عن على بن جعفر عن أخيه ع قال: سألته عن الغناء فى الفطر و الأضحى و الفرح قال لا بأس به ما لم يعص به و المراد به ظاهرا ما لم يصر الغناء سببا للمعصيه و لا مقدمه للمعاصى المقارنه له و منها ما فى كتاب على بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن الغناء هل يصلح فى الفطر و الأضحى و الفرح قال لا بأس ما لم يزمر به و الظاهر أن المراد بقوله ما لم يزمر به ما لم يلعب معه بالمزمار أو ما لم يكن الغناء بالمزمار و نحوه من آلات الأغانى. و روايه أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله ع عن كسب المغنيات فقال التى يدخل عليها الرجال حرام و التى تدعى إلى الأعراس لا بأس به و هو قول الله عز و جل وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ و عن أبى بصير عن أبى عبد الله ع قال: أجر المغنيه التى تزف العرائس لبس به بأس ليست بالتى يدخل عليها الرجال فإن ظاهر الثانيه و صريح الأولى أن حرمه الغناء منوطه بما يقصد منه فإن كان المقصود إقامه مجلس اللهو حرم و إلا

فلاـ و قوله فی الروایه و هو قول الله إشاره إلی ما ذکره من التفصیل و یظهر منه أن کلا الغناءین من لهو الحدیث لکن یقصد بأحدهما إدخال الناس فی المعاصی و الإخراج عن سبیل الحق و طریق الطاعه دون الآخر.

[توجیه الروایات]

و أنت خبیر بعدم مقاومه هذه الأخبار للإطلاقات لعدم ظهور یعتد به فی دلالتها فإن الروایه الأولی لعلی بن جعفر

المکاسب، ج ۱، ص ۳۹

ظاهره فی تحقق المعصیه بنفس الغناء فیکون المراد بالغناء مطلق الصوت المشتمل علی الترجیع و هو قد یکون مطربا ملهیا فیحرم و قد لا ینتهی إلی ذلک الحد فلا یعصی به و منه یظهر توجیه الروایه الثانیه لعلی بن جعفر ع فإن معنی قوله لم یزمر به لم یرجع فیه ترجیع المزمار أو أن المراد من الزمر التغنی علی سبیل اللهو. و أما روایه أبی بصیر مع ضعفها سندا بعلی بن أبی حمزه البطائنی فلاـ تدل إلا علی کون غناء المغنیه التی یدخل علیها الرجال داخلا فی لهو الحدیث فی الآیه و عدم دخول غناء التی تدعی إلی الأعراس فیه و هذا لا یدل علی دخول ما لم یکن منهما فی القسم المباح مع کونه من لهو الحدیث قطعا فإذا فرضنا أن المغنی یغنی بإشعار باطله فدخول هذا فی الآیه أقرب من خروجه. و بالجمله فالمذکور فی الروایه تقسیم غناء المغنیه باعتبار ما هو الغالب من أنها تطلب للتغنی إما فی المجالس المختصه بالنساء کما فی الأعراس و إما للتغنی فی مجالس الرجال.

[عدم رفع الید عن إطلاق الحرمه لأجل إشعار بعض الروایات بالجواز]

نعم الإنصاف أنه لاـ یخلو من إشعار بکون المحرم هو الذی یدخل فیه الرجال علی المغنیات لکن المنصف لا یرفع الید عن الإطلاقات لأجل هذا الإشعار خصوصا مع معارضته بما هو کالصریح فی حرمه غناء المغنیه و لو لخصوص مولاها کما تقدم من قوله ع: قد یکون للرجل الجاریه تلهیه و ما ثمنها إلا ثمن الکلب فتأمل. و بالجمله فضعف هذا القول بعد ملاحظه النصوص أظهر من

أن يحتاج إلى الإظهار و ما أبعد ما بين هذا و بين ما سيجى ء من فخر الدين من عدم تجويز الغناء فى الأعراس لأن الروايتين و إن كانتا نصين فى الجواز إلا أنهما لا تقاومان الأخبار المانعه لتواترها. و أما ما ذكره فى الكفايه من تعارض أخبار المنع للأخبار الوارده فى فضل قراءه القرآن فيظهر فساده عند التكلم فى التفصيل

و أما الثانى و هو الاشتباه فى الموضوع

فهو ما ظهر من بعض من لا خبره له من طلبه زماننا تقليدا لمن سبقه من أعياننا من منع صدق الغناء فى المراثى و هو عجيب فإنه إن أراد أن الغناء مما يكون لمواد الألفاظ دخل فيه فهو تكذيب للعرف و اللغه. أما اللغه فقد عرفت و أما العرف فلأنه لا ريب فى أن من سمع من بعيد صوتا مشتملا على الإطراب المقتضى للرقص أو ضرب آلات اللهو لا يتأمل فى إطلاق الغناء عليه إلى أن يعلم مواد الألفاظ و إن أراد أن الكيفيه التى يقرأ بها للمرثيه لا يصدق عليها تعريف الغناء فهو تكذيب للحسن.

و أما الثالث و هو اختصاص الحرمه ببعض أفراد الموضوع

اشاره

فقد حكى فى جامع المقاصد قولا ـ لم يسم قائله باستثناء الغناء فى المراثى نظير استثنائه فى الأعراس و لم يذكر وجهه و ربما وجهه بعض من متأخرى المتأخرين لعمومات أدله الإبكاء و الرثاء و قد أخذ ذلك مما تقدم عن صاحب الكفايه من الاستدلال بإطلاق أدله قراءه القرآن.

[المناقشه فيه أن أدله المستحبات لا تقاوم أدله المحرمات]

و فيه أن أدله المستحبات لا تقاوم أدله المحرمات خصوصا التى تكون من مقدماتها فإن مرجع أدله الاستحباب- إلى استحباب إيجاد الشى ء بسببه المباح لا بسببه المحرم أ لا ترى أنه لا يجوز إدخال السرور فى قلب المؤمن و إجابته بالمحرمات كالزنا و اللواط و الغناء و السر فى ذلك أن دليل الاستحباب إنما يدل على كون الفعل لو خلى و طبعه خاليا عما يوجب لزوم أحد طرفيه فلا ـ ينافى ذلك طرو عنوان من الخارج يوجب لزوم فعله أو تركه كما إذا صار مقدمه لواجب أو صادفه عنوان محرم فأجابه المؤمن و إدخال السرور فى قلبه ليس فى نفسه شى ء ملزما لفعله أو تركه فإذا تحقق فى ضمن الزنى فقد طرأ عليه عنوان ملزم لتركه كما أنه إذا أمر به الوالد أو السيد طرأ عليه عنوان ملزم لفعله. و الحاصل أن جهات الأحكام الثلاثه أعنى الإباحه و الاستحباب و الكراهه لا تزاحم جهه الوجوب أو الحرمه فالحكم لهما مع اجتماع جهتيهما مع إحدى الجهات الثلاث.

[الاستشهاد بالنبوى]

و يشهد لما ذكرنا من عدم تأدى المستحبات فى ضمن المحرمات قوله ص: اقرءوا القرآن بألحان العرب و إياكم و لحون أهل

الفسوق و الکبائر و سیجی ء بعدی أقوام یرجعون القرآن ترجیع الغناء و النوح و الرهبانیه لا یجوز تراقیهم قلوبهم مقلوبه و قلوب من یعجبه شأنهم قال فی الصحاح اللحن واحد الألحان و اللحون و منه الحدیث اقرءوا القرآن بلحون العرب و قد لحن فی قراءته إذا طرب بها و غرد و هو ألحن الناس إذا کان أحسنهم قراءه أو غناء انتهی.

[ما أفاده صاحب الحدائق حول کلمه اللحن]

و صاحب الحدائق جعل اللحن فی هذا الخبر بمعنی اللغه أی بلغه العرب و کأنه أراد باللغه اللهجه و تخیل أن إبقاءه علی معناه یوجب ظهور الخبر فی جواز الغناء فی القرآن.

[المناقشه فی ما أفاده صاحب الحدائق]

و فیه ما تقدم من أن مطلق اللحن إذا لم یکن علی سبیل اللهو لیس غناء. و قوله ص و إیاکم و لحون أهل الفسوق نهی عن الغناء فی القرآن ثم إن فی قوله لا یجوز تراقیهم إشاره إلی أن مقصودهم لیس تدبر معانی القرآن بل هو مجرد الصوت المطرب.

[لا منافاه بین حرمه الغناء فی القرآن و بین ما روی فی الترجیع بالقرآن]

و ظهر مما ذکرنا أنه لا تنافی بین حرمه الغناء فی القرآن و ما ورد من قوله ع: و رجع بالقرآن صوتک فإن الله یحب الصوت الحسن فإن المراد بالترجیع تردید الصوت فی الحلق و من المعلوم أن مجرد ذلک لا یکون غناء إذا لم یکن علی سبیل اللهو فالمقصود من الأمر بالترجیع أن لا یقرأ کقراءه عبائر الکتب عند المقابله لکن مجرد الترجیع لا یکون غناء و لذا جعله نوعا منه فی قوله ص یرجعون القرآن ترجیع الغناء. و فی محکی شمس العلوم أن الترجیع تردید الصوت مثل ترجیع أهل الألحان و القراءه و الغناء انتهی. و بالجمله فلا تنافی بین الخبرین و لا بینهما و بین ما دل علی حرمه الغناء حتی فی القرآن کما تقدم زعمه من صاحب الکفایه فی بعض ما ذکره من عدم اللهو فی قراءه القرآن و غیره

[ما ذکره المحقق الأردبیلی فی تأیید استثناء المراثی و المناقشه فیه]

تبعا لما ذکره المحقق الأردبیلی رحمه الله حیث إنه بعد ما وجه استثناء المراثی و غیرها من الغناء بأنه ما ثبت الإجماع إلا فی غیرها. و الأخبار لیست بصحیحه صریحه فی التحریم مطلقا أید استثناء المراثی بأن البکاء و التفجع مطلوب مرغوب و فیه ثواب عظیم و الغناء معین علی ذلک و أنه متعارف دائما فی بلاد المسلمین من زمن المشایخ إلی زماننا هذا من غیر نکیر ثم أیده بجواز النیاحه و جواز أخذ الأجره علیها و الظاهر أنها لا تکون إلا معه و بأن تحریم الغناء للطرب علی الظاهر و لیس فی المراثی طرب بل لیس إلا الحزن انتهی. و أنت خبیر بأن شیئا مما ذکره لا ینفع فی جواز الغناء علی الوجه الذی ذکرناه

[منع کون الغناء معینا علی البکاء]

أما كـون الغنـاء معينـا على البكـاء و التفجع فهو ممنوع بنـاء على مـا عرفت من كون الغنـاء هو الصوت اللهوى بـل و على ظـاهر تعريف المشـهور من الترجيع المطرب لأـن الطرب الحاصل منه إن كان سـرورا فهو مناف للتفجيع لا معين له و إن كان حزنا فهو على ما هو المركوز فى النفس الحيوانيه من فقد

المكاسب، ج ۱، ص ۴۰

المشـتهيات النفسانيه لا على ما أصاب سادات الزمان مع أنه على تقدير الإعانه لا ينفع فى جواز الشى ء كونه مقدمه لمستحب أو مباح بل لا بد من ملاحظه عموم دليل الحرمه له فإن كان فهو و إلا فيحكم بإباحته للأصل و على أى حال فلا يجوز التمسك فى الإباحه بكونه مقدمه لغير حرام لما عرفت

[توجيه كلام الأردبيلى فى نفيه الطرب فى المراثى]

ثم إنه يظهر من هذا و ما ذكر أخيرا من أن المراثى ليس فيها طرب أن نظره إلى المراثى المتعارفه لأهل الديانه التى لا يقصدونها إلا للتفجع و كأنه لم يحدث فى عصـره المراثى التى يكتفى بها أهل اللهو و المترفون من الرجال و النساء بها عن حضور مجالس اللهو و ضـرب العود و الأوتـار و التغنى بـالقصب و المزمـار كمـا هو الشـائع فى زماننـا الـذى قـد أخـبر النبى ص بنظيره فى قوله يتخذون القرآن مزامير كما أن زياره سـيدنا و مولانا أبى عبد الله ع صار سفرها من أسفار اللهو و النزاهه لكثير من المترفين. و قد أخـبر النـبى ص بنظيره فى سـفر الحـج: و أنه يحـج أغنيـاء أمتى للنزهه و الأوسـاط للتجـاره و الفقراء للسـمعه و كـان كلاـمه ص كالكتاب العزيز واردا فى مورد و جاريا فى نظيره. و الذى أظن أن ما ذكرناه فى معنى الغناء

المحرم من أنه الصوت اللهوى أن هؤلاء و غيرهم غير مخالفين فيه و أما ما لم يكن على جهه اللهو المناسب لسائر آلاته فلا دليل على تحريمه لو فرض شمول الغناء له لأن مطلقات الغناء منزله على ما دل على إناطه الحكم فيه باللهو و الباطل من الأخبار المتقدمه خصوصا مع انصرافها فى أنفسها كأخبار المغنيه إلى هذا الفرد.

بقى الكلام فيما استثناه المشهور

اشاره

و هو أمران

أحدهما الحداء

بالضم كدعاء صوت يرجع فيه للسير بالإبل. و فى الكفايه أن المشهور استثناؤه و قد صرح بذلك فى شهادات الشرائع و القواعد و فى الدروس و على تقدير كونه من الأصوات اللهويه كما يشهد به استثناؤهم إياه عن الغناء بعد أخذهم الإطراب فى تعريفه فلم أجد ما يصلح لاستثنائه مع تواتر الأخبار بالتحريم عدا روايه نبويه ذكرها فى المسالك من تقرير النبى ص لعبد الله بن رواحه حيث حدا للإبل و كان حسن الصوت و فى دلالته و سنده ما لا يخفى.

الثانى غناء المغنيه فى الأعراس

إذا لم يكتنف بها محرم آخر من التكلم بالأباطيل و اللعب بآلات الملاهى المحرمه و دخول الرجال على النساء و المشهور استثناؤه للخبرين المتقدمين عن أبى بصير فى أجر المغنيه التى تزف العرائس و نحوهما ثالث عنه أيضا. و إباحه الأجر لازمه لإباحه الفعل و دعوى أن الأجر لمجرد الزف لا للغناء عنده مخالفه للظاهر لكن فى سند الروايات أبو بصير و هو غير صحيح و الشهره على وجه يوجب الانجبار غير ثابته لأن المحكى عن المفيد رحمه الله و المرتضى و ظاهر الحلبى و صريح الحلى و التذكره و الإيضاح بل كل من لم يذكر الاستثناء بعد التعميم المنع. لكن الإنصاف أن سند الروايات و إن انتهت إلى أبى بصير إلا أنه لا يخلو من وثوق فالعمل بها تبعا للأكثر غير بعيد و إن كان الأحوط كما فى الدروس الترك و الله العالم

الغيبه

الرابعه عشره الغيبه حرام بالأدله الأربعه

و يدل عليه من الكتاب

قوله تعالى وَ لاٰ يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أَ يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ فجعل المؤمن أخا و عرضه كلحمه و

التفكه به أكلا و عدم شعوره بذلك بمنزله حاله موته.

و قوله تعالى وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ و قوله تعالى لا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ و قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ.

و يدل عليه من الأخبار

ما لا يحصى فمنها ما روى عن النبى ص بعده طرق: أن الغيبه أشد من الزنى و إن الرجل يزنى فيتوب و يتوب الله عليه و إن صاحب الغيبه لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه و عنه ص: أنه خطب يوما فذكر الربا و عظم شأنه فقال إن الدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم من سته و ثلاثين زنيه و إن أربى الربا عرض الرجل المسلم و عنه ص: من اغتاب مسلما أو مسلمه لم يقبل الله صلاته و لا صيامه أربعين صباحا إلا أن يغفر له صاحبه و عنه ص: من اغتاب مؤمنا بما فيه لم يجمع الله بينهما فى الجنه و من اغتاب مؤمنا بما ليس فيه انقطعت العصمه بينهما و كان المغتاب خالدا فى النار و بئس المصير و عنه ع: كذب من زعم أنه ولد من حلال و هو يأكل لحوم الناس بالغيبه فاجتنب الغيبه فإنها إدام كلاب النار و عنه ع: من مشى فى غيبه أخيه و كشف عورته كانت أول خطوه خطاها وضعها فى جهنم و روى: أن المغتاب إذا تاب فهو آخر من يدخل الجنه و إن لم يتب فهو أول من يدخل النار و عنه ص: إن

الغيبه حرام على كل مسلم و إن الغيبه لتأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب و أكل الحسنات إما أن يكون على وجه الإحباط أو لاضمحلال ثوابها فى جنب عقابه أو لأنها تنقل الحسنات إلى المغتاب كما فى غير واحد من الأخبار. و منها النبوى ص: يؤتى بأحد يوم القيامه فيوقف بين يدى الرب عز و جل و يدفع إليه كتابه فلا يرى حسناته فيه فيقول إلهى ليس هذا كتابى لا أرى فيه حسناتى فيقال له إن ربك لا يضل و لا ينسى ذهب عملك باغتياب الناس ثم يؤتى بآخر و يدفع إليه كتابه فيرى فيه طاعات كثيره فيقول إلهى ما هذا كتابى فإنى ما عملت هذه الطاعات فيقال له إن فلانا اغتابك فدفعت حسناته إليك الخبر و منها ما ذكره كاشف الريبه رحمه الله روايه عن عبد الله بن سليمان النوفلى الطويله عن الصادق ع و فيها عن النبى ص: أدنى الكفر أن يسمع الرجل من أخيه كلمه فيحفظها عليه يريد أن يفضحه بها أولئك لا خلاق لهم و حدثنى أبى عن آبائه عن على ع أنه: من قال فى مؤمن ما رأته عيناه و سمعت أذناه مما يشينه و يهدم مروته فهو من الذين قال الله عز و جل إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ.

ثم إن ظاهر هذه الأخبار كون الغيبه من الكبائر

كما ذكر جماعه بل أشد من بعضها- و عد فى غير واحد من الأخبار من الكبائر الخيانه و يمكن إرجاع الغيبه إليها فأى خيانه أعظم من التفكه بلحم الأخ على غفله منه و عدم شعوره بذلك. و كيف كان فما سمعناه من بعض من عاصرناه من الوسوسه فى عدها من الكبائر إظهار

فی غیر المحل

ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمه الغیبه بالمؤمن

فیجوز اغتیاب المخالف کما یجوز لعنه و توهم عموم الآیه کبعض الروایات لمطلق المسلم مدفوع بما علم بضروره المذهب من عدم احترامهم و عدم جریان أحکام الإسلام علیهم إلا قلیلا مما یتوقف استقامه نظم معاش المؤمنین علیه مثل عدم انفعال ما یلاقیهم بالرطوبه و حل ذبائحهم و مناکحتهم

المکاسب، ج ۱، ص ۴۱

و حرمه دمائهم لحکمه دفع الفتنه و نسائهم لأن لکل قوم نکاحا و نحو ذلک مع أن التمثیل المذکور فی الآیه مختص بمن ثبت إخوته فلا یعم من وجب التبری عنه و کیف کان فلا إشکال فی المسأله بعد ملاحظه الروایات الوارده فی الغیبه و فی حکمه حرمتها و فی حال غیر المؤمن فی نظر الشارع.

ثم الظاهر دخول الصبی الممیز المتأثر بالغیبه لو سمعها

لعموم بعض الروایات المتقدمه و غیرها الداله علی حرمه اغتیاب الناس و أکل لحومهم مع صدق الأخ علیه کما یشهد به قوله تعالی وَ إِنْ تُخالِطُوهُمْ فَإِخْوانُکُمْ فی الدین مضافا إلی إمکان الاستدلال بالآیه و إن کان الخطاب للمکلفین بناء علی عد أطفالهم منهم تغلیبا و إمکان دعوی صدق المؤمن علیه مطلقا أو فی الجمله و لعله لما ذکرنا صرح فی کشف الریبه بعدم الفرق بین الصغیر و الکبیر و ظاهره الشمول لغیر الممیز أیضا

و منه یظهر حکم المجنون

إلا أنه صرح بعض الأساطین باستثناء من لا عقل له و لا تمییز معللا بالشک فی دخوله تحت أدله الحرمه و لعله من جهه أن الإطلاقات منصرفه إلی من یتأثر لو سمع و سیتضح ذلک زیاده علی ذلک.

بقی الکلام فی أمور

الأول [حقیقه] الغیبه

اشاره

اسم مصدر لاغتاب أو مصدر لغاب ففى المصباح اغتابه إذا ذكره بما يكرهه من العيوب و هو حق و الاسم الغيبه و عن القاموس غابه أى عابه و ذكره بما فيه من السوء و عن النهايه أن يذكر الإنسان فى غيبته بسوء مما يكون فيه. و الظاهر من الكل خصوصا القاموس المفسر لها أولا بالعيب أن المراد ذكره فى مقام الانتقاص و المراد بالموصول هو نفس النقص الذى فيه و الظاهر من الكراهه فى عباره المصباح كراهه وجوده و لكنه غير مقصود قطعا فالمراد إما كراهه ظهوره و لو لم يكره وجوده كالميل إلى القبائح و إما كراهه ذكره بذلك العيب. و على هذا التعريف دلت جمله من الأخبار مثل: قوله ع و قد سأله أبو ذر عن الغيبه أنها ذكرك أخاك بما يكرهه و فى نبوى آخر قال ص: أ تدرون ما الغيبه قالوا الله و رسوله أعلم قال ذكركم أخاكم بما يكرهه

[ما قاله فى جامع المقاصد فى حقيقه الغيبه]

و لذا قال فى جامع المقاصد إن حد الغيبه على ما فى الأخبار أن تقول فى أخيك ما يكرهه لو سمعه مما هو فيه. و المراد بما يكرهه كما تقدم فى عباره المصنف ما يكرهه ظهوره سواء كره وجوده كالبرص و الجذام أم لا كالميل إلى القبائح و يحتمل أن يراد بالموصول نفس الكلام الذى يذكر الشخص به و يكون كراهته إما لكونه إظهارا للعيب و إما لكونه صادرا على جهه المذمه و الاستخفاف و الاستهزاء و إن لم يكن العيب مما يكره إظهاره لكونه ظاهرا بنفسه و إما لكونه مشعرا بالذم و إن لم يقصد المتكلم الذم به كالألقاب المشعره بالذم قال فى الصحاح الغيبه أن يتكلم خلف إنسان

مستور بما يغمه لو سمعه. و ظاهره التكلم بكلام يغمه لو سمعه

بل فى كلام بعض من قارب عصرنا

أن الإجماع و الأخبار متطابقان على أن حقيقه الغيبه أن يذكر الغير بما يكره لو سمعه سواء أ كان بنقص فى نفسه أو بدنه أو دينه أو دنياه أو فيما يتعلق به من الأشياء و ظاهره أيضا إراده الكلام المكروه.

و قال الشهيد الثانى فى كشف الريبه

أن الغيبه ذكر الإنسان فى حال غيبته بما يكره نسبته إليه مما يعد نقصا فى العرف بقصد الانتقاص و الذم و يخرج على هذا التعريف ما إذا ذكر الشخص بصفات ظاهره يكون وجودها نقصا مع عدم قصد انتقاصه بذلك مع أنه داخل فى التعريف عند الشهيد أيضا حيث عد من الغيبه ذكر بعض الأشخاص بالصفات المعروف بها كالأعمش و الأعور و نحوهما. و كذلك ذكر عيوب الجاريه التى يراد شراؤها إذا لم يقصد من ذكرها إلا بيان الواقع و غير ذلك مما ذكره هو و غيره من المستثنيات و دعوى أن قصد الانتقاص يحصل بمجرد بيان النقائص موجبه لاستدراك ذكره بعد قوله مما يعد نقصا.

[أولى التعاريف بملاحظه الأخبار و كلمات الأصحاب]

و الأولى بملاحظه ما تقدم من الأخبار و كلمات الأصحاب بناء على إرجاع الكراهه إلى الكلام المذكور به لا إلى الوصف ما تقدم من أن الغيبه أن يذكر الإنسان بكلام يسوؤه إما بإظهار عيبه المستور و إن لم يقصد انتقاصه و إما بانتقاصه بعيب غير مستور إما بقصد التكلم أو بكون الكلام بنفسه منقصا له كما إذا اتصف الشخص بالألقاب المشعره بالذم. نعم لو أرجعت الكراهه إلى الوصف الذى يسند إلى الإنسان تعين إراده كراهه ظهورها فيختص بالقسم الأول و هو ما كان إظهارا لأمر مستور.

و يؤيد هذا الاحتمال بل يعينه الأخبار المستفيضه الداله على اعتبار كون المقول مستورا غير منكشف

مثل قوله ع فيما رواه العياشى بسنده عن ابن سنان: الغيبه أن تقول فى أخيك ما فيه مما قد ستره الله عليه و روايه داود بن سرحان المرويه فى الكافى قال: سألت أبا عبد الله ع عن الغيبه قال هو أن تقول لأخيك فى دينه ما لم يفعل و تبث عليه أمر قد ستره الله تعالى عليه لم يقم عليه فيه حد و روايه أبان عن رجل لا- يعلمه إلا- يحيى الأزرق قال: قال لى أبو الحسن ع من ذكر رجلا من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغتبه و من ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس فقد اغتابه و من ذكره بما ليس فيه فقد بهته و حسنه عبد الرحمن بن سيابه بابن هاشم قال قال سمعت أبا عبد الله ع يقول: الغيبه أن تقول فى أخيك ما ستره الله عليه و أما الأمر الظاهر فيه مثل الحده و العجله فلا و البهتان أن تقول فيه ما ليس فيه و هذه الأخبار كما ترى صريحه فى اعتبار كون الشى ء غير منكشف.

و يؤيد ذلك ما فى الصحاح من أن الغيبه أن يتكلم خلف إنسان مستور بما يغمه لو سمعه فإن كان صدقا سمى غيبه و إن كان كذبا سمى بهتانا فإن أراد من المستور من حيث ذلك المقول وافق الأخبار و إن أراد مقابل المتجاهر احتمل الموافقه و المخالفه.

و الملخص من مجموع ما ورد فى المقام أن الشى ء المقول إن لم يكن نقصا

فلا يكون ذكر الشخص حينئذ غيبه و إن اعتقد المقول فيه كونه نقصا عليه نظير ما إذا نفى عنه الاجتهاد و ليس ممن يكون ذلك نقصا فى حقه إلا أنه معتقد باجتهاد نفسه. نعم قد يحرم هذا من وجه آخر

و إن كان نقصا شرعا أو عرفا بحسب حال المغتاب

فإن كان مخفيا للسامع بحيث يستنكف عن ظهوره للناس و أراد القائل تنقيص المغتاب به فهو المتيقن من أفراد الغيبه و إن لم يرد القائل التنقيص فالظاهر حرمته لكونه كشفا لعوره المؤمن و قد تقدم الخبر من مشى فى غيبه أخيه و كشف عورته. و فى صحيحه ابن سنان عن أبى عبد الله ع قال: قلت عوره المؤمن على المؤمن حرام قال نعم قلت تعنى سفلتيه قال ليس حيث تذهب إنما هى إذاعه سره و فى روايه محمد بن فضل عن أبى الحسن ع: و لا

المكاسب، ج ۱، ص ۴۲

تذيعن عليه شيئا تشينه به و تهدم به مروته فتكون من الذين قال الله عز و جل فى كتابه إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ و لا يقيد إطلاق النهى بصوره قصد الشين و الهدم من جهه الاستشهاد بآيه حب شياع الفاحشه بل الظاهر أن المراد مجرد فعل ما يوجب شياعها مع أنه لا فائده كثيره فى التنبيه على دخول القاصد لإشاعه الفاحشه فى عموم الآيه و إنما يحسن التنبيه على أن قاصد السبب قاصد للمسبب و إن لم يقصده بعنوانه.

[إذاعه ما يوجب مهانه المؤمن هل هى غيبه أم لا]

و كيف كان فلا إشكال من حيث النقل و العقل فى حرمه إذاعه ما يوجب مهانه المؤمن و سقوطه عن أعين الناس فى الجمله. و إنما الكلام فى أنها غيبه أم لا مقتضى الأخبار المتقدمه بأسرها ذلك خصوصا المستفيضه الأخيره فإن التفصيل فيها بين الظاهر و الخفى إنما يكون مع عدم قصد القائل المذمه و الانتقاص و أما مع قصده فلا فرق بينهما فى الحرمه و المنفى فى تلك الأخبار و إن كان تحقق موضوع الغيبه دون

الحكم بالحرمه إلا أن ظاهر سياقها نفى الحرمه فيما عداها أيضا لكن مقتضى ظاهر التعريف المتقدم عن كشف الريبه عدمه لأنه اعتبر قصد الانتقاص و الذم إلا أن يراد اعتبار ذلك فيما يقع على وجهين دون ما لا يقع إلا على وجه واحد فإن قصد ما لا ينفك عن الانتقاص قصد له

و إن كان المقول نقصا ظاهرا للسامع

فإن لم يقصد القائل الذم و لم يكن الوصف من الأوصاف المشعره بالذم نظير الألقاب المشعره به فالظاهر أنه خارج عن الغيبه لعدم حصول كراهه للمقول فيه لا من حيث الإظهار و لا من حيث ذم المتكلم و لا من حيث الإشعار و إن كان من الأوصاف المشعره بالذم أو قصد المتكلم التعيير و المذمه لوجوده فلا إشكال فى حرمه الثانى بل و كذا الأول لعموم ما دل على حرمه إيذاء المؤمن و إهانته- و حرمه التنابز بالألقاب و حرمه تعيير المؤمن على صدور معصيه منه فضلا عن غيرها. ففى عده من الأخبار: من عير مؤمنا على معصيه لم يمت حتى يرتكبه و إنما الكلام فى كونهما من الغيبه فإن ظاهر المستفيضه المتقدمه عدم كونهما منها. و ظاهر ما عداها من الأخبار المتقدمه بناء على إرجاع الكراهه فيها إلى كراهه الكلام الذى يذكر به الغير و كذلك كلام أهل اللغه عدا الصحاح على بعض احتمالاته كونهما غيبه. و العمل بالمستفيضه لا يخلو عن قوه و إن كان ظاهر الأكثر خلافه فيكون ذكر الشخص بالعيوب الظاهره التى لا يفيد السامع اطلاعا لم يعلمه و لا يعلمه عاده من غير خبر مخبر ليس غيبه- فلا يحرم إلا إذا ثبتت الحرمه من حيث المذمه و التعيير أو من جهه كون نفس الاتصاف بتلك الصفه مما

يستنكفه المغتاب و لو باعتبار بعض التعبيرات فيحرم من جهه الإيذاء و الاستخفاف و الذم و التعيير.

[عدم الفرق فى النقص بين أن يكون فى بدنه أو نسبه أو خلقه أو فعله أو قوله أو دينه أو دنياه]

ثم الظاهر المصرح به فى بعض الروايات- عدم الفرق فى ذلک على ما صرح به غير واحد بين ما كان نقصانا فى بدنه أو نسبه أو خلقه أو فعله أو قوله أو دينه أو دنياه حتى فى ثوبه أو داره أو دابته أو غير ذلک. و قد روى عن مولانا الصادق ع الإشاره إلى ذلک بقوله: وجوه الغيبه تقع بذكر عيب فى الخلق و الفعل و المعامله و المذهب و الجهل و أشباهه

[ما أفاده بعض فى بيان وجوه النقص]

قيل أما البدن فكذكرک فيه العمش و الحول و العور و القرع و القصر و الطول و السواد و الصفره و جميع ما يتصور أن يوصف به مما يكرهه. و أما النسب فبأن تقول أبوه فاسق أو خبيث أو خسيس أو إسكاف أو حائك أو نحو ذلک مما يكره. و أما الخلق فبأن تقول إنه سيئ الخلق بخيل مراء متكبر شديد الغضب جبان ضعيف القلب و نحو ذلک. و أما فى أفعاله المتعلقه بالدين فكقولک إنه سارق كذاب شارب خائن ظالم متهاون بالصلاه لا يحسن الركوع و السجود و لا يجتنب من النجاسات ليس بارا بوالديه لا يحرس نفسه من الغيبه و التعرض لإعراض الناس. و أما أفعاله المتعلقه بالدنيا فكقولک إنه قليل الأدب متهاون بالناس لا يرى لأحد عليه حقا كثير الكلام كثير الأكل نئوم يجلس فى غير موضعه. و أما فى ثوبه فكقولک إنه واسع الكم طويل الذيل وسخ الثياب و نحو ذلک.

[حرمه الاغتياب بغير اللسان من الفعل و الإشاره]

ثم إن ظاهر النص و إن كان منصرفا إلى الذكر باللسان لكن المراد حقيقه الذكر فهو مقابل الإغفال فكل ما يوجب التذكر للشخص من القول و الفعل و الإشاره و غيرها فهو ذكر له و من ذلک المبالغه فى تهجين المطلب الذى ذكره بعض المصنفين بحيث يفهم منها الإزراء بحال ذلک المصنف فإن قولک إن هذا المطلب بديهى البطلان تعريض لصاحبه بأنه لا يعرف البديهيات- بخلاف ما إذا قيل إنه مستلزم لما هو بديهى البطلان لأن فيه تعريضا بأن صاحبه لم ينتقل إلى الملازمه بين المطلب و بين ما هو بديهى البطلان و لعل الملازمه نظريه و قد وقع من بعض الأعلام بالنسبه إلى بعضهم ما لا بد له

من الحمل و التوجيه- أعوذ بالله من الغرور و إعجاب المرء بنفسه و حسده على غيره و الاستيكال بالعلم.

ثم إن دواعى الغيبه كثيره

روى عن مولانا الصادق ع التنبيه عليها إجمالا بقوله ع: أصل الغيبه تتنوع بعشره أنواع شفاء غيظ و مساعده قوم و تصديق خبر بلا كشف- و تهمه و سوء ظن و حسد و سخريه و تعجب و تبرم و تزين- إلى آخر الخبر.

ثم إن ذكر الشخص قد يتضح كونها غيبه و قد يخفى على النفس لحب أو بغض

فيرى أنه لم يغتب و قد وقع فى أعظمها و من ذلك أن الإنسان قد يغتم بسبب ما يبتلى به أخوه فى الدين لأجل أمر يرجع إلى نقص فى فعله أو رأيه فيذكره المغتم فى مقام التأسف عليه بما يكره ظهوره للغير مع أنه كان يمكنه بيان حاله للغير على وجه لا يذكر اسمه ليكون قد أحرز ثواب الاغتمام على ما أصاب المؤمن لكن الشيطان يخدعه و يوقعه فى ذكر الاسم.

بقى الكلام فى أنه هل يعتبر فى الغيبه حضور مخاطب عند المغتاب

أو يكفى ذكره عند نفسه ظاهر الأكثر الدخول كما صرح به بعض المعاصرين.

نعم ربما يستثنى من حكمها عند من استثنى ما لو علم اثنان صفه شخص فيذكر أحدهما بحضره الآخر و أما على ما قويناه من الرجوع فى تعريف الغيبه إلى ما دلت عليه المستفيضه المتقدمه من كونها هتك سر مستور فلا يدخل ذلك فى الغيبه.

[حكم غيبه شخص مجهول]

و منه يظهر أيضا أنه لا يدخل فيها ما لو كان الغائب

المكاسب، ج ۱، ص ۴۳

مجهولا عند المخاطب مرددا بين أشخاص غير محصوره كما إذا قال جاءنى اليوم رجل بخيل دنى ذميم فإن ظاهر تعريف الأكثر دخوله و إن خرج عن الحكم بناء على اعتبار التأثير عند السامع و ظاهر المستفيضه المتقدمه عدم الدخول. نعم لو قصد المذمه و التعيير حرم من هذه الجهه فيجب على السامع نهى المتكلم عنه إلا إذا احتمل أن يكون الشخص متجاهرا بالفسق فيحمل فعل المتكلم على المصلحه كما سيجى ء فى مسأله الاستماع و الظاهر أن الذم و التعيير لمجهول العين لا يجب الردع عنه مع كون الذم و التعيير فى موقعهما بأن كان مستحقا لهما- و إن لم يستحق مواجهته بالذم أو ذكره عند غيره بالذم

هذا كله لو كان الغائب المذكور مشتبها على الإطلاق أما لو كان مرددا بين أشخاص

فإن كان بحيث لا يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم كان كالمشتبه على الإطلاق كما لو قال جاءنى عجمى أو عربى كذا و كذا إذا لم يكن الذم راجعا إلى العنوان كأن يكون فى المثالين تعريض إلى ذم تمام العجم أو العرب و إن كان بحيث يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم كأن يقول أحد ابنى زيد أو أحد أخويه كذا و كذا ففى كونه اغتيابا لكل منهما لذكرهما بما يكرهانه من التعريض لاحتمال كونه هو المعيوب و عدمه لعدم تهتك ستر العيوب منهما كما لو قال أحد أهل البلد الفلانى كذا و كذا و إن كان فرق بينهما من جهه كون ما نحن فيه محرما من حيث الإساءه إلى المؤمن بتعريضه للاحتمال دون المثال أو كونه اغتيابا للمعيوب الواقعى منهما و إساءه بالنسبه إلى غيره لأنه هتك بالنسبه إليه لأنه

إظهار فی الجمله لعیبه بتقلیل مشارکیه فی احتمال المعیب فیکون الاطلاع علیه قریبا. و أما الآخر فقد أساء بالنسبه إلیه حیث عرضه لاحتمال العیب وجوه

[ما حکاه فی جامع المقاصد عن بعض الفضلاء]

قال فی جامع المقاصد و یوجد فی کلام بعض الفضلاء أن من شرط الغیبه أن یکون متعلقها محصورا و إلا فلا تعد غیبه فلو قال عن أهل بلده غیر محصورین ما لو قاله عن شخص واحد کان غیبته لم یحتسب غیبته انتهی.

[نقد ما أفاده الفاضل المذکور]

أقول إن أراد أن ذم جمع غیر محصور لا یعد غیبه و إن قصد انتقاص کل منهم کما لو قال أهل هذه القریه أو هذه البلده کلهم کذا و کذا فلا إشکال فی کونها غیبه محرمه و لا وجه لإخراجه عن موضوعها أو حکمها و إن أراد ذم المتردد بین غیر المحصور لا یعد غیبه فلا بأس کما ذکرنا و لذا ذکر بعض تبعا لبعض الأساطین فی مستثنیات الغیبه ما لو علق الذم بطائفه أو أهل بلده أو أهل قریه مع قیام القرینه علی عدم إراده الجمع کذم العرب أو العجم أو أهل الکوفه أو البصره أو بعض القری انتهی. و لو أراد الأغلب ففی کونه اغتیابا لکل منهم و عدمه ما تقدم فی المحصور

و بالجمله فالمدار فی التحریم غیر المدار فی صدق الغیبه و بینهما عموم من وجه.

الثانی فی کفاره الغیبه الماحیه لها

اشاره

و مقتضی کونها من حقوق الناس توقف رفعها علی إسقاط صاحبها حقه.

أما کونها من حقوق الناس

فلأنه ظلم علی المغتاب و للأخبار فی أن من حق المؤمن علی المؤمن أن لا یغتابه و أن حرمه عرض المسلم کحرمه دمه و ماله و أما توقف رفعها علی إبراء ذی الحق فللمستفیضه المعتضده بالأصل-

[الأخبار الداله علی توقف رفعها علی إبراء ذی الحق]

منها ما تقدم من أن الغیبه لا تغفر حتی یغفر صاحبها و أنها ناقله للحسنات و السیئات. و منها ما حکاه غیر واحد عن الشیخ

الكراجكی بسنده المتصل إلی علی بن الحسين عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين ع قال قال رسول الله ص: للمؤمن علی أخيه ثلاثون حقا لا براءه منها إلا بأدائها أو العفو إلی أن قال سمعت رسول الله ص يقول إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئا فيطالبه به يوم القيامه فيقضی له و عليه و النبوی المحكی فی السرائر و كشف الريبه: من كانت لأخيه عنده مظلمه فی عرض أو مال فليستحلها من قبل أن يأتی يوم ليس هناك درهم و لا دينار فيؤخذ من حسناته فإن لم تكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فتتزايد علی سيئاته و فی نبوی آخر: من اغتاب مسلما أو مسلمه لم يقبل الله صلاته و لا صيامه أربعين يوما و ليله إلا أن يغفر له صاحبه. و فی دعاء التاسع و الثلاثين من أدعيه الصحيفه السجاديه و دعاء يوم الاثنين من ملحقاتها ما يدل علی هذا المعنی أيضا.

[عدم الفرق بين التمكن من الاستبراء و تعذره]

و لا فرق فی مقتضی الأصل و الأخبار بين التمكن من الوصول إلی صاحبه و تعذره لأن تعذر البراءه لا يوجب سقوط الحق كما فی غير هذا المقام

[النبوی المعارض للإطلاقات المتقدمه]

لكن روی السكونی عن أبی عبد الله ع عن النبی ص: إن كفاره الاغتياب أن تستغفر لمن اغتبته كلما ذكرته و لو صح سنده أمكن تخصيص الإطلاقات المتقدمه به فيكون الاستغفار طريقا أيضا إلی البراءه مع احتمال العدم أيضا لأن كون الاستغفار كفاره لا يدل علی البراءه فلعله كفاره للذنب من حيث كونه حقا لله تعالی- نظير كفاره قتل الخطاء التی لا توجب براءه القاتل إلا أن يدعی ظهور السياق فی البراءه.

[ما أفاده فی كشف الريبه فی الجمع بين النبويين المتعارضين]

قال فی كشف الريبه بعد ذكر النبويين الأخيرين المتعارضين و يمكن الجمع بينهما بحمل الاستغفار- علی من لم تبلغه غيبته المغتاب فينبغی له الاقتصار علی الدعاء و الاستغفار لأن فی محالته إثاره للفتنه و جلبا للضغائن و فی حكم من لم تبلغه من لم يقدر علی الوصول إليه لموت أو غيبه و حمل المحاله علی من يمكن التوصل إليه مع بلوغه الغيبه

[ما أفاده المؤلف]

أقول إن صح النبوی الأخير سندا فلا مانع عن العمل به بجعله طريقا إلی البراءه مطلقا فی مقابل الاستبراء و إلا تعين طرحه و الرجوع إلی الأصل لإطلاق الأخبار المتقدمه و تعذر الاستبراء أو وجود المفسده فيه لا يوجب وجود مبرئ آخر. نعم أرسل بعض من قارب عصرنا عن الإمام الصادق ع: أنك إن اغتبت فبلغ المغتاب فاستحل منه و إن لم يبلغه فاستغفر الله له و فی روايه السكونی المرويه فی الكافی فی باب الظلم عن أبی عبد الله ع قال قال رسول الله ص: من ظلم أحدا ففاته فليستغفر الله له فإنه كفاره له

و الإنصاف أن الأخبار الوارده فی هذا الباب کلها غیر نقیه السند

و أصاله البراءه تقتضی عدم وجوب الاستحلال و الاستغفار و أصاله بقاء الحق الثابت للمغتاب بالفتح- علی المغتاب بالکسر تقتضی عدم الخروج منه إلا بالاستحلال خاصه لکن المثبت لکون الغیبه حقا بمعنی وجوب البراءه منه لیس إلا الأخبار غیر نقیه السند مع أن السند لو کان نقیا کانت الدلاله ضعیفه- لذکر حقوق أخری فی الروایات لا قائل بوجوب البراءه منها. و معنی

المکاسب، ج ۱، ص ۴۴

القضاء یوم القیامه لذیها علی من علیها المعامله معه معامله من لم یراع حقوق المؤمن لا- العقاب علیها کما لا یخفی علی من لاحظ الحقوق الثلاثین المذکوره فی روایه الکراجکی.

[مختار المؤلف فی المسأله]

فالقول بعدم کونه حقا للناس بمعنی وجوب البراءه نظیر الحقوق المالیه لا یخلو عن قوه و إن کان الاحتیاط فی خلافه بل لا یخلو عن قرب من جهه کثره الأخبار الداله علی وجوب الاستبراء منها بل اعتبار سند بعضها و الأحوط الاستحلال إن تیسر و إلا الاستغفار غفر الله لمن اغتبناه و لمن اغتابنا بحق محمد و آله الطاهرین صلوات الله علیهم أجمعین.

الثالث فیما استثنی من الغیبه و حکم بجوازها بالمعنی الأعم

. [استثناء ما فیه مصلحه عظمی]

فاعلم أن المستفاد من الأخبار المتقدمه و غیرها- أن حرمه الغیبه لأجل انتقاص المؤمن و تأذیه منه فإذا فرض هناک مصلحه راجعه إلی المغتاب بالکسر أو بالفتح أو ثالث دل العقل أو الشرع علی کونها أعظم من مصلحه احترام المؤمن بترک ذلک القول فیه وجب کون الحکم علی طبق أقوی المصلحتین کما هو الحال فی کل معصیه من حقوق الله و حقوق الناس و قد نبه علیه غیر واحد. قال فی جامع المقاصد بعد ما تقدم عنه فی تعریف الغیبه إن ضابط الغیبه المحرمه کل فعل یقصد به هتک عرض المؤمن أو التفکه به أو إضحاک الناس منه و أما ما کان لغرض صحیح فلا یحرم کنصح المستشیر و التظلم و سماعه و الجرح و التعدیل و رد من ادعی نسبا لیس له و القدح فی مقاله باطله خصوصا فی الدین انتهی و فی کشف الریبه اعلم أن المرخص فی ذکر مساوئ الغیر غرض صحیح لا یمکن التوصل إلیه إلا بها انتهی. و علی هذا فموارد الاستثناء لا تنحصر فی عدد

نعم الظاهر استثناء موضعین لجواز الغیبه من دون مصلحه

أحدهما ما إذا کان المغتاب متجاهرا بالفسق

اشاره

فإن من لم يبال بظهور فسقه بين الناس لا يكره ذكره بالفسق نعم لو كان فى مقام ذمه كرهه من حيث المذمه لكن المذمه على الفسق المتجاهر به لا تحرم كما لا يحرم لعنه. و قد تقدم عن الصحاح أخذ المستور فى المغتاب

[الأخبار المستفيضه الداله على الجواز]

و قد ورد فى الأخبار المستفيضه جواز غيبه المتجاهر منها قوله ع فى روايه هارون بن الجهم:

إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمه له و لا غيبه و قوله ع: من ألقى جلباب الحياء فلا غيبه له و روايه أبى البخترى: ثلاثه ليس لهم حرمه صاحب هوى مبتدع و الإمام الجائر و الفاسق المعلن بفسقه و مفهوم قوله ع: من عامل الناس فلم يظلمهم و حدثهم فلم يكذبهم و وعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته و ظهرت عدالته و وجبت إخوته و حرمت غيبته و فى صحيحه ابن أبى يعفور الوارده: فى بيان العداله بعد تعريف العداله أن الدليل على ذلك أن يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته دل على ترتب حرمه التفتيش على كون الرجل ساترا فتنتفى عند انتفائه. و مفهوم قوله ع فى روايه علقمه المحكيه عن المحاسن: من لم تره بعينك يرتكب ذنبا و لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العداله و الستر و شهادته مقبوله و إن كان فى نفسه مذنبا و من اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولايه الله تعالى داخل فى ولايه الشيطان إلى آخر الخبر دل على ترتب حرمه الاغتياب و قبول الشهاده على كونه من أهل الستر و كونه من أهل العداله على طريق اللف و النشر أو على اشتراط الكل-

بكون الرجل غير مرئى منه المعصيه و لا مشهود عليه بها و مقتضى المفهوم جواز الاغتياب مع عدم الشرط خرج منه غير المتجاهر.

و كون قوله من اغتابه إلى آخره جمله مستأنفه غير معطوفه على الجزاء خلاف الظاهر.

[عدم اعتبار قصد الغرض الصحيح فى غيبه المتجاهر]

ثم إن مقتضى إطلاق الروايات جواز غيبه المتجاهر فيما تجاهر به و لو مع عدم قصد غرض صحيح و لم أجد من قال باعتبار قصد الغرض الصحيح و هو ارتداعه عن المنكر. نعم تقدم عن الشهيد الثانى- احتمال اعتبار قصد النهى عن المنكر فى جواز سب المتجاهر مع اعترافه بأن ظاهر النص و الفتوى عدمه

و هل يجوز اغتياب المتجاهر فى غير ما تجاهر به

صرح الشهيد الثانى و غيره بعدم الجواز و حكى عن الشهيد أيضا. و ظاهر الروايات النافيه لاحترام المتجاهر و غير الساتر هو الجواز و استظهره فى الحدائق من كلام جمله من الإعلام و صرح به بعض الأساطين.

و ينبغى إلحاق ما يتستر به بما يتجاهر فيه إذا كان دونه فى القبح فمن تجاهر باللواط العياذ بالله جاز اغتيابه بالتعرض للنساء الأجنبيات و من تجاهر بقطع الطرق جاز اغتيابه بالسرقه و من تجاهر بكونه جلاد السلطان يقتل الناس و ينكلهم جاز اغتيابه بشرب الخمر و من تجاهر بالقبائح المعروفه جاز اغتيابه بكل قبيح و لعل هذا هو المراد بمن ألقى جلباب الحياء لا من تجاهر بمعصيه خاصه و عد مستورا بالنسبه إلى غيرها كبعض عمال الظلمه

ثم المراد بالمتجاهر

من تجاهر بالقبيح بعنوان أنه قبيح فلو تجاهر به مع إظهار محمل له لا يعرف فساده إلا القليل كما إذا كان من عمال الظلمه ادعى فى ذلك عذرا مخالفا للواقع أو غير مسموع منه لم يعد متجاهرا. نعم لو كان اعتذاره واضح الفساد لم يخرج عن التجاهر

و لو كان متجاهرا عند أهل بلده أو محلته مستورا عند غيرهم

هل يجوز ذكره عند غيرهم ففيه إشكال من إمكان دعوى ظهور روايات المرخصه فيمن لا يستنكف عن الإطلاق على عمله مطلقا فرب متجاهر فى بلده متستر فى بلاد الغربه أو فى طريق الحج و الزياره لئلا يقع عن عيون الناس. و بالجمله فحيث كان الأصل فى المؤمن الاحترام على الإطلاق وجب الاقتصار على ما تيقن خروجه فالأحوط الاقتصار على ذكر المتجاهر بما لا يكرهه لو سمعه و لا يستنكف من ظهوره للغير. نعم لو تأذى من ذمه بذلك دون ظهوره لم يقدح فى الجواز و لذا جاز سبه بما

لا یکون کذبا

و هذا هو الفارق بین السب و الغیبه

حیث إن مناط الأول المذمه و التنقیص فیجوز و مناط الثانی إظهار عیوبه فلا یجوز إلا بمقدار الرخصه.

الثانی تظلم المظلوم و إظهار ما فعل به الظالم

اشاره

و إن کان متسترا به کما إذا ضربه فی اللیل الماضی و شتمه أو أخذ ماله جاز ذکره بذلک عند من لا یعلم ذلک منه

[أدله الاستثناء]

لظاهر قوله تعالی وَ لَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولئِکَ ما عَلَیْهِمْ مِنْ سَبِیلٍ إِنَّمَا السَّبِیلُ عَلَی الَّذِینَ یَظْلِمُونَ النَّاسَ وَ یَبْغُونَ فِی الْأَرْضِ بِغَیْرِ الْحَقِّ و قوله تعالی لا یُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ فعن تفسیر القمی أنه لا یحب الله أن یجهر الرجل بالظلم و السوء و یظلم إلا من ظلم فقد أطلق له

المکاسب، ج ۱، ص ۴۵

أن یعارضه بالظلم و عن تفسیر العیاشی عنه ع: من أضاف قوما فأساء ضیافتهم فهو ممن ظلم فلا جناح علیهم فیما قالوا فیه و هذه الروایه و إن وجب توجیهها إما بحمل الإساءه علی ما یکون ظلما و هتکا لاحترامهم أو بغیر ذلک إلا أنها داله علی عموم من ظلم فی الآیه الشریفه و أن کل من ظلم فلا جناح علیه فیما قال فی الظالم و نحوها فی وجوب التوجیه روایه أخری فی هذا المعنی محکیه عن المجمع: إن الضیف ینزل بالرجل فلا یحسن ضیافته فلا جناح علیه فی أن یذکره بسوء ما فعله

و یؤید الحکم فیما نحن فیه أن فی منع المظلوم من هذا الذی هو نوع من التشفی حرجا عظیما

و لأن فی تشریع الجواز مظنه ردع للظالم و هی مصلحه خالیه عن مفسده فیثبت الجواز لأن الأحکام تابعه للمصالح. و یؤیده ما تقدم من عدم الاحترام للإمام الجائر بناء علی أن عدم احترامه من جهه جوره لا من جهه تجاهره و إلا لم یذکره فی مقابل الفاسق المعلن بالفسق و فی النبوی: لصاحب الحق مقال.

[هل یقید جواز الغیبه بکونها عند من یرجو إزاله الظلم عنه]

و الظاهر من جميع ما ذكر عدم تقييد جواز الغيبه بكونها عند من يرجو إزاله الظلم عنه بسببه و قواه بعض الأساطين خلافا لكاشف الريبه و جمع ممن تأخر عنه فقيدوه اقتصارا فى مخالفه الأصل على المتيقن من الأدله لعدم عموم فى الآيه و عدم نهوض ما تقدم فى تفسيرها للحجيه مع أن المروى عن الإمام الباقر ع فى تفسيرها المحكى عن مجمع البيان أنه: لا يحب الله الشتم فى الانتصار إلا من ظلم فلا بأس له أن ينتصر ممن ظلمه بما يجوز الانتصار به فى الدين. قال فى الكتاب المذكور و نظيره وَ انْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ ما ظُلِمُوا و ما بعد الآيه لا يصلح للخروج بها عن الأصل الثابت بالأدله العقليه و النقليه و مقتضاه الاقتصار على مورد رجاء تدارك الظلم فلو لم يكن قابلا للتدارک لم تكن فائده فى هتك الظالم

[ظاهر بعض الأخبار جواز الاشتكاء لترک الأولی]

و كذا لو لم يكن ما فعل به ظلما- بل كان من ترک الأولی و إن كان يظهر من بعض الأخبار جواز الاشتكاء لذلك فعن الكافی و التهذيب بسندهما عن حماد بن عثمان قال: دخل رجل على أبی عبد الله ع فشكا إليه رجلا من أصحابه فلم يلبث إن جاء المشكو عليه فقال أبو عبد الله ع ما لفلان يشكوك فقال له يشكونی أنی استقضيت منه حقی قال فجلس أبو عبد الله ع مغضبا ثم قال فقال كأنك إذا استقضيت حقك لم تسئ أ رأيت ما حكى الله عز و جل فی كتابه وَ يَخافُونَ سُوءَ الْحِسابِ أ ترى أنهم خافوا الله عز و جل أن يجوز عليهم لا و الله ما خافوا إلا الاستقضاء فسماه الله عز و جل سوء

الحساب فمن استقضى فقد أساء و مرسله ثعلبه بن ميمون المرويه عن الكافى قال: كان عنده قوم يحدثهم إذ ذكر رجل منهم رجلا فوقع فيه و شكاه فقال له أبو عبد الله ع و أنى لك بأخيك الكامل و أى الرجال المهذب فإن الظاهر من الجواب أن الشكوى إنما كانت من ترك الأولى الذى لا يليق بالأخ الكامل المهذب. و مع ذلك كله فالأحوط عد هذه الصوره من الصور العشر الآتيه التى رخص فيها فى الغيبه لغرض صحيح أقوى من مصلحه احترام المغتاب كما أن الأحوط جعل الصوره السابقه خارجه عن موضوع الغيبه بذكر المتجاهر بما لا يكره نسبته إليه من الفسق المتجاهر به و إن جعلها من تعرض لصور الاستثناء منها

فيبقى من موارد الرخصه لمزاحمه الغرض الأهم صور تعرضوا لها

منها نصح المستشير

فإن النصيحه واجبه للمستشير فإن خيانته قد تكون أقوى مفسده من الوقوع فى المغتاب. و كذلك النصح من غير استشاره فإن من أراد تزوج امرأه و أنت تعلم بقبائحها التى توجب وقوع الرجل من أجلها فى الغيبه و الفساد فلا ريب أن التنبيه على بعضها و إن أوجب الوقيعه فيها أولى من ترك نصح المؤمن مع ظهور عده من الأخبار فى وجوبه.

و منها الاستفتاء

بأن يقول للمفتى ظلمنى فلان فى حقى فكيف طريقى فى الخلاص هذا إذا كان الاستفتاء موقوفا على ذكر الظالم بالخصوص و إلا فلا يجوز

[حكايه هند زوجه أبى سفيان]

و يمكن الاستدلال عليه بحكايه هند زوجه أبى سفيان و اشتكائها إلى رسول الله ص و قولها إنه رجل شحيح لا يعطينى ما يكفينى و ولدى فلم يرد ص عليها غيبه أبى سفيان. و لو نوقش فى هذا الاستدلال بخروج غيبه مثل أبى سفيان عن محل الكلام أمكن الاستدلال بصحيحه عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله ع قال: جاء رجل إلى النبى ص فقال إن أمى لا تدفع يد لامس فقال احبسها قال قد فعلت فقال ص فامنع من يدخل عليها قال قد فعلت قال ص فقيدها فإنك لا تبرها بشى ء أفضل من أن تمنعها عن محارم الله عز و جل إلى آخر الخبر و احتمال كونها متجاهره مدفوع بالأصل.

و منها قصد ردع المغتاب عن المنكر الذى يفعله

فإنه أولى من ستر المنكر عليه فهو فى الحقيقه إحسان فى حقه مضافا إلى عموم أدله النهى عن المنكر.

و منها قصد حسم ماده فساد المغتاب عن الناس

كالمبتدع الذى يخاف من إضلاله الناس و يدل عليه مضافا إلى أن مصلحه دفع فتنته عن الناس أولى من ستر المغتاب ما عن الكافى بسنده الصحيح عن أبى عبد الله ع قال قال رسول الله ص: إذا رأيتم أهل الريب و البدع من بعدى فأظهروا البراءه منهم و أكثروا من سبهم و القول فيهم و الوقيعه و باهتوهم كيلا يطمعوا فى الفساد فى الإسلام و يحذرهم الناس و لا يتعلموا من بدعهم يكتب الله لكم بذلك الحسنات و يرفع لكم به الدرجات.

و منها جرح الشهود

فإن الإجماع دل على جوازه و لأن مصلحه عدم الحكم بشهاده الفساق أولى من الستر على الفاسق و مثله بل أولى بالجواز جرح الرواه فإن مفسده العمل بروايه الفاسق أعظم من مفسده شهادته و يلحق بذلك الشهاده بالزنى و غيره لإقامه الحدود.

و منها دفع الضرر عن المغتاب و عليه يحمل ما ورد فى ذم زراره

من عده أحاديث و قد بين ذلك الإمام ع بقوله فى بعض ما أمر به عبد الله بن زراره بتبليغ أبيه: اقرأ منى على والدك السلام فقل له إنما أعيبك دفاعا منى عنك فإن الناس يسارعون إلى كل من قربناه و حمدناه لإدخال الأذى عليه فيمن نحبه و نقربه و يذمونه لمحبتنا له و قربه و دنوه منا و يرون إدخال الأذى عليه و قتله و يحمدون كل من عيبناه نحن و إنما أعيبك لأنك رجل اشتهرت منا بميلك إلينا و أنت فى ذلك مذموم غير محمود الأمر بمودتك لنا و ميلك إلينا فأحببت أن أعيبك ليحمدوا أمرك فى الدين بعيبك و نقصك و يكون ذلك منا دافع شرهم عنك يقول الله عز و جل أَمَّا السَّفِينَةُ فَكانَتْ لِمَساكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَها وَ كانَ وَراءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً هذا التنزيل من عند الله ألا و الله ما عابها إلا لكى

المكاسب، ج ۱، ص ۴۶

تسلم من الملك و لا تغصب على يديه و لقد كانت صالحه ليس للعيب فيها مساغ و الحمد لله فافهم المثل رحمك الله فإنك أحب الناس إلى و أحب أصحاب أبى إلى حيا و ميتا و إنك أفضل سفن ذلك البحر القمقام الزاخر و إن وراءك لملكا ظلوما غصوبا يرقب عبور كل سفينه صالحه ترد من بحر الهدى ليأخذها غصبا و يغصب أهلها

فرحمه الله عليك حيا و رحمه الله عليك ميتا إلى آخر الخبر.

و يلحق بذلك الغيبه للتقيه على نفس المتكلم

أو ماله أو عرضه أو على ثالث فإن الضرورات تبيح المحظورات.

و منها ذكر الشخص بعيبه الذى صار بمنزله الصفه المميزه له

التى لا يعرف إلا بها كالأعمش و الأعرج و الأشتر و الأحول و نحوها و فى الحديث جاءت زينب العطاره الحولاء إلى نساء رسول الله ص. و لا بأس بذلك فيما إذا صارت الصفه فى اشتهار يوصف الشخص بها إلى حيث لا يكره ذلك صاحبها و عليه يحمل ما صدر عن الإمام ع و غيره من العلماء الأعلام لكن كون هذا مستثنى مبنى على كون مجرد العيب الظاهر من دون قصد الانتقاص غيبه و قد منعنا ذلك سابقا إذ لا وجه لكراهه المغتاب لعدم كونها إظهارا لعيب غير ظاهر و المفروض عدم قصد الذم أيضا اللهم إلا أن يقال إن الصفات المشعره بالذم كالألقاب المشعره به يكره الإنسان الاتصاف بها و لو من دون قصد الذم بها فإن إشعارها بالذم كاف فى الكراهه.

و منها [ذكر الشخص بما لا يؤثر عند السامع شيئا لكونه عالما به]

ما حكاه فى كشف الريبه عن بعض من أنه إذا علم اثنان من رجل معصيه شاهداها فأجرى أحدهما ذكره فى غيبته ذلك العاصى جاز لأنه لا يؤثر عند السامع شيئا و إن كان الأولى تنزيه النفس و اللسان عن ذلك لغير غرض من الأغراض الصحيحه خصوصا مع احتمال نسيان المخاطب لذلك أو خوف اشتهارها عنهما انتهى. أقول إذا فرض عدم كون ذكرهما فى مقام التعيير و المذمه و ليس هنا هتك ستر أيضا فلا وجه للتحريم و لا لكونها غيبه إلا على ظاهر بعض التعاريف المتقدمه.

و منها رد من ادعى نسبا ليس له

فإن مصلحه حفظ الأنساب أولى من مراعاه حرمه المغتاب

و منها القدح فى مقاله باطله

و إن دل على نقصان قائلها إذا توقف حفظ الحق و إضاعه الباطل عليه و أما ما وقع من بعض العلماء بالنسبه إلى من تقدم عليه منهم من الجهر بالسوء من القول فلم يعرف له وجه مع شيوعه بينهم من قديم الأيام ثم إنهم ذكروا موارد للاستثناء لا حاجه إلى ذكرها بعد ما قدمنا أن الضابط فى الرخصه وجود مصلحه غالبه على مفسده هتك احترام المؤمن و هذا يختلف باختلاف تلك المصالح و مراتب مفسده هتك المؤمن فإنها متدرجه فى القوه و الضعف فرب مؤمن لا يساوى عرضه شى ء فالواجب التحرى

فى الترجيح بين المصلحه و المفسده.

الرابع يحرم استماع الغيبه بلا خلاف

اشاره

فقد ورد: أن السامع للغيبه أحد المغتابين. و الأخبار فى حرمته كثيره إلا أن ما يدل على كونه من الكبائر كالروايه المذكوره و نحوها ضعيفه السند ثم المحرم سماع الغيبه المحرمه دون ما علم حليتها

و لو كان متجاهرا عند المغتاب مستورا عند المستمع

و قلنا بجواز الغيبه حينئذ للمتكلم- فالمحكى جواز الاستماع من احتمال كونه متجاهرا إلا مع العلم بعدمه.

قال فى كشف الريبه إذا سمع أحد مغتابا لآخر و هو لا يعلم المغتاب مستحقا للغيبه

و لا عدمه قيل لا يجب نهى القائل لإمكان الاستحقاق فيحمل فعل القائل على الصحه ما لم يعلم فساده لأن ردعه يستلزم انتهاك حرمته و هو أحد المحرمين ثم قال و الأولى التنزيه عن ذلك حتى يتحقق المخرج منه لعموم الأدله و ترك الاستفصال فيها و هو دليل إراده العموم حذرا من الإغراء بالجهل و لأن ذلك لو تم لتمشى فيمن يعلم عدم استحقاق المقول فيه بالنسبه إلى السامع مع احتمال اطلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقالته و هو هدم قاعده النهى عن الغيبه انتهى أقول و المحكى بقوله قيل لا دلاله فيه على جواز الاستماع و إنما يدل على عدم وجوب النهى عنه و يمكن القول بحرمه استماع هذه الغيبه مع فرض جوازها للقائل لأن السامع أحد المغتابين فكما أن المغتاب تحرم عليه الغيبه إلا إذا علم التجاهر المسوغ كذلك السامع يحرم عليه الاستماع إلا إذا علم التجاهر و إما نهى القائل فغير لازم مع دعوى القائل العذر المسوغ بل مع احتماله فى حقه و إن اعتقد الناهى عدم التجاهر. نعم لو علم عدم اعتقاد القائل بالتجاهر وجب ردعه

[مختار المؤلف]

هذا و لكن الأقوى جواز الاستماع إذا جاز للقائل لأنه قول غير منكر فلا يحرم الإصغاء إليه للأصل. و الروايه على تقدير صحتها تدل على أن السامع لغيبه كقائل تلك الغيبه فإن كان القائل عاصيا كان المستمع كذلك فتكون دليلا على الجواز فيما نحن فيه. نعم لو استظهر منها أن السامع للغيبه كأنه متكلم بها فإن جاز للسامع التكلم بغيبه جاز سماعها و إن حرم عليه حرم سماعها أيضا لكانت الروايه على تقدير صحتها دليلا للتحريم فيما نحن فيه لكنه خلاف الظاهر من

الروايه على تقدير قراءه المغتابين بالتثنيه و إن كان هو الظاهر على تقدير قراءته بالجمع لكن هذا التقدير خلاف الظاهر و قد تقدم فى مسأله التشبيب أنه إذا كان شك السامع فى حصول شرط حرمته من القائل لم يحرم استماعه فراجع

ثم إنه يظهر من الأخبار المستفيضه وجوب رد الغيبه

. فعن المجالس بإسناده عن أبى ذر رضوان الله عليه عن النبى ص: من اغتيب عنده أخوه المؤمن و هو يستطيع نصره فنصره نصره الله تعالى فى الدنيا و الآخره و إن خذله و هو يستطيع نصره خذله الله فى الدنيا و الآخره و نحوها عن الصدوق بإسناده عن الصادق عن آبائه ع فى وصيه النبى ص لعلى ع. و عن عقاب الأعمال بسنده عن النبى ص: من رد عن أخيه غيبه سمعها فى مجلس رد الله عنه ألف باب من الشر فى الدنيا و الآخره فإن لم يرد عنه و أعجبه كان عليه كوزر من اغتابه و عن الصدوق بإسناده عن الصادق ع فى حديث الملاهى عن النبى ص: من تطول على أخيه فى غيبه سمعها فيه فى مجلس فردها عنه رد الله عنه ألف باب من الشر فى الدنيا و الآخره فإن هو لم يردها و هو قادر على ردها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مره إلى آخر الخبر. و لعل وجه زياده عقابه أنه إذا لم يرده تجرى المغتاب على الغيبه فيصر على هذه الغيبه و غيرها

[المراد بالرد الانتصار للغائب لا صرف النهى عن الغيبه]

و الظاهر أن الرد غير النهى عن الغيبه و المراد به الانتصار للغائب بما يناسب تلك الغيبه فإن كان عيبا دنيويا انتصر له بأن العيب ليس إلا ما عاب الله به من المعاصى التى من أكبرها ذكرك أخاك بما لم يعبأ الله به و إن كان عيبا دينيا وجهه بمحامل تخرجه عن المعصيه فإن لم يقبل

المكاسب، ج ۱، ص ۴۷

التوجيه انتصر له بأن المؤمن قد يبتلى بالمعصيه فينبغى أن تستغفر له و تهتم له لا أن تعيره و أن تعييرك إياه لعله

أعظم عند الله من معصيته و نحو ذلك. ثم إنه يظهر من الأخبار المستفيضه وجوب رد الغيبه

. فعن المجالس بإسناده عن أبى ذر رضوان الله عليه عن النبى ص: من اغتيب عنده أخوه المؤمن و هو يستطيع نصره فنصره نصره الله تعالى فى الدنيا و الآخره و إن خذله و هو يستطيع نصره خذله الله فى الدنيا و الآخره و نحوها عن الصدوق بإسناده عن الصادق عن آبائه ع فى وصيه النبى ص لعلى ع. و عن عقاب الأعمال بسنده عن النبى ص: من رد عن أخيه غيبه سمعها فى مجلس رد الله عنه ألف باب من الشر فى الدنيا و الآخره فإن لم يرد عنه و أعجبه كان عليه كوزر من اغتابه و عن الصدوق بإسناده عن الصادق ع فى حديث الملاهى عن النبى ص: من تطول على أخيه فى غيبه سمعها فيه فى مجلس فردها عنه رد الله عنه ألف باب من الشر فى الدنيا و الآخره فإن هو لم يردها و هو قادر على ردها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مره إلى آخر الخبر. و لعل وجه زياده عقابه أنه إذا لم يرده تجرى المغتاب على الغيبه فيصر على هذه الغيبه و غيرها

[الأخبار الوارده فى عقوبه ذى اللسانين و ذمه]

ثم إنه قد يتضاعف عقاب المغتاب إذا كان ممن يمدح المغتاب فى حضوره و هذا و إن كان فى نفسه مباحا إلا أنه إذا انضم مع ذمه فى غيبته سمى صاحبه ذا لسانين يوم القيامه و تتأكد حرمتها و لذا ورد فى المستفيضه أنه يجى ء ذو لسانين يوم القيامه و له لسانان من النار فإن لسان المدح فى الحضور و إن لم يكن لسانا من نار

إلاـ أنه إذا انضم إلى لسـان الـذم فى الغياب صار كـذلك. و عن المجالس بسـنده عن حفص بن غياث عن الصادق عن أبيه عن آبائه عن على ع قال رسول الله ص:

من مـدح أخـاه المؤمن فى وجهه و اغتـابه من ورائه فقـد انقطع مـا بينهمـا من العصـمه و عن البـاقر ع: بئس العبـد عبـد يكون ذا وجهين و ذا لسانين يطرأ أخاه شاهدا و يأكله غائبا إن أعطى حسده و إن ابتلى خذله

[البهتان أغلظ تحريما من الغيبه]

و اعلم أنه قـد يطلق الاغتيـاب على البهتـان و هو أن يقال فى شـخص ما ليس فيه و هو أغلظ تحريما من الغيبه و وجهه ظاهر لأنه جامع بين مفسـدتى الكـذب و الغيبه و يمكن القول بتعـدد العقاب- من جهه كل من العنوانين و المركب. و فى روايه علقمه عن الصـادق ع حـدثنى أبى عن آبـائه ع عن رسول الله ص أنه قـال: من اغتـاب مؤمنا بما فيه لم يجمع الله بينهما فى الجنه أبـدا و من اغتاب مؤمنا بما ليس فيه فقد انقطعت العصمه بينهما و كان المغتاب فى النار خالدا فيها و بئس المصير.

خاتمه فى بعض ما ورد من حقوق المسلم على أخيه

اشاره

ففى صـحيحه مرازم عن أبى عبد الله ع: ما عبد الله بشى ء أفضل من أداء حق المؤمن و روى فى الوسائل و كشف الريبه عن كنز الفوائـد للشـيخ الكراجكى عن الحسـين بن محمـد بن على الصـيرفى عن محمـد بن على الجعابى عن القاسم بن محمد بن جعفر العلوى عن أبيه عن آبـائه عن على ع قـال: قـال رسول الله ص للمسـلم على أخيه ثلاـثون حقـا لا براءه له منها إلا بأدائها أو العفو يغفر زلته و يرحم عبرته و يستر عورته و يقيـل عثرته و يقبـل معـذرته و يرد غيبته و يـديم نصـيحته و يحفـظ خلته و يرعى ذمته و يعود مرضه و يشـهد ميته و يجيب دعوته و يقبل هديته و يكافئ صـلته و يشـكر نعمته و يحسن نصـرته و يحفظ حليلته و يقضـى حاجته و يسـتنجح مسألته و يسمت عطسته و يرشد ضالته و يرد سلامه و يطيب كلامه و يبر إنعامه- و يصدق أقسامه و يوالى وليه و لا يعاديه و ينصره ظالما و مظلوما

فأما نصـرته ظالما فيرده عن ظلمه و أما نصـرته مظلوما فيعينه على أخـذ حقه و لا يسـلمه و لا يخذله و يحب له من الخير ما يحب لنفسه و يكره له من الشر ما يكره لنفسه ثم قال ع سـمعت رسول الله ص يقول إن أحـدكم ليدع من حقوق أخيه شـيئا فيطالبه به يوم القيـامه فيقضـى له و عليه. و الأخبـار فى حقوق المؤمن كـثيره و الظـاهر إراده الحقوق المسـتحبه التى ينبغى أداؤهـا. و معنى القضاء لذيها على من هى عليه المعامله معه معامله من أهملها بالحرمان عما أعد لمن أدى حقوق الإخوه

ثم إن ظاهرها و إن كان عاما إلا أنه يمكن تخصيصها بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدى لها بحسب اليسر

أما المؤمن المضـيع لها فالظاهر عدم تأكد مراعاه هذه الحقوق بالنسبه إليه و لا يوجب إهمالها مطالبته يوم القيامه لتحقق المقاصه فإن التهاتر يقع فى الحقوق كما يقع فى الأموال.

و قد ورد فى غير واحد من الأخبار ما يظهر منه الرخصه فى ترک هذه الحقوق

لبعض الإـخوان بـل لجميعهم إلا القليل منهم. فعن الصـدوق رحمه الله فى الخصال و كتاب الإخوان و الكلينى بسـندهما عن أبى جعفر ع قـال: قـام إلى أمير المؤمنين ص رجـل بالبصـره فقـال أخبرنـا عن الإخوان فقال ع الإخوان صـنفان إخوان الثقه و إخوان المكاشـره فأمـا إخوان الثقه فهم كـالكف و الجنـاح و الأهـل و المـال فإذا كنت من أخيک على ثقه فابـذل له مالک و يـدک و صـاف من صافـاه و عـاد من عـاداه و اکتم سـره و عيبه و أظهر منه الحسن و اعلم أيها السائل أنهم أعز من الكبريت الأحمر و أما إخوان المكاشـره فإنک تصـيب منهم لـذتک فلا تقطعن ذلک منهم و لا تطلبن ما وراء ذلک من ضـميرهم و ابذل لهم ما بذلوا لک من طلاقه الوجه و حلاوه اللسان

[حدود الصداقه]

و فى روايه عبيـد الله الحلبى المرويه فى الكـافى عن أبى عبـد الله ع قـال: لاـ تكون الصـداقه إلاـ بحـدودها فمن كـانت فيه هـذه الحدود أو شـى ء منها فانسـبه إلى الصداقه و من لم يكن فيه شى ء منها فلا تنسبه إلى شى ء من الصداقه فأولها أن تكون سريرته و علاـنيته لـک واحـده و الثـانيه أن يرى زينـک زينه و شـينک شـينه و الثـالثه أن لاـ تغيره عليـک ولاـيه و لا مال و الرابعه أن لا يمنعک شـيئا تناله مقـدرته و الخامسه و هى تجمع هذه الخصال أن لا يسـلمک عند النكبات و لا يخفى أنه إذا لم تكن الصداقه لم تكن الأخوه فلا بأس بترک الحقوق المـذكوره بالنسـبه إليه. و فى نهج البلاغه: لا يكون الصديق صديقا حتى يحفظ أخاه فى ثلاث فى نكبته و فى غيبته و فى وفاته

و فی کتاب الإخوان بسنده عن الوصافی عن أبی جعفر ع قال: قال لی أ رأیت من قبلکم إذا کان الرجل لیس علیه رداء و عند بعض إخوانه رداء یطرحه علیه قلت لا قال فإذا کان لیس عنده إزار یوصل إلیه بعض إخوانه بفضل إزاره حتی یجد له إزارا قلت لا قال فضرب بیده علی فخذه و قال ما هؤلاء بإخوه إلی آخر الخبر دل علی أن من لا یواسی المؤمن لیس بأخ له فلا یکون له حقوق الأخوه المذکوره فی روایات الحقوق. و نحوه روایه ابن أبی عمیر عن خلاد رفعه قال: أبطأ علی رسول الله ص رجل فقال ما أبطأ بک فقال العری یا رسول الله فقال ص أ ما کان لک جار له ثوبان یعیرک أحدهما فقال بلی یا رسول الله فقال ص ما هذا لک بأخ و فی روایه یونس بن ظبیان قال قال أبو عبد الله ع: اختبروا إخوانکم بخصلتین فإن کانتا فیهم و إلا فأعزب ثم اعزب ثم اعزب المحافظه علی الصلاه فی مواقیتها و البر بالإخوان فی الیسر و العسر

القمار

الخامسه عشره القمار و هو حرام إجماعا

اشاره

و یدل علیه الکتاب و السنه المتواتره

[معنی القمار لغه و شرعا]

و هو بکسر القاف کما عن بعض أهل اللغه الرهن علی اللعب بشی ء بالآلات المعروفه و حکی عن جماعه أنه قد یطلق علی اللعب بهذه الأشیاء مطلقا و لو من دون رهن و به صرح فی جامع المقاصد و عن بعض أن أصل المقامره المغالبه.

فکیف کان فهنا مسائل أربع لأن اللعب قد یکون بآلات القمار مع الرهن و قد یکون بدونه و المغالبه بغیر آلات القمار قد تکون مع العوض و قد تکون بدونه.

فالأولی اللعب بآلات القمار مع الرهن

و لا إشکال فی حرمتها و حرمه العوض و الإجماع علیها محقق و الأخبار بها متواتره.

الثانیه اللعب بآلات القمار من دون رهن

اشاره

و فى صدق القمار عليه نظر لما عرفت و مجرد الاستعمال لا يوجب إجراء أحكام المطلقات و لو مع البناء على أصاله الحقيقه فى الاستعمال لقوه انصرافها إلى الغالب من وجود الرهن فى اللعب بها. و منها تظهر الخدشه فى الاستدلال على المطلب بإطلاق النهى عن اللعب بتلك الآلات بناء على انصرافه إلى المتعارف من ثبوت الرهن. نعم قد يبعد دعوى الانصراف فى روايه أبى الربيع الشامى: عن الشطرنج و النرد قال لا تقربوهما قلت فالغناء قال لا خير فيه لا تقربه.

[الأخبار الداله على الحرمه]

و الأولى الاستدلال على ذلك بما تقدم فى روايه تحف العقول من أن ما يجى ء منه الفساد محضا لا يجوز التقلب فيه من جميع وجوه الحركات. و فى تفسير القمى عن أبى الجارود عن أبى جعفر ع: فى قوله تعالى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ قال أما الخمر فكل مسكر من الشراب إلى أن قال و أما الميسر فالنرد و الشطرنج و كل قمار ميسر إلى أن قال و كل هذا بيعه و شراؤه و الانتفاع بشى ء من هذا حرام محرم. و ليس المراد بالقمار هنا المعنى المصدرى حتى يرد ما تقدم من انصرافه إلى اللعب مع الرهن بل المراد الآلات بقرينه قوله بيعه و شراؤه و قوله و أما الميسر فهو النرد إلى آخر الحديث. و يؤيد الحكم ما عن مجالس المفيد الثانى ولد شيخنا الطوسى رحمهما الله بسنده عن أمير المؤمنين ع: فى تفسير الميسر فى أن كل ما ألهى عن ذكر الله فهو الميسر و روايه الفضيل قال: سألت أبا جعفر ع عن هذه الأشياء التى يلعب

بها الناس من النرد و الشطرنج حتى انتهيت إلى السدر قال إذا ميز الله الحق من الباطل مع أيهما يكون قال مع الباطل قال و مالك و الباطل و فى موثقه زراره عن أبى عبد الله ع: أنه سئل عن الشطرنج و عن لعبه الشبيب التى يقال لها لعبه الأمير و عن لعبه الثلاث فقال رأيت إذا ميز الله بين الحق و الباطل مع أيهما يكون قلت مع الباطل قال فلا خير فيه و فى روايه عبد الواحد بن مختار: عن اللعب بالشطرنج قال إن المؤمن لمشغول عن اللعب فإن مقتضى إناطه الحكم بالباطل و اللعب عدم اعتبار الرهن فى حرمه اللعب بهذه الأشياء و لا يجرى دعوى الانصراف هنا.

الثالثه المراهنه على اللعب بغير الآلات المعده للقمار

اشاره

كالمراهنه على حمل الحجر الثقيل و على المصارعه و على الطيور و على الطفره و نحو ذلك مما عدوها فى باب السبق و الرمايه من أفراد غير ما نص على جوازه و الظاهر الإلحاق بالقمار فى الحرمه و الفساد بل صريح بعض أنه قمار.

و صرح العلامه الطباطبائى رحمه الله فى مصابيحه بعدم الخلاف فى الحرمه و الفساد

و هو ظاهر كل من نفى الخلاف فى تحريم المسابقه فيما عدا المنصوص مع العوض و جعل محل الخلاف فيه بدون العوض فإن ظاهر ذلك أن محل الخلاف هنا هو محل الوفاق هناك و من المعلوم أنه ليس هنا إلا الحرمه التكليفيه دون خصوص الفساد.

[الأخبار الداله على الحرمه]

و يدل عليه أيضا قول الإمام الصادق ع إنه قال رسول الله ص: إن الملائكه لتحضر الرهان فى الخف و الحافر و الريش و ما سوى ذلك قمار حرام و فى روايه أبى العلاء بن سيابه عن الإمام الصادق ع عن النبى ص: إن الملائكه لتنفر عند الرهان و تلعن صاحبه ما خلا الحافر و الخف و الريش و النصل و المحكى عن تفسير العياشى عن ياسر الخادم عن الإمام الرضا ع قال: سألته عن الميسر قال الثفل من كل شى ء قال و الثفل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم و غيرها و فى صحيحه معمر بن خلاد: كل ما قومر عليه فهو ميسر و فى روايه جابر عن أبى جعفر ع: قيل يا رسول الله ما الميسر قال كل ما تقومر به حتى الكعاب و الجوز و الظاهر أن المقامره بمعنى المغالبه على الرهن

[استظهار بعض اختصاص الحرمه بما كان بالآلات المعده للقمار و المناقشه فيه]

و مع هذه الروايات الظاهره بل الصريحه فى الحرمه المعتضده بدعوى عدم الخلاف فى الحكم ممن تقدم فقد استظهر بعض مشايخنا المعاصرين اختصاص الحرمه بما كان بالآلات المعده للقمار. و أما مطلق الرهان و المغالبه بغيرها فليس فيه إلا فساد المعامله و عدم تملك الراهن فيحرم التصرف فيه لأنه أكل مال بالباطل و لا معصيه من جهه العمل كما فى القمار بل لو أخذ

الرهن بعنوان الوفاء بالعهد الذی هو نذر له- لا- كفاره له مع طيب النفس من الباذل لا بعنوان أن المقامره المذكوره أوجبته و ألزمته أمكن القول بجوازه. و قد عرفت من الأخبار إطلاق القمار عليه- و كونه موجبا للعن الملائكه و تنفرهم و أنه من الميسر المقرون بالخمر. و أما ما ذكره أخيرا من جواز

أخذ الرهن بعنوان الوفاء بالعهد فلم أفهم معناه لأن العهد الذى تضمنه العقد الفاسد لا معنى لاستحباب الوفاء به إذ لا يستحب ترتيب آثار الملك على ما لم يحصل فيه سبب تملك إلا أن يراد صوره الوفاء بأن يملكه تمليكا جديدا بعد الغلبه فى اللعب لكن حل الأكل على هذا الوجه جار فى القمار المحرم أيضا غايه الأمر الفرق بينهما بأن الوفاء لا يستحب فى المحرم لكن الكلام فى تصرف المبذول له بعد التمليك الجديد لا فى فعل الباذل و أنه يستحب له أو لا

[عدم الخلاف فى الحكم بالحرمه و الفساد]

و كيف كان فلا أظن أن الحكم بحرمه الفعل مضافا إلى الفساد محل إشكال بل و لا محل خلاف كما يظهر من كتاب السبق و الرمايه و كتاب الشهادات و قد تقدم دعواه صريحا من بعض الأعلام.

[قضاء أمير المؤمنين (ع) فى رجل آكل و أصحاب له شاه]

نعم عن الكافى و التهذيب بسندهما عن محمد بن قيس عن أبى جعفر ع قال: قضى أمير المؤمنين ع فى رجل أكل و أصحاب له شاه- فقال إن أكلتموها فهى لكم و إن لم تأكلوها فعليكم كذا و كذا فقضى فيه و أن ذلك باطل لا شى ء فى المؤاكله فى الطعام ما قل منه أو كثر و منع غرامه فيه.

[ظهور الروايه فى الجواز]

و ظاهرها من حيث عدم ردع الإمام ع عن فعل مثل هذا أنه ليس بحرام إلا أنه لا يترتب عليه الأثر لكن هذا وارد على تقدير القول بالبطلان و عدم التحريم أيضا لأن التصرف فى هذا المال مع فساد المعامله حرام أيضا فتأمل.

ثم إن حكم المعوض من حيث الفساد

حكم سائر المأخوذ بالمعاملات الفاسده يجب رده على مالكه مع بقائه و مع التلف فالبدل مثلا أو قيمه.

و ما ورد من قى ء الإمام ع- البيض الذى قامر به الغلام

فلعله للحذر من أن يصير الحرام جزء من بدنه لا للرد على المالك لكن يشكل بأن ما كان تأثيره كذلك كيف أكل المعصوم ع له جهلا بناء على عدم إقدامه على المحرمات الواقعيه غير المتبدله بالعلم لا جهلا و لا غفله لأن ما دل على عدم جواز الغفله عليه فى ترك الواجب و فعل الحرام دل على عدم جواز الجهل عليه فى ذلك اللهم إلا أن يقال إن مجرد التصرف من المحرمات العلميه- و التأثير الواقعى غير المتبدل بالجهل إنما هو فى بقائه و صيرورته بدلا عما يتحلل من بدنه ع و الفرض اطلاعه عليه فى أوائل وقت تصرف المعده و لم يستمر جهله. هذا كله لتطبيق فعلهم على القواعد و إلا فلهم فى حركاتهم من أفعالهم و أقوالهم

شئون لا يعلمها

المكاسب، ج ۱، ص ۴۹

غيرهم.

الرابعه المغالبه بغير عوض- فی غير ما نص على جواز المسابقه فيه

اشاره

و الأكثر على ما فی الرياض على التحريم بل حكى فيها عن جماعه دعوى الإجماع عليه و هو الظاهر من بعض العبارات المحكيه عن التذكره.

[الظاهر من بعض عبارات التذكره الإجماع على التحريم]

فعن موضع منها أنه لا يجوز المسابقه فی المصارعه بعوض و بغير عوض عند علمائنا أجمع لعموم النهی إلا فی الثلاثه الخف و الحافر و النصل و ظاهر استدلاله أن مستند الإجماع هو النهی و هو جار فی غير المصارعه أيضا. و عن موضع آخر لا يجوز المسابقه على رمی الحجاره باليد و المقلاع و المنجنيق سواء أ كان بعوض أم بغير عوض عند علمائنا و فيه أيضا لا يجوز المسابقه على المراكب و السفن و الطيارات عند علمائنا و قال أيضا لا يجوز المسابقه على مناطحه الغنم و مهارشه الديك بعوض و بغير عوض قال و كذلك لا يجوز المسابقه بما لا ينتفع به فی الحرب و عد فيما مثل به اللعب بالخاتم و الصولجان و رمی البنادق و الجلاهق و الوقوف على رجل واحده و معرفه ما فی اليد من الزوج و الفرد و سائر الألعاب و كذلك اللبث فی الماء قال و جوزه بعض الشافعيه و ليس بجيد انتهى.

و ظاهر المسالک الميل إلى الجواز

و استجوده فی الكفايه و تبعه بعض من تأخر عنه للأصل و عدم ثبوت الإجماع و عدم النص عدا ما تقدم من التذكره من عموم النهی و هو غير دال لأن السبق فی الروايه يحتمل التحريک بل فی المسالک أنه المشهور فی الروايه و عليه فلا تدل إلا على تحريم المراهنه بل هی غير ظاهره فی التحريم أيضا لاحتمال إراده فسادها بل هو الأظهر لأن نفی العوض ظاهر فی نفی استحقاقه و إراده نفی جواز العقد عليه فی غايه البعد. و على تقدير السكون فكما يحتمل نفی الجواز التكليفی فيحتمل نفی الصحه لوروده مورد الغالب من اشتمال المسابقه على العوض

و قد يستدل للتحريم أيضا بأدله القمار

بناء على أنه مطلق المغالبه و لو بدون العوض كما يدل عليه ما تقدم من إطلاق الروايه- بكون اللعب بالنرد و الشطرنج بدون العوض قمارا. و دعوى أنه يشترط فى صدق القمار أحد الأمرين إما كون المغالبه بالآلات المعده للقمار و إن لم يكن عوض و إما المغالبه مع العوض و إن لم يكن بالآلات المعده للقمار على ما يشهد به إطلاقه فى روايه الرهان فى الخف و الحافر فى غايه البعد بل الأظهر أنه مطلق المغالبه. و يشهد له أن إطلاق آله القمار موقوف على عدم دخول الآله فى مفهوم القمار كما فى سائر الآلات المضافه إلى الأعمال حيث إن الآله غير مأخوذه فى المفهوم و قد عرفت أن العوض أيضا غير مأخوذ فيه فتأمل.

و يمكن أن يستدل على التحريم أيضا بما تقدم من أخبار حرمه الشطرنج و النرد

معلله بكونها من الباطل و اللعب و أن كل ما ألهى عن ذكر الله عز و جل فهو الميسر. و قوله ع: فى بيان حكم اللعب بالأربعه عشر لا تستحب شيئا من اللعب غير الرهان و الرمى و المراد رهان الفرس و لا شك فى صدق اللهو و اللعب فيما نحن فيه ضروره أن العوض لا دخل له فى ذلك.

و يؤيده ما دل على أن كل لهو المؤمن باطل

خلا ثلاثه و عد منها إجراء الخيل و ملاعبه الرجل امرأته و لعله لذلك كله استدل فى الرياض تبعا للمهذب فى مسألتنا بما دل على حرمه اللعب لكن قد يشكل الاستدلال فيما إذا تعلق بهذه الأفعال غرض صحيح يخرجه عن صدق اللهو عرفا فيمكن إناطه الحكم باللهو و يحكم فى غير مصاديقه بالإباحه إلا أن يكون قولا بالفصل و هو غير معلوم و سيجى ء بعض الكلام فى ذلك عند التعرض لحكم اللهو و موضوعه إن شاء الله

القياده

السادسه عشره القياده– و هو السعى بين الشخصين لجمعهما على الوطء المحرم

السادسه عشره القياده- و هو السعى بين الشخصين لجمعهما على الوطء المحرم

و هى من الكبائر و قد تقدم تفسير الواصله و المستوصله بذلك فى مسأله تدليس الماشطه. و فى صحيحه ابن سنام: أنه يضرب ثلاثه أرباع حد الزانى خمسه و سبعون سوطا و ينفى من المصر الذى هو فيه

القيافه

السابعه عشره القيافه و هو حرام فى الجمله

اشاره

السابعه عشره القيافه و هو حرام فى الجمله

نسبه فى الحدائق إلى الأصحاب و فى الكفايه لا أعرف له خلافا و عن المنتهى الإجماع.

[القائف لغه و اصطلاحا]

و القائف كما عن الصحاح و القاموس و المصباح هو الذى يعرف الآثار- و عن النهايه و مجمع البحرين زياده أنه يعرف شبه الرجل بأخيه و أبيه و فى جامع المقاصد و المسالك كما عن إيضاح النافع و الميسيه أنها إلحاق الناس بعضهم ببعض و قيد فى الدروس و جامع المقاصد كما فى التنقيح حرمتها بما إذا ترتب عليها محرم و الظاهر أنه مراد الكل و إلا فمجرد حصول الاعتقاد العلمى أو الظنى بنسب شخص لا دليل على تحريمه

[الأخبار الناهيه عن مراجعه القائف]

و لذا نهى فى بعض الأخبار عن إتيان القائف و الآخذ بقوله. ففى المحكى عن الخصال ما أحب أن تأتيهم و عن مجمع البحرين أن فى الحديث لا تأخذ بقول القائف. و نسب بعض أهل السنه أن رسول الله ص قضى بقول القافه و قد أنكر ذلك عليهم فى أخبارنا كما يشهد به ما فى الكافى عن زكريا بن يحيى بن نعمان الصيرفى قال: سمعت على بن جعفر يحدث حسن بن الحسين بن على بن الحسين فقال و الله لقد نصر الله أبا الحسن الرضا ع فقال الحسن إى و الله جعلت فداك لقد بغى عليه إخوته فقال على بن جعفر إى و الله و نحن عمومته بغينا عليه فقال له الحسن جعلت فداك كيف صنعتم فإنى لم أحضركم قال قال له إخوته و نحن أيضا- ما كان فينا إمام قط حائل اللون فقال لهم الرضا ع هو ابنى قالوا فإن رسول الله ص قد قضى بالقافه فبيننا و بينك القافه قال ابعثوا أنتم إليهم فأما أنا فلا و لا تعلموهم لما دعوتموهم إليه و لتكونوا فى بيوتكم فلما جاءوا أقعدونا فى البستان و اصطف

عمومته و إخوته و أخواته و أخذوا الرضا ع و ألبسوه جبه من صوف و قلنسوه منها و وضعوا على عنقه مسحاه و قالوا له ادخل البستان كأنك تعمل فيه ثم جاءوا بأبى جعفر ع فقالوا ألحقوا هذا الغلام بأبيه فقالوا ليس له هاهنا أب و لكن هذا عم أبيه و هذا عمه و هذه عمته و إن يكن له هاهنا أب فهو صاحب البستان فإن قدميه و قدميه واحده فلما رجع أبو الحسن ع قالوا هذا أبوه قال على بن جعفر فقمت فمصصت ريق أبى جعفر ع ثم قلت له أشهد أنك إمامى إلى آخر الخبر نقلناه بطوله تيمنا

الكذب

الثامنه عشره الكذب و هو حرام بضروره العقول و الأديان

اشاره

الثامنه عشره الكذب و هو حرام بضروره العقول و الأديان

و يدل عليه الأدله الأربعه إلا أن الذى ينبغى الكلام فيه مقامان أحدهما فى أنه من الكبائر ثانيهما فى مسوغاته

أما الأول [هل المستفاد من الأخبار أن الكذب من الكبائر]

اشاره

فالظاهر من غير واحد من الأخبار كالمروى فى العيون بسنده عن الفضل بن شاذان لا يقصر عن الصحيح و المروى عن الأعمش فى حديث شرائع الدين عده من الكبائر. و فى الموثقه بعثمان بن عيسى: إن الله تعالى جعل

المكاسب، ج ۱، ص ۵۰

للشر أقفالا و جعل مفاتيح تلك الأقفال الشراب و الكذب شر من الشراب و أرسل عن رسول الله ص: أ لا أخبركم بأكبر الكبائر الإشراك بالله و عقوق الوالدين و قول الزور أى الكذب و عنه ص: إن المؤمن إذا كذب بغير عذر لعنه سبعون ألف ملك خرج من قلبه نتن حتى يبلغ العرش و كتب عليه بتلك الكذبه سبعين زنيه أهونها كمن يزنى مع أمه و يؤيده ما عن العسكرى ع: جعلت الخبائث كلها فى بيت واحد و جعل مفتاحها الكذب إلى آخر الحديث فإن مفتاح الخبائث كلها كبيره لا محاله. و يمكن الاستدلال على كونه من الكبائر بقوله تعالى إِنَّما يَفْتَرِی الْكَذِبَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِآياتِ اللَّهِ فجعل الكاذب غير مؤمن بآيات الله كافرا بها و لذلك كله أطلق جماعه كالفاضلين و الشهيد الثانى فى ظاهر كلماتهم كونه من الكبائر من غير فرق بين أن يترتب على الخبر الكاذب مفسده أو لا يترتب عليه شى ء أصلا. و يؤيده ما روى: عن النبى ص فى وصيته لأبى ذر ويل للذى يحدث فيكذب ليضحك القوم ويل له ويل له ويل له فإن الأكاذيب المضحكه لا يترتب عليها غالبا إيقاع فى

المفسده.

[هل الكذب كله من الكبائر]

نعم فى الأخبار ما يظهر من عدم كونه على الإطلاق كبيره- مثل روايه أبى خديجه عن أبى عبد الله ع: إن الكذب على الله و على رسوله من الكبائر فإنها ظاهره باختصاص الكبيره بهذا الكذب الخاص لكن يمكن حملها على كون هذا الكذب الخاص من الكبائر الشديده العظيمه و لعل هذا أولى من تقييد المطلقات المتقدمه. و فى مرسله سيف بن عميره عن أبى جعفر ع قال: كان على بن الحسين ع يقول لولده اتقوا الكذب الصغير منه و الكبير فى كل جد و هزل فإن الرجل إذا كذب فى الصغير اجترأ على الكبير- إلى آخر الخبر و يستفاد منه أن عظم الكذب باعتبار ما يترتب عليه من المفاسد.

[هل الكذب من اللمم]

و فى صحيحه ابن الحجاج: قلت لأبى عبد الله ع الكذاب هو الذى يكذب فى الشى ء قال لا ما من أحد إلا يكون ذاك منه و لكن المطبوع على الكذب فإن قوله ما من أحد إلا يكون ذاك منه يدل على أن الكذب- من اللمم التى تصدر من كل أحد لا من الكبائر. و عن الحارث الأعور عن على ع قال: لا يصلح من الكذب جد و لا هزل و أن لا يعد أحدكم صبيه ثم لا يفى له إن الكذب يهدى إلى الفجور و الفجور يهدى إلى النار و ما زال أحدكم يكذب حتى يقال كذب و فجر إلى آخر الخبر و فيه أيضا إشعار بأن مجرد الكذب ليس فجورا.

[حكم الإنشاء المنبئ عن الكذب]

و قوله و لا أن يعد أحدكم صبيه ثم لا يفى له لا بد أن يراد منه النهى عن الوعد مع إضمار عدم الوفاء و هو المراد ظاهرا بقوله تعالى كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا ما لا تَفْعَلُونَ بل الظاهر عدم كونه كذبا حقيقيا و أن إطلاق الكذب عليه فى الروايه- لكونه فى حكمه من حيث الحرمه أو لأن الوعد مستلزم للإخبار بوقوع الفعل كما أن سائر الإنشاءات كذلك و لذا ذكر بعض الأساطين أن الكذب و إن كان من صفات الخبر إلا أن حكمه يجرى فى الإنشاء المنبئ عنه كمدح المذموم و ذم الممدوح و تمنى المكاره و ترجى غير المتوقع و إيجاب غير الموجب و ندب غير النادب و وعد غير العازم

[خلف الوعد لا يدخل فى الكذب]

و كيف كان فالظاهر عدم دخول خلف الوعد فى الكذب لعدم كونه من مقوله الكلام. نعم هو كذب للوعد بمعنى جعله مخالفا للواقع كما أن إنجاز الوعد صدق له بمعنى جعله مطابقا للواقع فيقال صادق الوعد و وعد غير مكذوب و الكذب بهذا المعنى ليس محرما على المشهور و إن كان غير واحد من الأخبار ظاهرا فى حرمته و فى بعضها الاستشهاد بالآيه المتقدمه

[الكذب فی الهزل]

ثم إن ظاهر الخبرین الأخیرین خصوصا المرسله حرمه الکذب حتی فی الهزل و یمکن أن یراد بها الکذب فی مقام الهزل. و أما نفس الهزل و هو الکلام الفاقد للقصد إلی تحقق مدلوله فلا یبعد أنه غیر محرم مع نصب القرینه علی إراده الهزل کما صرح به بعض و لعله لانصراف الکذب إلی الخبر المقصود و للسیره و یمکن حمل الخبرین علی مطلق المرجوحیه- و یحتمل غیر بعید حرمته لعموم ما تقدم خصوصا الخبرین الأخیرین- و النبوی فی وصیه أبی ذر لأن الأکاذیب المضحکه أکثرها من قبیل الهزل. و عن الخصال بسنده عن رسول الله ص: أنا زعیم بیت فی أعلی الجنه و بیت فی وسط الجنه و بیت فی ریاض الجنه لمن ترک المراء و إن کان محقا و لمن ترک الکذب و إن کان هازلا- و لمن حسن خلقه و قال أمیر المؤمنین ص: لا یجد الرجل طعم الإیمان حتی یترک الکذب هزله و جده

ثم إنه لا ینبغی الإشکال فی أن المبالغه فی الادعاء و إن بلغت ما بلغت لیست من الکذب

و ربما یدخل فیه إذا کانت فی غیر محلها کما لو مدح إنسانا قبیح المنظر و شبه وجهه بالقمر إلا إذا بنی علی کونه کذلک فی نظر المادح فإن الأنظار تختلف فی التحسین و التقبیح کالذائقات فی المطعومات.

و أما التوریه

اشاره

و هو أن یرید بلفظ معنی مطابقا للواقع و قصد من إلقائه أن یفهم المخاطب منه خلاف ذلک مما هو ظاهر فیه عند مطلق المخاطب أو المخاطب الخاص کما لو قلت فی مقام إنکار ما قلته فی حق أحد علم الله ما قلته و أردت بکلمه ما الموصوله و فهم المخاطب النافیه و کما لو استأذن رجل بالباب فقال الخادم له ما هو هاهنا و أشار إلی موضع فارغ فی البیت و کما لو قلت الیوم ما أکلت الخبز تعنی بذلک حاله النوم أو حاله الصلاه إلی غیر ذلک فلا ینبغی الإشکال فی عدم کونها من الکذب و لذا صرح الأصحاب فیما سیأتی من وجوب التوریه عند الضروره بأنه یؤدی بما یخرجه عن الکذب بل اعترض جامع المقاصد علی قول العلامه فی القواعد فی مسأله الودیعه إذا طالبها ظالم بأنه یجوز الحلف کاذبا و تجب التوریه علی العارف بها بأن العباره لا تخلو عن مناقشه حیث تقتضی ثبوت الکذب مع التوریه و معلوم أن لا- کذب معها انتهی. و وجه ذلک أن الخبر باعتبار معناه و هو المستعمل فیه کلامه لیس مخالفا للواقع و إنما فهم المخاطب من کلامه أمرا مخالفا للواقع لم یقصده المتکلم من اللفظ. نعم لو ترتبت علیها مفسده حرمت من تلک الجهه اللهم إلا أن یدعی أن مفسده الکذب و هو الإغراء موجوده فیها و هی ممنوعه لأن الکذب محرم لا لمجرد

الإغراء.

[الملاک فی اتصاف الخبر بالکذب عند بعض الأفاضل]

و ذکر بعض الأفاضل أن المعتبر فی اتصاف الخبر بالصدق و الکذب هو ما یفهم من ظاهر الکلام لا ما هو المراد منه فلو قال رأیت حمارا و أراد منه البلید من دون نصب قرینه فهو متصف بالکذب و إن لم یکن المراد مخالفا للواقع انتهی موضع الحاجه.

أقول فإن أراد اتصاف الخبر فی

المکاسب، ج ۱، ص ۵۱

الواقع فقد تقدم أنه دائر مدار موافقه المخبر و مخالفته للواقع لأنه معنی الخبر و المقصود منه دون ظاهره الذی لم یقصد. و إن أراد اتصافه عند الواصف فهو حق مع فرض جهله بإراده خلاف الظاهر. لکن توصیفه حینئذ باعتقاد أن هذا هو مراد المخبر و مقصوده فیرجع الأمر إلی إناطه الاتصاف بمراد المتکلم و إن کان الطریق إلیه اعتقاد المخاطب.

و مما یدل علی سلب الکذب عن التوریه

ما روی فی الاحتجاج: أنه سئل الإمام الصادق ع عن قول الله عز و جل فی قصه إبراهیم علی نبینا و آله و علیه السلام بَلْ فَعَلَهُ کَبِیرُهُمْ هذا فَسْئَلُوهُمْ إِنْ کانُوا یَنْطِقُونَ قال ما فعله کبیرهم و ما کذب إبراهیم قیل و کیف ذلک فقال إنما قال إبراهیم فسئلوهم إن کانوا ینطقون أی إن نطقوا فکبیرهم فعل- و إن لم ینطقوا فلم یفعل کبیرهم شیئا فما نطقوا و ما کذب إبراهیم: و سئل [أبو عبد الله ع] عن قول الله تعالی [فی یوسف] أَیَّتُهَا الْعِیرُ إِنَّکُمْ لَسارِقُونَ قال إنهم سرقوا یوسف من أبیه أ لا تری أنهم قالوا نفقد صواع الملک و لم یقولوا سرقتم صواع الملک: و سئل عن قول الله عز و جل حکایه عن إبراهیم ع إِنِّی سَقِیمٌ قال ما کان إبراهیم سقیما و ما کذب إنما عنی سقیما فی دینه

أی مرتادا و فی مستطرفات السرائر من کتاب ابن کثیر قال: قلت لأبی عبد الله ع الرجل یستأذن علیه فیقول للجاریه قولی لیس هو هاهنا فقال ع لا بأس لیس بکذب فإن سلب الکذب مبنی علی أن المشار إلیه بقوله هاهنا موضع خال من الدار إذ لا وجه له سوی ذلک. و روی فی باب الحیل من کتاب الطلاق للمبسوط: أن واحدا من الصحابه صحب واحدا آخر فاعترضهما فی الطریق أعداء المصحوب فأنکر الصاحب أنه هو فأحلفوه فحلف لهم أنه أخوه فلما أتی النبی ص قال له صدقت المسلم أخو المسلم إلی غیر ذلک مما یظهر منه ذلک

أما الکلام فی المقام الثانی و هی مسوغات الکذب

اشاره

فاعلم أنه یسوغ الکذب لوجهین

أحدهما الضروره إلیه

اشاره

فیسوق معها بالأدله الأربعه قال الله تعالی إِلَّا مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمانِ و قال تعالی لا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْکافِرِینَ أَوْلِیاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِینَ وَ مَنْ یَفْعَلْ ذلِکَ فَلَیْسَ مِنَ اللَّهِ فِی شَیْ ءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاهً. و قوله ع: ما من شی ء إلا و قد أحله الله لمن اضطر إلیه و قد اشتهر أن الضرورات تبیح المحظورات. و الأخبار فی ذلک أکثر من أن تحصی و قد استفاضت أو تواترت بجواز الحلف کاذبا لدفع الضرر البدنی أو المالی عن نفسه أو أخیه. و الإجماع أظهر من أن یدعی أو یحکی و العقل مستقل بوجوب ارتکاب أقل القبیحین مع بقائه علی قبحه أو انتفاء قبحه لغلبه الآخر علیه علی القولین و هما کون القبح العقلی مطلقا أو فی خصوص الکذب لأجل الذات فیختلف الوجوه و الاعتبارات و لا إشکال فی ذلک

و إنما الإشکال و الخلاف فی أنه هل یجب حینئذ التوریه لمن یقدر علیها أم لا

اشاره

ظاهر المشهور هو الأول کما یظهر من المقنعه و المبسوط و الغنیه و السرائر و الشرائع و القواعد و اللمعه و شرحها و التحریر و جامع المقاصد و الریاض و محکی مجمع البرهان فی مسأله جواز الحلف لدفع الظالم عن الودیعه.

[ما یدل علی الوجوب من کلمات الفقهاء]

قال فی المقنعه من کانت عنده أمانه فطالبه ظالم بتسلیمها إلیه و خیانه صاحبها فیها فلیجحدها لیحفظها علی المؤتمن له علیها و إن استحلفه علی ذلک فلیحلف و یوری فی نفسه بما یخرجه عن الکذب فلیجهد و إن استحلفه ظالم علی ذلک فلیحلف و یوری فی نفسه بما یخرجه عن الکذب إلی أن قال فإن لم یحسن التوریه و کانت نیته حفظ الأمانه أجزأته النیه و کان مأجورا انتهی. و قال فی هذه المسأله أعنی مطالبه الظالم الودیعه فإن قنع الظالم منه بیمینه فله أن یحلف و یوری فی ذلک انتهی. و فی الغنیه فی هذه المسأله و یجوز له أن یحلف أنه لیس عنده ودیعه و یوری فی یمینه بما یسلم به من الکذب بدلیل إجماع الشیعه انتهی و قال فی المختصر النافع حلف موریا و فی القواعد و تجب التوریه علی العارف بها انتهی و فی السرائر فی باب الحیل من کتاب الطلاق لو أنکر الاستدانه خوفا من الإقرار بالإبراء أو القضاء جاز الحلف مع صدقه بشرط التوریه بما یخرجه عن الکذب انتهی و فی اللمعه یحلف علیه فیوری و قریب منه فی شرحها و فی جامع المقاصد فی باب المکاسب تجب التوریه بما یخرجه عن الکذب انتهی.

[وجه ما ذکره الفقهاء فی وجوب التوریه]

و وجه ما ذکروه أن الکذب حرام و لم یحصل الاضطرار إلیه مع القدره علی التوریه فیدخل تحت العمومات مع أن قبح الکذب عقلی فلا یسوغ إلا مع تحقق عنوان حسن فی ضمنه یغلب حسنه علی قبحه و یتوقف تحققه علی تحققه و لا یکون التوقف إلا مع العجز عن التوریه

[مقتضی الإطلاقات عدم الوجوب]

و هذا الحکم جید إلا أن مقتضی إطلاقات أدله الترخیص فی الحلف کاذبا لدفع الضرر البدنی أو المالی عن نفسه أو أخیه عدم اعتبار ذلک. ففی روایه السکونی عن الإمام الصادق عن أبیه عن آبائه عن علی ع قال قال رسول الله ص: احلف بالله کاذبا و نج أخاک من القتل و صحیحه إسماعیل بن سعد الأشعری عن أبی الحسن الرضا ع قال: سألته عن رجل یخاف علی ماله من السلطان فیحلف له لینجو به منه قال لا بأس و سألته هل یحلف الرجل علی مال أخیه کما یحلف علی مال نفسه قال نعم و عن الفقیه قال الصادق ع: الیمین علی وجهین إلی أن قال فأما الیمین التی یؤجر علیها الرجل إذا حلف کاذبا و لم تلزمه الکفاره فهو أن یحلف الرجل فی خلاص امرأ مسلم أو خلاص ماله من متعد یتعدی علیه من لص أو غیره و فی موثقه زراره بابن بکیر: أنا نمر علی هؤلاء القوم فیستحلفوننا علی أموالنا و قد أدینا زکاتها فقال یا زراره إذا خفت فاحلف لهم بما شاءوا و روایه سماعه عن أبی عبد الله ع: إذا حلف الرجل تقیه لم یضره إذا هو أکره أو اضطر إلیه و قال لیس شی ء مما حرم الله إلا و قد أحله لمن اضطر إلیه إلی غیر ذلک

من الأخبار الوارده فی هـذا الباب و فیما یأتی من جواز الکـذب فی الإصـلاح التی یصـعب علی الفقیه التزام تقییدها بصوره عدم القدره علی التوریه. و أما حکم العقل بقبح الکذب فی غیر مقام توقف تحقق المصلحه الراجحه علیه فهو و إن کان مسلما إلا أنه یمکن القول بـالعفو عنه شـرعا- للأخبـار المـذکوره کما عفی عن الکـذب فی الإصـلاح و عن السب و التبری مع الإکراه مع أنه قبیح عقلا أیضا مع أن إیجاب التوریه علی القادر لا یخلو عن الالتزام بالعسر کما لا یخفی

[المختار اشتراط جواز الکذب بعدم إمکان التوریه]

فلو قیل بتوسـعه الشارع علی العباد بعدم ترتب الآثار علی الکذب فیما نحن فیه و إن قدر علی التوریه کان حسـنا إلا أن الاحتیاط فی خلافه بل هو المطابق للقواعـد لو لا اسـتبعاد التقییـد فی هـذه المطلقات لأن النسـبه بین هـذه المطلقات و بین ما دل کالروایه الأخیره و غیرها علی اختصاص الجواز بصوره الاضطرار المستلزم للمنع مع عدمه

المکاسب، ج ۱، ص ۵۲

مطلقـا عموم من وجه فیرجع إلی عمومـات حرمه الکـذب فتأمل. هـذا مع إمکان منع الاسـتبعاد المـذکور لأن مورد الأخبار عـدم التفات إلی التوریه فی مقام الضروره إلی الکذب إذ مع الالتفات فالغالب اختیارها إذ لا داعی إلی العدول عنها إلی الکذب

[هل یتحقق الإکراه فی صوره القدره علی التوریه]

ثم إن أکـثر الأصـحاب مع تقییـدهم جـواز الکـذب بعـدم القـدره علی التـوریه أطلقـوا القـول بلغـویه مـا أکره علیه من العقود و الإیقاعات و أقوال المحرمه کالسب و التبری من دون تقییـد بصوره عدم التمکن من التوریه بل صـرح بعض هؤلاء کالشـهید فی الروضه و المسالـک فی بـاب الطلاق بعـدم اعتبار العجز عنها بل فی کلام بعض ما یشـعر بالاتفاق علیه مع أنه یمکن أن یقال إن المکره علی البیع إنمـا أکره علی التلفظ بالصـیغه. و أما إراده المعنی فمما لا یقبل الإکراه فإذا أراده مع القـدره علی عـدم إرادته فقـد اختاره فالإکراه علی البیع الواقعی یختص بغیر القادر علی التوریه لعـدم المعرفه بها أو عدم الالتفات إلیها کما أن الاضـطرار إلی الکذب یختص بغیر القادر علیها

[الفرق بین الإکراه و الکذب]

و یمکن أن یفرق بین المقامین بأن الإکراه إنما یتعلق بالبیع الحقیقی أو الطلاق الحقیقی غایه الأمر قدره المکره علی التفصی عنه بإیقاع الصوره من دون إراده المعنی لکنه غیر المکره علیه. و حیث إن الأخبار خالیه عن اعتبار العجز عن التفصـی بهذا الوجه لم یعتبر ذلـک فی حکم الإکراه و هـذا بخلاف الکـذب فإنه لم یسوغ إلا عنـد الاضـطرار إلیه و لا اضـطرار مع القـدره. نعم لو کان الإکراه من أفراد الاضـطرار بأن کان المعتبر فی تحقق موضوعه عرفا أو لغه العجز عن التفصی کما ادعاه بعض أو قلنا باختصاص رفع حکمه بصوره الاضطرار بأن کان عدم ترتب الأثر علی المکره علیه من حیث إنه مضطر إلیه لدفع الضرر المتوعد علیه به عن

النفس و المال كان ينبغى فيه اعتبار العجز من التوريه لعـدم اضـطرار مع القـدره عليها. و الحاصل أن المكره إذا قصـد المعنى مع التمكن

من التوريه صدق على ما أوقع أنه مكره عليه فيدخل فى عموم رفع ما أكرهوا عليه. و أما المضطر فإذا كذب مع القدره على التوريه لم يصدق أنه مضطر إليه فلا يدخل فى عموم رفع ما اضطروا إليه هذا كله على مذاق المشهور من انحصار جواز الكذب بصوره الاضطرار إليه حتى من جهه العجز عن التوريه. و أما على ما استظهرناه من الأخبار كما اعترف به جماعه من جوازه مع الاضطرار إليه من غير جهه العجز عن التوريه فلا فرق بينه و بين الإكراه كما أن الظاهر أن أدله نفى الإكراه راجعه إلى الاضطرار لكن من غير جهه التوريه. فالشارع رخص فى ترك التوريه فى كل كلام مضطر إليه للإكراه عليه أو دفع الضرر به هذا و لكن الأحوط التوريه فى البابين

ثم إن الضرر المسوغ للكذب هو المسوغ لسائر المحرمات

. نعم يستحب تحمل الضرر المالى الذى لا يجحف و عليه يحمل قول أمير المؤمنين ع فى نهج البلاغه: علامه الإيمان أن تؤثر الصدق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعك-

[الأنسب حمل روايات التقيه على خلاف الظاهر لا الكذب لمصلحه]

ثم إن الأقوال الصادره عن أئمتنا فى مقام التقيه فى بيان الأحكام مثل قولهم: لا بأس بالصلاه فى ثوب أصابه خمر و نحو ذلك و إن أمكن حمله على الكذب لمصلحه بناء على ما استظهرنا جوازه من الأخبار إلا أن الأليق بشأنهم ع هو الحمل على إراده خلاف ظواهرها من دون نصب قرينه بأن يريد من جواز الصلاه فى الثوب المذكور جوازها عند تعذر الغسل و الاضطرار إلى اللبس و قد صرحوا بإراده المحامل البعيده فى بعض الموارد مثل أنه: ذكر ع أن النافله فريضه ففزع المخاطب ثم قال إنما أردت صلاه الوتر على النبى ص

و من هنا يعلم أنه إذا دار الأمر فى بعض المواضع بين الحمل على التقيه و الحمل على الاستحباب

كما فى الأمر بالوضوء عقيب بعض ما قال العامه بكونه حدثا تعين الثانى لأن التقيه تتأدى بإراده المجاز و إخفاء القرينه.

الثانى من مسوغات الكذب إراده الإصلاح

و قد استفاضت الأخبار بجواز الكذب عند إراده الإصلاح.

ففى صحيحه معاويه بن عمار: المصلح ليس بكذاب و نحوها روايه معاويه بن حكم عن أبيه عن جده عن أبى عبد الله ع. و فى روايه عيسى بن حسان فى الوسائل عن الصادق ع: كل كذب مسئول عنه صاحبه يوما إلا كذبا فى ثلاثه رجل كائد فى حربه فهو موضوع عنه أو رجل أصلح بين اثنين يلقى هذا بغير ما يلقى به هذا يريد بذلك الإصلاح أو رجل وعد أهله و هو لا يريد أن يتم لهم و بمضمون هذه الروايه فى استثناء هذه الثلاثه روايات. و فى مرسله الواسطى عن أبى عبد الله ع قال: الكلام ثلاثه صدق و

كذب و إصـلاح بين الناس قال قيل له جعلت فداك ما الإصلاح بين الناس قال تسمع من الرجل كلاما يبلغه فتخبث نفسه فيقول سمعت من فلان قال فيك من الخير كذا و كذا خلاف ما سـمعت منه و عن الصدوق فى كتاب الإخوان بسـنده عن أبى الحسـن الرضا ع قال: إن الرجل ليصـدق على أخيه فيصـيبه عنت من صـدقه فيكون كـذابا عند الله و إن الرجل ليكذب على أخيه يريد به نفعه فيكون عنـد الله صادقا ثم إن ظاهر الأخبار المـذكوره عدم وجوب التوريه و لم أر من اعتبر العجز عنها فى جواز الكذب فى هـذا المقام. و تقييـد الأخبار المـذكوره بصوره العجز عنها فى غايه البعد و إن كان مراعاته مقتضـى الاحتياط. ثم إنه قد ورد فى أخبار كثيره جواز الوعد الكاذب مع

الزوجه بل مطلق الأهل و الله العالم

الكهانه

التاسعه عشره الكهانه

اشاره

من كهن يكهن ككتب يكتب كتابه كما فى الصحاح إذا تكهن قال و يقال كهن بالضم كهانه بالفتح إذا صار كاهنا. و عن القاموس أيضا الكهانه بالكسر لكن عن المصباح كهن يكهن كقتل يقتل كهانه بالفتح

[من هو الكاهن]

و كيف كان فعن النهايه أن الكاهن من يتعاطى الخبر عن الكائنات فى مستقبل الزمان. فقد كان فى العرب كهنه فمنهم من كان يزعم أن له تابعا من الجن يلقى إليه الأخبار و منهم من كان يزعم أنه يعرف الأمور بمقدمات و أسباب يستدل بها على مواقعها من كلام من سأله أو فعله أو حاله و هذا يخصونه باسم العراف. و المحكى عن الأكثر فى تعريف الكاهن ما فى القواعد من أنه من كان له رأى من الجن يأتيه الأخبار. و عن التنقيح أنه المشهور و نسبه فى السرائر إلى القيل و رأى على فعيل من رأى يقال فلان رأى القوم أى صاحب رأيهم قيل و قد تكسر راؤه اتباعا و عن القاموس و السرائر رأى كغنى جنى يرى فيخبر و عن النهايه يقال للتابع من الجن رأى بوزن كمى.

المكاسب، ج ۱، ص ۵۳

[تفسير الكهانه فى روايه الاحتجاج]

أقول روى الطبرسى فى الاحتجاج: فى جمله الأسئله التى سأل الزنديق عنها أبا عبد الله ع قال الزنديق فمن أين أصل الكهانه و من أين يخبر الناس بما يحدث قال ع إن الكهانه كانت فى الجاهليه فى كل حين فتره من الرسل كان الكاهن بمنزله الحاكم يحتكمون إليه فيما يشتبه عليهم من الأمور بينهم فيخبرهم عن أشياء تحدث و ذلك من وجوه شتى فراسه العين و ذكاء القلب و وسوسه النفس و فطنه الروح مع قذف فى قلبه لأن ما يحدث فى الأرض من الحوادث الظاهره فذلك يعلم الشيطان و يؤديه إلى الكاهن و يخبره بما يحدث فى المنازل و الأطراف و أما أخبار السماء فإن الشياطين كانت تقعد مقاعد استراق السمع إذ ذاك و هى لا تحجب و لا

ترجم بالنجوم و إنما منعت من استراق السمع لئلا يقع فى الأرض سبب يشاكل الوحى من خبر السماء و يلبس على أهل الأرض بما جاءهم من الله تعالى لإثبات الحجه و نفى الشبهه و كان الشيطان يسترق الكلمه الواحده من خبر السماء بما يحدث الله فى خلقه فيختطفها ثم يهبط بها إلى الأرض فيقذفها إلى الكاهن فإذا قد زاد كلمات من عنده فيخلط الحق بالباطل فلما أصاب الكاهن من خبر يخبر به فهو ما أداه إليه شيطانه مما سمعه و ما أخطأ فيه فهو من باطل ما زاد فيه فمنذ منعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهانه. و اليوم إنما تؤدى الشياطين إلى كهانها أخبار الناس بما يتحدثون به و ما يحدثونه و الشياطين تؤدى إلى الشياطين ما يحدث فى البعد من الحوادث من سارق سرق و من قاتل قتل و من غائب غاب و هم بمنزله الناس أيضا صدوق و كذوب إلى آخر الخبر. و قوله ع مع قذف فى قلبه يمكن أن يكون قيدا للأخير و هو فطنه الروح فتكون الكهانه بغير قذف الشياطين كما هو ظاهر ما تقدم من النهايه و يحتمل أن يكون قيدا لجميع الوجوه المذكوره فيكون المراد تركب أخبار الكاهن مما يقذفه الشيطان و ما يحدث فى نفسه لتلك الوجوه و غيرها كما يدل عليه قوله ع بعد ذلك زاد كلمات من عنده فيخلط الحق بالباطل و كيف كان ففى قوله ع انقطعت الكهانه دلاله ما عن المغرب من أن الكهانه فى العرب كانت قبل المبعث و قبل منع الشيطان عن استراق السمع لكن قوله ع إنما تؤدى الشياطين إلى كهانها أخبار الناس و قوله ع قبل ذلك مع

قـذف فی قلبه إلی آخر الکلمات دلاله علی صدق الکاهن علی من لا یخبر إلا بإخبار الأرض فیکون المراد من الکهانه المنقطعه الکهانه الکامله التی یکون الکاهن بها حاکما فی جمیع ما یتحاکمون إلیه من المشتبهات کما ذکر فی أول الروایه

و کیف کان فلا خلاف فی حرمه الکهانه

. و فی المروی عن الخصال: من تکهن أو تکهن له فقـد برأ من دین محمـد ص و قد تقدم روایه أن الکاهن کالساحر و أن تعلم النجوم یدعو إلی الکهانه. و روی فی مستطرفات السرائر عن کتاب المشیخه للحسن بن محبوب عن الهیثم قال: قلت لأبی عبد الله ع إن عندنا بالجزیره رجلا ربما أخبر من یأتیه یسأله عن الشـی ء یسرق أو شبه ذلک فنسأله فقال قال رسول الله ص من مشی إلی ساحر أو کاهن أو کذاب یصدقه فیما یقول فقد کفر بما أنزل الله من کتاب.

[حرمه الإخبار عن الغائبات جزما و لو بغیر الکهانه]

و ظـاهر هـذه الصـحیحه أن الإخبار عن الغائبات علی سبیل الجزم محرم مطلقا سواء أ کان بالکهانه أم بغیرها لأنه ع جعل المخبر بالشـی ء الغـائب بین السـاحر و الکاهن و الکـذاب و جعل الکل حراما و یؤیـدها النهی فی النبوی المروی فی الفقیه فی حـدیث المناهی أنه نهی عن إتیان العراف.

و قـال ص: من أتـاه و صـدقه فقـد برأ بما أنزل الله عز و جل علی محمـد ص. و قـد عرفت من النهایه أن المخبر عن الغائبات فی المسـتقبل کـاهن و یخص باسم العراف و یؤیـد ذلک ما تقـدم فی روایه الاحتجاج من قوله ع لئلا یقع فی الأرض سـبب یشاکل الوحی إلی آخر الحدیث فإن ظاهر قوله هذا أن ذلک مبغوض للشارع من أی سبب کان فتبین من ذلک أن الإخبار عن الغائبات بمجرد السؤال عنهـا مـن غیر نظر فی بعض مـا صـح اعتبـاره کبعض الجفر و الرمـل محرم و لعله لـذا عـد صـاحب المفاتیـح من المحرمات المنصوصه الإخبار عن الغائبات علی سبیل الجزم لغیر نبی أو وصی نبی سواء أ کان بالتنجیم

أم الكهانه أم القيافه أو غير ذلك

اللهو

العشرون اللهو حرام

العشرون اللهو حرام

اشاره

على ما يظهر من المبسوط و السرائر و المعتبر و القواعد و الذكرى و الجعفرى و غيرها حيث عللوا لزوم الإتمام فى سفر الصيد بكونه محرما من حيث اللهو.

[كلمات الفقهاء فى حرمه اللهو]

قال فى المبسوط السفر على أربعه أقسام و ذكر الواجب و الندب و المباح ثم قال الرابع سفر المعصيه و عد من أمثلتها من طلب الصيد للهو و البطر و نحوه بعينه عباره السرائر. و قال فى المعتبر قال علماؤنا اللاهى بسفره كالمتنزه بصيده بطرا لا يترخص لنا أن اللهو حرام فالسفر له معصيه انتهى و قال فى القواعد الخامس من شروط القصر إباحه السفر فلا يرخص العاصى بسفره كتابع الجائر و المتصيد لهوا انتهى و قال فى المختلف فى كتاب المتاجر حرم الحلى الرمى من قوس الجلاهق قال و هذا الإطلاق ليس بجيد بل ينبغى تقييده باللهو و البطر و قد صرح الحلى فى مسأله اللعب بالحمام بغير رهان بحرمته و قال إن اللعب بجميع الأشياء قبيح و رده بعض بمنع حرمه مطلق اللعب. و انتصر فى الرياض للحى بأن ما دل على قبح اللعب و ورود الذم به من الآيات و الروايات أظهر من أن يخفى فإذا ثبت القبح ثبت النهى ثم قال و لو لا شذوذه بحيث كاد أن يكون مخالفا للإجماع لكان المصير إلى قوله ليس بذلك البعيد انتهى. و لا يبعد أن يكون القول بجواز خصوص هذا اللعب و شذوذ القول بحرمته مع دعوى كثره الروايات بل الآيات على حرمه مطلق اللهو لأجل النص على الجواز فيه فى قوله ع: لا بأس بشهاده من يلعب بالحمام و استدل فى الرياض أيضا تبعا للمهذب على حرمه المسابقه بغير المنصوص على جوازه

بغير عوض بما دل على تحريم اللهو و اللعب قال لكونها منه بلا تأمل انتهى.

و الأخبار الظاهره فى حرمه اللهو كثيره جدا

منهـا مـا تقـدم من قوله ع فى روايه تحف العقول: و مـا يكون منه و فيه الفسـاد محضـا و لاـ يكون منه و لاـ فيه شـى ء من وجوه الصـلاح فحرام تعليمه و تعلمه و العمـل به و أخـذ الأجره عليه و منها ما تقـدم من روايه الأعمش حيث عـد فى الكبائر الاشـتغال بالملاـهى التى تصـد عن ذكر الله كالغناء و ضـرب الأوتار فإن الملاهى جمع ملهى مصـدرا أو ملهى وصـفا لا الملهاه آله لأنه لا ينـاسب التمثيـل و نحوهـا فى عـد الاشـتغال بالملاـهى من الكبـائر روايه العيـون الوارده فى الكبـائر و هى حسـنه كالصـحيحه بل صحيحه. و منهـا مـا تقـدم فى روايات القمار فى قوله ع: كل ما ألهى عن ذكر الله فهو الميسـر و منها: قوله ع فى جواب من خرج فى السفر يطلب الصيد بالبزاه و الصقور إنما خرج فى لهو لا يقصر و منها ما تقدم فى روايه الغناء فى حديث الرضا ع: فى جواب من سأله عن السماع فقال

المكاسب، ج ۱، ص ۵۴

إن لأهـل الحجاز فيه رأى قال و هو فى حيز اللهو: و قوله ع فى رد من زعم أن النبى ص رخص فى أن يقال جئناكم جئناكم إلخ [حيونا نحيكم إلى آخر الحـديث] كـذبوا إن الله يقول لَوْ أَرَدْنا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْناهُ مِنْ لَدُنَّا إلى آخر الآيتين و منها ما دل على أن اللهو من الباطـل بضـميمه مـا يظهر منه حرمه الباطـل كمـا تقـدم فى روايـات الغنـاء. ففى بعض الروايات: كل لهو المؤمن من الباطل ما خلا ثلاثه المسابقه و ملاعبه

الرجل أهله إلى آخر الحديث و فى روايه على بن جعفر عن أخيه ع قال: سألته عن اللعب بالأربعه عشر و شبهها قال لا تستحب شيئا من اللعب غير الرهان و الرمى إلى غير ذلك مما يتوقف عليه المتتبع و يؤيدها أن حرمه اللعب بآلات اللهو الظاهر أنه من حيث اللهو لا ـ من حيث خصوص الآله. ففى روايه سماعه قال قال أبو عبد الله ع: لما مات آدم شمت به إبليس و قابيل فاجتمعا فى الأرض فجعل إبليس و قابيل المعازف و الملاهى شماته بآدم على نبينا و آله و عليه السلام فكل ما كان فى الأرض من هذا الضرب الذى يتلذذ به الناس فإنما هو من ذلك فإن فيه إشاره إلى أن المناط هو مطلق التلهى و التلذذ و يؤيدها ما تقدم من أن المشهور حرمه المسابقه على ما عدا المنصوص بغير عوض فإن الظاهر أنه لا وجه له عدا كونه لهوا- و إن لم يصرحوا بذلك عدا القليل منهم كما تقدم. نعم صرح فى التذكره بحرمه المسابقه على جميع الألعاب كما تقدم فى نقل كلامه فى مسأله القمار

هذا و لكن الإشكال فى معنى اللهو

فإنه إن أريد به مطلق اللعب كما يظهر من الصحاح و القاموس فالظاهر أن القول بحرمته شاذ مخالف للمشهور و السيره فإن اللعب هى الحركه لا لغرض عقلائى و لا خلاف ظاهرا فى عدم حرمته على الإطلاق. نعم لو خص اللهو بما يكون من بطر و فسر بشده الفرح كان الأقوى تحريمه و يدخل فى ذلك الرقص و التصفيق و الضرب بالطست بدل الدف و كل ما يفيد فائده آلات اللهو و لو جعل مطلق الحركات التى لا يتعلق بها غرض عقلائى مع انبعاثها

عن القوى الشهويه ففى حرمته تردد.

و اعلم أن هنا عنوانين آخرين اللعب و اللغو.

أما اللعب

فقد عرفت أن ظاهر بعض ترادفهما و لكن مقتضى تعاطفهما فى غير موضع من الكتاب العزيز تغايرهما و لعلهما من قبيل الفقير و المسكين إذا اجتمعا افترقا و إذا افترقا اجتمعا و لعل اللعب يشمل مثل حركات الأطفال غير المنبعثه عن القوى الشهويه.

و اللهو ما تلتذ به النفس و ينبعث عن القوى الشهويه. و قد ذكر غير واحد أن قوله تعالى أَنَّمَا الْحَياهُ الدُّنْيا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَهٌ إلى آخر الآيه بيان ملاذ الدنيا على ترتيب تدرجه فى العمر و قد جعلوا لكل واحد منها ثمان سنين و كيف كان فلم أجد من أفتى بحرمه اللعب عدا الحلى على ما عرفت من كلامه- و لعله يريد اللهو و إلا فالأقوى الكراهه.

و أما اللغو

فإن جعل مرادف اللهو كما يظهر من بعض الأخبار كان فى حكمه. ففى روايه محمد بن أبى عباد المتقدمه عن أبى الحسن الرضا ع: إن السماع فى حيز اللهو و الباطل أ ما سمعت قول الله تعالى وَ إِذا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِراماً و نحوها روايه أبى أيوب حيث أراد باللغو الغناء مستشهدا بالآيه و إن أريد به مطلق الحركات اللاغيه فالأقوى فيها الكراهه. و فى روايه أبى خالد الكابلى عن سيد الساجدين: تفسير الذنوب التى تهتك العصم بشرب الخمر و اللعب بالقمار و تعاطى ما يضحك الناس من اللغو و المزاح و ذكر عيوب الناس: و فى وصيه النبى ص لأبى ذر رضى الله عنه أن الرجل ليتكلم بالكلمه فيضحك الناس فيهوى ما بين السماء و الأرض

مدح من لا يستحق المدح

الحاديه و العشرون مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم

اشاره

ذكره العلامه فى المكاسب المحرمه و الوجه فيه واضح من جهه قبحه عقلا.

[ما يدل على الحرمه]

و يدل عليه من الشرع قوله تعالى وَ لا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ و عن النبى ص فيما رواه الصدوق: من عظم صاحب

دنیا و أحبه طمعا فی دنیاه سخط الله علیه و کان فی درجته مع قارون فی التابوت الأسفل من النار و فی النبوی الآخر الوارد فی حدیث المناهی: من مدح سلطانا جائرا أو تخفف أو تضعضع له طمعا فیه کان قرینه فی النار.

[وجوب مدح من لا یستحق المدح لدفع شره]

و مقتضی هذه الأدله حرمه المدح طمعا فی الممدوح و أما لدفع شره فهو واجب و قد ورد فی عده أخبار: أن شرار الناس الذین یکرمون اتقاء شرهم

معونه الظالمین

الثانیه و العشرون معونه الظالمین فی ظلمهم حرام بالأدله الأربعه

الثانیه و العشرون معونه الظالمین فی ظلمهم حرام بالأدله الأربعه

اشاره

و هو من الکبائر. فعن کتاب الشیخ ورام بن أبی فراس قال قال ع: من مشی إلی ظالم لیعینه و هو یعلم أنه ظالم فقد خرج عن الإسلام قال و قال ع: إذا کان یوم القیامه ینادی مناد أین الظلمه أین أعوان الظلمه أین أشباه الظلمه حتی من بری ء لهم قلما أو لاق لهم دواه فیجتمعون فی تابوت من حدید ثم یرمی بهم فی جهنم و فی النبوی ص: من علق سوطا بین یدی سلطان جائر جعلها الله حیه طولها سبعون ألف ذراع فیسلط الله علیه فی نار جهنم خالدا فیها مخلدا.

و أما معونتهم فی غیر المحرمات

فظاهر کثیر من الأخبار حرمتها أیضا کبعض ما تقدم. و قول الصادق ع فی روایه یونس بن یعقوب: لا تعنهم علی بناء مسجد و قوله ع ما أحب أنی عقدت لهم عقده أو وکیت لهم وکاء و أن لی ما بین لابتیها لا و لا مده بقلم إن أعوان الظلمه یوم القیامه فی سرادق من نار حتی یفرغ الله من الحساب لکن المشهور الحرمه حیث قیدوا المعونه المحرمه بکونها فی الظلم و الأقوی التحریم مع عد الشخص من الأعوان فإن مجرد إعانتهم علی بناء المسجد لیست محرمه إلا أنه إذا عد الشخص معمارا للظالم أو بناء له فی خصوص المساجد بحیث صار هذا العمل منصبا له فی باب السلطان کان محرما و یدل علی ذلک جمیع ما ورد فی ذم أعوان الظلمه. و قول أبی عبد الله ع فی روایه الکاهلی: من سود اسمه فی دیوان ولد سابع حشره الله یوم القیامه خنزیرا و قوله ع: ما اقترب عبد من سلطان جائر إلا تباعد من الله و عن النبی ص: إیاکم و

أبواب السلطان و حواشيها فإن أقربكم من أبواب السلطان و حواشيها أبعدكم عن الله عز و جل

و أما العمل له فی المباحات لأجره أو تبرعا من غير أن يعد معينا له فی ذلک

اشاره

فضلا من أن يعد من أعوانه فالأولى عدم الحرمه للأصل و عدم الدليل

[ظهور بعض الأخبار فی التحريم]

اشاره

عدا ظاهر الأخبار مثل روايه ابن أبی يعفور قال: كنت عند أبی عبد الله ع إذ دخل عليه رجل من أصحابنا فقال له جعلت فداک ربما أصاب الرجل منا الضيق و الشده فيدعی إلى البناء يبنيه أو النهر يكريه أو المسناه يصلحها فما تقول فی ذلک فقال أبو عبد الله ع ما أحب أنی عقدت لهم عقده أو وكيت لهم وكاء و أن لی ما بين لابتيها إلى آخر ما تقدم. و روايه محمد بن عذافر عن أبيه قال: قال لی أبو عبد الله ع يا عذافر بلغنی أنک تعامل أبا أيوب و أبا الربيع فما حالک إذا نودی بک فی أعوان الظلمه قال فوجم أبی فقال له

أبو عبد الله ع لما رأى ما أصابه أی عذافر إنما خوفتک بما خوفنی الله عز و جل به قال محمد فقدم أبی فما زال مغموما مكروبا حتى مات و روايه صفوان بن مهران الجمال: دخلت على أبی الحسن الأول ع فقال لی يا صفوان كل شی ء منک حسن جميل ما خلا شيئا واحدا فقلت جعلت فداک أی شی ء قال ع إكراؤک جمالک من هذا الرجل يعنی هارون قلت و الله ما أكريته أشرا و لا بطرا و لا للصيد و لا لهو و لكنی أكريته لهذا الطريق يعنی طريق مكه و لا أتولاه بنفسی و لكن أبعث معه غلمانی فقال لی يا صفوان أ يقع كراؤک عليهم قلت نعم جعلت فداک قال أ تحب بقاءهم حتى يخرج كراؤک قلت نعم قال من أحب بقاءهم فهو منهم و من

كان منهم كان وروده إلى النار قال صفوان فذهبت و بعت جمالى عن آخرها فبلغ ذلك إلى هارون فدعانى فقال لى يا صفوان بلغنى أنك بعت جمالك قلت نعم قال و لم قلت أنا شيخ كبير و إن الغلمان لا يقومون بالأعمال فقال هيهات هيهات إنى لأعلم من أشار عليك بهذا إنما أشار عليك بهذا موسى بن جعفر قلت ما لى و لموسى بن جعفر قال دع هذا عنك فو الله لو لا حسن صحبتك لقتلتك. و ما ورد فى تفسير الركون إلى الظالم من أن الرجل يأتى السلطان فيحب بقاءه إلى أن يدخل يده فى كيسه فيعطيه و غير ذلك مما ظاهره وجوب التجنب عنهم. و من هنا لما قيل لبعض إنى رجل أخيط للسلطان ثيابه فهل ترانى بذلك داخلا فى أعوان الظلمه قال له المعين من يبيعك الإبر و الخيوط و أما أنت فمن الظلمه أنفسهم. و فى روايه سليمان الجعفرى المرويه عن تفسير العياشى: أن الدخول فى أعمالهم و العون لهم و السعى فى حوائجهم عديل الكفر و النظر إليهم على العمد من الكبائر التى يستحق بها النار

[مناقشه ظهور الأخبار فى التحريم]

لكن الإنصاف أن شيئا مما ذكر لا ينهض دليلا لتحريم العمل لهم على غير جهه المعونه. أما الروايه الأولى فلأن التعبير فيها فى الجواب بقوله لا أحب ظاهر فى الكراهه. و أما قوله ع إن أعوان الظلمه إلى آخر الحديث فهو من باب التنبيه على أن القرب إلى الظلمه و المخالطه معهم مرجوح و إلا فليس من يعمل لهم الأعمال المذكوره فى السؤال خصوصا مره أو مرتين خصوصا مع الاضطرار معدودا من أعوانهم و كذلك يقال فى روايه عذافر مع احتمال أن تكون

معامله عذافر مع أبی أیوب و أبی الربیع علی وجه یکون معدودا من أعوانهم و عمالهم. و أما روایه صفوان فالظاهر منها أن نفس المعـامله معهم لیست محرمه بل من حیث محبه بقائهم و إن لم تکن معهم معامله و لا یخفی علی الفطن العارف بأسالیب الکلام أن قوله ع و من أحب بقاءهم کـان منهم لاـ یراد به من أحبهم مثل محبه صـفوان بقـاءهم حتی یخرج کراؤه بـل هـذا من بـاب المبـالغه فی الاجتنـاب عن مخـالطتهم حتی لاـ یفضـی ذلـک إلی صـیرورتهم من أعوانهم و أن یشـرب القلب حبهم لأن القلوب مجبوله علی حب من أحسن إلیها.

و قد تبین مما ذکرنا أن المحرم من العمل للظلمه قسمان

أحـدهما الإعانه لهم علی الظلم. الثانی ما یعـد معه من أعوانهم و المنسوبین إلیهم بأن یقال هـذا خیاط السـلطان و هذا معماره. و أما ما عدا ذلک فلا دلیل معتبر علی تحریمه

النجش

الثالثه و العشرون النجش بالنون المفتوحه و الجیم الساکنه أو المفتوحه – حرام
الثالثه و العشرون النجش بالنون المفتوحه و الجیم الساکنه أو المفتوحه – حرام

اشاره

لمـا فی النبوی المنجبر بالإجمـاع المنقول عن جـامع المقاصـد من لعن النـاجش و المنجوش له و قوله ص: و لا تناجشوا. و یـدل علی قبحه العقل لأنه غش و تلبیس و إضرار

[معنی النجش]

و هو کما عن جماعه أن یزید الرجل فی ثمن السـلعه و هو لا یرید شـراءها لیسمعه غیره فیزید لزیادته بشرط المواطاه مع البائع أو لا بشـرطها کما حکی عن بعض و حکی تفسـیره أیضا بأن یمدح السـلعه فی البیع لینفقها و یروجها لمواطأه بینه و بین البائع أو لا معها. و حرمته بالتفسیر الثانی خصوصا لا مع المواطاه یحتاج إلی دلیل و حکیت الکراهه عن بعض

النمیمه

الرابعه و العشرون النمیمه محرمه بالأدله الأربعه
الرابعه و العشرون النمیمه محرمه بالأدله الأربعه

[معنی النمیمه]

و هی نقل قول الغیر إلی المقول فیه کأن یقول تکلم فلان فیک بکذا و کذا قیل هی من نم الحدیث من باب قتل و ضرب أی سعی به لإیقاع فتنه أو وحشه

و هی من الکبائر

قال الله تعالی وَ یَقْطَعُونَ ما أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ یُوصَلَ وَ یُفْسِدُونَ فِی الْأَرْضِ أُولئِکَ لَهُمُ اللَّعْنَهُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ و النمام قاطع لما أمر الله بصلته و مفسد. قیل و هو المراد بقوله تعالی وَ الْفِتْنَهُ أَکْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ. و قد تقدم فی باب السحر قوله فیما رواه فی الاحتجاج من وجوه السحر: و أن من أکبر السحر النمیمه بین المتحابین و عن عقاب الأعمال عن النبی ص: من مشی فی نمیمه بین اثنین سلط الله علیه فی قبره نارا تحرقه و إذا خرج من قبره سلط الله علیه تنینا أسود ینهش لحمه حتی یدخل النار. و قد استفاضت الأخبار بعدم دخول النمام الجنه و یدل علی حرمتها مع کراهه المقول عنه لإظهار القول عند المقول فیه جمیع ما دل علی حرمه الغیبه و تتفاوت عقوبتها بتفاوت ما یترتب علیها من المفاسد.

و قیل إن حد النمیمه بالمعنی الأعم کشف ما یکره کشفه

سواء کرهه المنقول عنه أم المنقول إلیه أم کرهه ثالث و سواء أ کان الکشف بالقول أم بغیره من الکتابه و الرمز و الإیماء و سواء أ کان المنقول من الأعمال أم من الأقوال و سواء أ کان ذلک عیبا و نقصانا علی المنقول عنه أم لا بل حقیقه النمیمه إفشاء السر و هتک الستر عما یکره کشفه انتهی موضع الحاجه.

[متی تباح النمیمه و متی تجب]

ثم إنه قد یباح ذلک لبعض المصالح التی هی آکد من مفسده إفشاء السر کما تقدم فی الغیبه بل قیل إنها قد تجب لإیقاع الفتنه بین المشرکین لکن الکلام فی النمیمه علی المؤمنین

النوح بالباطل

الخامسه و العشرون النوح بالباطل

اشاره

ذکره فی المکاسب المحرمه الشیخان و سلار و الحلی و المحقق و من تأخر عنه

[وجه حرمه النوح بالباطل]

و الظاهر حرمته من حيث الباطل يعنى الكـذب و إلا فهو فى نفسه ليس بمحرم و على هـذا التفصـيل دل غير واحد من الأخبار. و ظاهر المبسوط و ابن حمزه التحريم مطلقا كبعض الأخبار و كلاهما محمول على المقيد جمعا

الولايه

السادسه و العشرون الولايه من قبل الجائر

اشاره

و هى صيرورته واليا على قوم منصوبا من قبله محرمه

[وجه حرمه الولايه من قبل الجائر]

لأن الوالى من أعظم الأعوان و لما تقـدم فى روايه تحف العقول من قوله ع: و أما وجه الحرام من الولايه فولايه الوالى الجائر و ولايه ولاته و العمل لهم و الكسب لهم بجهه الولايه معهم حرام محرم معذب فاعل ذلك على قليل من فعله أو كثير لأن كل شى ء من جهه المعونه له معصـيه كبيره من الكبـائر و ذلـك أن فى ولايه الوالى الجائر دروس الحق كله و إحياء الباطل كله و إظهار الظلم و الجور و الفسـاد و إبطـال الكتب و قتل الأنبياء و هـدم المساجـد و تبـديل سـنه الله و شـرائعه فلـذلك حرم العمل معهم و معونتهم و الكسب معهم إلا بجهه الضـروره نظير الضـروره إلى الدم و الميته إلى آخر الخبر و فى روايه زياد بن أبى سلمه: أهون ما يصنع الله

المكاسب، ج ١، ص ۵۶

عز و جل بمن تولى لهم عملا أن يضرب عليه سرادق من نار إلى أن يفرغ الله من حساب الخلائق.

ثم إن ظاهر الروايات كون الولايه محرمه بنفسها مع قطع النظر عن ترتب معصيه عليه

من ظلم الغير مع أن الولايه عن الجائر لا تنفك عن المعصيه و ربما كان فى بعض الأخبار إشاره إلى كونه من جهه الحرام الخارجى- . ففى صحيحه داود بن زربى قال أخبرنى مولى لعلى بن الحسين ع قال: كنت بالكوفه فقدم أبو عبد الله ع الحيره فأتيته فقلت له جعلت فداك لو كلمت داود بن على- أو بعض هؤلاء فأدخل فى بعض هذه الولايات فقال ما كنت لأفعل فانصرفت إلى منزلى فتفكرت فقلت ما أحسبه منعنى إلا مخافه أن أظلم أو أجور و الله لآتينه و أعطينه الطلاق و العتاق و الأيمان المغلظه أن لا أجورن على أحد و لا أظلمن و لأعدلن

قال فأتيته فقلت جعلت فداك إنی فكرت فی إبائك علی و ظننت أنك إنما منعتنی و كرهت ذلك مخافه أن أظلم أو أجور و إن كل امرأه لی طالق و كل مملوك لی حر إن ظلمت أحدا أو جرت علی أحد و إن لم أعدل قال كيف قلت قلت فأعدت عليه الإيمان فرفع رأسه إلی السماء فقال تناول السماء أيسر عليك من ذلك بناء علی أن المشار إليه هو العدل و ترك الظلم و يحتمل أن يكون هو الترخص فی الدخول.

ثم إنه يسوغ الولايه المذكوره أمران

أحدهما القيام بمصالح العباد

اشاره

بلا خلاف علی الظاهر المصرح به فی المحكی عن بعض حيث قال أن تقلد الأمر من قبل الجائر جائز إذا تمكن معه من إيصال الحق لمستحقه بالإجماع و السنه الصحيحه. و قوله تعالی اجْعَلْنِی عَلی خَزائِنِ الْأَرْضِ

و يدل عليه

قبل الإجماع أن الولايه إن كانت محرمه لذاتها جاز ارتكابها لأجل المصالح و دفع المفاسد التی هو أهم من مفسده انسلاك الشخص فی أعوان الظلمه بحسب الظاهر و إن كانت لاستلزامها الظلم علی الغير فالمفروض عدم تحققه هنا و يدل عليه النبوی الذی رواه الصدوق فی حديث المناهی قال: من تولی عرافه قوم أتی به يوم القيامه و يداه مغلولتان إلی عنقه فإن قام فيهم بأمر الله تعالی أطلقه الله و إن كان ظالما يهوی به فی نار جهنم و بئس المصير و عن عقاب الأعمال: و من تولی عرافه قوم و لم يحسن فيهم حبس علی شفير جهنم بكل يوم ألف سنه و حشر و يداه مغلولتان إلی عنقه فإن قام فيهم بأمر الله أطلقه الله و إن كان ظالما هوی به فی نار جهنم سبعين خريفا و لا يخفی أن العريف سيما فی ذلك الزمان لا يكون إلا من قبل الجائر. و صحيحه زيد الشحام المحكيه عن الأمالی عن أبی عبد الله ع: من تولی أمرا من أمور الناس فعدل فيهم و فتح بابه و رفع ستره و نظر فی أمور الناس كان حقا علی الله أن يؤمن روعته يوم القيامه و يدخل الجنه و روايه زياد بن أبی سلمه عن أبی الحسن موسی ع: يا زياد لأن أسقط من شاهق فأتقطع قطعه قطعه أحب إلی من أن أتولی لأحد منهم عملا أو أطأ بساط

رجـل منهم إلاـ لمـا ذا قلت مـا أدرى جعلت فـداك قال إلا لتفريـج كربه عن مؤمن أو فك أسـره أو قضاء دينه و روايه على بن يقطين: إن لله تبارک و تعالى مع السـلطان من يـدفع بهم عن أوليائه قال الصـدوق و فى آخر أولئک عتقاء الله من النار قال و قال الصادق ع:

كفـاره عمل السـلطان قضاء حوائـج الإخوان و عن المقنع: سـئل أبو عبـد الله ع عن رجل يحب آل محمـد و هو فى ديوان هؤلاء يقتل تحت رايتهم قال يحشـره الله على نيته إلى غير ذلک. و ظاهرها إباحه الولايه من حيث هى مع المواساه و الإحسان بالإخوان فيكون نظير الكـذب فى الإصـلاح و ربما يظهر من بعضـها الاسـتحباب و ربما يظهر من بعضـها أن الـدخول أولا غير جائز إلا أن الإحسـان إلى الإخوان كفاره له كمرسـله الصـدوق المتقـدمه. و فى ذيل روايه زياد بن أبى سـلمه المتقـدمه: فإن وليت شـيئا من أعمالهم فأحسن إلى إخوانک فواحده بواحده

و الأولى أن يقال إن الولايه غير المحرمه.

منها ما يكون مرجوحه

و هو من تولى لهم لنظـام معاشه قاصـدا الإحسان فى خلال ذلک إلى المؤمنين و دفع الضـرر عنهم. ففى روايه أبى بصـير: ما من جبار إلا و معه مؤمن يدفع الله به عن المؤمنين و هو أقلهم حظا فى الآخره لصحبه الجبار

و منها ما يكون مستحبه

و هى ولايه من لم يقصد بدخوله إلا الإحسان إلى المؤمنين فعن رجال النجاشـى فى ترجمه محمد بن إسماعيل بن بزيع عن أبى الحسن الرضا ع قال: إن لله بأبواب الظالمين من نور الله به البرهان و مكن له فى البلاد ليدفع بهم عن أوليائه و يصلح الله بهم أمور المسلمين إليهم ملجأ المؤمنين من الضر و إليهم يفزع ذو الحاجه من شيعتنا و بهم يؤمن الله روعه المؤمنين فى دار الظلمه أولئک المؤمنـون حقـا أولئـک أمنـاء الله فى أرضه أولئـک نور الله فى رعيته يوم القيـامه و يزهر نورهم لأهـل السـماوات كمـا يزهر نور الكواكب الـدريه لأهـل الأـرض أولئـک من نورهم يضـى ء يوم القيـامه خلقوا و الله للجنه و خلقت الجنه لهم فهنيئـا لهم ما على أحـدكم أن لو شاء لنال هذا كله قال قلت بما ذا جعلت فداک قال يكون معهم فيسـرنا بإدخال السـرور على المؤمنين من شـيعتنا فكن منهم يا محمد

و منها ما يكون واجبه و هو ما توقف الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر الواجبان عليه

اشاره

فإن ما لا يتم الواجب إلا به واجب مع القدره و ربما يظهر من

كلمات جماعه عدم الوجوب فى هذه الصوره أيضا

قال فى النهايه

تولى الأمر من قبل السلطان العادل جائز مرغوب فيه و ربما بلغ حد الوجوب لما فى ذلك من التمكن من الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و وضع الأشياء مواقعها و أما السلطان الجور فمتى علم الإنسان أو غلب على ظنه أنه متى تولى الأمر من قبله أمكن التوصل إلى إقامه الحدود و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و قسمه الأخماس و الصدقات فى أربابها و صله الإخوان و لا يكون جميع ذلك مخلا بواجب و لا فاعلا لقبيح فإنه استحب له أن يتعرض لتولى الأمر من قبله انتهى

و قال فى السرائر

و أما السلطان الجائر فلا يجوز لأحد أن يتولى شيئا من الأمور مختارا من قبله إلا أن يعلم أو يغلب على ظنه إلى آخر عباره النهايه بعينها

و فى الشرائع

و لو أمن من ذلك أى اعتمار ما يحرم و قدر على الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر استحبت

قال فى المسالك

اشاره

بعد أن اعترف أن مقتضى ذلك وجوبها و لعل وجه عدم الوجوب كونه بصوره النائب عن الظالم و عموم النهى عن الدخول معهم و تسويد الاسم فى ديوانهم فإذا لم تبلغ حد المنع فلا أقل من عدم الوجوب.

و لا يخفى ما فى ظاهره من الضعف

كما اعترف به غير واحد لأن الأمر بالمعروف واجب فإذا لم يبلغ ما ذكره من كونه بصوره النائب عن الظالم حد المنع فلا مانع من الوجوب المقدمى للواجب

و يمكن توجيهه بأن نفس الولايه قبيحه محرمه

لأنها توجب إعلاء كلمه الباطل و تقويه شوكه الظالم فإذا عارضها قبيح آخر و هو ترك الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و ليس أحدهما أقل قبحا من الآخر فللمكلف فعلها تحصيلا لمصلحه لأمر بالمعروف و تركها دفعا لمفسده تسويد اسمهم فى ديوانهم الموجب لإعلاء كلمتهم و تقويه شوكتهم. نعم يمكن الحكم باستحباب اختيار أحدهما لمصلحه لم تبلغ حد الإلزام حتى يجعل أحدهما أقل قبحا ليصير واجبا. و الحاصل أن جواز الفعل و الترك هنا ليس من باب عدم جريان دليل قبح الولايه و تخصيص دليله بغير هذه الصوره بل من باب مزاحمه قبحها بقبح ترك الأمر بالمعروف فللمكلف ملاحظه كل منهما و العمل بمقتضاه نظير تزاحم الحقين فى غير هذا المقام هذا ما أشار إليه الشهيد بقوله لعموم النهى إلى آخره.

و فى الكفايه

أن الوجوب فيما نحن فيه حسن لو ثبت كون وجوب الأمر بالمعروف مطلقا غير مشروط بالقدره فيجب عليه تحصيلها من باب المقدمه و ليس بثابت و هو ضعيف لأن عدم ثبوت اشتراط الوجوب بالقدره الحاليه العرفيه كاف مع إطلاق أدله الأمر بالمعروف السالم عن التقييد بما عدا القدره العقليه المفروضه فى المقام. نعم ربما يتوهم انصراف الإطلاقات الوارده إلى القدره العرفيه غير المحققه فى المقام لكنه تشكيك ابتدائى لا يضر بالإطلاقات

و أضعف منه ما ذكره بعض [صاحب الجواهر]

اشاره

بعد الاعتراض على ما فى المسالك بقوله و لا يخفى ما فيه قال و يمكن تقويه عدم الوجوب- بتعارض ما دل على وجوب الأمر بالمعروف و ما دل على حرمه الولايه عن الجائر بناء على حرمتها فى ذاتها و النسبه عموم من وجه فيجمع بينهما بالتخيير المقتضى للجواز رفعا لقيد المنع من الترك من أدله الوجوب و قيد المنع من الفعل من أدله الحرمه. و أما الاستحباب فيستفاد من خبر محمد بن إسماعيل و غيره الذى هو أيضا شاهد للجمع خصوصا بعد الاعتضاد بفتوى المشهور و بذلك يرتفع إشكال عدم معقوليه الجواز بالمعنى الأخص فى مقدمه الواجب ضروره ارتفاع الوجوب للمعارضه إذ عدم المعقوليه مسلم فيما لم يعارض الوجوب انتهى.

[مناقشه ما أفاده صاحب الجواهر]

و فيه أن الحكم فى التعارض بالعموم من وجه هو التوقف و الرجوع إلى الأصول لا التخيير كما قرر فى محله و مقتضاها إباحه الولايه للأصل و وجوب الأمر بالمعروف لاستقلال العقل به كما ثبت فى بابه ثم على تقدير الحكم بالتخيير الذى يصار إليه عند تعارض الوجوب و التحريم هو التخيير الظاهرى و هو الأخذ بأحدهما بالتزام الفعل أو الترك لا التخيير الواقعى ثم المتعارضان

بـالعموم من وجه لا ـ يمكن إلغـاء ظـاهر كل منهما مطلقا بل بالنسـبه إلى ماده الاجتماع لوجب إبقاؤهما على ظاهرهما فى مادتى الا ـفتراق فيلزمـك استعمال كـل مـن الأ ـمر و النهى فى أدله الأ ـمر بـالمعروف و النهى عن الولا ـيه فى الإ ـلزام و الإبـاحه ثم دليل الاسـتحباب أخص لا محاله من أدله التحريم- فتخصـص به فلا ينظر بعـد ذلك فى أدله التحريم بل لا بد بعد ذلك من ملاحظه النسبه بينه و بين أدله وجوب الأمر بالمعروف. و من المعلوم المقرر

فی غیر مقام أن دلیل استحباب الشی ء الذی قد یکون مقدمه للواجب لا یعارض أدله وجوب ذلک الواجب فلا وجه لجعله شاهدا علی الخروج عن مقتضاها لأن دلیل الاستحباب مسوق لبیان حکم الشی ء فی نفسه مع قطع النظر عن الملزمات العرضیه کصیرورته مقدمه لواجب أو مأمورا به لمن یجب إطاعته أو منذورا و شبهه

فالأحسن فی توجیه کلام من عبر بالجواز

مع التمکن من الأمر بالمعروف إراده الجواز بالمعنی الأعم. و أما من عبر بالاستحباب فظاهره إراده الاستحباب العینی الذی لا ینافی الوجوب الکفائی نظیر قولهم یستحب تولی القضاء لمن یثق من نفسه مع أنه واجب کفائی لأجل الأمر بالمعروف الواجب کفایه أو یقال إن مورد کلامهم ما إذا لم یکن هناک معروف متروک یجب فعلا الأمر به أو منکر مفعول یجب النهی عنه کذلک بل یعلم بحسب العاده تحقق مورد الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر بعد ذلک و من المعلوم أنه لا یجب تحصیل مقدمتهما قبل تحقق موردهما خصوصا مع عدم العلم بزمان تحققه و کیف کان فلا إشکال فی وجوب تحصیل الولایه إذا کان هناک معروف متروک أو منکر مرتکب یجب فعلا الأمر بالأول و النهی عن الثانی

الثانی مما یسوغ الولایه الإکراه علیه بالتوعید علی ترکها من الجائر

اشاره

بما یوجب ضررا بدنیا أو مالیا علیه أو علی من یتعلق به بحیث یعد الإضرار به إضرارا به و یکون تحمل الضرر علیه شاقا علی النفس کالأب و الولد و من جری مجراهما و هذا مما لا إشکال فی تسویغه ارتکاب الولایه المحرمه فی نفسها لعموم قوله تعالی إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً فی الاستثناء عن عموم لا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْکافِرِینَ أَوْلِیاءَ و النبوی ص: رفع عن أمتی ما أکرهوا علیه و قولهم ع: التقیه فی کل ضروره و ما من شی ء إلا و قد أحله الله لمن اضطر إلیه. إلی غیر ذلک مما لا یحصی کثره من العمومات و ما یختص بالمقام.

و ینبغی التنبیه علی أمور

الأول [إباحه ما یلزم الولایه بالإکراه من المحرمات عدا إراقه الدم]

اشاره

أنه کما یباح بالإکراه نفس الولایه المحرمه کذلک یباح به ما یلزمها من المحرمات الأخر و ما یتفق فی خلالها مما یصدر الأمر به من السلطان الجائر ما عدا إراقه الدم إذا لم یمکن التفصی عنه و لا إشکال فی ذلک و إنما الإشکال فی أن ما یرجع إلی الإضرار بالغیر من نهب الأموال و هتک الأعراض و غیر ذلک من العظائم هل تباح کل ذلک بالإکراه و لو کان الضرر المتوعد

به على ترك المكره عليه أقل بمراتب من الضرر المكره عليه كما إذا خاف على عرضه من كلمه خشنه لا تليق به فهل يباح بذلك أعراض الناس و أموالهم و لو بلغت ما بلغت كثره و عظمه أم لا بد من ملاحظه الضررين و الترجيح بينهما وجهان من إطلاق أدله الإكراه و أن الضرورات تبيح المحظورات و من أن المستفاد من أدله الإكراه تشريعه لدفع الضرر فلا يجوز دفع الضرر بالإضرار بالغير و لو كان ضرر الغير أدون فضلا

عن أن يكون أعظم. و إن شئت قلت إن حديث رفع الإكراه و رفع الاضطرار مسوق للامتنان على جنس الأمه و لا حسن فى الامتنان على بعضهم بترخيصه فى الإضرار بالبعض الآخر فإذا توقف دفع الضرر عن نفسه على الإضرار بالغير لم يجز و وجب تحمل الضرر هذا و لكن الأقوى هو الأول لعموم دليل نفى الإكراه لجميع المحرمات حتى الإضرار بالغير ما لم يبلغ الدم و عموم نفى الحرج فإن إلزام الغير تحمل الضرر و ترك ما أكره عليه حرج. و قوله ص: إنما جعلت التقيه لتحقن بها الدماء فإذا بلغ الدم فليس تقيه حيث إنه دل على أن حد التقيه بلوغ الدم فتشرع لما عداه.

[حكم دفع الضرر بالإضرار بالغير]

و أما

المكاسب، ج ۱، ص ۵۸

ما ذكر من استفاده كون نفى الإكراه لدفع الضرر فهو مسلم بمعنى دفع توجه الضرر و حدوث مقتضيه لا بمعنى دفع الضرر المتوجه بعد حصول مقتضيه. بيان ذلك أنه إذا توجه الضرر إلى شخص بمعنى حصول مقتضيه فرفعه عنه بالإضرار بغيره غير لازم بل غير جائز فى الجمله فإذا توجه ضرر على المكلف بإجباره على مال و فرض أن نهب مال الغير دافع له فلا يجوز للمجبور نهب مال غيره لرفع الجبر عن نفسه و كذلك إذا أكره على نهب مال غيره فلا يجب تحمل الضرر بترك النهب لدفع الضرر المتوجه إلى الغير و توهم أنه كما يسوغ النهب فى الثانى لكونه مكرها عليه فترتفع حرمته كذلك يسوغ فى الأول لكونه مضطرا إليه أ لا ترى أنه لو توقف دفع الضرر على محرم آخر غير الإضرار بالغير كالإفطار فى شهر رمضان أو ترك الصلاه أو غيرهما ساغ له ذلك المحرم. و

بعباره أخرى الإضرار بالغير من المحرمات فكما ترتفع حرمته بالإكراه كذلك ترتفع بالاضطرار لأن نسبه الرفع إلى ما أكرهوا عليه و ما اضطروا إليه على حد سواء مدفوع بالفرق بين المثالين فى الصغرى بعد اشتراكهما فى الكبرى المتقدمه و هى أن الضرر المتوجه إلى شخص لا يجب دفعه بالإضرار بغيره بأن الضرر فى الأول متوجه إلى نفس الشخص فرفعه عن نفسه بالإضرار بالغير غير جائز و عموم رفع ما اضطروا إليه لا يشمل الإضرار بالغير المضطر إليه لأنه مسوق للامتنان على الأمه فترخيص بعضهم فى الإضرار بالآخر لدفع الضرر عن نفسه و صرفه إلى غيره مناف للامتنان بل يشبه الترجيح بلا مرجح فعموم ما اضطروا إليه فى حديث الرفع مختص بغير الإضرار بالغير من المحرمات. و أما الثانى فالضرر فيه أولا و بالذات متوجه إلى الغير بحسب التزام المكره بالكسر و إرادته الحتميه و المكره بالفتح و إن كان مباشرا إلا أنه ضعيف لا ينسب إليه توجيه الضرر إلى الغير حتى يقال إنه أضر بالغير لئلا تتضرر نفسه. نعم لو تحمل الضرر و لم يضر بالغير فقد صرف الضرر عن الغير إلى نفسه عرفا لكن الشارع لم يوجب هذا و الامتنان بهذا على بعض الأمه لا قبح فيه كما أنه لو أراد ثالث الإضرار بالغير لم يجب على الغير تحمل الضرر و صرفه عنه إلى نفسه هذا كله مع أن أدله نفى الحرج كافيه فى الفرق بين المقامين فإنه لا حرج فى أن لا يرخص الشارع فى دفع الضرر عن أحد بالإضرار بغيره بخلاف ما لو ألزم الشارع الإضرار على نفسه لدفع الضرر المتوجه إلى الغير فإنه حرج قطعا.

الثانى أن الإكراه يتحقق بالتوعد بالضرر

اشاره

على ترك المكره عليه ضررا

متعلقا بنفسه أو ماله أو عرضه أو بأهله ممن يكون ضرره راجعا إلى تضرره و تألمه و أما إذا لم يترتب على ترك المكره عليه إلا الضـرر على بعض المؤمنين ممن يعـد أجنبيـا من المكره بالفتـح فالظاهر أنه لا يعـد ذلك إكراها عرفا إذ لا خوف له يحمله على فعـل مـا أمر به و بمـا ذكرنا من اختصاص الإكراه بصوره خوف لحوق الضـرر بالمكره نفسه أو بمن يجرى مجراه كالأب و الولد صرح فى الشـرائع و السرائر و التحرير و الروضه البهيه و غيرها. نعم لو خاف على بعض المؤمنين جاز له قبول الولايه المحرمه بل غيرها من المحرمات الإلهيه التى أعظمها التبرى من أئمه الدين لقيام الدليل على وجوب مراعاه المؤمنين و عدم تعريضهم للضرر مثـل مـا فى الاحتجاج عن أمير المؤمنين ع قال: و لأن تبرأ منا ساعه بلسانك و أنت موال لنا بجنانك لتبقى على نفسك روحك التى بها قوامها و مالها الذى به قيامها و جاهها الذى به تمسـكها و تصون من عرف بذلك من أوليائنا و إخواننا فإن ذلك أفضـل من أن تتعرض للهلاـك و تتقطع به عن عمـل فى الـدين و صـلاح إخوانـك المؤمنين و إيـاك ثم إيـاك أن تـترك التقيه الـتى أمرتـك بهـا فإنـك شائـط بـدمك و دمـاء إخوانك معرض بنعمتك و نعمتهم للزوال مـذل لهم فى أيـدى أعـداء دين الله و قد أمرك الله بـإعزازهم فإنـك إن خالفت وصـيتى كان ضـررك على إخوانك و نفسك أشـد من ضـرر الناصب لنا الكافر بنا إلى آخر الحـديث. لكن لا يخفى أنه لا يباح بهـذا النحو من التقيه الإضـرار بالغير لعـدم شـمول أدله الإكراه لهـذا لما عرفت من عدم تحققه

مع عـدم لحوق ضـرر بـالمكره بالفتـح و لا- بمن يتعلق به و عـدم جريـان أدله نفى الحرج إذ لا حرج على المأمور لأن المفروض تساوى من أمر بالإضرار به و من يتضرر بترك هذا الأمر من حيث النسبه إلى المأمور مثلا لو أمر الشخص بنهب مال المؤمن و لا يترتب على مخـالفه المـأمور به إلا- نهب مـال مؤمن آخر فلا حرج حينئـذ فى تحريم نهب مال الأول بل تسويغه لـدفع النهب عن الثانى قبيح بملاحظه ما علم من الروايه المتقدمه من الغرض فى التقيه خصوصا مع كون المال المنهوب للأول أعظم بمراتب فإنه يشـبه بمن فر من المطر إلى الميزاب بل اللازم فى هـذا المقام عدم جواز الإضـرار بمؤمن و لو لدفع الضـرر الأعظم من غيره. نعم إلا لدفع ضرر النفس فى وجه مع ضمان ذلك الضرر

[المناقشه فى إطلاق تسويغ ما عدا إراقه الدم بالإكراه]

و بما ذكرنا ظهر أن إطلاق جماعه لتسويغ ما عدا الدم من المحرمات بترتب ضـرر مخالفه المكره عليه على نفس المكره أو على أهله أو على الأجـانب من المؤمنين لا- يخلو عن بحث إلا أن يريـدوا الخوف على خصوص نفس بعض المؤمنين فلا إشـكال فى تسويغه لمـا عـدا الـدم من المحرمـات إذ لا- يعـادل نفس المؤمن شـى ء فتأمل. قال فى القواعـد و تحرم الولايه من الجائر إلا مع التمكن من الأـمر بـالمعروف و النهى عن المنكر أو مع الإـكراه بـالخوف على النفس أو المـال أو الأهـل أو على بعض المؤمنين فيجوز ائتمـار ما يأمره إلا القتل انتهى. و لو أراد بالخوف على بعض المؤمنين الخوف على أنفسـهم دون أموالهم و أعراضـهم لم يخالف ما ذكرناه و قد شرح العباره بذلك بعض الأساطين فقال إلا مع الإكراه بالخوف

على النفس من تلف أو ضرر فى البدن أو المال المضر بالحال من تلف أو حجب أو العرض من جهه النفس أو الأهل أو الخوف فيما عدا الوسط على بعض المؤمنين فيجوز حينئذ ائتمار ما يأمره انتهى. و مراده بما عدا الوسط الخوف على نفس بعض المؤمنين و أهله

[الفرق بين الإكراه و دفع الضرر المخوف]

و كيف كان فهنا عنوانان الإكراه و دفع الضرر للخوف عن نفسه و عن غيره من المؤمنين من دون إكراه. و الأول يباح به كل محرم و الثانى إن كان متعلقا بالنفس جاز له كل محرم حتى الإضرار المالى بالغير لكن الأقوى استقرار الضمان عليه إذا تحقق سببه لعدم الإكراه المانع عن الضمان أو استقراره. و أما الإضرار بالعرض بالزنى و نحوه ففيه تأمل و لا يبعد ترجيح النفس عليه و إن كان متعلقا بالمال فلا يسوغ معه الإضرار بالغير أصلا حتى فى اليسير من المال فإذا توقف دفع السبع عن فرسه بتعريض حمار غيره للافتراس لم يجز و إن كان متعلقا بالعرض- ففى جواز الإضرار

المكاسب، ج ١، ص ٥٩

بالمال مع الضمان أو العرض الأخف من العرض المدفوع عنه تأمل. و أما الإضرار بالنفس أو العرض الأعظم فلا يجوز بلا إشكال هذا و قد وقع فى كلام بعض تفسير الإكراه بما يعم لحوق الضرر. قال فى المسالك ضابط الإكراه المسوغ للولايه الخوف على نفس أو المال أو العرض عليه أو على بعض المؤمنين انتهى. و يمكن أن يريد بالإكراه مطلق المسوغ للولايه لكن صار هذا التعبير منه منشأ لتخيل غير واحد أن الإكراه المجوز لجميع المحرمات هو بهذا المعنى.

الثالث [فى اعتبار عدم القدره على التفصى]

أنه قد ذكر بعض مشايخنا المعاصرين أنه يظهر من الأصحاب أن فى اعتبار عدم القدره على التفصى من المكره عليه و عدمه أقوالا ثالثها التفصيل بين الإكراه على نفس الولايه المحرمه فلا تعتبر و بين غيرها من المحرمات فيعتبر فيه العجز عن التفصى و الذى يظهر من ملاحظه كلماتهم فى باب الإكراه عدم الخلاف فى اعتبار العجز عن التفصى إذا لم يكن حرجا و

لم يتوقف على ضـرر كما إذا أكره على أخـذ المال من مؤمن فيظهر أنه أخذ المال و جعله فى بيت المال مع عدم أخذه واقعا أو أخذه جهرا ثم رده إليه سـرا كما كان يفعله ابن يقطين و كما إذا أمره بحبس مؤمن فيدخله فى دار واسـعه من دون قيد و يحسن ضيافته و يظهر أنه حبسه و شدد عليه و كذا لا خلاف فى أنه لا يعتبر العجز عن التفصـى إذا كان فيه ضـرر كثير و كأن منشأ زعم الخلاـف مـا ذكره فى المسالك فى شـرح عباره الشـرائع مسـتظهرا منه خلاف ما اعتمـد عليه. قال فى الشـرائع بعـد الحكم بجواز الدخول فى الولايه دفعا للضـرر اليسير مع الكراهه و الكثير بدونها إذا أكرهه الجائر على الولايه جاز له الدخول و العمل بما يأمره مع عـدم القـدره على التفصـى منه إلا فى دماء المحرمه فإنه لا تقيه فيها انتهى قال فى المسالك ما ملخصه أن المصـنف ذكر فى هذه المسأله شـرطين الإكراه و العجز عن التفصى و هما متغايران و الثانى أخص و الظاهر أن مشروطهما مختلف فالأول شرط فى أصـل قبول الولاـيه و الثانى شـرط للعمـل بمـا يـأمره ثم فرع عليه أن الولايه إن أخـذت مجرده عن الأمر بالمحرم فلا يشترط فى جوازه بالإكراه. و أما العمل بما يأمره من المحرمات فمشروط بالإكراه خاصه و لا يشترط فيه الإلجاء بحيث لا يقدر على خلافه و قـد صـرح به الأصـحاب فى كتبهم فـاشتراط العجز عن التفصـى غير واضـح إلاـ أن يريـد به أصل الإكراه إلى أن قال إن الإكراه مسوغ لامتثال ما يؤمر به و إن قدر على المخالفه مع خوف الضرر انتهى موضع الحاجه

من كلامه. أقول لا يخفى على المتأمل أن المحقق رحمه الله لم يعتبر شرطا زائدا على الإكراه إلا أن الجائر إذا أمر الوالى بأعمال محرمه فى ولايته كما هو الغالب و أمكن فى بعضها المخالفه واقعا و دعوى الامتثال ظاهرا كما مثلنا لك سابقا قيد امتثال ما يؤمر به بصوره العجز عن التفصى. و كيف كان فعباره الشرائع واقعه على طبق المتعارف من توليه الولاه و أمرهم فى ولايتهم بأوامر كثيره يمكنهم التفصى عن بعضها و ليس المراد بالتفصى المخالفه مع تحمل الضرر كما لا يخفى. و مما ذكرنا يظهر فساد ما ذكره من نسبه عدم الخلاف المتقدم إلى الأصحاب و من أنه على القول باعتبار العجز عن التفصى لو توقف المخالفه على بذل مال كثير لزم ثم قال و هو أحوط بل أقرب.

الرابع أن قبول الولايه مع الضرر المالى

الذى لا يضر بالحال رخصه لا عزيمه فيجوز تحمل الضرر المذكور لأن الناس مسلطون على أموالهم بل ربما يستحب تحمل ذلك الضرر للفرار عن تقويه شوكتهم.

الخامس لا يباح بالإكراه قتل المؤمن

اشاره

و لو توعد على تركه بالقتل إجماعا على الظاهر المصرح به فى بعض الكتب و إن كان مقتضى عموم نفى الإكراه و الحرج الجواز إلا أنه قد صح عن الصادقين ص أنه: إنما شرعت التقيه ليحقن بها الدم فإذا بلغت الدم فلا تقيه. و مقتضى العموم أنه لا فرق بين أفراد المؤمنين من حيث الصغر و الكبر و الذكوره و الأنوثه و العلم و الجهل و الحر و العبد و غير ذلك

و لو كان المؤمن مستحقا للقتل لحد

ففى العموم وجهان من إطلاق قولهم لا تقيه فى الدماء و من أن المستفاد من قوله ليحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فلا تقيه أن المراد الدم المحقون دون المأمور بإهراقه و ظاهر المشهور الأول.

و أما المستحق للقتل قصاصا

فهو محقون الدم بالنسبه إلى غير ولى الدم

و مما ذكرنا يظهر سكوت الروايتين عن حكم دماء أهل الخلاف

لأن التقيه إنما شرعت لحقن دماء الشيعه فحدها بلوغ دمهم لآدم غيرهم و بعباره أخرى محصل الروايه لزوم نقض الغرض من

تشریع التقیه فی إهراق الدماء لأنها شرعت لحقنها فلا یشرع لأجلها إهراقها و من المعلوم أنه إذا أکره المؤمن علی قتل مخالف فلا یلزم من شرعیه التقیه فی قتله إهراق ما شرع التقیه لحقنه هذا کله فی غیر الناصب و أما الناصب لأنه غیر محقون الدم و إنما منع منه حدوث الفتنه فلا إشکال فی مشروعیه قتله للتقیه و مما ذکرنا یظهر حکم دم الذمی و شرعیه التقیه فی إهراقه. و بالجمله فکل دم غیر محترم بالذات عند الشارع خارج عن مورد الروایتین فحکم إهراقه حکم سائر المحرمات التی شرعت التقیه فیها.

بقی الکلام فی أن الدم یشمل الجرح و قطع الأعضاء أو یختص بالقتل

وجهان من إطلاق الدم و هو المحکی عن الشیخ و من عمومات التقیه و نفی الحرج و الإکراه و ظهور الدم المتصف بالحقن فی الدم المبقی للروح و هو المحکی عن الروضه البهیه و المصابیح و الریاض و لا یخلو عن قوه

خاتمه فیما ینبغی للوالی العمل به فی نفسه و فی رعیته

[رساله النجاشی إلی الإمام الصادق علیه السلام]

روی شیخنا الشهید الثانی رحمه الله فی رسالته المسماه بکشف الریبه عن أحکام الغیبه بإسناده عن شیخ الطائفه عن المفید عن جعفر بن محمد بن قولویه عن أبیه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عیسی عن أبیه محمد بن عیسی الأشعری عن عبد الله بن سلیمان النوفلی قال: کنت عند أبی عبد الله ع فإذا بمولی لعبد الله النجاشی- و قد ورد علیه فسلم و أوصل إلیه کتابا ففضه و قرأه فإذا أول سطر فیه بسم الله الرحمن الرحیم أطال الله بقاء سیدی و جعلنی من کل سوء فداه و لا أرانی فیه مکروها فإنه ولی ذلک و القادر علیه اعلم سیدی و مولای إنی بلیت بولایه الأهواز فإن رأی سیدی و مولای أن یحد لی حدا و یمثل لی مثالا استدل به علی ما یقربنی إلی الله عز و جل و إلی رسوله و یلخص لی فی کتابه ما یری لی العمل به و فیما أبذله و أین أضع زکاتی و فیمن أصرفها و بمن آنس و إلی من أستریح و بمن أثق و آمن و ألجأ إلیه فی سری فعسی أن یخلصنی الله تعالی بهدایتک و ولایتک

المکاسب، ج ۱، ص ۶۰

فإنک حجه الله علی خلقه و أمینه فی بلاده لا زالت نعمته علیک

[جواب الإمام الصادق علیه السلام عن رساله النجاشی]

اشاره

قال عبد الله بن سلیمان فأجابه أبو عبد الله ع بسم الله الرحمن الرحیم أحاطک الله بصنعه و لطف بک بمنه و کلأک برعایته فإنه ولی ذلک أما بعد فقد جاءنی رسولک بکتابک فقرأته و فهمت جمیع ما ذکرته و سألت عنه و ذکرت أنک بلیت بولایه الأهواز

فسرني ذلك و ساءني و سأخبرك

بما ساءنی من ذلک و ما سرنی إن شاء الله تعالی

[عله سرور الإمام علیه السلام بولایه النجاشی]

فأما سروری بولایتک فقلت عسی أن یغیث الله بک ملهوفا خائفا من أولیاء آل محمد ص و یعز بک ذلیلهم و یکسو بک عاریهم و یقوی بک ضعیفهم و یطفئ بک نار المخالفین عنهم

[عله استیاء الإمام علیه السلام بولایه النجاشی]

و أما الذی ساءنی من ذلک فإن أدنی ما أخاف علیک أن تعثر بولی لنا فلا تشم رائحه حظیره القدس فإنی ملخص لک جمیع ما سألت عنه إن أنت عملت به و لم تجاوزه رجوت أن تسلم إن شاء الله تعالی أخبرنی یا عبد الله أبی عن آبائه عن علی ع عن رسول الله ص أنه قال من استشاره أخوه المؤمن فلم یمحضه النصیحه سلب الله لبه عنه

[ما رسمه الإمام علیه السلام للنجاشی للنجاه من تبعات الولایه]

و أعلم أنی سأشیر علیک برأی إن أنت عملت به تخلصت مما أنت تخافه و اعلم أن خلاصک و نجاتک فی حقن الدماء و کف الأذی عن أولیاء الله و الرفق بالرعیه و التأنی و حسن المعاشره مع لین فی غیر ضعف و شده فی غیر عنف و مداراه صاحبک و من یرد علیک من رسله و أرفق برعیتک بأن توقفهم علی ما وافق الحق و العدل إن شاء الله تعالی و إیاک و السعاه و أهل النمائم فلا یلزقن بک منهم أحد و لا یراک الله یوما و لیله و أنت تقبل منهم صرفا و لا عدلا فیسخط الله علیک و یهتک سترک و احذر مکر خوزی الأهواز فإن أبی أخبرنی عن آبائه عن أمیر المؤمنین ع قال إن الإیمان لا یثبت فی قلب یهودی و لا خوزی أبدا و أما من تأنس به و تستریح إلیه و تلجی ء أمورک إلیه فذلک الرجل الممتحن المستبصر الأمین الموافق لک علی دینک و میز أعوانک و جرب الفریقین فإن رأیت هناک رشدا فشأنک و إیاه

[ما ینبغی للوالی الحذر منه]

و إیاک أن تعطی درهما أو تخلع ثوبا أو تحمل علی دابه فی غیر ذات الله لشاعر أو مضحک أو ممزح إلا أعطیت مثله فی ذات الله و لتکن جوائزک و عطایاک و خلعک للقواد و الرسل و الأجناد و أصحاب الرسائل و أصحاب الشرط و الأخماس و ما أردت أن تصرفه فی وجوه البر و النجاح و الفطره و الصدقه و الحج و الشرب و الکسوه التی تصلی فیها و تصل بها و الهدیه التی تهدیها إلی الله عز و جل و إلی رسول الله ص من أطیب کسبک

يا عبـد الله اجهد أن لا تكنز ذهبا و لا فضه فتكون من أهل هذه الآيه وَ الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لا يُنْفِقُونَها فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِيمٍ و لا تستصـغرن من حلو و لا من فضل طعام تصرفه فى بطون خاليه تسكن بها غضب الرب تبارك و تعالى و أعلم أنى سـمعت أبى يحدث عن آبائه عن أمير المؤمنين ع أنه سمع عن النبى ص يقول لأصحابه يوما ما آمن بالله و اليوم الآخر من بـات شـبعانا و جـاره جـائع فقلنـا هلكنا يا رسول الله فقال من فضل طعامكم و من فضل تمركم و رزقكم و خلقكم و خرقكم تطفئون بها غضب الرب

و سأنبئک بهوان الدنيا و هوان شرفها على من مضى من السلف

و التابعين فقـد حـدثنى أبى محمد بن على بن الحسـين ع قال لما تجهز الحسـين ع إلى الكوفه أتاه ابن عباس فناشده الله و الرحم أن يكون هو المقتول بالطف فقال أنا أعلم بمصرعى منك و ما وكدى من الدنيا إلا فراقها أ لا أخبرک يا بن عباس بحديث أمير المؤمنين ع و الدنيا فقال له بلى لعمرى إنى أحب أن تحدثنى بأمرها

[تجسم الدنيا لعلى عليه السلام و رفضه لها]

فقال أبى قال على بن الحسين سـمعت أبا عبـد الله يقول حـدثنى أمير المؤمنين ع قال إنى [كنت] بفدک فى بعض حيطانها و قد صـارت لفـاطمه ع فـإذا أنا بامرأه قـد قحمت على و فى يـدى مسـحاه و أنا أعمل بها فلما نظرت إليها طار قلبى مما يـداخلنى من جمالهـا فشـبهتها ببثينه الجمحى بنت عـامر و كانت من أجمل نساء قريش فقالت يا بن أبى طالب هل لک أن تتزوج بى فأغنيک عن هـذه المسـحاه و أدلک على خزائن الأرض فيكون لک الملک ما بقيت و لعقبک من بعدک فقال لها على ع من أنت حتى أخطبک من أهلک فقالت أنا الدنيا قال لها فارجعى و اطلبى زوجا غيرى فأقبلت على مسحاتى و أنشأت أقول

لقد خاب من غرته دنيا دنيه و ما هى إن غرت قرونا بطائل

أتتنا على زى العزيز بثينه و زينتها فى مثل تلک الشمائل

فقلت لها غرى سواى فإننى عزوف عن الدنيا و لست بجاهل

و ما أنا و الدنيا فإن محمدا أحل صريعا بين تلک الجنادل

و هيها أتتنى بالكنوز و درها و أموال قارون و ملک القبائل

أ ليس جميعا للفناء مصيرها و يطلب من خزانها بالطوائل

فغرى سواى إننى غير راغب بما فيک

من ملک و عز و نائل

فقد قنعت نفسی بما قد رزقته فشأنک یا دنیا و أهل الغوائل

فإنی أخاف الله یوم لقائه و أخشی عذابا دائما غیر زائل فخرج من الدنیا و لیس فی عنقه تبعه لأحد حتی لقی الله تعالی محمودا غیر ملوم و لا مذموم ثم اقتدت به الأئمه من بعده بما قد بلغکم لم یتلطخوا بشی ء من بوائقها

[ما یکفر عن الوالی]

و قد وجهت إلیک بمکارم الدنیا و الآخره: و عن الصادق المصدق رسول الله ص فإن أنت عملت بما نصحت لک فی کتابی هذا ثم کانت علیک من الذنوب و الخطایا کمثل أوزان الجبال و أمواج البحار رجوت الله أن یتجاوز عنک جل و عز بقدرته

[جمله من حقوق المؤمن علی المؤمن]

یا عبد الله إیاک أن تخیف مؤمنا فإن أبی محمد بن علی ع حدثنی عن أبیه عن جده عن علی بن أبی طالب ع أنه کان یقول من نظر إلی مؤمن نظره لیخیفه بها أخافه الله یوم لا ظل إلا ظله و حشره فی صوره الذر لحمه و جسده و جمیع أعضائه حتی یورده مورده و حدثنی أبی عن آبائه عن علی ع عن النبی ص قال من أغاث لهفانا من المؤمنین أغاثه الله یوم لا ظل إلا ظله و آمنه الفزع الأکبر و آمنه من سوء المنقلب و من قضی لأخیه المؤمن حاجه قضی الله له حوائج کثیره إحداها الجنه و من کسا أخاه المؤمن جبه عن عری کساه الله من سندس الجنه و إستبرقها و حریرها و لم یزل یخوض فی رضوان الله ما دام علی المکسو منها سلک و من أطعم أخاه من جوع أطعمه الله من طیبات الجنه و من سقاه من ظمإ سقاه الله من الرحیق المختوم و من أخدم أخاه أخدمه الله من الولدان المخلدین و أسکنه مع أولیائه الطاهرین و من حمل أخاه المؤمن علی راحله حمله الله علی ناقه من نوق الجنه و باهی به الملائکه المقربین یوم القیامه و من زوج أخاه المؤمن امرأه یأنس بها و تشد عضده و یستریح إلیها زوجه الله من الحور العین و آنسه

بمن أحبه من الصديقين من أهل بيت نبيه ع و إخوانه

المكاسب، ج ۱، ص ۶۱

و آنسهم به و من أعان أخاه المؤمن على سلطان جائر أعانه الله على إجازه الصراط عند زله الأقدام و من زار أخاه المؤمن فی منزله لا لحاجه منه إلیه کتب من زوار الله و کان حقیقا على الله أن یکرم زائره یا عبد الله و حدثنی أبی عن آبائه عن علی ع أنه سمع رسول الله ص یقول لأصحابه یوما معاشر الناس إنه لیس بمؤمن من آمن بلسانه و لم یؤمن بقلبه فلا تتبعوا عثرات المؤمنین فإنه من تتبع عثره مؤمن أتبع الله عثراته یوم القیامه و فضحه فی جوف بیته و حدثنی أبی عن آبائه عن علی ع أنه قال أخذ الله میثاق المؤمن أن لا- یصدق فی مقالته و لا ینتصف من عدوه على أن لا یشفی غیظه إلا بفضیحه نفسه لأن کل مؤمن ملجم و ذلک لغایه قصیره و راحه طویله و أخذ الله میثاق المؤمن على أشیاء أیسرها علیه مؤمن مثله یقول بمقالته یعیبه و یحسده و الشیطان یغویه و یمقته و السلطان یقفو أثره و یتبع عثراته و کافر بالذی هو مؤمن به یرى سفک دمه دینا و إباحه حریمه غنما فما بقاء المؤمن بعد هذا یا عبد الله و حدثنی أبی عن آبائه ع عن علی عن النبی ص قال نزل جبرئیل ع فقال یا محمد إن الله یقرئک السلام و یقول اشتققت للمؤمن اسما من أسمائی سمیته مؤمنا فالمؤمن منی و أنا منه من استهان بمؤمن فقد استقبلنی بالمحاربه یا عبد الله و حدثنی أبی عن آبائه عن علی عن النبی صلى

الله عليهم أجمعين أنه قال يوما يا على لا تناظر رجلا حتى تنظر فى سريرته فإن كانت سريرته حسنه فإن الله عز و جل لم يكن ليخذل وليه و إن كانت سريرته رديه فقد تكفيه مساويه فلو جهدت أن تعمل به أكثر مما عمل به عن معاصى الله عز و جل ما قدرت عليه يا عبد الله و حدثنى أبى عن آبائه عن على ع عن النبى ص قال إنه قال أدنى الكفر أن يسمع الرجل عن أخيه الكلمه فيحفظها عليه يريد أن يفضحه بها أولئك لا خلاق لهم يا عبد الله و حدثنى أبى عن آبائه عن على ع أنه قال من قال فى مؤمن ما رأت عيناه و سمعت أذناه ما يشينه و يهدم مروته فهو من الذين قال الله عز و جل إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ يا عبد الله و حدثنى أبى عن آبائه عن على ع أنه قال من روى عن أخيه المؤمن روايه يريد بها هدم مروته و ثلبه أوبقه الله بخطيئته يوم القيامه حتى يأتى بمخرج مما قال و من أدخل على أخيه المؤمن سرورا فقد أدخل على أهل بيت نبيه ص سرورا و من أدخل على بيت نبيه سرورا فقد أدخل على رسول الله ص سرورا و من أدخل على رسول الله ص سرورا فقد سر الله و من سر الله فحقيق على الله أن يدخله جنته ثم إنى أوصيك بتقوى الله و إيثار طاعته و الاعتصام بحبله فإنه من اعتصم بحبل الله فقد هدى إلى صراط مستقيم فاتق الله و لا تؤثر أحدا على رضاه و هواه فإنه وصيه

الله عز و جل إلی خلقه لا یقبل منهم غیرها و لا یعظم سواها و اعلم أن الخلق لم یوکلوا بشی ء أعظم من تقوی الله فإنه وصیتنا أهل البیت فإن استطعت أن لا تنال من الدنیا شیئا تسأل عنه غدا فافعل

[ما قاله النجاشی عند وصول کتاب الإمام إلیه]

قال عبد الله بن سلیمان فلما وصل کتاب الصادق ع إلی النجاشی نظر فیه فقال صدق و الله الذی لا إله إلا هو مولای فما عمل أحد بما فی هذا الکتاب إلا نجا قال فلم یزل عبد الله یعمل به أیام حیاته

هجاء المؤمن

السابعه و العشرون هجاء المؤمن حرام بالأدله الأربعه

اشاره

لأنه همز و لمز و أکل اللحم و تعییر و إذاعه سر و کل ذلک کبیره موبقه

[تفسیر الهجاء]

و یدل علیه فحوی ما تقدم فی الغیبه بل البهتان أیضا بناء علی تفسیر الهجاء بخلاف المدح کما عن الصحاح فیعم ما فیه من المعایب و ما لیس فیه کما عن القاموس و النهایه و المصباح لکن مع تخصیصه فیها بالشعر. و أما تخصیصه بذکر ما فیه بالشعر کما هو ظاهر جامع المقاصد فلا یخلو عن تأمل و لا فرق فی المؤمن بین الفاسق و غیره. و أما الخبر: محصوا ذنوبکم بذکر الفاسقین فالمراد به الخارجون عن الإیمان أو المتجاهرون بالفسق

[هجاء المخالف و الفاسق المبدع]

و احترز بالمؤمن عن المخالف فإنه یجوز هجوه لعدم احترامه و کذا یجوز هجاء الفاسق المبدع لئلا یؤخذ ببدعه لکن بشرط الاقتصار علی المعایب الموجوده فیه فلا یجوز بهته بما لیس فیه لعموم حرمه الکذب و ما تقدم من الخبر فی الغیبه- من قوله ع فی حق المبتدعه: باهتوهم کیلا یطمعوا فی إضلالکم محمول علی اتهامهم و سوء الظن بهم بما یحرم اتهام المؤمن به بأن یقال لعله زان أو سارق و کذا إذا زاد ذکر ما لیس فیه من باب المبالغه- و یحتمل إبقاؤه علی ظاهره بتجویز الکذب علیهم لأجل المصلحه فإن مصلحه تنفیر الخلق عنهم أقوی من مفسده الکذب.

و فی روایه أبی حمزه عن أبی جعفر ع قال: قلت له إن بعض أصحابنا یفترون و یقذفون من خالفهم فقال الکف عنهم أجمل ثم قال لی و الله یا أبا حمزه إن الناس کلهم أولاد بغایا ما خلا شیعتنا ثم قال نحن أصحاب الخمس و قد حرمناه علی جمیع الناس ما

خلا شیعتنا و فی صدرها دلاله علی جواز الافتراء و هو القذف علی کراهه ثم أشار ع إلی أولویه قصد

الصدق بإراده الزنى من حيث استحلال حقوق الأئمه

الهجر

الثامنه و العشرون الهجر بالضم و هو الفحش من القول و ما استقبح

التصريح به منه

ففى صحيحه أبى عبيده: البذاء من الجفاء و الجفاء فى النار و فى النبوى: إن الله حرم الجنه على كل فحاش بذى قليل الحياء لا يبالى بما قال و لا ما قيل فيه و فى روايه سماعه: إياك أن تكون فحاشا و فى النبوى: إن من شر عباد الله من يكره مجالسته لفحشه و فى روايه: من علامات شرك الشيطان الذى لا شك فيه أن يكون فحاشا لا يبالى بما قال و لا ما قيل فيه إلى غير ذلك من الأخبار. هذا آخر ما تيسر تحريره من المكاسب المحرمه

الأجره على الواجبات

[النوع] الخامس مما يحرم التكسب به ما يجب على الإنسان فعله

[أخذ الأجره على الواجب]

اشاره

عينا أو كفايه تعبدا أو توصلا على المشهور كما فى المسالك بل عن مجمع البرهان كان دليله الإجماع و الظاهر أن نسبته إلى الشهره فى المسالك فى مقابل قول السيد المخالف فى وجوب تجهيز الميت على غير الولى لا فى حرمه أخذ الأجره على تقدير الوجوب عليه. و فى جامع المقاصد الإجماع على عدم جواز أخذ الأجره على تعليم صيغه النكاح أو إلقائها على المتعاقدين انتهى. و كأن لمثل هذا و نحوه ذكر فى الرياض أن على هذا الحكم الإجماع فى كلام جماعه و هو الحجه انتهى.

[تحديد موضوع المسأله]

و اعلم أن موضوع هذه المسأله ما إذا كان للواجب على العامل منفعه تعود إلى من يبذل بإزائه المال كما لو كان كفائيا و أراد سقوطه منه فاستأجر غيره أو كان عينيا على العامل و رجع نفعه منه إلى باذل المال كالقضاء للمدعى إذا وجب عينا. و بعباره أخرى مورد الكلام ما لو فرض مستحبا لجاز الاستيجار عليه لا أن الكلام فى كون مجرد

المكاسب، ج ۱، ص ۶۲

الوجوب على الشخص مانعا عن أخذ الأجره عليه فمثل فعل الشخص صلاه الظهر عن نفسه لا يجوز أخذ الأجره عليه لا لوجوبها

بل لعدم وصول عوض المال إلى باذله فإن النافله أيضا كذلك

و من هنا يعلم فساد الاستدلال على هذا المطلب بمنافاه ذلك للإخلاص فى العمل

لانتقاضه طردا و عكسا بالمندوب و الواجب التوصلى. و قد يرد ذلك بأن تضاعف الوجوب بسبب الإجاره يؤكد الإخلاص و فيه مضافا إلى اقتضاء ذلك الفرق بين الإجاره و الجعاله حيث إن الجعاله لا توجب العمل على العامل أنه إن أريد أن تضاعف الوجوب يؤكد اشتراط الإخلاص فلا ريب أن الوجوب الحاصل بالإجاره توصلى لا يشترط فى حصول ما وجب به قصد القربه مع أن غرض المستدل منافاه قصد أخذ المال لتحقق الإخلاص فى العمل لا لاعتباره فى وجوبه. و إن أريد أنه يؤكد تحقق الإخلاص من العامل فهو مخالف للواقع قطعا لأن ما لا يترتب عليه أجر دنيوى أخلص مما يترتب عليه ذلك بحكم الوجدان هذا مع أن الوجوب الناشئ من الإجاره إنما يتعلق بالوفاء بعقد الإجاره. و مقتضى الإخلاص المعتبر فى ترتب الثواب على موافقه هذا الأمر و لو لم يعتبر فى سقوطه هو إتيان الفعل من حيث استحقاق المستأجر له بإزاء ماله فهذا المعنى ينافى وجوب إتيان العباده لأجل استحقاقه

تعالى إياه و لذا لو لم يكن هذا العقد واجب الوفاء كما فى الجعاله لم يمكن قصد الإخلاص مع قصد استحقاق العوض فلا إخلاص هنا حتى يؤكده وجوب الوفاء بعد إيجاب بالإجاره فالمانع حقيقه هو عدم القدره على إيجاد الفعل الصحيح بإزاء العوض سواء أ كانت المعاوضه لازمه أم جائزه

و أما تأتى القربه فى العبادات المستأجره

- فلأن الإجاره إنما تقع على الفعل المأتى به تقربا إلى الله نيابه عن فلان. توضيحه أن الشخص يجعل نفسه نائبا عن فلان فى العمل متقربا إلى الله فالمنوب عنه يتقرب إليه تعالى بعمل نائبه و تقربه و هذا الجعل فى نفسه مستحب لأنه إحسان إلى المنوب عنه و إيصال نفع إليه و قد يستأجر الشخص عليه فيصير واجبا بالإجاره وجوبا توصليا لا يعتبر فيه التقرب فالأجير إنما يجعل نفسه لأجل استحقاق الأجره نائبا عن الغير فى إتيان العمل الفلانى تقربا إلى الله فالأجره فى مقابل النيابه فى العمل المتقرب به إلى الله التى مرجع نفعها إلى المنوب عنه و هذا بخلاف ما نحن فيه لأن الأجره هنا فى مقابل العمل تقربا إلى الله لأن العمل بهذا الوجه لا يرجع نفعه إلى العامل لأن المفروض أنه يمتثل ما وجب على نفسه بل فى مقابل نفس العمل فهو يستحق نفس العمل و المفروض أن الإخلاص هو إتيان العمل لخصوص أمر الله تعالى و التقرب يقع للعامل دون الباذل و وقوعه للعامل يتوقف على أن لا يقصد بالعباده سوى امتثال أمر الله تعالى. فإن قلت يمكن للأجير أن يأتى بالفعل مخلصا لله تعالى بحيث لا يكون للإجاره دخل فى إتيانه فيستحق الأجره فالإجاره غير مانعه من قصد الإخلاص. قلت الكلام فى أن مورد الإجاره لا بد

أن يكون عملا قابلا لأن يوفى به بعقد الإجاره و يؤتى به لأجل استحقاق المستأجر إياه و من باب تسليم مال الغير إليه و ما كان من قبيل العباده غير قابل لذلك. فإن قلت يمكن أن تكون غايه الفعل التقرب و المقصود من إتيان هذا الفعل المتقرب به استحقاق الأجره كما يؤتى بالفعل تقربا إلى الله و يقصد منه حصول المطالب الدنيويه كأداء الدين و سعه الرزق و غيرهما من الحاجات الدنيويه. قلت فرق بين الغرض الدنيوى المطلوب من الخالق الذى يتقرب إليه بالعمل و بين الغرض الحاصل من غيره و هو استحقاق الأجره فإن طلب الحاجه من الله تعالى سبحانه و لو كانت دنيويه محبوب عند الله فلا يقدح فى العباده بل ربما يؤكدها. و كيف كان فذلك الاستدلال حسن فى بعض موارد المسأله و هو الواجب التعبدى فى الجمله إلا أن مقتضاه جواز أخذ الأجره فى التوصليات و عدم جوازه فى المندوبات التعبديه فليس مطردا و لا منعكسا.

[استدلال بعض الأساطين على الحرمه و توضيحه]

اشاره

نعم قد استدل على المطلب بعض الأساطين فى شرحه على القواعد بوجوه أقواها أن التنافى بين صفه الوجوب و التملك ذاتى لأن الملوك المستحق لا يملك و لا يستحق ثانيا. توضيحه أن الذى يقابل المال لا بد أن يكون كنفس المال مما يملكه المؤجر حتى يملكه المستأجر فى مقابل تمليكه المال إياه فإذا فرض العمل واجبا لله ليس للمكلف تركه فيصير نظير العمل المملوك للغير. أ لا ـ ترى أنه إذا آجر نفسه لدفن الميت لشخص لم يجز له أن يؤجر نفسه ثانيا من شخص آخر لذلك العمل و ليس إلا لأن الفعل صار مستحقا للأول و مملوكا له فلا معنى لتمليكه ثانيا للآخر مع

فرض بقائه على ملک الأول و هذا المعنى موجود فيما أوجبه الله تعالى خصوصا فيما يرجع إلى حقوق الغير حيث إن حاصل الإيجاب هنا جعل الغير مستحقا لذلک العمل من هذا العامل کأحکام تجهيز الميت التى جعل الشارع الميت مستحقا لها على الحى فلا يستحقها غيره ثانيا هذا.

[المناقشه فى الاستدلال]

و لکن الإنصاف أن هذا الوجه أيضا لا يخلو عن الخدشه لإمکان منع المنافاه بين الوجوب الذى هو طلب الشارع الفعل و بين استحقاق المستأجر له و ليس استحقاق الشارع للفعل و تملکه المنتزع من طلبه من قبيل استحقاق الآدمى و تملکه الذى ينافى تملک الغير و استحقاقه

[الاستدلال على الحرمه فى الواجب الکفائى و مناقشته]

ثم إن هذا الدليل باعتراف المستدل يختص بالواجب العينى. و أما الکفائى فاستدل على عدم جواز أخذ الأجره عليه بأن الفعل متعين له فلا يدخل فى ملک آخر و بعدم نفع المستأجر فيما يملکه أو يستحقه غيره لأنه بمنزله قولک استأجرتک لتملک منفعتک المملوکه لک أو لغيرک و فيه منع وقوع الفعل له بعد إجاره نفسه للعمل للغير فإن آثار الفعل حينئذ ترجع إلى الغير فإذا وجب إنقاذ غريق کفايه أو إزاله النجاسه عن المسجد فاستأجر واحدا غيره فثواب الإنقاذ و الإزاله يقع للمستأجر دون الأجير المباشر لهما. نعم يسقط الفعل عنه لقيام المستأجر به و لو بالاستنابه و من هذا القبيل الاستيجار للجهاد مع وجوبه کفايه على الأجير و المستأجر.

[عدم وجدان الدليل على الحرمه غير الإجماع]

و بالجمله فلم أجد دليلا على هذا المطلب وافيا بجميع أفراده عدا الإجماع الذى لم يصرح به إلا المحقق الثانى لکنه موهون بوجود القول بخلافه من أعيان الأصحاب من القدماء و المتأخرين على ما يشهد به الحکايه و الوجدان.

[وهن الإجماع بنقل الخلاف عن الفقهاء]

إما الحکايه فقد نقل المحقق و العلامه رحمهما الله و غيرهما القول بجواز أخذ الأجره على القضاء عن بعض. فقد قال فى الشرائع أما

المکاسب، ج ۱، ص ۶۳

لو أخذ الجعل من المتحاکمين ففيه خلاف و کذلک العلامه فى المختلف. و قد حکى العلامه الطباطبائى فى مصابيحه عن فخر

الدین و جماعه التفصیل بین العبادات و غیرها.

و یکفی فی ذلک ملاحظه الأقوال التی ذکرها فی المسالک فی باب المتاجر و أما ما وجدناه فهو أن ظاهر المقنعه بل النهایه و محکی المرتضی جواز الأجر علی القضاء مطلقا و إن أول بعض کلامهم بإراده الارتزاق. و قد اختار جماعه جواز أخذ الأجره علیه إذا لم یکن متعینا أو تعین و کان القاضی محتاجا. و قد صرح فخر الدین فی الإیضاح بالتفصیل بین الکفائیه التوصلیه و غیرها فجوز أخذ الأجره فی الأول قال فی شرح عباره والده فی القواعد فی الاستیجار علی تعلیم الفقه ما لفظه الحق عندی أن کل واجب علی شخص معین لا یجوز للمکلف أخذ الأجره علیه و الذی وجب کفایه فإن کان مما لو أوقعه بغیر نیه لم یصح و لم یزل الوجوب فلا یجوز أخذ الأجره علیه لأنه عباده محضه قال الله تعالی وَ ما أُمِرُوا إِلَّا لِیَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِینَ لَهُ الدِّینَ حصر غرض الأمر فی انحصار غایه الفعل فی الإخلاص و ما یفعل بالعوض لا یکون کذلک و غیر ذلک

يجوز أخـذ الأجره عليه إلا ما نص الشارع على تحريمه كالدفن انتهى. نعم رده فى محكى جامع المقاصد لمخالفه هذا التفصـيل لنص الأصحاب. أقول لا يخفى أن الفخر أعرف بنص الأصحاب من المحقق الثانى فهذا والده قد صرح فى المختلف بجواز أخذ الأـجره على القضاء إذا لم يتعين و قبله المحقق فى الشـرائع غير أنه قيـد صوره عـدم التعيين بالحاجه و لأجل ذلك اختار العلامه الطباطبائى فى مصابيحه ما اختاره فخر الدين من التفصـيل و مع هذا فمن أين الوثوق على إجماع لم يصـرح به إلا المحقق الثانى مع ما طعن به الشهيد الثانى على إجماعاته بالخصوص فى رسالته فى صلاه الجمعه

[مقتضى القاعده فى المقام]

و الـذى ينساق إليه النظر- أن مقتضـى القاعـده فى كل عمل له منفعه محلله مقصوده جواز أخـذ الأجره و الجعل عليه و إن كان داخلا فى العنوان الذى أوجبه الله على المكلف ثم إن صلح ذلك الفعل المقابل بالأجره لامتثال الإيجاب المذكور أو إسقاطه به أو عنده سـقط الوجوب مع اسـتحقاق الأجره و إن لم يصـلح استحق الأجره و بقى الواجب فى ذمته لو بقى وقته و إلا عوقب على تركه. و أما مانعيه مجرد الوجوب من صحه المعاوضه على الفعل فلم تثبت على الإطلاق

[اللازم التفصيل بين العينى التعيينى فلا يجوز و بين غيره فيجوز]

بـل اللاـزم التفصـيل فـإن كان العمل واجبا عينيا تعيينيا لم يجز أخـذ الأجره لأن أخـذ الأجره عليه مع كونه واجبا مقهورا من قبل الشارع على فعله أكل للمال بالباطل لأن عمله هذا لا يكون محترما لأن استيفاءه منه لا يتوقف على طيب نفسه لأنه يقهر عليها مع عـدم طيب النفس و الامتناع. و مما يشـهد بما ذكرناه أنه لو فرض أن المولى أمر بعض عبيده بفعل لغرض و كان مما يرجع نفعه أو بعض نفعه إلى غيره فأخـذ العبـد العوض من ذلك الغير على ذلك العمل عد أكلا للمال مجانا و بلا عوض ثم إنه لا ينافى ما ذكرنـاه حكم الشارع بجواز أخـذ الأجره على العمل بعـد إيقاعه كما أجاز للوصـى أخـذ أجره المثل أو مقـدار الكفايه لأن هـذا حكم شرعى لا من باب المعاوضه

ثم لا فرق فيما ذكرناه بين التعبدى من الواجب و التوصلى

مضافا فى التعبـدى إلى ما تقـدم من منافاه أخـذ الأجره على العمل للإخلاص كما نبهنا عليه سابقا و تقـدم عن الفخر و قرره عليه بعض من تأخر عنه.

[حرمه أخذ الأجره على المندوب التعبدى]

و منه يظهر عدم جواز أخذ الأجره على المندوب إذا كان عباده يعتبر فيها التقرب.

[جواز أخذ الأجره على الواجب التوصلى التخييرى]

و أما الواجب التخييرى فإن كان توصليا فلا أجد مانعا عن جواز أخذ الأجره على أحد فرديه بالخصوص بعد فرض كونه مشتملا على نفع محلل للمستأجر و المفروض أنه محترم لا يقهر المكلف عليه فجاز أخذ الأجره بإزائه فإذا تعين دفن الميت على شخص و تردد الأمر بين حفر أحد موضعين فاختار الولى أحدهما بالخصوص لصلابته أو لغرض آخر فاستأجر ذلك لحفر ذلك الموضع بالخصوص لم يمنع من ذلك كون مطلق الحفر واجبا عليه مقدمه للدفن

[التفصيل فى الواجب التعبدى التخييرى]

و إن كان تعبديا فإن قلنا بكفايه الإخلاص بالقدر المشترك و إن كان إيجاد خصوص بعض الأفراد لداع غير الإخلاص فهو كالتوصلى و إن قلنا إن اتحاد وجود القدر المشترك مع الخصوصيه مانع عن التفكيك بينهما فى القصد كان حكمه كالتعينى.

[التفصيل فى الكفائى بين التوصلى و التعبدى]

و أما الكفائى فإن كان توصليا أمكن أخذ الأجره على إتيانه لأجل باذل الأجره فهو العامل فى الحقيقه و إن كان تعبديا لم يجز الامتثال به و أخذ الأجره عليه. نعم يجوز النيابه إن كان مما يقبل النيابه لكنه يخرج عن محل الكلام لأن محل الكلام أخذ الأجره على ما هو واجب على الأجير لا على النيابه فيما هو واجب على المستأجر فافهم- .

[حرمه أخذ الأجره فى الكفائى لو كان حقا لمخلوق على المكلفين]

ثم إنه قد يفهم من أدله وجوب الشىء كفايه كونه حقا لمخلوق يستحقه على المكلفين فكل من أقدم عليه فقد أدى حق ذلك المخلوق فلا يجوز له أخذ الأجره منه و لا من غيره ممن وجب عليه أيضا كفايه و لعل من هذا القبيل تجهيز الميت و إنقاذ الغريق بل و معالجه الطبيب لدفع الهلاك.

[الإشكال على أخذ الأجره على الصناعات التى يتوقف عليها النظام]

اشاره

ثم إن هنا إشكالا مشهورا و هو أن الصناعات التى يتوقف النظام عليها تجب كفايه لوجوب إقامه النظام بل قد يتعين بعضها على بعض المكلفين عند انحصار المكلف القادر فيه مع أن جواز أخذ الأجره عليها مما لا كلام لهم فيه و كذا يلزم أن يحرم على الطبيب أخذ الأجره على الطبابه لوجوبها عليه كفايه أو عينا كالفقاهه

و قد تفصى عنه بوجوه

أحدها

الالتزام بخروج ذلك بالإجماع و السيره القطعيين.

الثانى الالتزام بجواز أخذ الأجره على الواجبات إذا لم تكن تعبديه

و قد حكاه فى المصابيح عن جماعه و هو ظاهر كل من جوز أخذ الأجره على القضاء بقول مطلق يشمل صوره تعينه عليه كما تقدم حكايته فى الشرائع و المختلف عن بعض و فيه ما تقدم سابقا- من أن الأقوى عدم جواز أخذ الأجره عليه.

الثالث ما عن المحقق الثانى من اختصاص جواز الأخذ بصوره قيام من به الكفايه

فلا يكون حينئذ واجبا و فيه أن ظاهر العمل و الفتوى جواز الأخذ و لو مع بقاء الوجوب الكفائى بل و مع وجوبه عينا للانحصار.

الرابع ما فى مفتاح الكرامه من أن المنع مختص بالواجبات الكفائيه المقصوده لذاتها

كأحكام الموتى و تعليم الفقه دون ما يجب لغيره كالصنائع و فيه أن هذا التخصيص إن كان لاختصاص معاقد إجماعاتهم و عنوانات كلامهم فهو خلاف الموجود منها و إن كان الدليل يقتضى الفرق فلا بد من بيانه.

الخامس أن المنع عن أخذ الأجره على الصناعات الواجبه لإقامه النظام يوجب اختلال النظام

لوقوع أكثر الناس فى المعصيه بتركها أو ترك الشاق منها و الالتزام بالأسهل فإنهم لا يرغبون بالصناعات

المكاسب، ج ۱، ص ۶۴

الشاقه أو الدقيقه إلا طمعا فى الأجره و زيادتها على ما يبذل لغيرها من الصناعات و تسويغ أخذ الأجره عليها لطف فى التكليف بإقامه النظام. و فيه أن المشاهد بالوجدان أن اختيار الناس للصنائع الشاقه و تحملها ناش عن الدواعى الأخر غير زياده الأجره مثل عدم قابليته لغير ما يختار أو عدم ميله إليه أو عدم كونه شاقا عليه لكونه ممن نشأ فى تحمل المشقه أ لا ترى أن أغلب الصنائع الشاقه من الكفائيات كالفلاحه و الحرث و الحصاد و شبه ذلك لا تزيد أجرتها على الأعمال السهله.

السادس أن الوجوب فى هذه الأمور مشروط بالعوض

. قال بعض الأساطين بعد ذكر ما يدل على المنع عن أخذ الأجره على الواجب أما ما كان واجبا مشروطا فليس بواجب قبل

حصول الشرط فتعلق الإجاره به قبله لا مانع منه و لو كانت هو الشرط فی وجوبه فكل ما وجب كفايه من حرف و صناعات لم تجب إلاـ بشرط العوض بإجاره أو جعاله أو نحوهما فلاـ فرق بين وجوبها العينى للانحصار و وجوبها الكفائى لتأخير الوجوب عنها و عدمه قبلها كما أن بذل الطعام و الشراب للمضطر إن بقى على الكفايه أو تعين يستحق فيه أخذ العوض على الأصح لأن وجوبه مشروط بخلاف ما وجب مطلقا بالأصاله كالنفقات أو بالعارض كالمنذور و نحوه انتهى كلامه رحمه الله و فيه أن وجوب الصناعات ليس مشروطا ببذل العوض لأنه لإقامه النظام التى هى من الواجبات المطلقه فإن الطبابه و الفصد و الحجامه و غيرها مما يتوقف عليه بقاء الحياه فى بعض الأوقات واجبه بذل له

العوض أم لم يبذل

السابع أن وجوب الصناعات المذكوره لم يثبت من حيث ذاتها

و إنما ثبت من حيث الأمر بإقامه النظام غير متوقفه على العمل تبرعا بل يحصل به و بالعمل بالأجره فالذى يجب على الطبيب لأجل إحياء النفس و إقامه النظام بذل نفسه للعمل لا بشرط التبرع به بل له أن يتبرع به و له أن يطلب الأجره و حينئذ فإن بذل المريض الأجره وجب عليه العلاج و إن لم يبذل الأجره و المفروض أداء ترك العلاج إلى الهلاك أجبره الحاكم حسبه على بذل الأجره للطبيب و إن كان المريض مغمى عليه دفع عنه وليه و إلا جاز للطبيب العمل بقصد الأجره فيستحق الأجره فى ماله و إن لم يكن له مال ففى ذمته فيؤدى فى حياته أو بعد مماته من الزكاه أو غيرها. و بالجمله فما كان من الواجبات الكفائيه ثبت من دليله وجوب نفس ذلك العنوان فلا يجوز أخذ الأجره عليه بناء على المشهور و أما ما أمر به من باب إقامه النظام فأقامه النظام تحصل ببذل النفس للعمل فى الجمله و أما العمل تبرعا فلا و حينئذ فيجوز طلب الأجره من المعمول له إذا كان أهلا للطلب منه و قصدها إذا لم يكن ممن يطلب منه كالغائب الذى يعمل فيما له عمل لدفع الهلاك عنه و كالمريض المغمى عليه و فيه أنه إذا فرض وجوب إحياء النفس و وجب العلاج مقدمه له فأخذ الأجره عليه غير جائز- .

[مختار المؤلف]

فالتحقيق على ما ذكرنا سابقا أن الواجب إذا كان عينيا تعينيا لم يجز أخذ الأجره عليه و لو كان من الصناعات فلا يجوز للطبيب أخذ الأجره على بيان الدواء أو بعد تشخيص الدواء و أما أخذ الوصى الأجره على تولى أموال الطفل الموصى عليه الشامل

بإطلاقه لصوره تعين العمل عليه فهو من جهه الإجماع و النصوص المستفيضه على أن له أن يأخذ شيئا و إنما وقع الخلاف فى تعيينه فذهب جماعه إلى أن له أجره المثل حملا للأخبار على ذلک و لأنه إذا فرض احترام عمله بالنص و الإجماع فلا بد من كون العوض أجره المثل. و بالجمله فملاحظه النصوص و الفتاوى فى تلک المسأله ترشد إلى خروجها عما نحن فيه و أما باذل المال للمضطر- فهو إنما يرجع بعوض المبذول لا بأجره البذل- فلا يرد نقضا فى المسأله و أما رجوع الأم المرضعه بعض إرضاع اللبأ مع وجوبه عليها بناء على توقف حياه الولد عليه فهو إما من قبيل بذل المال للمضطر و إما من قبيل رجوع الوصى بأجره المثل من جهه عموم الآيه فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فافهم و إن كان كفائيا جاز الاستيجار عليه فيسقط الواجب بفعل المستأجر عليه عنه و عن غيره و إن لم يحصل الامتثال. و من هذا الباب أخذ الطبيب الأجره على حضوره عند المريض إذا تعين عليه علاجه فإن العلاج و إن كان معينا عليه إلا أن الجمع بينه و بين المريض مقدمه للعلاج واجب كفائى بينه و بين أولياء المريض فحضوره أداء للواجب الكفائى كإحضار الأولياء إلا أنه لا بأس بأخذ الأجره عليه. نعم يستثنى من الواجب الكفائى ما علم من دليله صيروره ذلک العمل حقا للغير يستحقه من المكلف كما قد يدعى أن الظاهر من أدله وجوب تجهيز الميت أن للميت حقا على الأحياء فى التجهيز فكل من فعل شيئا منه فى الخارج فقد أدى حق الميت فلا يجوز أخذ الأجره عليه و كذا تعليم الجاهل أحكام عباداته الواجبه

عليه و ما يحتاج إليه كصيغه النكاح و نحوها لكن تعيين هذا يحتاج إلى لطف قريحه هذا تمام الكلام فى أخذ الأجره على الواجب.

و أما الحرام

فقد عرفت عدم جواز أخذ الأجره عليه

و أما المكروه و المباح

فلا إشكال فى جواز أخذ الأجره عليهما

و أما المستحب

اشاره

و المراد منه ما كان له نفع قابل لأن يرجع إلى المستأجر لتصح الإجاره من هذه الجهه فهو بوصف كونه مستحبا على المكلف لا يجوز أخذ الأجره عليه لأن الموجود من هذا الفعل فى الخارج لا يتصف بالاستحباب إلا مع الإخلاص الذى ينافيه إتيان الفعل لاستحقاق المستأجر إياه كما تقدم فى الواجب. و حينئذ فإن كان حصول النفع المذكور منه متوقفا على نيه القربه لم يجز أخذ الأجره عليه كما إذا استأجر من يعيد صلاته ندبا ليقتدى به لأن المفروض بعد الإجاره عدم تحقق الإخلاص و المفروض مع عدم تحقق الإخلاص عدم حصول نفع منه عائد إلى المستأجر و ما يخرج بالإجاره عن قابليه انتفاع المستأجر به لم يجز الاستيجار عليه و من هذا القبيل الاستيجار على العباده لله تعالى أصاله- لا نيابه و إهداء ثوابها إلى المستأجر فإن ثبوت الثواب للعامل موقوف على قصد الإخلاص المنفى مع الإجاره و إن كان حصول النفع غير متوقف على الإخلاص جاز الاستيجار عليه كبناء المساجد و إعانه المحاويج فإن من بنى لغيره مسجدا عاد إلى الغير نفع بناء المسجد و هو ثوابه و إن لم يقصد البناء من عمله إلا أخذ الأجره. و كذا من استأجر غيره لإعانه المحاويج و المشى فى حوائجهم فإن الماشى لا يقصد إلا الأجره إلا أن نفع المشى عائد إلى المستأجر

و من هذا القبيل استيجار الشخص للنيابه عنه فى العبادات التى تقبل النيابه

المكاسب، ج ۱، ص ۶۵

كالحج و الزياره و نحوهما فإن نيابه الشخص عن غيره فيما ذكر و إن كانت مستحبه إلا أن ترتب الثواب للمنوب عنه و حصول هذا النفع له لا يتوقف على قصد النائب الإخلاص فى نيابته بل متى جعل نفسه بمنزله الغير و عمل العمل بقصد التقرب

الـذى هو تقرب المنوب عنه بعـد فرض النيـابه انتفع المنوب عنه سواء فعـل النائب هـذه النيابه بقصـد الإخلاص فى امتثال أو أمر النيابه عن المؤمن أم لم يلتفت إليها أصـلا و لم يعلم بوجودها فضلا عن أن يقصد امتثالها أ لا ترى أن أكثر العوام الذين يعملون الخيرات لأـمواتهم لاـ يعلمون ثبوت الثواب لأنفسـهم فى هـذه النيـابه بل يتخيلون النيابه مجرد إحسان إلى الميت لا يعود نفع منه إلى نفسه و التقرب الـذى يقصـده النائب بعد جعل نفسه نائبا هو تقرب المنوب عنه لا تقرب النائب فيجوز أن ينوب لأجل مجرد استحقاق الأـجره عن فلاـن بـأن ينزل نفسه منزلته فى إتيـان الفعل قربه إلى الله ثم إذا عرض هـذه النيابه الوجوب بسـبب الإجاره فالأـجير غير متقرب فى نيابته لأن الفرض عـدم علمه أحيانا بكون النيابه راجحه شـرعا يحصل بها التقرب لكنه متقرب بعـد جعل نفسه نائبا عن غيره فهو متقرب بوصف كونه بدلا و نائبا عن الغير فالتقرب يحصل للغير.

[الإشكال بكون الإخلاص منافيا للإجاره و الجواب عنه]

فـإن قلت الموجود فى الخـارج من الأجير ليس إلا الصـلاه عن الميت مثلا و هـذا متعلق الإجاره و النيابه فإن لم يمكن الإخلاص فى متعلق الإجاره لم يترتب على تلك الصلاه نفع للميت و إن أمكن لم يناف الإخلاص لأخذ الأجره كما ادعيت و ليست النيابه عن الميت فى الصـلاه المتقرب بها إلى الله تعالى شـيئا و نفس الصـلاه شـيئا آخر حتى يكون الأول متعلقا للإجاره و الثانى موردا للإخلاـص. قلت القربه المـانع اعتبارهـا من تعلق الإجـاره هى المعتبره فى نفس متعلق الإجـاره و إن اتحـد خارجا مع ما يعتبر فيه القربه مما لا يكون متعلقا للإجاره فالصلاه الموجوده فى الخارج على جهه النيابه

فعـل للنائب من حيث إنها نيابه عن الغير و بهـذا الاعتبار ينقسم فى حقه إلى المباح و الراجـح و المرجوح و فعل للمنوب عنه بعد نيـابه النـائب يعنى تنزيـل نفسه منزله المنوب عنه فى هـذه الأفعـال و بهـذا الاعتبـار تترتب عليه الآثـار الـدنيويه و الأـخرويه لفعل المنوب عنه الذى لم يشترط فيه المباشـره و الإجاره تتعلق به بالاعتبار الأول و التقرب بالاعتبار الثانى فالموجود فى ضـمن الصلاه الخـارجيه فعلان نيابه صادره عن الأجير النائب فيقال ناب عن فلان و فعل كأنه صادر عن المنوب عنه فيمكن أن يقال على سبيل المجـاز صـلى فلاـن و لاـ يمكن أن يقـال ناب فلان فكما جاز اختلاف هـذين الفعلين فى الآثار فلا ينافى اعتبار القربه فى الثانى جواز الاستيجار على الأول الذى لا يعتبر فيه القربه.

[جواز الاستئجار للميت]

و قـد ظهر ممـا قررنـاه وجه ما اشـتهر بين المتأخرين فتوى و عملا من جواز الاستيجار على العبادات للميت و أن الاستشـكال فى ذلـك بمنافـاه ذلـك لاعتبار القربه فيها ممكن الـدفع- خصوصا بملاحظه و ما ورد من الاستيجار للحـج و دعوى خروجه بالنص فاسده لأن مرجعها إلى عدم اعتبار القربه فى الحج و أضـعف منها دعوى أن الاستيجار على المقدمات كما لا يخفى مع أن ظاهر ما ورد فى استيجار مولانا الصادق ع للحج عن ولده إسماعيل كون الإجاره على نفس الأفعال.

[عدم جواز إتيان ما وجب بالإجاره عن نفسه]

ثم اعلم أنه كمـا لاـ يسـتحق الغير بالإجـاره- ما وجب على المكلف على وجه العباده كـذلك لا يؤتى على وجه العباده لنفسه ما استحقه الغير منه بالإجاره فلو استؤجر لإطافه صبى أو مغمى عليه فلا يجوز الاحتساب فى طواف نفسه كما صرح به فى المختلف بل كذلك لو اسـتؤجر لحمل غيره فى الطواف- كما صـرح به جماعه تبعا للإسـكافى لأن المستأجر يستحق الحركه المخصوصه عليه لكن ظـاهر جمـاعه جواز الاحتسـاب فى هـذه الصوره لأن اسـتحقاق الحمل غير اسـتحقاق الإطافه به كما لو اسـتؤجر لحمل متـاع. و فى المسأله أقوال قال فى الشـرائع و لو حمله حامل فى الطواف أمكن أن يحتسب كل منهما طوافه عن نفسه انتهى و قال فى المسالـك هـذا إذا كـان الحامـل متبرعـا أو حاملاـ بجعاله أو كان مسـتأجرا للحمل فى طوافه أما لو اسـتؤجر للحمل مطلقا لم يحتسب للحامـل لأـن الحركه المخصوصه قـد صـارت مسـتحقه عليه لغيره فلا يجوز صـرفها إلى نفسه- و فى المسأله أقوال هـذا أجودها انتهى و أشار بالأقوال إلى القول بجواز الاحتساب مطلقا كما هو ظاهر الشرائع و ظاهر القواعد على إشكال. و القول

الآخر ما فی الدروس من أنه یحتسب لکل من الحامل و المحمول ما لم یستأجره للحمل لا فی طوافه انتهی. و الثالث ما ذکره فی المسالک من التفصیل. و الرابع ما ذکره بعض محشی الشرائع من استثناء صوره الاستیجار علی الحمل. و الخامس الفرق بین الاستیجار للطواف به و بین الاستیجار لحمله فی الطواف و هو ما اختاره فی المختلف. و بنی فخر الدین فی الإیضاح جواز الاحتساب فی صوره الاستیجار للحمل التی استشکل والده رحمه الله فیها علی أن ضم نیه التبرد إلی الوضوء قادح أم لا- و المسأله مورد نظر و إن کان ما تقدم من المسالک لا یخلو عن وجه.

[أخذ الأجره علی الأذان]

اشاره

ثم إنه قد ظهر مما ذکرناه- من عدم جواز الاستیجار علی المستحب إذا کان من العبادات أنه لا یجوز أخذ الأجره علی أذان المکلف لصلاه نفسه إذا کان مما یرجع نفع منه إلی الغیر لأجله یصح الاستیجار کالإعلام بدخول الوقت و الاجتزاء به فی الصلاه و کذا أذان المکلف للإعلام عند الأکثر کما عن الذکری و علی الأشهر کما فی الروضه و هو المشهور کما فی المختلف و مذهب الأصحاب إلا من شذ کما عنه و عن جامع المقاصد و بالإجماع کما عن محکی الخلاف بناء علی أنه عباده یعتبر فیها وقوعها لله فلا یجوز أن یستحقه الغیر.

[ما یدل علی عدم جواز الأجره علی الأذان]

و فی روایه زید بن علی عن أبیه عن آبائه عن علی ع: أنه أتاه رجل فقال له و الله إنی أحبک لله فقال له لکنی أبغضک لله قال و لم قال لأنک تبغی فی الأذان أجرا و تأخذ علی تعلیم القرآن أجرا و فی روایه حمران الوارده فی فساد الدنیا و اضمحلال الدین و فیها قوله ع: و رأیت الأذان بالأجره و الصلاه بالأجر و یمکن أن یقال إن مقتضی کونه عباده عدم حصول الثواب إذا لم یتقرب به لا فساد الإجاره مع فرض کون العمل مما ینتفع به و إن لم یتقرب به نعم لو قلنا بأن الإعلام بدخول الوقت المستحب کفایه لا یتأتی بالأذان الذی لا یتقرب به صح ما ذکر لکن لیس کذلک و أما الروایه فضعیفه- و من هنا استوجه الحکم بالکراهه فی الذکری و المسالک و مجمع البرهان و البحار بعد أن حکی عن علم الهدی رحمه الله و لو اتضحت دلاله الروایات أمکن جبر سند الأولی

المکاسب، ج ۱،

بالشهره مع أن روایه حمران حسنه علی الظاهر بابن هاشم

[الأجره علی الإمامه]

و من هنا یظهر وجه ما ذکروه فی هـذا المقام من حرمه أخـذ الأجره علی الإمامه مضافا إلی موافقتها للقاعـده المتقـدمه من أن ما کـان انتفـاع الغیر به موقوفا علی تحققه علی وجه الإخلاص لا یجوز الاستیجار علیه لأن شـرط العمل المسـتأجر علیه قابلیه إیقاعه لأجل استحقاق المستأجر له حتی یکون وفاء بالعقد و ما کان من قبیل العباده غیر قابل لذلک

[الأجره علی تحمل الشهاده]

ثم إن من الواجبات التی یحرم أخـذ الأجره علیها عند المشـهور تحمل الشـهاده بناء علی وجوبه کما هو أحد الأقوال فی المسأله لقوله تعالی وَ لا یَأْبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا المفسـر فی الصحیح بالدعاء للتحمل و کذلک أداء الشهاده لوجوبه عینا أو کفایه و هو مع الوجوب العینی واضح و أما مع الوجوب الکفائی فلأن المسـتفاد من أدله الشـهاده کون التحمل و الأداء حقا للمشهود له علی الشاهـد فالموجود فی الخارج من الشاهد حق للمشـهود له لا یقابل بعوض للزوم مقابله حق الشـخص بشـی ء من ماله فیرجع إلی أکل المال بالباطل.

و منه یظهر أنه کمـا لا یجوز أخـذ الأجره من المشـهود له کـذلک لا یجوز من بعض من وجبت علیه کفایه إذا اسـتأجره لفائـده إسـقاطها عن نفسه ثم إنه لا ـ فرق فی حرمه الأجره بین توقف التحمل أو الأداء علی قطع مسافه طویله و عـدمه. نعم لو احتاج إلی بذل مال فالظاهر عدم وجوبه و لو أمکن إحضار الواقعه عند من یراد تحمله للشهاده فله أن یمتنع من الحضور و یطلب الإحضار.

[الارتزاق من بیت المال لمن یحرم علیه أخذ الأجره]

اشاره

بقی الکلاـم فی شـی ء و هو أن کثیرا من الأصـحاب صـرحوا فی کثیر من الواجبات و المسـتحبات التی یحرم أخـذ الأجره علیها بجواز ارتزاق مؤدیها من بیت المال المعـد لمصالح المسـلمین و لیس المراد أخذ الأجره أو الجعل من بیت المال لأن ما دل علی تحریم العوض لا ـ فرق فیه بین کونه من بیت المـال أو من غیره بـل حیث اسـتفدنا من دلیـل الوجوب کونه حقا للغیر یجب أداؤه إلیه عینا أو کفایه فیکون أکل المال بإزائه أکلا له بالباطل کان إعطاؤه العوض من بیت المال أولی بالحرمه لأنه تضییع

له و إعطاء مال المسلمين بإزاء ما يستحقه المسلمون على العامل بل المراد أنه إذا قام المكلف بما يجب عليه كفايه أو عينا مما يرجع إلى مصالح المؤمنين و حقوقهم كالقضاء و الإفتاء و الأذان و الإقامه و نحوها و رأى ولى المسلمين المصلحه فى تعيين شى ء من بيت المال له فى اليوم أو الشهر أو السنه من جهه قيامه بذلك الأمر لكونه فقيرا يمنعه القيام بالواجب المذكور عن تحصيل ضرورياته فيعين له ما يرفع حاجته و إن كان أزيد من أجره المثل أو أقل منها. و لا فرق بين أن يكون تعيين الرزق له بعد القيام أو قبله حتى أنه لو قيل له اقض فى البلد و أنا أكفيك مئونتك من بيت المال جاز و لم يكن جعاله

و كيف كان فمقتضى القاعده عدم جواز الارتزاق إلا مع الحاجه

على وجه يمنعه القيام بتلك المصلحه عن اكتساب المئونه فالارتزاق مع الاستغناء و لو بكسب لا يمنعه القيام بتلك المصلحه غير جائز و يظهر من إطلاق جماعه فى باب القضاء خلاف ذلك بل صرح غير واحد بالجواز مع وجدان الكفايه

خاتمه تشتمل على مسائل

الأولى [بيع المصحف]

اشاره

صرح جماعه كما عن النهايه و السرائر و التذكره و الدروس و جامع المقاصد بحرمه بيع المصحف و المراد به كما صرح فى الدروس خطه و ظاهر المحكى عن نهايه الأحكام اشتهارها بين الصحابه حيث تمسك على الحرمه بمنع الصحابه و عليه تدل ظواهر الأخبار المستفيضه.

[روايات المنع عن بيع المصحف]

ففى موثقه سماعه: لا تبيعوا المصاحف فإن بيعها حرام قلت فما تقول فى شرائها قال اشتر منه الدفتين و الحديد و الغلاف و إياك أن تشترى منه الورق و فيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراما و على من باعه حراما و مضمره عثمان بن عيسى قال: سألته عن بيع المصاحف و شرائها فقال لا تشتر كلام الله و لكن اشتر الجلد و الحديد و الدفتر و قل أشترى منك هذا بكذا و كذا: و رواها فى الكافى عن عثمان بن عيسى عن سماعه عن أبى عبد الله ع: و روايه جراح المدائنى: فى بيع المصاحف قال لا تبع الكتاب و لا تشتره و بع الورق و الأديم و الحديد ۲۵۸ و روايه عبد الرحمن بن سيابه قال سمعت أبا عبد الله ع يقول: إن المصاحف لن يشترى فإذا اشتريت فقل إنما أشترى منك الورق و ما فيه من الأديم و حليته و ما فيه من عمل يدك بكذا و كذا. و ظاهر قوله ع إن المصاحف لن تشترى أنها لا تدخل فى ملك أحد على وجه العوضيه عما بذله من الثمن و أنها أجل من ذلك و يشير إليه تعبير الإمام فى بعض الأخبار بكتاب الله و كلام الله الدال على التعظيم و كيف كان فالحكم فى المسأله واضح بعد الأخبار و عمل من عرفت حتى مثل الحلى

الذى لا يعمل بأخبار الآحاد.

[توهم استفاده الجواز من بعض الروايات]

و ربما يتوهم هنا ما يصرف هذه الأخبار عن ظواهرها مثل روايه أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله ع عن بيع المصاحف و شرائها فقال إنما كان يوضع عند القامه و المنبر قال كان بين الحائط و المنبر قيد ممر شاه أو رجل و هو منحرف فكان الرجل يأتى فيكتب البقره و يجى ء آخر فيكتب السوره كذلك كانوا ثم إنهم اشتروا بعد ذلك- قلت فما ترى فى ذلك قال أشتريه أحب إلى من أن أبيعه: و مثلها روايه روح بن عبد الرحيم و زاد فيها: قلت فما ترى إن أعطى على كتابته أجرا قال لا بأس و لكن هكذا كانوا يصنعون فإنها تدل على جواز الشراء من جهه حكايته عن المسلمين بقوله ثم إنهم اشتروا بعد ذلك و قوله أشتريه أحب إلى من أن أبيعه و نفى البأس عن الاستيجار لكتابته كما فى أخبار أخرى غيرها فيجوز تملك الكتابه بالأجره فيجوز وقوع جزء من الثمن بإزائها عند بيع المجموع المركب منها و من القرطاس و غيرها

[عدم دلاله الروايات على جواز المعاوضه على الخط]

لكن الإنصاف أن لا دلاله فيها على جواز اشتراء خط المصحف و إنما تدل على أن تحصيل المصحف فى الصدر الأول كان بمباشره كتابته ثم قصرت الهمم فلم يباشروها بأنفسهم و حصلوا المصاحف بأموالهم شراء و استئجارا و لا دلاله فيها على كيفيه الشراء و أن الشراء و المعاوضه لا بد أن لا تقع إلا على ما عدا الخط من القرطاس و غيره. و فى بعض الروايات دلاله على أن الأولى- مع عدم مباشره الكتابه بنفسه أن يستكتب بلا شرط ثم يعطيه ما يرضيه مثل روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله عن أبى عبد الله ع

قال: إن أم عبد الله بن الحارث أرادت أن تكتب مصحفا فاشترت ورقا من عندها و دعت رجلا فكتب لها على غير شرط فأعطته حين

المكاسب، ج ۱، ص ۶۷

فرغ خمسين دينارا و أنه لم تبع المصاحف إلا حديثا

[روايه عنبسه الوراق و توجيها]

و مما يدل على الجواز روايه عنبسه الوراق قال: قلت لأبى عبد الله ع أنا رجل أبيع المصاحف فإن نهيتنى لم أبعها قال أ لست تشترى ورقا و تكتب فيه قلت بلى و أعالجها قال لا بأس بها و هى و إن كانت ظاهره فى الجواز إلا أن ظهورها من حيث السكوت عن كيفيه البيع فى مقام الحاجه إلى البيان فلا تعارض ما تقدم من الأخبار المتضمنه للبيان و كيف كان فالأظهر فى الاخبار- ما تقدم من الأساطين المتقدمه إليهم الإشاره.

بقى الكلام فى المراد من حرمه البيع و الشراء

بعد فرض أن الكاتب للمصحف فى الأوراق المملوكه مالك للأوراق و ما فيها من النقوش فإن النقوش إن لم تعد من الأعيان المملوكه بل من صفات النقوش التى تتفاوت قيمته بوجودها و عدمها فلا حاجه إلى النهى عن بيع الخط فلا يقع بإزائه جزء من الثمن حتى يقع فى حيز البيع- و إن عدت من الأعيان المملوكه فإن فرض بقاؤها على ملك البائع بعد بيع الورق و الجلد فيلزم شركته مع المشترى و هو خلاف الاتفاق و إن انتقلت إلى المشترى فإن كان بجزء من العوض فهو البيع المنهى عنه لأن بيع المصحف المركب من الخط و غيره ليس إلا جعل جزء من الثمن بإزاء الخط و إن انتقلت إليه قهرا تبعا لغيرها لا لجزء من العوض نظير بعض ما يدخل فى المبيع فهو خلاف مقصود المتبايعين مع أن هذا كالتزام كون المبيع هو الورق المقيد بوجود هذه النقوش فيه لا الورق و النقوش فإن النقوش غير مملوكه بحكم الشارع مجرد تكليف صورى إذ لا أظن أن تعطل أحكام الملك فلا تجرى على الخط المذكور إذا بنينا على أنه ملك عرفا قد نهى

عن المعاوضه عليه بل الظاهر أنه إذا لم يقصد بالشراء إلا الجلد و الورق كان الخط باقيا على ملك البائع فيكون شريكا بالنسبه فالظاهر أنه لا مناص عن التزام التكليف الصورى أو يقال إن الخط لا يدخل فى الملك شرعا و إن دخل فيه عرفا فتأمل. و لأجل ما ذكرناه التجأ بعض إلى الحكم بالكراهه و أولويه الاقتصار فى المعامله على ذكر الجلد و الورق بترك إدخال الخط فيه احتراما و قد تعارف إلى الآن تسميه ثمن القرآن هديه

[بيع المصحف من الكافر]

ثم إن المشهور بين العلامه رحمه الله و من تأخر عنه عدم جواز بيع المصحف من الكافر على الوجه الذى يجوز بيعه من المسلم و لعله لفحوى ما دل على عدم تملك الكافر للمسلم و أن الإسلام يعلو و لا يعلى عليه فإن الشيخ رحمه الله قد استدل به على عدم تملك الكافر للمسلم و من المعلوم أن ملك الكافر للمسلم إن كان علوا على الإسلام فملكه للمصحف أشد علوا عليه و لذا لم يوجد هنا قول بتملكه- و إجباره على البيع كما قيل به فى العبد المسلم و حينئذ فلو كفر المسلم انتقل مصحفه إلى وارثه و لو كان الوارث هو الإمام هذا

[تملک الکفار للمصاحف]

و لكن ذكر فى المبسوط فى باب الغنائم أن ما يوجد فى دار الحرب من المصاحف و الكتب التى ليست بكتب الزندقه و الكفر داخل فى الغنيمه و يجوز بيعها و ظاهر ذلک تملک الكفار للمصاحف و إلا لم يكن وجه لدخولها فى الغنيمه بل كانت من مجهول المالک المسلم- و إراده غير القرآن من الصاحف بعيده

و الظاهر أن أبعاض المصحف فى حكم الكل

إذا كانت مستقله. و أما المتفرقه فى تضاعيف غير التفاسير من الكتب للاستشهاد بلفظه أو معناه فلا يبعد عدم اللحوق لعدم تحقق الإهانه و العلو و فى إلحاق الأدعيه المشتمله على أسماء الله تعالى كالجوشن الكبير مطلقا أو مع كونه الكافر ملحدا بها دون المقر بالله المحترم لأسمائه- لعدم الإهانه و العلو وجوه.

و فى إلحاق الأحاديث النبويه بالقرآن

وجهان حكى الجزم به عن الكركى و فخر الدين قدس سرهما و التردد بينهما عن التذكره. و على اللحوق فيلحق اسم النبى ص بطريق أولى لأنه أعظم من كلامه و حينئذ فيشكل أن يملک الكفار الدراهم و الدنانير المضروبه فى زماننا المكتوب عليها اسم النبى ص إلا أن يقال إن المكتوب عليها غير مملوک عرفا و لا يجعل بإزاء الاسم الشريف المبارک من حيث إنه اسمه جزء من الثمن فهو كاسمه المبارک المكتوب على سيف أو على باب دار أو جدار إلا أن يقال إن مناط الحرمه التسليط لا المعاوضه بل و لا التمليک و يشكل أيضا من جهه مناولتها الكافر مع العلم العادى بمسه إياه خصوصا مع الرطوبه

الثانيه جوائز السلطان و عماله

اشاره

بـل مطلق المـال المـأخوذ منهم مجانـا أو عوضا لا يخلو عن أحوال لأنه إما أن لا يعلم أن فى جمله أموال هـذا الظالم مالا محرما يصـلح لكون المأخوذ هو من ذلك المال و إما أن يعلم و على الثانى فإما أن لا يعلم ذلك المحرم أو شيئا منه داخل فى المأخوذ و إما أن يعلم ذلك و على الثانى فإما أن يعلم تفصيلا و إما أن يعلم إجمالا فالصور أربع

[الصوره الأولى أن لا يعلم بأن للجائر مال حرام يحتمل كون الجائزه منها]

أما الأولى فلا إشـكال فيها فى جواز الأخـذ و حليه التصـرف للأصل و الإجماع و الأخبار الآتيه لكن ربما يوهم بعض الأخبار أنه يشترط فى حـل مـال الجـائر ثبوت مال حلال له مثل ما عن الاحتجاج عن الحميرى: أنه كتب إلى صاحب الزمان عجل الله فرجه يسـأله عن الرجـل يكون من وكلاء الوقف مسـتحلا لمـا فى يـده لا يتورع عن أخـذ ماله ربما نزلت فى قريته و هو فيها أو أدخل منزله و قـد حضـر طعامه فيدعونى إليه فإن لم آكل عادانى عليه فهل يجوز لى أن آكل من طعامه و أتصدق بصدقه و كم مقدار الصـدقه و إن أهـدى هـذا الوكيل هديه إلى رجل آخر فيدعونى إلى أن أنال منها و أنا أعلم أن الوكيل لا يتورع عن أخذ ما فى يده فهل على فيه شى ء إن أنا نلت منها الجواب إن كان لهذا الرجل مال أو معاش غير ما فى يده فكل طعامه و اقبل بره و إلا فلا بناء على أن الشرط فى الحليه هو وجود مال آخر فإذا لم يعلم به لم يثبت الحل لكن هذه الصوره قليله التحقق.

و أما الثانيه [أن يعلم بوجود مال محرم للجائر لكن لا يعلم بكون الجائزه منها]

[الحاله الأولى أن تكون الشبهه غير محصوره]

اشاره

فإن كانت الشـبهه فيها غير محصوره فحكمها كالصوره الأولى و كذا إذا كانت محصوره بين ما لا يبتلى المكلف به و بين ما من شأنه الابتلاء به كما إذا علم أن الواحـد المردد بين هـذه الجائزه و بين أم ولـده المعـدوده من خواص نسائه مغصوب و ذلك لما تقرر فى الشـبهه المحصوره من اشتراط تنجز تعلق التكليف فيهـا بالحرام الواقعى بكون كل من المشـتبهين بحيث يكون التكليف بالاجتناب عنه منجزا لو فرض كونه هو المحرم الواقعى لا مشروطا بوقت الابتلاء المفروض

انتفاؤه فی أحدهما فی المثال فإن التکلیف غیر منجز بالحرام الواقعی علی أی تقدیر لاحتمال کون المحرم فی المثال هی أم الولد و توضیح المطلب فی محله

ثم إنه صرح جماعه بکراهه الأخذ

اشاره

و عن المنتهی الاستدلال له باحتمال الحرمه و بمثل قوله ع: دع ما یریبک و قولهم ع: من ترک الشبهات نجا من المحرمات إلی آخر الحدیث. و ربما یزاد علی ذلک بأن أخذ المال منهم یوجب محبتهم فإن القلوب مجبوله علی حب من أحسن

المکاسب، ج ۱، ص ۶۸

إلیها و یترتب علیها من المفاسد ما لا یخفی. و فی الصحیح: إن أحدکم لا یصیب من دنیاهم شیئا إلا أصابوا من دینه مثله و ما عن الإمام الکاظم ع من قوله: لو لا أنی أری من أزوجه من عزاب آل أبی طالب لئلا ینقطع نسله ما قبلتها أبدا

ثم إنهم ذکروا ارتفاع الکراهه بأمور-

منها أخبار المجیز بحلیته

بأن یقول هذه الجائزه من تجارتی أو زراعتی أو نحو ذلک مما یحل للآخذ التصرف فیه. و ظاهر المحکی عن الریاض تبعا لظاهر الحدائق أنه مما لا خلاف فیه و اعترف ولده فی المناهل بأنه لم نجد له مستندا مع أنه لم یحک التصریح به إلا عن الأردبیلی ثم عن العلامه الطباطبائی و یمکن أن یکون المستند ما دل علی قبول قول ذی الید فیعمل بقوله کما لو قامت البینه علی تملکه و شبهه الحرمه و إن لم ترتفع بذلک إلا أن الموجب للکراهه لیس مجرد الاحتمال و إلا لعمت الکراهه أخذ المال من کل أحد بل الموجب له کون الظالم مظنه الظلم و الغصب و غیر متورع عن المحارم نظیر کراهه سؤر من لا یتوقی النجاسه و هذا المعنی یرتفع بإخباره إلا إذا کان خبره کیده مظنه للکذب لکونه ظالما غاصبا فیکون خبره حینئذ کیده و تصرفه غیر مفید إلا للإباحه الظاهریه غیر المنافیه للکراهه فیختص الحکم برفع الکراهه بما إذا کان مأمونا فی خبره و

قد صرح الأردبيلى بهذا القيد فى إخبار وكيله و بذلك يندفع ما يقال من أنه لا فرق بين يد الظالم و تصرفه و بين خبره فى كون كل منهما مفيدا للملكيه الظاهريه غير مناف للحرمه الواقعيه المقتضيه للاحتياط فلا وجه لوجود الكراهه الناشئه عن حسن الاحتياط مع اليد و ارتفاعها مع الأخبار فتأمل.

و منها إخراج الخمس منه

حكى عن المنتهى و المحقق الأردبيلى و ظاهر الرياض هنا أيضا عدم الخلاف و لعله لما ذكر فى المنتهى فى وجه استحباب إخراج الخمس من هذا المال أن الخمس مطهر للمال المختلط يقينا بالحرام فمحتمل الحرمه أولى بالتطهير به فإن مقتضى الطهاره بالخمس صيروره المال حلالا واقعيا فلا يبقى حكم الشبهه- كما لا يبقى فى المال المختلط يقينا بعد إخراج الخمس. نعم يمكن الخدشه فى أصل الاستدلال بأن الخمس إنما يطهر المختلط بالحرام حيث إن بعضه حرام و بعضه حلال فكان الشارع جعل الخمس بدل ما فيه من الحرام فمعنى تطهيره تخليصه بإخراج الخمس مما فيه من الحرام فكان مقدار الحلال طاهرا فى نفسه إلا أنه قد تلوث بسبب الاختلاط مع الحرام فصار محكوما بحكم الحرام و هو وجوب الاجتناب فإخراج الخمس مطهر له عن هذه القذاره العرضيه و أما المال المحتمل لكونه بنفسه حراما و قذرا ذاتيا فلا معنى لتطهيره بإخراج خمسه بل المناسب لحكم الأصل- حيث جعل الاختلاط قذاره عرضيه كون الحرام قذر العين و لازمه أن المال المحتمل الحرمه غير قابل للطهاره فلا بد من الاجتناب عنه. نعم يمكن أن يستأنس أو يستدل على استحباب الخمس بعد فتوى النهايه التى هى كالروايه ففيها كفايه فى الحكم بالاستحباب و كذلك فتوى السرائر مع عدم العمل فيها إلا بالقطعيات: بالموثقه

المسئول فيها عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل قال ع لا إلا أن لا يقدر على شى ء يأكل و يشرب و لا يقدر على حيله فإن فعل فصار فى يده شى ء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت فإن موردها و إن كان ما يقع فى يده بإزاء العمل إلا أن الظاهر عدم الفرق بينه و بين ما يقع فى اليد على وجه الجائزه و يمكن أن يستدل له أيضا بما دل على وجوب الخمس فى الجائزه مطلقا- و هى عده أخبار مذكوره فى محلها و حيث إن المشهور غير قائلين بوجوب الخمس فى الجائزه حملوا تلك الأخبار على الاستحباب ثم إن المستفاد مما تقدم من اعتذار الإمام الكاظم ع من قبول الجائزه بتزويج عزاب الطالبيين لئلا ينقطع نسلهم و من غيره أن الكراهه ترتفع بكل مصلحه هى أهم فى نظر الشارع من الاجتناب عن الشبهه و يمكن أن يكون اعتذاره ع إشاره إلى أن لو لا صرفها فيما يصرف فيه المظالم المردوده لما قبلها فيجب أو ينبغى أن يأخذها ثم يصرفها فى مصارفها. و هذه الفروع كلها بعد الفراغ عن إباحه أخذ الجائزه و المتفق عليه من صورها صوره عدم العلم بالحرام فى ماله أصلا أو العلم بوجود الحرام من كون الشبهه غير محصوره أو محصوره ملحقه بغير المحصوره على ما عرفت

[الحاله الثانيه] و إن كانت الشبهه محصوره

اشاره

بحيث تقتضى قاعده الاحتياط لزوم الاجتناب عن الجميع لقابليه تنجز التكليف بالحرام المعلوم إجمالا فظاهر جماعه المصرح به فى المسالك و غيره الحل و عدم لحوق حكم الشبهه المحصوره هنا.

[ظاهر جماعه حليه الجائزه فى هذه الحاله]

قال فى الشرائع جوائز السلطان الجائر [الظالم] إن علمت حراما بعينها فهو حرام و نحوه عن نهايه الأحكام و الدروس و غيرهما. قال فى المسالك التقييد بالعين إشاره إلى جواز أخذها إن علم [إجمالا] أن فى أمواله مظالم كما هو مقتضى حال الظالم و لا يكون حكمها حكم المال المختلط بالحرام فى وجوب اجتناب الجميع للنص على ذلك انتهى.

[مناقشه القول بالحليه]

أقول ليس فى أخبار الباب ما يكون حاكما على قاعده الاحتياط فى الشبهه المحصوره بل هى مطلقه أقصاها كونها من قبيل قولهم ع كل شى ء لك حلال أو كل شى ء فيه حلال و حرام فهو لك حلال. و قد تقرر حكومه قاعده الاحتياط على ذلك فلا بد حينئذ من حمل الأخبار على مورد لا تقتضى القاعده لزوم الاجتناب عنه كالشبهه غير المحصوره أو المحصوره التى لم يكن كل محتملاتها موردا لابتلاء المكلف- أو على أن ما يتصرف فيه الجائر بالإعطاء يجوز أخذه حملا لتصرفه على الصحيح أو لأن تردد الحرام بين ما ملكه الجائر و بين غيره من قبيل التردد بين ما ابتلى به المكلف و ما لم يبتل به و هو ما لم يعرضه الجائر لتمليكه فلا يحرم قبول ما ملكه لدوران الحرام بينه و بين ما لم يعرضه لتمليكه فالتكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعى غير منجز عليه كما أشرنا إليه سابقا فلو فرضنا موردا خارجا عن هذه الوجوه المذكوره كما إذا أراد أخذ شى ء من ماله مقاصه أو أذن له

الجائر فی أخذ شی ء من أمواله علی سبیل التخییر أو علم أن المجیز قد أجازه من المال المختلط فی اعتقاده بالحرام بناء علی أن الید لا تؤثر فی حل ما کلف ظاهرا بالاجتناب

عنه كما لو علمنا أن شخصا أعارنا أحد الثوبين المشتبهين فی نظره فإنه لا يحكم بطهارته. فالحكم فی هذه الصور بجواز أخذ بعض ذلک مع العلم بوجود الحرام فيه و طرح قاعده الاحتياط فی الشبهه المحصوره فی غايه الإشكال بل الضعف.

فلنذكر النصوص الوارده فی هذا المقام و نتكلم فی مقدار شمول كل واحد منها

اشاره

بعد ذكره حتی يعلم عدم

المكاسب، ج ۱، ص ۶۹

نهوضها للحكومه على القاعده.

[قوله عليه السلام كل شی ء فيه حلال و حرام و المناقشه فيه]

فمن الأخبار التی استدل بها فی هذا المقام قول الإمام الصادق ع: كل شی ء فيه حلال و حرام فهو لک حلال أبدا حتی تعرف الحرام منه بعينه فتدعه و قوله ع:

كل شی ء هو لک حلال حتی تعرف أنه حرام بعينه و لا يخفى أن المستند فی المسأله- لو كان مثل هذا لكان الواجب إما التزام أن القاعده فی الشبهه المحصوره عدم وجوب الاحتياط مطلقا كما عليه شرذمه من متأخری المتأخرين أو أن مورد الشبهه المحصوره من جوائز الظلمه خارج عن عنوان الأصحاب و على أی تقدير فهو على طرف النقيض مما تقدم عن المسالک.

[صحيحه أبی ولاد و المناقشه فيها]

و منها صحيحه أبی ولاد قال: قلت لأبی عبد الله ع ما ترى فی رجل يلی أعمال السلطان ليس له مكسب إلا من أعمالهم و أنا أمر به و أنزل عليه فيضيفنی و يحسن إلی و ربما أمر لی بالدراهم و الكسوه و قد ضاق صدری من ذلک فقال لی كل و خذ منها فلک المهنأ و عليه الوزر إلى آخر الخبر. و الاستدلال بها على المدعی لا يخلو عن نظر لأن الاستشهاد إن كان من حيث حكمه ع بحل مال العامل المجيز للسائل- فلا يخفى أن الظاهر من هذه الروايه و من غيرها من الروايات حرمه ما يأخذه عمال السلطان بإزاء عملهم له و أن العمل للسلطان من المكاسب المحرمه فالحكم بالحل ليس إلا من حيث احتمال كون ما يعطى من غير أعيان ما يأخذه من السلطان بل مما اقترضته أو اشتراه فی الذمه و أما من حيث إن ما يقع من العامل بيد السائل لكونه من مال السلطان حلال لمن وجده فيتم الاستشهاد لكن فيه مع أن

الاحتمال الأول مسقط للاستدلال على حل المشتبه المحصور الذى تقتضى القاعده لزوم الاحتياط فيه لأن الاعتماد حينئذ على اليد كما لو فرض مثله فى غير الظلمه أن الحكم بالحل على هذا الاحتمال غير وجيه إلا على تقدير كون المال المذكور من الخراج و المقاسمه المباحين للشيعه إذ لو كان من صلب مال السلطان أو غيره لم يتجه حله لغير المالك بغير رضاه لأن المفروض حرمته على العامل لعدم احترام عمله و كيف كان فالروايه إما من أدله حل مال السلطان المحمول بحكم الغلبه إلى الخراج و المقاسمه و إما من أدله حل المأخوذ من المسلم لاحتمال كون المعطى مالكا له و لا اختصاص له بالسلطان أو عماله أو مطلق الظالم أو غيره و أين هذا من المطلب الذى هو حل ما فى يد الجائر مع العلم إجمالا بحرمه بعضه المقتضى مع حصر الشبهه للاجتناب عن جميعه

[روايات أخر]

و مما ذكرنا يظهر الكلام فى مصححه أبى المعزى: أمر بالعامل فيجيزنى بالدراهم آخذها قال نعم قلت و أحج بها قال نعم و روايه محمد بن هشام: أمر بالعامل فيصلنى بالصله أقبلها قال نعم قلت و أحج بها قال نعم و حج بها و روايه محمد بن مسلم و زراره عن أبى جعفر ع: جوائز السلطان ليس بها بأس

[حمل النصوص على الشبهه غير المحصوره]

إلى غير ذلك من الإطلاقات التى لا تشمل من صوره العلم الإجمالى بوجود الحرام إلا الشبهه غير المحصوره.

[محامل أخر للنصوص على فرض شمولها للشبهه المحصوره]

و على تقدير شمولها لصوره العلم الإجمالى مع انحصار الشبهه فلا تجدى- لأن الحل فيها مستند إلى تصرف الجائر بالإباحه و التمليك و هو محمول على الصحيح مع أنه لو أغمض النظر عن هذا أو رده بشمول الأخبار لما إذا أجاز الجائر من المشتبهات فى نظره بالشبهه المحصوره و لا يجرى هنا أصاله الصحه فى تصرفه فيمكن استناد الحل فيها إلى ما ذكر سابقا من أن تردد الحرام بين ما أباحه الجائر أو ملكه و بين ما بقى تحت يده من الأموال التى لا دخل فيها للشخص المجاز تردد بين ما ابتلى به المكلف من المشتبهين و بين ما لم يبتل به و لا يجب الاجتناب حينئذ عن شى ء منهما من غير فرق بين هذه المسأله و غيرها من موارد الاشتباه مع كون أحد المشتبهين مختصا بابتلاء المكلف به ثم لو فرض نص مطلق فى حل هذه الشبهه مع قطع النظر عن التصرف و عدم الابتلاء بكلا المشتبهين لم ينهض للحكومه على قاعده الاحتياط فى الشبهه المحصوره كما لا ينهض ما تقدم من قولهم ع كل شى ء حلال إلى آخر الحديث. و مما ذكرنا يظهر أن إطلاق الجماعه لحل ما يعطيه الجائر مع عدم العلم بحرمته عينا إن كان شاملا لصوره العلم الإجمالى بوجود حرام فى الجائزه مردد بين هذا و بين غيره مع انحصار الشبهه إنما هو مستند إلى حمل تصرفه على الصحه- أو على عدم الاعتناء بالعلم الإجمالى لعدم ابتلاء المكلف بالجميع لا لكون هذه المسأله خارجه بالنص عن حكم الشبهه المحصوره. نعم قد

يخدش فی حل تصرف الظالم علی الصحيح- من حيث إنه مقدم علی التصرف فيما فی يده من المال المشتمل علی الحرام- علی وجه عدم المبالاه بالتصرف فی الحرام فهو كمن أقدم علی ما فی يده من المال المشتبه المختلط عنده بالحرام و لم يقل أحد بحمل تصرفه حينئذ علی الصحيح لكن الظاهر أن هذه الخدشه غير مسموعه عند الأصحاب فإنهم لا يعتبرون فی الحمل علی الصحيح احتمال تورع المتصرف عن التصرف الحرام لكونه حراما بل يكتفون باحتمال صدور الصحيح منه و لو لدواع أخری- . و أما عدم الحمل فيما إذا أقدم المتصرف علی الشبهه المحصوره الواقعه تحت يده فلفساد تصرفه فی ظاهر الشرع فلا يحمل علی الصحيح الواقعی فتأمل فإن المقام لا يخلو عن إشكال.

[عدم ثبوت ما يدل علی إلغاء قاعده الاحتياط]

و علی أی تقدير فلم يثبت من النص و لا الفتوی مع شرائط إعمال قاعده الاحتياط فی الشبهه المحصوره عدم وجوب الاجتناب فی المقام و إلغاء تلك القاعده. و أوضح ما فی هذا الباب من عبارات الأصحاب ما فی السرائر حيث قال إن كان يعلم أن فيه شيئا مغصوبا إلا أنه غير متميز العين بل هو مخلوط فی غيره من أمواله أو غلاته التی يأخذها علی جهه الخراج فلا بأس أيضا بشرائه منها و قبول صلته منها لأنها صارت بمنزله المستهلك لأنه غير قادر علی ردها بعينها انتهی. و قريب منها ظاهر عباره النهايه بدون ذكر التعليل و لا ريب أن الحلی لم يستند فی تجويز أخذ المال المردد إلی النص بل إلی ما زعمه من القاعده و لا يخفی عدم تماميتها إلا أن يريد بها الشبهه غير المحصوره بقرينه الاستهلاك فتأمل.

و أما الصوره الثالثه أن يعلم تفصيلا حرمه ما يأخذه و لا إشكال فی حرمته حينئذ علی الأخذ

إلا أن الكلام فی حكمه إذا وقع فی يده

فنقول علمه بحرمته إما أن يكون قبل وقوعه فی يده و إما أن يكون بعده

[إذا علم بحرمه الجائزه قبل وقوعها فی اليد]

فإن كان قبله لم يجز له أن يأخذه بغير نيه الرد إلی صاحبه سواء أخذه اختيارا أم تقيه لأن أخذه بغير هذه النيه تصرف لم يعلم رضا صاحبه به و التقيه تتأدی بقصد الرد فإن أخذه بغير هذه النيه كان غاصبا ترتبت عليه أحكامه و إن أخذه بنيه الرد كان محسنا و كان فی يده أمانه شرعيه

و إن كان العلم بها بعد وقوعه فی يده

كان كذلك و يحتمل قويا الضمان هنا لأنه أخذه بنيه التملك لا بنيه الحفظ و الرد و مقتضی عموم علی اليد

الضمان. و ظاهر المسالک عدم

المکاسب، ج ۱، ص ۷۰

الضمان رأسا مع القبض جاهلا- قال لأنه ید أمانه فتستصحب و حکی موافقته عن العلامه الطباطبائی رحمه الله فی مصابیحه لکن المعروف من المسالک و غیره فی مسأله ترتب الأیـدی علی مال الغیر ضـمان کل منهم و لو مع الجهل غایه الأمر رجوع الجاهل علی العالم- إذا لم یقدم علی أخذه مضـمونا- و لا إشـکال عندهم ظاهرا فی أنه لو استمر جهل القابض المتهب إن تلف فی یده کـان للمالـک الرجـوع علیه و لاـ دافع لهـذا المعنی مـع حصول العلم بکونه مـال الغیر فیستصـحب ضـمان لاـ عـدمه. و ذکر فی المسالـک فیمن اسـتودعه الغـاصب مالا مغصوبا أنه یرده إلیه مع الإمکان و لو أخـذه منه قهرا ففی الضـمان نظر و الـذی تقتضـیه قواعـد الغصب أن للمالـک الرجوع علی أیهمـا شـاء و إن کان قرار الضـمان علی الغاصب انتهی. و الظاهر أن مورد کلامه ما إذا أخـذ الودعی المال من الغاصب جهلا بغصـبه ثم تبین له و هو الذی حکم فیه هنا بعدم الضـمان لو استرده الظالم المجیز أو تلف بغیر تفریط

و علی أی حال فیجب علی المجاز رد الجائزه- بعد العلم بغصبیتها إلی مالکها أو ولیه

و الظاهر أنه لا خلاف فی کونه فوریا. نعم تسقط بإعلام صاحبه به و ظاهر أدله وجوب أداء الأمانه وجوب الإقباض و عدم کفایه التخلیه إلا أن یـدعی أنها فی مقام حرمه الحبس و وجوب التمکین لا تکلیف الأمین بالإقباض و من هنا ذکر غیر واحـد کما عن التذکره و المسالک و جامع المقاصد أن المراد برد الأمانه رفع الید عنها و التخلیه بینه و بینها و علی

هـذا فيشـكل حملها إليه لأنه تصـرف لم يؤذن فيه إلا إذا كان الحمل مساويا لمكانه الموجود فيه أو أحفظ فإن الظاهر جواز نقل الأمانه الشرعيه من مكان إلى ما لا يكون أدون من الأول فى الحفظ

[هل يجب الفحص عن المغصوب منه]

و لـو جهـل صـاحبه وجب الفحص مع الإمكـان لتوقف الأـداء الواجب بمعنى التمكين و عـدم الحبس على الفحص- مضافا إلى الأمر به فى الدين المجهول المالك ثم لو ادعاه مدع ففى سماع قول من يدعيه مطلقا لأنه لا معارض له- أو مع الوصف تنزيلا له منزله اللقطه أو يعتبر الثبوت شـرعا للأصـل وجوه و يحتمـل غير بعيـد عـدم وجوب الفحص لإطلاق غير واحـد من الأخبار ثم إن المناط صدق اشتغال الرجل بالفحص نظير ما ذكروه فى تعريف اللقطه

و لو احتاج الفحص إلى بذل مال

كأجره دلال صائـح عليه فالظاهر عدم وجوبه على الواجد بل يتولاه الحاكم ولايه عن صاحبه- و يخرج عن العين أجره الدلال ثم يتصـدق بالبـاقى إن لم يوجـد صاحبه و يحتمل وجوبه عليه لتوقف الواجب عليه. و ذكر جماعه فى اللقطه أن أجره التعريف على الواجـد لكن حكى عن التـذكره أنه إن قصـد الحفظ دائما يرجع أمره إلى الحاكم ليبذل أجرته من بيت المال أو يسـتقرض على المالك أو يبيع بعضها إن رءاه أصلح و استوجه ذلك جامع المقاصد.

ثم إن الفحص لا يتقيد بالسنه

على ما ذكره الأكثر هنا بل حـده اليأس و هو مقتضـى الأصل- القول بوجوب الفحص سـنه فى المال المغصوب إلا أن المشـهور كما فى جامع المقاصد أنه إذا أودع الغاصب مال الغصب لم يجز الرد إليه بل يجب رده إلى مالكه

فإن جهل عرف سنه ثم يتصدق به عنه

[تأييد ذلك بروايه حفص الوارده فى اللص]

و به روايه حفص بن غياث لكن موردها فى من أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعا و اللص مسلم فهل يرد عليه فقال لا يرده فإن أمكنه أن يرده على صاحبه فعل و إلا كان فى يده بمنزله اللقطه يصيبها فيعرفها حولا فإن أصاب صاحبها ردها عليه و إلا تصدق بها فإن جاء صاحبها بعد ذلك خير بين الغرم و الأجر فإن اختار الأجر فالأجر له و إن اختار الغرم غرم له و كان الأجر له و قد تعدى الأصحاب من اللص إلى مطلق الغاصب بل الظالم و لم يتعدوا من الوديعه المجهول مالكها إلى مطلق ما يعطيه الغاصب و لو بعنوان غير الوديعه كما فيما نحن فيه. نعم ذكر فى السرائر فيما نحن فيه أنه روى أنه بمنزله اللقطه ففهم التعدى من الروايه. و ذكر فى السرائر أن إجراء حكم اللقطه فيما نحن فيه ليس ببعيد كما أنه عكس فى النهايه و التحرير فألحقا الوديعه بمطلق مجهول المالك. و الإنصاف أن الروايه يعمل بها فى الوديعه و فيما أخذ من الغاصب بعنوان الحسبه للمالك لا مطلق ما أخذ منه حتى لمصلحه الآخذ فإن الأقوى فيه تحديد التعريف باليأس للأصل بعد اختصاص المخرج عنه بما عدا ما نحن فيه مضافا إلى ما ورد من الأمر بالتصدق بمجهول المالك مع عدم معرفه المالك كما فى الروايه الوارده فى بعض عمال بنى أميه من الأمر بالصدقه بما لا يعرف صاحبه مما يقع فى يده من أموال الناس بغير حق.

ثم الحكم بالصدقه هو المشهور فيما نحن فيه أعنى جوائز

الظالم

- و نسبه فى السرائر إلى روايه أصحابنا فهى مرسله مجبوره بالشهره المحققه مؤيده بأن التصدق أقرب طرق الإيصال. و ما ذكره الحلى من إبقائها أمانه فى يده و الوصيه بها معرض المال للتلف مع أنه لا يبعد دعوى شهاده حال المالك للقطع برضاه بانتفاعه بماله فى الآخره على تقدير عدم انتفاعه به فى الدنيا هذا

[الحكم بالصدقه]

و العمده ما أرسله فى السرائر مؤيدا بأخبار اللقطه و ما فى منزلتها و ببعض الأخبار الوارده فى حكم ما فى يد بعض عمال بنى أميه الشامل بإطلاقه لما نحن فيه من جوائز بنى أميه: حيث قال له ع أخرج من جميع ما اكتسبت فى ديوانهم فمن عرفت منهم رددت عليه ماله و من لم تعرف تصدقت به. و يؤيده أيضا الأمر بالتصدق بما يجتمع عند الصياغين من أجزاء النقدين و ما ورد من الأمر بالتصدق بغله الوقف المجهول أربابه و ما ورد من الأمر بالتصدق بما يبقى فى ذمه الشخص لأجير استأجره و مثله مصححه يونس: فقلت جعلت فداك كنا مرافقين لقوم بمكه فارتحلنا عنهم و حملنا بعض متاعهم بغير علم و قد ذهب القوم و لا نعرفهم و لا نعرف أوطانهم و قد بقى المتاع عندنا فما نصنع به قال ع تحملونه حتى تحملوه إلى الكوفه قال يونس قلت له لست أعرفهم و لا ندرى كيف نسأل عنهم قال بعه و أعط ثمنه أصحابك قلت جعلت فداك أهل الولايه قال نعم.

نعم يظهر من بعض الروايات أن مجهول المالك مال الإمام ع

كروايه داود بن أبى يزيد عن أبى عبد الله قال: قال له رجل إنى قد أصبت مالا و إنى قد

خفت فيه على نفسی فلو أصبت صاحبه دفعته إليه و تخلصت منه فقال له أبو عبد الله ع لو أصبته كنت تدفعه إليه فقال إی و الله فقال ع فأنا و الله ما له صاحب غيری قال فاستحلفه أن يدفعه إلى من يأمره قال فحلف قال فاذهب فاقسمه بين إخوانک و لک الأمن مما خفت فيه قال فقسمته بين إخوانی هذا.

[المناقشه فيما ذكر توجيها للحكم بالتصدق]

و أما ما ذكرناه فی وجه التصدق من أنه إحسان و أنه أقرب طرق الإيصال و أن الإذن فيه حاصل بشهاده الحال فلا يصلح شی ء منها للتأييد فضلا عن الاستدلال لمنع جواز كل إحسان فی مال الغائب و منع كونه

أقرب طرق الإيصال بل الأقرب دفعه إلى الحاكم الذی هو ولی الغائب- . و أما شهاده الحال فغير مطرده إذ بعض الناس لا يرضی بالتصدق لعدم يأسه عن وصوله إليه خصوصا إذا كان المالک مخالفا أو ذميا يرضی بالتلف و لا يرضی بالتصدق على الشيعه

فمقتضی القاعده لو لا ما تقدم من النص هو لزوم الدفع إلى الحاكم

- ثم الحاكم يتبع شهاده حال المالک فإن شهدت برضاه بالصدقه أو بالإمساک عمل عليها و إلا تخير بينهما لأن كلا منهما تصرف لم يؤذن فيه من المالک و لا- بد من أحدهما و لا- ضمان فيهما و يحتمل قويا تعين الإمساک لأن الشک فی جواز التصدق يوجب بطلانه لأصاله الفساد. و أما بملاحظه ورود النص بالتصدق فالظاهر عدم جواز الإمساک أمانه لأنه تصرف لم يؤذن فيه من المالک و لا الشارع- و يبقى الدفع إلى الحاكم و التصدق- .

[القول بالتخيير بين

الصدقه و الدفع إلى الحاكم و المناقشه فيه]

و قد يقال إن مقتضى الجمع بينه و بين دليل ولايه الحاكم- هو التخيير بين الصدقه و الدفع إلى الحاكم فلكل منهما الولايه و يشكل بظهور النص فى تعيين الصدقه. نعم يجوز الدفع إليه من حيث ولايته على مستحقى الصدقه و كونه أعرف بمواقعها

[توجيه أخبار التصدق]

و يمكن أن يقال إن أخبار التصدق وارده فى مقام إذن الإمام بالصدقه- أو محموله على بيان المصرف فإنك إذا تأملت فى كثير من التصرفات الموقوفه على إذن الحاكم وجدتها وارده فى النصوص على طريق الحكم العام كإقامه البينه و الإحلاف و المقاصه

[مقتضى قاعده الاحتياط]

و كيف كان فالأحوط خصوصا بملاحظه ما دل على أن مجهول المالك مال الإمام ع مراجعه الحاكم فى الدفع إليه أو استيذانه و يتأكد ذلك فى الدين المجهول المالك إذا الكلى لا يتشخص للغريم إلا بقبض الحاكم الذى هو وليه و إن كان ظاهر الأخبار الوارده فيه ثبوت الولايه للمدين

ثم إن حكم تعذر الإيصال إلى المالك المعلوم تفصيلا حكم جهاله المالك

و تردده بين غير محصورين فى التصدق استقلالا أو بإذن الحاكم كما صرح به جماعه منهم المحقق فى الشرائع و غيره

ثم إن مستحق هذه الصدقه هو الفقير

لأنه المتبادر من إطلاق الأمر بالتصدق

و فى جواز إعطائها للهاشمى قولان

من أنها صدقه مندوبه على المالك و إن وجبت على من هى بيده إلا أنه نائب كالوكيل و الوصى و من أنها مال تعين صرفه بحكم الشارع لا بأمر المالك حتى تكون مندوبه مع أن كونها من المالك غير معلوم فلعلها ممن تجب عليه

ثم إن

فى الضمان لو ظهر المالك و لم يرض بالتصدق و عدمه

مطلقا أو بشرط عدم ترتب يد الضمان كما إذا أخذه من الغاصب حسبه لا بقصد التمليك وجوه من أصاله براءه ذمه المتصدق- و أصاله لزوم الصدقه بمعنى عدم انقلابها عن الوجه الذى وقعت عليه- و من عموم ضمان من أتلف. و لا- ينافيه إذن الشارع لاحتمال أنه أذن فى التصدق على هذا الوجه- كإذنه فى التصدق باللقطه المضمونه بلا خلاف و بما استودع من الغاصب و ليس هنا أمر مطلق بالتصدق ساكت عن ذكر الضمان حتى يستظهر منه عدم الضمان مع السكوت عنه و لكن يضعف هذا الوجه- بأن ظاهر دليل الإتلاف كونها عله تامه للضمان و ما نحن فيه ليس كذلك- و إيجابه للضمان مراعى بعدم إجازه المالك يحتاج إلى دليل آخر إلا أن يقال إنه ضامن بمجرد التصدق و يرتفع بإجازته فتأمل.

[عدم الضمان فيما لو كان الإتلاف إحسانا إلى المالك]

هذا مع أن الظاهر من دليل الإتلاف اختصاصه بالإتلاف على المالك لا الإتلاف له و الإحسان إليه و المفروض أن الصدقه إنما قلنا بها لكونها إحسانا و أقرب طرق الإيصال بعد اليأس من وصول إليه. و أما احتمال كون التصدق مراعى كالفضولى- فمفروض الانتفاء إذ لم يقل أحد برجوع المالك على الفقير مع بقاء العين و انتقال الثواب من شخص إلى غيره حكم شرعى و كيف كان فلا مقتضى للضمان- و إن كان مجرد الإذن فى الصدقه غير مقتض لعدمه فلا بد من الرجوع إلى الأصل لكن الرجوع إلى أصاله البراءه إنما يصح فيما لم تسبق يد الضمان و هو ما إذا أخذ المال من الغاصب حسبه و أما إذا

تملكه منه ثم علم بكونه مغصوبا فالأجود استصحاب الضمان فى هذه الصوره لأن المتيقن هو ارتفاع الضمان بالتصرف الذى يرضى به المالک بعد الاطلاع لا مطلقا.

[الأوجه الضمان مطلقا]

فتبين أن التفصيل بين يد الضمان و غيرها أوفق بالقاعده لكن الأوجه الضمان مطلقا إما تحكيما للاستصحاب حيث يعارض البراءه و لو بضميمه عدم القول بالفصل و إما للمرسله المتقدمه عن السرائر و إما لاستفاده ذلک من خبر الوديعه إن لم نتعد عن مورده إلى ما نحن فيه من جعله بحكم اللقطه لكن يستفاد منه أن الصدقه بهذا الوجه حكم اليأس عن المالک

[متى يثبت الضمان]

ثم الضمان هل يثبت بمجرد التصدق و إجازته رافعه أو يثبت بالرد من حينه أو من حين التصدق وجوه من دليل الإتلاف و الاستصحاب و من أصاله عدم الضمان قبل الرد- و من ظاهر الروايه المتقدمه فى أنه بمنزله اللقطه.

[هل إجازه التصدق حق موروث يرثه الوارث]

و لو مات المالک ففى قيام وارثه مقامه فى إجازه التصدق و رده وجه قوى لأن ذلک من قبيل الحقوق المتعلقه بتلک الأموال فيورث كغيره من الحقوق و يحتمل العدم لفرض لزوم التصدق بالنسبه إلى العين فلا حق لأحد فيه و المتيقن من الرجوع إلى القيمه هو المالک.

[رد المالک بعد موت المتصدق]

و لو مات المتصدق فرد المالک فالظاهر خروج الغرامه من تركته لأنه من الحقوق الماليه اللازمه عليه بسبب فعله

[هل يضمن لو دفعه إلى الحاكم و تصدق بعد اليأس]

هذا كله على تقدير مباشره المتصدق له و لو دفعه إلى الحاكم فتصدق به بعد اليأس فالظاهر عدم الضمان لبراءه ذمه الشخص بالدفع إلى ولى الغائب

و تصرف الولی کتصرف المولی علیه و یحتمل الضمان- لأن الغرامه هنا لیست لأجل ضمان المال و عدم نفوذ التصرف الصادر من المتصدق حتی یفرق بین تصرف الولی و غیره لثبوت الولایه للمتصدق فی هذا التصرف لأن المفروض ثبوت الولایه له کالحاکم و لذا لا تسترد العین من الفقیر إذا رد المالک فالتصرف لازم و الغرامه حکم شرعی تعلقت بالمتصدق کائنا من کان فإذا کان المکلف بالتصدق هو من وقع فی یده لکونه هو المأیوس و الحاکم وکیلا کان الغرم علی الموکل- و إن کان المکلف هو الحاکم لوقوع المال فی یده قبل الیأس عن مالکه فهو المکلف بالفحص ثم التصدق کان الضمان علیه.

و أما الصوره الرابعه- و هو ما علم إجمالا اشتمال الجائزه علی الحرام

[صور المسأله]

فإما أن یکون الاشتباه موجبا لحصول الإشاعه و الاشتراک و إما أن لا یکون. و علی الأول فالقدر و المالک إما معلومان أو مجهولان أو مختلفان و علی الأول فلا إشکال. و علی الثانی فالمعروف إخراج الخمس علی تفصیل مذکور فی باب الخمس و لو علم القدر فقد تقدم فی القسم الثالث و لو علم المالک وجب التخلص معه بالمصالحه و علی الثانی تتعین القرعه أو البیع و الاشتراک فی الثمن و تفصیل ذلک کله فی کتاب الخمس

[انقسام الأخذ من الظالم بحسب الأحکام الخمسه و انقسام المأخوذ إلی المحرم و الواجب و المکروه]

و اعلم أن أخذ

المکاسب، ج ۱، ص ۷۲

ما فی ید الظالم ینقسم باعتبار نفس الأخذ إلی الأحکام الخمسه و باعتبار نفس المال إلی المحرم و المکروه و الواجب فالمحرم ما علم کونه من مال الغیر مع عدم رضاه بالأخذ و المکروه المال المشتبه و الواجب ما یجب استنقاذه من یده من

حقوق النـاس حتى أنه يجب على الحاكم الشـرعى اسـتنقاذ ما فى ذمته من حقوق الساده و الفقراء و لو بعنوان المقاصه بل يجوز ذلك لآحاد الناس خصوصا نفس المستحقين مع تعذر استيذان الحاكم

[ما يتلفه الظالم غصبا يحتسب من ديونه]

و كيف كان فالظاهر أنه لا إشـكال فى كون ما فى ذمته من قيم المتلفات غصـبا من جمله ديونه نظير ما استقر فى ذمته بقرض أو ثمن مبيع أو صـداق أو غيرها. و مقتضـى القاعـده كونها كـذلك بعد موته فيقدم جميع ذلك على الإرث و الوصـيه إلا أنه ذكر بعض الأساطين أن ما فى يده من المظالم تالفا- لا يلحقه حكم الديون فى التقديم على الوصايا و المواريث لعدم انصراف الدين إليه و إن كان منه و بقاء عموم الوصـيه و الميراث على حاله و للسـيره المأخوذه يدا بيد من مبدإ الإسلام إلى يومنا هذا فعلى هذا لو أوصـى بها بعد التلف أخرجت من الثلث و فيه منع عدم الانصـراف فإنا لا نجد بعد مراجعه العرف فرقا بين ما أتلفه هذا الظالم عـدوانا و بين ما أتلفه نسـيانا و لا بين ما أتلفه هـذا الظالم عدوانا و بين ما أتلفه شـخص آخر من غير الظلمه مع أنه لا إشـكال فى جريان أحكام الـدين عليه فى حال حياته من جواز المقاصه من ماله كما هو المنصوص و لعدم تعلق الخمس و الاسـتطاعه و غير ذلـك فلو تم عـدم الانصـراف لزم إهمـال الأحكام المنوطه بالـدين وجودا و عـدما من غير فرق بين حياته و موته. و ما ادعاه من السيره فهو ناش من قله مبالاه الناس كما هو دينهم فى أكثر السير التى استمروا عليها و

لـذا لاـ يفرقون فی ذلک بین الظلمه و غیرهم ممن علموا باشـتغال ذمتهم بحقوق الناس من جهه حق الساده و الفقراء أو من جهه العلم بفساد أکثر معاملاتهم و لا فی إنفاذ وصایا الظلمه و توریث ورثتهم بین اشتغال ذممهم بعوض المتلفات و أرش الجنایات و بین اشـتغالهم بدیونهم المسـتقره علیهم من معاملاتهم و صدقاتهم الواجبه علیهم و لا بین ما علم المظلوم فیه تفصـیلا و بین ما لم یعلم فإنـک إذا تتبعت أحوال الظلمه وجـدت ما اسـتقر فی ذممهم من جهه المعاوضات و المـداینات مطلقا أو من جهه خصوص أشـخاص معلومین تفصـیلا أو مشـتبهین فی محصور کافیـا فی اسـتغراق ترکتهم المـانع من التصـرف فیهـا بالوصـیه أو الإـرث. و بالجمله فالتمسک بالسیره المذکوره أوهن من دعوی عدم الانصراف السابقه فالخروج بها عن القواعد المنصوصه المجمع علیها غیر متوجه.

الثالثه ما یأخذه السلطان المستحل لأخذ الخراج و المقاسمه من الأراضی باسمهما- و من الأنعام باسم الزکاه

اشاره

یجوز أن یقبض منه مجانا أو بالمعاوضه و إن کان مقتضـی القاعـده حرمته لأنه غیر مسـتحق لأخذه فتراضـیه مع من علیه الحقوق المـذکوره فی تعیین شـی ء من ماله لأجلها فاسد- کما إذا تراضـی الظالم مع مسـتأجر دار الغیر فی دفع شـی ء إلیه عوض الأجره هذا مع التراضی و أما إذا قهره علی أخذ شی ء بهذه العنوانات ففساده أوضح

[دعوی الإجماع علی جواز شراء ما یأخذه الجائر]

و کیف کان فما یأخذه الجائر باق علی ملک المأخوذ منه و مع ذلک یجوز قبضه من الجائر بلا خلاف یعتد به بین الأصـحاب و عن بعض حکـایه الإجمـاع علیه. قـال فی محکی لأن الـدلیل علی جواز شـراء الثلاثه من التنقیـح الجائر و إن لم یکن مسـتحقا له النصوص الوارده عنهم ع و الإجماع و إن لم یعلم مستنده و یمکن أن یکون مستنده- أن ذلک حق للأئمه ع و قد أذنوا لشیعتهم فی شـراء ذلک فیکون تصـرف الجائر کتصرف الفضولی إذا انضم إلیه إذن المالک انتهی. أقول و الأولی أن یقال إذا انضم إلیه إذن متولی الملک کما لا یخفی.

و فی جامع المقاصـد أن علیه إجماع فقهاء الإمامیه و الأخبار المتواتره عن الأئمه الهـداه ع و فی المسالک أطبق علیه علماؤنا و لا نعلم فیه مخالفا و عن المفاتیـح أنه لاـ خلاـف فیه و فی الریـاض أنه اسـتفاض نقـل الإجمـاع علیه- . و قـد تأیـدت دعوی هؤلاء بالشهره المحققه بین و من تأخر عنه

[الاستدلال علی الجواز بلزوم الحرج و اختلال النظام من عدمه]

و یـدل علیه قبل الإجماع مضافا إلی لزوم الحرج العظیم فی الاجتناب عن هذه الأموال بل اختلال النظام و إلی الروایات المتقدمه لأخذ الجوائز من السـلطان خصوصا الجوائز العظام التی لا یحتمل عاده أن تکون من غیر الخراج و کان الإمام ع یأبی عن أخذها أحیانا معللا بأن فیها حقوق الأمه

[الاستدلال بالروایات علی جواز الشراء من الجائر]

اشاره

روايات عن أبى جعفر ع

منها صحيحه الحذاء

اشاره

قال: سألته عن الرجل منا يشترى من عمال السلطان من إبل الصدقه و غنمها و هو يعلم أنهم يأخذون منهم أكثر من الحق الذى يجب عليهم فقال ما الإبل و الغنم الأمثل الحنطه و الشعير و غير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه فيجتنب قلت فما ترى فى متصدق يجيئنا فيأخذ منا صدقات أغنامنا فنقول بعناها فيبيعنا إياها فما ترى فى شرائها منه فقال إن كان قد أخذها و عزلها فلا بأس قيل له فما ترى فى الحنطه و الشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا و يأخذ حظه فيعزله بكيل فما ترى فى شراء ذلك الطعام منه فقال إن كان قد قبضه بكيل و أنتم حضور فلا بأس بشرائه منهم بغير كيل. دلت هذه الروايه على أن شراء الصدقات من الأنعام و الغلات من عمال السلطان كان مفروغ الجواز عند السائل و إنما سأل أولا عن الجواز مع العلم الإجمالى بحصول الحرام فى أيدى العمال و ثانيا من جهه توهم الحرمه أو الكراهه فى شراء ما يخرج فى الصدقه كما ذكر فى باب الزكاه و ثالثا من جهه كفايه الكيل الأول و بالجمله ففى هذه الروايه سؤالا و جوابا إشعار بأن الجواز كان من الواضحات غير المحتاجه إلى السؤال و إلا لكان أصل الجواز أولى بالسؤال حيث إن ما يأخذونه باسم الزكاه معلوم الحرمه تفصيلا فلا فرق بين أخذ الحق الذى يجب عليهم و بين أخذ أكثر منه. و يكفى قوله ع حتى تعرف الحرام بعينه فى الدلاله على مفروغيه حل ما يأخذونه من الحق و أن الحرام هو الزائد و المراد بالحلال هو الحلال بالنسبه إلى

من ينتقل إليه و إن كان حراما بالنسبه إلى الجائر الآخذ له بمعنى معاقبته على أخذه و ضمانه و حرمه التصرف فى ثمنه

[دفع ما قيل من أن الروايه مختصه بالشراء]

ففى وصفه ع للمأخوذ بالحليه- دلاله على عدم اختصاص الرخصه بالشراء بل يعم جميع أنواع الانتقال إلى الشخص. فاندفع ما قيل إن الروايه مختصه بالشراء فليقتصر فى مخالفه القواعد عليه

[مناقشه الفاضل القطيفى و المحقق الأردبيلى و الجواب عنها]

ثم الظاهر من الفقره الثالثه السؤال و الجواب عن حكم المقاسمه فاعتراض الفاضل القطيفى الذى صنف فى الرد على رساله المحقق الكركى المسماه بقاطعه اللجاج فى حل الخراج رساله زيف فيها جميع ما فى الرساله من أدله الجواز بعدم دلاله الفقره الثانيه على حكم المقاسمه و احتمال كون القاسم هو زارع الأرض- أو وكيله ضعيف جدا و تبعه على هذا الاعتراض المحقق الأردبيلى و زاد عليه ما سكت هو عنه من عدم دلاله الفقره الأولى على حل شراء الزكاه بدعوى أن قوله ع

لا بأس حتى تعرف الحرام بعينه لا يدل إلا على جواز شراء ما كان حلالا بل مشتبها و عدم جواز شراء ما كان معروفا أنه حرام بعينه و لا- يدل على جواز شراء الزكاه بعينها صريحا. نعم ظاهرها ذلك لكن لا ينبغى الحمل عليه لمنافاته العقل و يمكن أن يكون سبب الإجمال فيه التقيه. و يؤيد عدم الحمل على الظاهر أنه غير مراد بالاتفاق إذ ليس بحلال ما أخذه الجائر فتأمل انتهى. و أنت خبير بأنه ليس فى العقل ما يقتضى قبح الحكم المذكور و أى فارق بين هذا و بين ما أحلوه لشيعتهم مما فيه حقوقهم و لا فى النقل إلا عمومات قابله للتخصيص بمثل هذه الصحيحه و غيرها المشهوره بين الأصحاب روايه و عملا مع نقل الاتفاق عن جماعه و أما الحمل على التقيه فلا يجوز بمجرد معارضه العمومات كما لا يخفى.

و منها روايه إسحاق بن عمار

قال: سألته عن الرجل يشترى من العامل و هو يظلم قال يشترى منه ما لم يعلم أنه ظلم فيه أحدا. وجه الدلاله أن الظاهر أن الشراء من العامل شراء ما هو عامل فيه

و هو الذی یأخذه من الحقوق من قبل السلطان. نعم لو بنی علی المناقشه احتمل أن یرید السائل شراء أملاک العامل منه مع علمه بکونه ظالما غاصبا فیکون سؤالا عن معامله الظلمه لکنه خلاف الإنصاف و إن ارتکبه صاحب الرساله.

و منها روایه أبی بکر الحضرمی

قال: دخلت علی أبی عبد الله ع و عنده ابنه إسماعیل فقال ما یمنع ابن أبی سماک أن یخرج شباب الشیعه فیکفونه ما یکفیه الناس و یعطیهم ما یعطی الناس قال ثم قال لی لم ترکت عطاءک قلت مخافه علی دینی قال ما منع ابن أبی سماک أن یبعث إلیک بعطائک أ ما علم أن لک فی بیت المال نصیبا. فإن ظاهره حل ما یعطی من بیت المال عطاء أو أجره للعمل فیما یتعلق به بل قال المحقق الکرکی إن هذا الخبر نص فی الباب لأنه ع بین أن لا خوف علی السائل فی دینه لأنه لم یأخذ إلا نصیبه من بیت المال و قد ثبت فی الأصول تعدی الحکم بتعدی العله المنصوصه انتهی و إن تعجب منه الأردبیلی رحمه الله فقال أنا ما فهمت منه دلاله ما و ذلک لأن غایته ما ذکر و قد یکون الشی ء من بیت المال [و] یجوز أخذه و إعطاؤه للمستحقین بأن یکون منذورا أو وصیه لهم بأن یعطیهم ابن أبی سماک و غیر ذلک انتهی. و قد تبع فی ذلک صاحب الرساله حیث قال إن الدلیل لا إشعار فیه بالخراج. أقول الإنصاف أن الروایه ظاهره فی حل ما فی بیت المال مما یأخذه الجائر.

و منها الأخبار الوارده فی أحکام تقبل الخراج من السلطان

اشاره

علی وجه یستفاد من بعضها کون أصل التقبل مسلم الجواز عندهم.

و منها صحیحه الحلبی

عن أبی عبد الله ع فی جمله الحدیث قال: لا بأس بأن یتقبل الرجل الأرض و أهلها من السلطان و عن مزارعه أهل الخراج بالنصف و الربع و الثلث قال نعم لا بأس به و قد قبل رسول الله ص خیبر أعطاها الیهود حیث فتحت علیه بالخبر و الخبر هو النصف

و منها الصحیح عن إسماعیل بن الفضل الهاشمی

عن أبی عبد الله ع قال: سألته فی الرجل یتقبل خراج الرجال و جزیه رءوسهم و خراج النخل و الشجر و الآجام و المصائد و السمک و الطیر و هو لا یدری لعل هذا لا یکون أبدا أو یکون أ یشتریه أو فی أی زمان یشتریه یتقبل منه فقال إذا علمت أن من ذلک شیئا واحدا قد أدرک فاشتره و تقبل به.

و نحوها الموثق المروى فى الكافى و التهذيب عن إسماعيل بن الفضل الهاشمى

بأدنى تفاوت.

و روايه الفيض بن المختار

قال: قلت لأبى عبد الله ع جعلت فداك ما تقول فى الأرض أتقبلها من السلطان ثم أؤاجرها من أكرتى على أن ما أخرج الله تعالى منها من شى ء كان لى من ذلك النصف أو الثلث بعد حق السلطان قال لا بأس كذلك أعامل أكرتى

إلى غير ذلك من الأخبار الوارده فى باب قباله الأرض و استيجار أرض الخراج من السلطان ثم إجارتها للزارع بأزيد من ذلك

و قد يستدل بروايات أخرى لا تخلو عن قصور فى الدلاله

منها الصحيح عن جميل بن صالح

قال: أرادوا بيع تمر عين أبى زياد فأردت أن أشتريه فقلت لا حتى أستأذن أبا عبد الله ع فسألت معاذا أن يستأمره فسأله فقال قل له فليشتره فإنه إن لم يشتره اشتراه غيره و دلالته مبنيه على كون عين أبى زياد من الأملاك الخراجيه و لعلها من الأملاك المغصوبه من الإمام أو غيره الموقوف اشتراء حاصلها على إذن الإمام ع و يظهر من بعض الأخبار أن عين أبى زياد كانت ملكا لأبى عبد الله ع.

و منها صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج

قال: قال لى أبو الحسن موسى ع ما لك لا تدخل مع على فى شراء الطعام إنى أظنك ضيقا قال قلت نعم فإن شئت وسعت على قال اشتره. و بالجمله ففى الأخبار المتقدمه غنى عن ذلك

و ينبغى التنبيه على أمور

الأول أن ظاهر عبارات الأكثر بل الكل أن الحكم مختص بما يأخذه السلطان

فقبل أخذه الخراج لا يجوز المعامله عليه بشراء ما فى ذمه مستعمل الأرض أو الحواله عليه و نحو ذلك و به صرح السيد العميد فيما حكى من شرحه على النافع حيث قال إنما يحل ذلك بعد قبض السلطان أو نائبه و لذا قال المصنف يأخذه انتهى. لكن صريح جماعه عدم الفرق بل صرح المحقق الثانى بالإجماع- على عدم الفرق بين القبض و عدمه و فى الرياض صرح بعدم الخلاف و هذا هو الظاهر من الأخبار المتقدمه الوارده فى قباله الأرض و جزيه الرءوس حيث دلت على أنه يحل ما فى ذمه

مستعمل الأرض من الخراج لمن تقبل الأرض من السلطان. و الظاهر من الأصحاب فى باب المساقاه- حيث يذكرون أن خراج السلطان على مالك الأشجار إلا أن يشترط خلافه إجراء ما يأخذه العادل فى إبراء ذمه مستعمل الأرض- الذى استقر عليه أجرتها بأداء غيره بل ذكروا فى المزارعه أيضا أن خراج الأرض كما فى كلام الأكثر أو الأرض الخراجيه كما فى الغنيه و السرائر على مالكها و إن كان يشكل توجيهه من جهه عدم مالك للأراضى الخراجيه و كيف كان فالأقوى أن المعامله على الخراج جائزه و لو قبل قبضها. و أما تعبير الأكثر بما يأخذه فالمراد به إما الأعم مما يبنى على أخذه و لو لم يأخذه فعلا و إما المأخوذ فعلا لكن الوجه فى تخصيص العلماء العنوان به جعله كالمستثنى من جوائز السلطان التى حكموا بوجوب

ردها على مالكها إذا علمت حراما بعينها فافهم- . و يؤيد الثانى سياق كلام بعضهم حيث يذكرون هذه المسأله عقيب مسأله الجوائز خصوصا عباره القواعد حيث صرح بتعميم الحكم بقوله و إن عرفت أربابه فافهم. و يؤيد الأول أن المحكى عن الشهيد عن حواشيه على القواعد أنه علق على قول العلامه أن الذى يأخذه الجائر إلى آخر قوله و إن لم يقبضها الجائر انتهى.

الثانى [هل للجائر سلطنه على أخذ الخراج فلا يجوز منعه منه]

اشاره

هل يختص الخراج من حيث الخروج عن قاعده كونه مالا مغصوبا محرما بمن ينتقل إليه فلا استحقاق للجائر فى أخذه أصلا فلم يمض الشارع من هذه المعامله إلا حل ذلك

المكاسب، ج ۱، ص ۷۴

للمنتقل إليه أو يكون الشارع قد أمضى سلطنه الجائر عليه فيكون منعه عنه أو عن بدله المعوض عنه فى العقد معه حراما

صريح الشهيدين و المحكى عن جماعه ذلك

. قال المحقق الكركى فى رسالته ما زلنا نسمع من كثير ممن عاصرناهم و لا سيما شيخنا الأعظم الشيخ على بن هلال رحمه الله أنه لا يجوز لمن عليه الخراج سرقته و لا جحوده و لا منعه و لا شى ء منه- لأن ذلك حق واجب عليه انتهى و فى المسالك فى باب الأرضين- و ذكر الأصحاب أنه لا يجوز لأحد جحدها و لا منعها و لا التصرف فيها بغير إذنه- بل ادعى بعضهم الاتفاق عليه انتهى و فى آخر كلامه أيضا أن ظاهر الأصحاب أن الخراج و المقاسمه لازم للجائر حيث يطلبه أو يتوقف على إذنه انتهى و على هذا عول بعض الأساطين فى شرحه على القواعد حيث قال و تقوى حرمه سرقه الحصه و خيانتها و الامتناع من تسليم ثمنها بعد شرائها إلى الجائر و إن حرمت عليه و دخل تسليمها فى الإعانه على الإثم فى البدايه أو الغايه لنص الأصحاب على ذلك و دعوى الإجماع عليه انتهى أقول إن أريد منع الحصه مطلقا فتصرف فى الأرض من دون أجره فله وجه لأنها ملك المسلمين فلا بد لها من أجره تصرف فى مصالحهم و إن أريد منعها من خصوص الجائر فلا دليل على حرمته لأن اشتغال ذمه مستعمل الأرض بالأجره لا يوجب دفعها إلى الجائر بل يمكن

القول بأنه لا يجوز مع التمكن لأنه غير مستحق فيسلم إلى العادل أو نائبه الخاص أو العام و مع التعذر يتولى صرفه فى المصالح حسبه

مع أن فى بعض الأخبار ظهورا فى جواز الامتناع

مثل صحيحه زراره:

اشترى ضريس بن عبد الملك و أخوه أرزا من هبيره بثلاثمائه ألف درهم قال قلت له ويلك أو ويحك انظر إلى خمس هذا المال فابعث به إليه و احتبس الباقى قال فأبى على و أدى المال و قدم هؤلاء فذهب أمر بنى أميه قال فقلت ذلك لأبى عبد الله ع فقال مبادرا للجواب هو له هو له فقلت له إنه أداها فعض على إصبعه فإن أوضح محامل هذا الخبر أن يكون الأرز من المقاسمه و أما حمله على كونه من الناصب أعنى هبيره أو بعض بنى أميه فيكون دليلا على حل مال الناصب بعد إخراج خمسه كما استظهرها فى الحدائق فقد ضعف فى محله بمنع هذا الحكم و مخالفته لاتفاق أصحابنا كما حقق فى باب الخمس و إن ورد بها غير واحد من الأخبار و أما الأمر بإخراج الخمس فى هذه الروايه فلعله من جهه اختلاط مال المقاسمه بغيره من وجوه الحرام فيجب تخميسه أو من جهه احتمال اختلاطه بالحرام فيستحب تخميسه كما تقدم فى جوائز الظلمه.

و ما روى: من أن على بن يقطين قال له الإمام [أبو الحسن موسى] ع إن كنت و لا بد فاعلا فاتق أموال الشيعه

و [قال فأخبرنى على] أنه كان يجبيها من الشيعه علانيه و يردها عليهم فى السر

قال المحقق الكركى فى قاطعه اللجاج

إنه يمكن أن يكون المراد به ما يجعل عليهم من وجوه الظلم المحرمه و يمكن أن يراد به وجوه الخراج و المقاسمات و الزكوات لأنها و إن كانت حقا عليهم لكنها ليست حقا للجائر فلا يجوز جمعه لأجله إلا عند الضروره و ما زلنا نسمع من كثير ممن عاصرناهم و لا سيما شيخنا الأعظم إلى آخر ما تقدم نقله عنه عن مشايخه

[مناقشه كلام المحقق الكركى]

أقول ما ذكره من الحمل على وجوه الظلم

المحرمه مخالف لظاهر العام فى قول الإمام ع فاتق أموال الشيعه فالاحتمال الثانى أولى لكن بالنسبه إلى ما عدا الزكوات لأنها كسائر وجوه الظلم المحرمه خصوصا بناء على عدم الاجتزاء بها عن الزكاه الواجبه لقوله ع: إنما هؤلاء قوم غصبوكم أموالكم و إنما الزكاه لأهلها و قوله ع: لاـ تعطوهم شيئا ما استطعتم فإن المال لا ينبغى أن يزكى مرتين. و فيما ذكره المحقق من الوجه الثانى- دلاله على أن مذهبه ليس وجوب دفع الخراج و المقاسمه إلى خصوص الجائر و جواز منعه عنه و إن نقل بعد عن مشايخه فى كلامه المتقدم ما يظهر منه خلاف ذلك- لكن يمكن بل لا يبعد أن يكون مراد مشايخه المنع عن سرقه الخراج أو جحوده رأسا حتى عن نائب العادل لا منعه عن خصوص الجائر مع دفعه إلى نائب العادل أو صرفه حسبه فى وجوه بيت المال كما يشهد لذلك تعليل المنع بكونه حقا واجبا عليه فإن وجوبه عليه إنما يقتضى حرمه منعه رأسا لا عن خصوص الجائر لأنه ليس حقا واجبا له. و لعل ما ذكرناه هو مراد المحقق حيث نقل هذا المذهب عن مشايخه رحمهم الله بعد ما ذكره من التوجيه المتقدم بلا فصل من دون إشعار بمخالفته لذلك الوجه و مما يؤيد ذلك أن المحقق المذكور بعد ما ذكر أن هذا يعنى حل ما يأخذه الجائر من الخراج و المقاسمه مما وردت به النصوص و أجمع عليه الأصحاب بل المسلمون قاطبه قال فإن قلت فهل يجوز أن يتولى من له النيابه حال الغيبه ذلك أعنى الفقيه الجامع للشرائط قلنا لا نعرف للأصحاب فى ذلك تصريحا لكن من جوز للفقهاء حال الغيبه تولى استيفاء الحدود

و غير ذلك من توابع منصب الإمامه ينبغى له تجويز ذلك بطريق أولى- و لا سيما المستحقون لذلك موجودون فى كل عصر- و من تأمل فى أقوال كبراء علمائنا الماضين مثل علم الهدى و علم المحققين نصير المله و الدين و بحر العلوم جمال المله و الدين العلامه و غيرهم نظر متأمل منصف لم يشك فى أنهم كانوا يسلكون هذا المسلك و ما كانوا يودعون فى كتبهم إلا ما يعتقدون صحته انتهى. و حمل ما ذكره من تولى الفقيه على صوره عدم تسلط الجائر خلاف الظاهر و أما قوله و من تأمل إلى آخره فهو استشهاد على أصل المطلب- و هو حل ما يؤخذ من السلطان من الخراج على وجه الاتهاب و من الأراضى على وجه الانقطاع و لا دخل له بقوله فإن قلت قلنا أصلا فإن علماءنا المذكورين و غيرهم لم يعرف منهم الاستقلال على أراضى الخراج بغير إذن السلطان.

[ما قاله الشهيد فى حرمه منع الخراج و توجيهه]

و ممن يتراءى منه القول بحرمه منع الخراج عن خصوص الجائر شيخنا الشهيد فى الدروس حيث قال يجوز شراء ما يأخذه الجائر باسم الخراج و المقاسمه و الزكاه و إن لم يكن مستحقا له ثم قال و لا يجب رد المقاسمه و شبهها على المالك و لا يعتبر رضاه و لا يمنع تظلمه من الشراء و كذا لو علم أن العامل يظلم إلا أن يعلم الظلم بعينه نعم يكره معامله الظلمه و لا يحرم لقول الإمام الصادق ع: كل شى ء فيه حلال و حرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه و لا فرق بين قبض الجائر إياها أو وكيله و بين عدم القبض فلو أحاله بها و قبل الثلاثه- أو وكله فى قبضها

أو باعها و هی فی یـد المالک أو فی ذمته جاز التناول و یحرم علی المالک المنع- و کما یجوز الشـراء تجوز سائر المعاوضات و الوقف و الهبه و الصـدقه و لا- یحـل تناولها بغیر ذلک انتهی لکن الظاهر من قوله و یحرم علی المالک المنع أنه عطف علی قوله جاز التناول فیکون من أحکام الإحاله بها و التوکیل و البیع فالمراد منع المالک المحال و

المکاسب، ج ۱، ص ۷۵

المشتری عنها و هـذا لا إشـکال فیه لأن اللازم من فرض صـحه الإحاله و الشـراء تملک المحال و المشتری فلا یجوز منعهما عن ملکهمـا. و أما قوله رحمه الله و لا یحل تناولها بغیر ذلک فلعل المراد به ما تقـدم فی کلام مشایـخ الکرکی من إراده تناولها بغیر إذن أحـد حتی الفقیه النائب عن السـلطان العادل و قـد عرفت أن هـذا مسـلم فتوی و نصا- و أن الخراج لا یسـقط من مسـتعملی أراضـی المسلمین ثم إن ما ذکره من جواز الوقف لا یناسب ذکره فی جمله التصرفات فیما یأخذه الجائر و إن أراد وقف الأرض المأخوذه منه إذا نقلها السلطان إلیه لبعض مصالح المسلمین فلا یخلو عن إشکال

[توجیه کلام الشهید الثانی فی حرمه منع الخراج]

و أمـا مـا تقـدم من المسالـک من نقل الاتفاق علی عـدم جواز المنع عن الجائر و الجحود فالظاهر منه أیضا ما ذکرناه من جحود الخراج و منعه رأسـا لا- عن خصوص الجـائر مع تسـلیمه إلی الفقیه النـائب عن العـادل فإنه رحمه الله بعـد ما نقلنا عنه من حکایه الاتفـاق قال بلا فصل و هل یتوقف التصـرف فی هـذا القسم- علی إذن الحاکم الشـرعی إذا کان متمکنا من صـرفها علی وجهها بناء علی کونه نائبا عن المستحق-

و مفوضا إليه ما هو أعظم من ذلك الظاهر ذلك و حينئذ يجب عليه صرف حاصلها في مصالح المسلمين و مع عدم التمكن أمرها إلى الجائر. و أما جواز التصرف فيها كيف اتفق لكل واحد من المسلمين فبعيد جدا بل لم أقف على قائل به لأن المسلمين بين قائل بأولويه الجائر و توقف التصرف على إذنه و بين مفوض الأمر إلى الإمام ع و مع غيبته يرجع الأمر إلى نائبه فالتصرف بدونهما لا دليل عليه انتهى. و ليس مراده رحمه الله من التوقف التوقف على إذن الحاكم بعد الأخذ من الجائر و لا خصوص صوره عدم استيلاء الجائر على الأرض كما لا يخفى

و كيف كان فقد تحقق مما ذكرناه أن غايه ما دلت عليه النصوص و الفتاوى كفايه إذن الجائر في حل الخراج

و كون تصرفه بالإعطاء و المعاوضه و الإسقاط و غير ذلك نافذا و أما انحصاره بذلك فلم يدل عليه دليل و لا أماره بل لو نوقش في كفايه تصرفه في الحليه و عدم توقفها على إذن الحاكم الشرعي مع التمكن بناء على أن الأخبار الظاهره في الكفايه منصرفه إلى الغالب من عدم تيسر استيذان الإمام ع أو نائبه أمكن ذلك إلا أن المناقشه في غير محلها لأن المستفاد من الأخبار الإذن العام من الأئمه الأطهار ع بحيث لا يحتاج بعد ذلك إلى إذن خاص في الموارد الخاصه منهم ع و لا من نوابهم

[عدم نفوذ إذن الجائر فيما لا تسلط له عليه]

هذا كله مع استيلاء الجائر على تلك الأرض و التمكن من استيذانه و أما مع عدم استيلائه على أرض خراجيه لقصور يده عنها لعدم انقياد أهلها له ابتداء أو طغيانهم عليه بعد السلطنه عليهم فالأقوى خصوصا مع عدم الاستيلاء ابتداء عدم جواز استيذانه و عدم مضي إذنه فيها كما صرح به بعض الأساطين حيث قال بعد بيان أن الحكم مع حضور الإمام مراجعته أو مراجعه الجائر مع التمكن و أما مع فقد سلطان الجور أو ضعفه عن التسلط أو عدم التمكن من مراجعته فالواجب الرجوع إلى الحاكم الشرعي إذ ولايه الجائر إنما ثبتت على من دخل في قسم رعيته حتى يكون في سلطانه و يكون مشمولا لحفظه من الأعداء و حمايته فمن بعد عن سلطانهم أو كان على الحد فيما بينهم أو يقوى عليهم فخرج عن مأموريتهم فلا يجري عليه حكمهم اقتصارا على المقطوع به من الأخبار و كلام الأصحاب في قطع الحكم بالأصول و القواعد و تخصيص ما دل على المنع عن الركون إليهم و الانقياد لهم.

الثالث [هل يحل ما يعتقده الجائر خراجيا و إن كان عندنا من الأنفال أم يثبت حق الاختصاص]

أن ظاهر الأخبار و إطلاق الأصحاب حل الخراج و المقاسمه المأخوذين من الأراضي التي يعتقد الجائر كونها خراجيه و إن كانت عندنا من الأنفال و هو الذي يقتضيه نفي الحرج. نعم مقتضى بعض أدلتهم و بعض كلماتهم هو الاختصاص فإن العلامه قد استدل في كتبه على حل الخراج و المقاسمه بأن هذا مال لا يملكه الزارع و لا صاحب الأرض بل هو حق الله عز و جل أخذه غير مستحقه فبرأت ذمته و جاز شراؤه و هذا الدليل و إن كان فيه ما لا يخفى من الخلل إلا أنه كاشف عن اختصاص محل الكلام بما كان

من الأراضـی التی لهـا حق علی الزارع و لیست الأنفـال کـذلک لکونهـا مبـاحه للشـیعه. نعم لو قلنـا بـأن غیرهم یجب علیه أجره الأرض کما لا یبعد أمکن تحلیل ما یأخذه منهم الجائر بالدلیل المذکور لو تم و مما یظهر منه الاختصاص ما تقدم من الشـهید و مشایـخ المحقق الثـانی من حرمه جحود الخراج و المقاسـمه معللین ذلـک بـأن ذلـک حق علیه فـإن الأنفال لا حق و لا أجره فی التصـرف فیها و کذا ما تقدم من التنقیح حیث ذکر بعد دعوی الإجماع علی الحکم أن تصرف الجائر فی الخراج و المقاسمه من قبیل تصـرف الفضولی إذا أجاز المالک. و الإنصاف أن کلمات الأصحاب بعد التأمل فی أطرافها ظاهره فی الاختصاص بأراضی المسـلمین خلافا لما اسـتظهره المحقق الکرکی قدس سره من کلمات الأصحاب و إطلاق الأخبار مع أن الأخبار أکثرها لا عموم فیهـا و لاـ إطلاـق- . نعم بعض الأخبـار الوارده فی المعـامله علی الأراضـی الخراجیه التی جمعهـا صـاحب الکفـایه شامله لمطلق الأرض المضروب علیها الخراج من السلطان. نعم لو فرض أنه ضرب الخراج علی ملک غیر الإمام أو علی ملک الإمام لا بالإمامه أو علی الأراضـی التی أسلم أهلها علیها طوعا لم یدخل فی منصرف الأخبار قطعا و لو أخذ الخراج من الأرض المجهوله المالک معتقدا لاستحقاقه إیاها ففیه وجهان.

الرابع ظاهر الأخبار و منصرف کلمات الأصحاب الاختصاص بالسلطان المدعی للرئاسه العامه و عماله

اشاره

الرابع ظاهر الأخبار و منصرف کلمات الأصحاب الاختصاص بالسلطان المدعی للرئاسه العامه و عماله

فلا یشـمل من تسـلط علی قریه أو بلـده خروجا علی سـلطان الوقت فیأخـذ منهم حقوق المسـلمین. نعم ظاهر الـدلیل المتقدم من العلامه شموله له لکنک عرفت أنه قاصر عن إفاده المدعی کما أن ظاهره عدم الفرق بین السلطان المخالف المعتقد

لاستحقاق أخذ الخراج و المؤمن و الكافر و إن اعترفا بعدم الاستحقاق إلا أن ظاهر الأخبار الاختصاص بالمخالف

و المسأله مشكله

من اختصاص موارد الأخبار بالمخالف المعتقد لاستحقاق أخذه و لا عموم فيها لغير المورد فيقتصر فى مخالفه القاعده عليه و من لزوم الحرج- و دعوى الإطلاق فى بعض الأخبار المتقدمه مثل قوله ع فى صحيحه الحلبى: لا بأس بأن يتقبل الرجل الأرض و أهلها من السلطان و قوله ع فى صحيحه محمد بن مسلم: كل أرض دفعها إليك سلطان فعليك فيما أخرج الله منها الذى قاطعك عليه و غير ذلك

[دفع بعض وجوه الإشكال]

و يمكن أن يرد لزوم الحرج بلزومه على كل تقدير لأن المفروض أن السلطان المؤمن خصوصا فى هذه الأزمنه

يأخذ الخراج عن كل أرض و لو لم تكن خراجيه و أنهم يأخذون كثيرا من وجوه الظلم المحرمه منضما إلى الخراج و ليس الخراج ممتازا عندهم عن سائر ما يأخذونه ظلما من العشور و سائر ما يظلمون به الناس كما لا يخفى على من لاحظ سيره عمالهم فلا بد إما من الحكم بحل ذلك كله لدفع الحرج و إما من الحكم بكون ما فى يد السلطان و عماله من الأموال المجهوله المالك و أما الإطلاقات فهى مضافا إلى إمكان دعوى انصرافها إلى الغالب كما فى المسالك مسوقه لبيان حكم آخر كجواز إدخال أهل الأرض الخراجيه فى تقبل الأرض فى صحيحه الحلبى لدفع توهم حرمه ذلك كما يظهر من أخبار أخرى- و كجواز أخذ أكثر مما تقبل به الأرض من السلطان فى روايه الفيض بن المختار و كغير ذلك من أحكام قباله الأرض و استيجارها فيما عداها من الروايات. و الحاصل أن الاستدلال بهذه الأخبار على عدم البأس بأخذ أموالهم- مع اعترافهم بعدم الاستحقاق مشكل

[ما يدل على عدم شمول كلمات الأصحاب للجائر المؤمن]

و مما يدل على عدم شمول كلمات الأصحاب أن عنوان المسأله فى كلامهم ما يأخذه الجائر لشبهه المقاسمه أو الزكاه كما فى المنتهى أو باسم الخراج و المقاسمه كما فى غيره. و ما يأخذه الجائر المؤمن ليس لشبهه الخراج و المقاسمه لأن المراد بشبهتهما- شبهه استحقاقهما الحاصله فى مذهب العامه نظير شبهه تملك سائر ما يأخذون مما لا يستحقون لأن مذهب الشيعه أن الولايه فى الأراضى الخراجيه إنما هى للإمام أو نائبه الخاص أو العام فما يأخذه

الجائر المعتقد لذلک- إنما هو شی ء يظلم به فی اعتقاده معترفا بعدم براءه ذمه زارع الأرض من أجرتها شرعا نظير ما يأخذه من الأملاک الخاصه التی لا خراج عليها أصلا و لو فرض حصول شبهه الاستحقاق لبعض سلاطين الشيعه من بعض الوجوه لم يدخل ذلک فی عناوين الأصحاب قطعا لأن مرادهم من الشبهه الشبهه من حيث المذهب التی أمضاها الشارع للشيعه لا الشبهه فی نظر شخص خاص لأن الشبهه الخاصه إن كانت عن سبب صحيح كاجتهاد أو تقليد فلا إشكال فی حليته له و استحقاقه للآخذ بالنسبه إليه و إلا كانت باطله غير نافذه فی حق أحد.

[ما يؤيد عدم شمول الكلمات للجائر الموافق]

و الحاصل أن آخذ الخراج و المقاسمه لشبهه الاستحقاق فی كلام الأصحاب ليس إلا الجائر المخالف و مما يؤيده أيضا عطف الزكاه عليها مع أن الجائر الموافق لا يرى لنفسه ولايه جبايه الصدقات و كيف كان فالذی أتخيل أنه كلما ازداد المنصف المتأمل فی كلماتهم يزداد له هذا المعنى وضوحا فما أطنب به بعض فی دعوى عموم النص و كلمات الأصحاب مما لا ينبغی أن يغتر به

[تفسير الفاضل القطيفی للجائر]

و لأجل ما ذكرنا و غيره فسر صاحب إيضاح النافع- الجائر [الواقع] فی عباره النافع بالمخالف فالقول بالاختصاص كما استظهره فی المسالک و جزم به فی إيضاح النافع و جعله الأصح فی الرياض لا يخلو عن قوه.

[لزوم مراجعه الحاكم الشرعی]

فينبغی فی الأراضی التی بيد الجائر الموافق فی المعامله على عينها أو على ما يؤخذ عليها مراجعه الحاكم الشرعی

و لو فرض ظهور سلطان مخالف لا يرى نفسه مستحقا لجبايه تلک الوجوه

و إنما أخذ ما يأخذ نظير ما يأخذه على غير الأراضی الخراجيه من الأملاک الخاصه فهو أيضا غير داخل فی منصرف الأخبار و لا فی كلمات الأصحاب فحكمه حكم السلطان الموافق

و أما السلطان الكافر

فلم أجد فيه نصا. و ينبغی لمن تمسک بإطلاق النص و الفتوى التزام دخوله فيهما لكن الإنصاف انصرافهما إلى غيره مضافا إلى ما تقدم فی السلطان الموافق من اعتبار كون الأخذ بشبهه الاستحقاق و قد تمسک فی ذلک بعض بنفی السبيل للكافر على المؤمن فتأمل.

الخامس الظاهر أنه لا يعتبر فی حل الخراج المأخوذ أن يكون المأخوذ منه ممن يعتقد استحقاق الأخذ للآخذ

فلا فرق حينئذ بين المؤمن و المخالف و الكافر لإطلاق بعض الأخبار المتقدمه- و اختصاص بعضها الآخر بالمؤمن كما فی روايتی الحذاء و إسحاق بن عمار و بعض روايات قباله الأراضی الخراجيه و لم يستبعد بعض اختصاص الحكم بالمأخوذ من

معتقد استحقاق الأخذ مع اعترافه بأن ظاهر الأصحاب التعميم و كأنه أدخل هذه المسأله يعنى مسأله حل الخراج و المقاسمه فى القاعده المعروفه من إلزام الناس بما ألزموا به أنفسهم و وجوب المضى معهم فى أحكامهم على ما يشهد به تشبيه بعضهم ما نحن فيه باستيفاء الدين من الذمى من ثمن ما باعه من الخمر و الخنزير و الأقوى أن المسأله أعم من ذلك و أن الممضى فيما نحن فيه تصرف الجائر فى تلك الأراضى مطلقا.

السادس ليس للخراج قدر معين

اشاره

بل المناط فيه ما تراضى فيه السلطان و مستعمل الأرض لأن الخراج هى أجره الأرض فيناط برضا الموجر و المستأجر. نعم لو استعمل أحد الأرض قبل تعيين الأجره تعين عليه أجره المثل و هى مضبوطه عند أهل الخبره و أما قبل العمل فهو تابع لما يقع التراضى عليه و نسب ما ذكرناه إلى ظاهر الأصحاب و يدل عليه قول أبى الحسن ع فى مرسله حماد بن عيسى: و الأرضون التى أخذت عنوه بخيل أو ركاب فهى موقوفه متروكه فى يدى من يعمرها و يحييها و يقوم عليها على ما صالحهم الوالى- على قدر طاقتهم من الحق الخراج النصف أو الثلث أو الثلثين على قدر ما يكون لهم صلاحا و لا يضرهم إلى آخر الحديث.

حكم ما إذا كان الخراج المجعول مضرا بحال المزارعين]

و يستفاد منه أنه إذا جعل عليهم من الخراج أو المقاسمه ما يضر بهم لم يجز ذلك كالذى يؤخذ من بعض مزارعى بعض بلادنا بحيث لا يختار الزارع الزراعه من كثره الخراج فيجبرونه على الزراعه و حينئذ ففى حرمه كل ما يؤخذ أو المقدار الزائد على ما تضر الزياده عليه وجهان. و حكى عن بعض أنه يشترط أن لا يزيد على ما كان يأخذه المتولى له الإمام العادل إلا برضاه و التحقيق أن مستعمل الأرض بالزرع و الغرس إن كان مختارا فى استعمالها فمقاطعه الخراج و المقاسمه باختياره و اختيار الجائر فإذا تراضيا على شى ء فهو الحق قليلا كان أو كثيرا و إن كان لا بد من استعمال الأرض لأنها كانت مزرعه له مده سنين و يتضرر بالارتحال عن تلك القريه إلى غيرها فالمناط ما ذكر فى المرسله من عدم كون المضروب عليهم مضرا بأن لا يبقى لهم بعد أداء

الخراج ما يكون بإزاء ما أنفقوا على الزرع من المال و بذلوا له من أبدانهم الأعمال.

السابع ظاهر إطلاق الأصحاب- أنه لا يشترط فيمن يصل إليه الخراج [الاستحقاق]

اشاره

أو الزكاه من السلطان على وجه الهديه أو يقطعه الأرض الخراجيه إقطاعا أن يكون مستحقا له- و نسبه الكركى فى رسالته إلى إطلاق الأخبار و الأصحاب و لعله أراد إطلاق ما دل على حل جوائز السلطان و عماله مع كونها غالبا من بيت المال- و إلا فما استدلوا به لأصل المسأله إنما هى الأخبار الوارده فى جواز ابتياع الخراج و المقاسمه و الزكاه و الوارده فى حل تقبل الأرض الخراجيه من السلطان و لا ريب فى عدم اشتراط

المكاسب، ج ۱، ص ۷۷

كون المشترى و المتقبل مستحقا لشى ء من بيت المال و لم يرد خبر فى حل ما يهبه السلطان من الخراج حتى يتمسك بإطلاقه عدا أخبار جوائز السلطان مع أن تلك الأخبار وارده أيضا فى أشخاص خاصه فيحتمل كونهم ذوى حصص من بيت المال فالحكم بنفوذ تصرف الجائر على الإطلاق فى الخراج من حيث البذل و التفريق كنفوذ تصرفه على الإطلاق فيه بالقبض و الأخذ و المعامله عليه مشكل.

[عدم دلاله روايه الحضرمى و كلام العلامه على الاشتراط] و أما قوله ع فى روايه الحضرمى السابقه:

ما يمنع ابن أبى سماك أن يبعث إليك بعطائك أ ما علم أن لك نصيبا من بيت المال فإنما يدل على أن كل من له نصيب فى بيت المال يجوز له الأخذ لا- أن كل من لا- نصيب له لا- يجوز أخذه. و كذا تعليل العلامه رحمه الله فيما تقدم من دليله بأن الخراج حق لله أخذه غير مستحقه فإن هذا لا ينافى إمضاء الشارع لبذل الجائر إياه كيف شاء كما أن للإمام ع أن يتصرف فى بيت المال كيف شاء. فالاستشهاد بالتعليل المذكور فى الروايه المذكوره و بالمذكور فى كلام العلامه رحمه الله على اعتبار استحقاق الآخذ لشى ء من بيت المال كما فى

الرساله الخراجيه محل نظر

[الإشكال فى تحليل الزكاه الذى يأخذه الجائر لكل أحد]

ثم أشكل من ذلك تحليل الزكاه المأخوذه منه لكل أحد كما هو ظاهر إطلاقهم القول بحل اتهاب ما يؤخذ باسم الزكاه.

[كلام الشهيد الثانى فى اتهاب ما يؤخذ باسم الزكاه]

و فى المسالك أنه يشترط أن يكون صرفه لها على وجهه المعتبر بحيث لا يعد عندهم عاصيا إذ يمتنع الأخذ منه عندهم أيضا ثم قال و يحتمل الجواز مطلقا نظرا إلى إطلاق النص و الفتوى قال و يجى ء مثله فى الخراج و المقاسمه فإن مصرفهما بيت المال و له أرباب مخصوصون عندهم أيضا انتهى.

الثامن [ما يعتبر فى كون الأرض خراجيه]

اشاره

أن كون الأرض بحيث يتعلق بما يؤخذ منها ما تقدم من أحكام الخراج و المقاسمه يتوقف على أمور ثلاثه

الأول كونها مفتوحه عنوه

اشاره

أو صلحا على أن تكون الأرض للمسلمين إذ ما عداهما من الأرضين لا خراج عليها. نعم لو قلنا بأن حكم ما يأخذه الجائر من الأنفال حكم ما يأخذه من أرض الخراج دخل ما يثبت كونه من الأنفال فى حكمها.

[كيف يثبت كون الأرض مفتوحه عنوه]

فنقول يثبت الفتح عنوه بالشياع الموجب للعلم و بشهاده عدلين و بالشياع المفيد للظن المتاخم للعلم بنا على كفايته فى كل ما يعسر إقامه البينه عليه كالنسب و الوقف و الملك المطلق و أما ثبوتها بغير ذلك من الأمارات الظنيه حتى بقول من يوثق به من المؤرخين فمحل إشكال لأن الأصل عدم الفتح عنوه و عدم تملك المسلمين. نعم الأصل عدم تملك غيرهم أيضا- فإن فرض دخولها بذلك فى الأنفال- و ألحقناها بأرض الخراج فى الحكم فهو و إلا فمقتضى القاعده حرمه تناول ما يؤخذ من زراعها قهرا و أما الزراع فيجب عليهم مراجعه حاكم الشرع فيعمل فيها معهم على طبق ما تقتضيه القواعد عنده من كونه مال الإمام ع أو مجهول المالك أو غير ذلك.

و المعروف بين الإماميه بلا خلاف ظاهر أن أرض العراق فتحت عنوه

و حكى ذلـك عن التواريـخ المعتبره. و حكى عن بعض العـامه أنهـا فتحت صـلحا و مـا دل على كونهـا ملكا للمسـلمين يحتمل الأمرين. ففى صحيحه الحلبى: أنه سئل أبو عبد الله ع عن أرض السواد ما منزلته فقال هو لجميع المسلمين لمن اليوم مسلم و لمن يـدخل فى الإسـلام بعـد اليوم و لمن لم يخلق بعد و روايه أبى الربيع الشامى: لا تشتر من أرض السواد شـيئا إلا من كانت له ذمه فإنما هى فى ء للمسلمين و قريب منها صحيحه ابن الحجاج.

[حكم غير أرض العراق]

اشاره

و أما غير هـذه الأرض مما ذكر و اشـتهر فتحها عنوه فإن أخبر به عدلان يحتمل حصول العلم لهما من السـماع- أو الظن المتاخم من الشياع أخذ به على تأمل فى الأخير- كما فى العدل الواحد- و إلا فقد عرفت الإشكال فى الاعتماد على مطلق الظن

و أما العمل بقول المؤرخين

بناء على أن قولهم فى المقام نظير قول اللغوى فى اللغه و قول الطبيب و شبههما فدون إثباته خرط القتاد

و أشكل منه إثبات ذلك باستمرار السيره على أخذ الخراج من أرض

لأـن ذلـك إما من جهه ما قيل من كشف السـيره عن ثبوت ذلك من الصـدر الأول من غير نكير إذ لو كان شـيئا حادثا لنقل فى كتب التواريـخ لاعتناء أربابها بالمبتـدعات و الحوادث و إما من جهه وجوب حمل تصـرف المسـلمين و هو أخذهم الخراج على الصـحيح. و يرد على الأول مع أن عـدم التعرض يحتمل كونه لأجل عـدم اطلاعهم الـذى لا يـدل على العـدم أن هـذه الأمارات ليست بأولى من تنصيص أهل التواريخ الذى عرفت حاله. و على الثانى أنه إن أريد بفعل المسـلم تصـرف السلطان بأخذ الخراج فلاـ ريب أن أخـذه حرام و إن علم كون الأـرض خراجيه فكونهـا كـذلك لا يصـحح فعله. و دعوى أن أخـذه الخراج من أرض الخراج أقل فسادا من أخذه من غيرها توهم لأن مناط الحرمه فى المقامين واحد و هو أخذ مال الغير من غير اسـتحقاق و اشـتغال ذمه المأخوذ منه بأجره الأرض الخراجيه و عدمه فى غيرها لا يهون الفساد.

نعم بينهمـا فرق من حيث الحكم المتعلق بفعل غير السـلطان و هو من يقع فى يـده شـى ء من الخراج بمعاوضه أو تبرع فيحل فى الأـرض الخراجيه دون غيرهـا مع أنه لاـ دليـل على وجوب حمل الفاسـد على الأقل فسادا إذا لم يتعـدد عنوان الفساد كما لو دار الأـمر بين الزنى مكرها للمرأه و بين الزنى برضائها حيث إن الظلم محرم آخر غير الزنى بخلاف ما نحن فيه مع أن أصاله الصـحه لا تثبت الموضوع و هو كون الأرض خراجيه إلا أن يقال إن المقصود ترتب

آثار الأخذ الذی هو أقل فسادا و هو حل تناوله من الأخذ و إن لم یثبت کون الأرض خراجیه بحیث تترتب علیها آثار أخری مثل وجوب دفع أجره الأرض إلی حاکم الشرع لیصرفه فی المصالح إذا فرض عدم السلطان الجائر و مثل حرمه التصرف فیه من دون دفع أجره أصلا لا إلی الجائر و لا إلی حاکم الشرع و إن أرید بفعل المسلم تصرف المسلمین فیما یتناولونه من الجائر من خراج هذه الأرض ففیه أنه لا عبره بفعلهم إذا علمنا بأنهم لا یعلمون حال هذه الأراضی کما هو الغالب فی محل الکلام إذ نعلم بفساد تصرفهم من جهه عدم إحراز الموضوع و لو احتمل تقلیدهم لمن یری تلک الأرض خراجیه لم ینفع و لو فرض احتمال علمهم بکونها خراجیه- کان اللازم من ذلک جواز التناول من أیدیهم لا من ید السلطان کما لا یخفی.

الثانی أن یکون الفتح بإذن الإمام

اشاره

و إلا کان المفتوح مال الإمام بناء علی المشهور بل عن المجمع أنه کاد یکون إجماعا و نسبه فی المبسوط إلی روایه أصحابنا و هی مرسله العباس الوراق: و فیها أنه إذا غزا قوم بغیر إذن الإمام فغنموا کانت الغنیمه کلها للإمام ع قال فی المبسوط و علی هذه الروایه یکون جمیع ما فتحت بعد النبی ص إلا ما فتحت فی زمان الوصی ع من مال الإمام انتهی. أقول فیبتنی حل المأخوذ منها خراجا علی ما تقدم من حل الخراج المأخوذ من الأنفال

و الظاهر أن أرض العراق مفتوحه بالإذن

المکاسب، ج ۱، ص ۷۸

کما یکشف عن ذلک ما دل علی أنها للمسلمین

و أما غیرها مما فتحت فی زمان خلافه الثانی

اشاره

و هی أغلب ما فتحت

فظاهر بعض الأخبار کون ذلک أیضا بإذن مولانا أمیر المؤمنین ع و أمره

اشاره

. ففی الخصال فی أبواب السبعه فی باب أن الله تعالی یمتحن أوصیاء الأنبیاء فی حیاه الأنبیاء فی سبعه مواطن و بعد وفاتهم فی

سبعه مواطن عن أبيه و شيخه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن الحسين بن سعيد عن جعفر بن محمد النوفلى عن يعقوب بن الرائد عن أبى عبد الله جعفر بن أحمد بن أبى طالب عن يعقوب بن عبد الله الكوفى عن موسى بن عبيد عن عمرو بن أبى المقدام عن جابر الجعفى عن أبى جعفر ع: أنه أتى يهودى أمير المؤمنين ع فى منصرفه عن وقعه النهروان فسأله عن تلك المواطن و فيه قوله ع و أما الرابعه يعنى من المواطن الممتحن بها بعد النبى ص فإن القائم بعد صاحبه يعنى عمر بعد أبى بكر كان يشاورنى فى موارد الأمور و مصادرها فيصدرها عن أمرى و يناظرنى فى غوامضها فيمضيها عن رأى لا يعلمه أحد و لا يعلمه أصحابى و لا يناظرنى غيره إلى آخر الخبر. و الظاهر أن عموم الأمور إضافى بالنسبه إلى ما يقدح فى رئاسته مما يتعلق بالسياسه و لا يخفى أن الخروج إلى الكفار و دعاءهم إلى الإسلام من أعظم تلك الأمور بل لا أعظم منه.

[المناقشه فى سند الروايه و دفعها]

و فى سند الروايه جماعه تخرجها عن حد الاعتبار إلا أن اعتماد القميين عليها و روايتهم لها مع ما عرف من حالهم لمن تتبعها من أنهم لا يثبتون فى كتبهم روايه فى راويها ضعف إلا بعد احتفافها بما يوجب الاعتماد عليها جابر لضعفها فى الجمله

[ما يؤيد مضمون الروايه]

مضافا إلى ما اشتهر من حضور أبى محمد الحسن ع فى بعض الغزوات و دخول بعض خواص أمير المؤمنين ع من الصحابه كعمار فى أمرهم. و فى صحيحه محمد بن مسلم عن أبى جعفر ع قال: سألته عن سيره الإمام ع فى الأرض التى فتحت بعد رسول الله ص فقال إن أمير المؤمنين ع قد سار فى أهل العراق بسيره فهى إمام لسائر الأرضين إلى آخر الخبر. و ظاهرها أن سائر الأرضين المفتوحه بعد النبى ص حكمها حكم أرض العراق مضافا إلى أنه يمكن الاكتفاء عن إذن الإمام- المنصوص فى مرسله الوراق بالعلم بشاهد الحال برضا أمير المؤمنين ع و سائر الأئمه بالفتوحات الإسلاميه الموجبه لتأييد هذا الدين. و قد ورد أن الله تعالى يؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم منه مع أنه يمكن أن يقال بحمل الصادر من الغزاه من فتح البلاد على الوجه الصحيح- و هو كونه بأمر الإمام ع مع أنه يمكن أن يقال إن عموم ما دل من الأخبار الكثيره على تقييد الأرض المعدوده من الأنفال بكونها ما لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب معارض بالعموم من وجه- و على أن ما أخذت بالسيف من الأرضين يصرفها فى مصالح المسلمين لمرسله الوراق فيرجع إلى عموم قوله تعالى وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْ ءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبى وَ الْيَتامى

وَ الْمَساكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ فيكون الباقى للمسلمين إذ ليس لمن قاتل شى ء من الأرضين نصا و إجماعا

الثالث أن يثبت كون الأرض المفتوحه عنوه بإذن الإمام ع محياه حال الفتح

اشاره

لتدخل فى الغنائم و يخرج منها الخمس أولا على المشهور و بقى الباقى للمسلمين فإن كانت حينئذ مواتا كانت للإمام ع كما هو المشهور بل المتفق عليه على الظاهر المصرح به عن الكفايه و محكى التذكره و يقتضيه إطلاق الإجماعات المحكيه على أن الموات من الأنفال لإطلاق الأخبار الداله على أن الموات بقول مطلق له ع و لا يعارضها إطلاق الإجماعات و الأخبار الداله على أن المفتوحه عنوه للمسلمين لأن موارد الإجماعات هى الأرض المغنومه من الكفار كسائر الغنائم التى يملكونها منهم و يجب فيها الخمس و ليست الموات من أموالهم و إنما هى مال الإمام و لو فرض جريان أيديهم عليها كان بحكم المغصوب لا يعد فى الغنيمه و ظواهر الأخبار خصوص المحياه- مع أن الظاهر عدم الخلاف.

نعم لو ماتت المحياه حال الفتح

فالظاهر بقاؤها على ملك المسلمين بل عن ظاهر الرياض استفاده عدم الخلاف فى ذلک من السرائر لاختصاص أدله الموات بما إذا لم يجر عليه ملک مسلم دون ما عرف صاحبه

ثم إنه تثبت الحياه حال الفتح

بما كان يثبت به الفتح عنوه و مع الشک فيها فالأصل العدم و إن وجدناها الآن محياه لأصاله عدمها حال الفتح فيشكل الأمر فى كثير من محياه أراضى البلاد المفتوحه عنوه. نعم ما وجد منها فى يد مدع للملكيه حكم بها له أما إذا كانت بيد السلطان أو من أخذها منه فلا يحكم لأجلها بكونها خراجيه لأن يد السلطان عاديه على الأراضى الخراجيه أيضا

و ما لا يد لمدعى الملكيه عليها كان مرددا بين المسلمين

و مالک خاص مردد بين الإمام لكونها تركه من لا وارث له و بين غيره فيجب مراجعه حاكم الشرع فى أمرها و وظيفه الحاكم فى الأجره المأخوذ منها إما القرعه و إما صرفها فى مصرف مشترک بين الكل كفقير يستحق الإنفاق من بيت المال لقيامه ببعض مصالح المسلمين

[هل كانت أرض السواد كلها عامره حال الفتح]

ثم اعلم أن ظاهر الأخبار تملك المسلمين لجميع أرض العراق المسمى بأرض السواد من غير تقييد بالعامر فينزل على أن كلها كانت عامره حال الفتح.

[حد سواد العراق]

اشاره

و يؤيده أنهم ضبطوا أرض الخراج كما فى المنتهى و غيره بعد المساحه بسته أو اثنين و ثلاثين ألف ألف جريب و حينئذ فالظاهر أن البلاد الإسلاميه المبنيه فى العراق و هى مع ما يتبعها من القرى من المحياه حال الفتح التى تملكها المسلمون.

[ما ذكره العلامه فى تحديد سواد العراق]

و ذكر العلامه فى كتبه تبعا لبعض ما عن ظاهر المبسوط و الخلاف أن حد سواد العراق ما بين منقطع الجبال بحلوان إلى أطراف القادسيه المتصل بعذيب من أرض العرب عرضا و من تخوم الموصل إلى ساحل البحر ببلاد عبادان طولا و زاد العلامه رحمه الله قوله من شرقى دجله فأما الغربى الذى تليه البصره فإنما هو إسلامى مثل شط عثمان بن أبى العاص و ما والاها كانت سباخا مماتا فأحياها عثمان و يظهر من هذا التقييد- أن ما عدا ذلك كانت محياه كما يؤيده ما تقدم من تقدير الأرض المذكور بعد المساحه بما ذكر من الجريب

[النظر فيما قيل من أن البلاد المحدثه فى العراق لم تفتح عنوه]

فما قيل من أن البلاد المحدثه بالعراق مثل بغداد و الكوفه و الحله و المشاهد المشرفه إسلاميه بناها المسلمون و لم تفتح عنوه و لم يثبت أن أرضها تملكها المسلمون بالاستغنام و التى فتحت عنوه و أخذت من الكفار قهرا قد انهدمت لا يخلو عن نظر لأن المفتوح عنوه لا- يختص بالأبنيه حتى يقال إنها انهدمت فإذا كانت البلاد المذكوره و ما يتعلق بها من قرأها غير مفتوحه عنوه فأين أرض العراق المفتوحه عنوه المقدره بسته و ثلاثين ألف ألف جريب و أيضا من البعيد عاده أن يكون بلد المدائن على طرف العراق بحيث يكون الخارج منها مما يليه [و هى] البلاد المذكوره مواتا غير معموره وقت الفتح و الله العالم و لله الحمد أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا [و به نستعين]

المكاسب، ج ۲، ص ۷۹

الجزء الثانى

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على محمد و آله الطاهرين و لعنه الله على أعدائهم إلى يوم الدين

كتاب البيع

[تعريف البيع

اشاره

و هو فى الأصل كما عن المصباح المنير مبادله مال بمال

و الظاهر اختصاص المعوض بالعين

فلا يعم إبدال المنافع بغيرها و عليه استقر اصطلاح الفقهاء فى البيع. نعم ربما يستعمل فى كلمات بعضهم فى نقل غيرها بل يظهر ذلك من كثير من الأخبار كالخبر الدال على جواز بيع خدمه المدبر و بيع سكنى الدار التى لا يعلم صاحبها و كأخبار بيع الأرض الخراجيه و شرائها و الظاهر أنها مسامحه فى التعبير كما أن لفظه الإجاره تستعمل عرفا فى نقل بعض الأعيان كالثمره على الشجره.

و أما العوض فلا إشكال فى جواز كونه منفعه

كما فى غير موضع من القواعد و التذكره و جامع المقاصد و لا يبعد عدم الخلاف فيه. نعم نسب إلى بعض الأعيان الخلاف فيه و لعله لما اشتهر فى كلامهم من أن البيع لنقل الأعيان و الظاهر إرادتهم بيان المبيع نظير قولهم إن الإجاره لنقل المنافع.

[جعل عمل الحر عوضا]

و أما عمل الحر فإن قلنا إنه قبل المعاوضه عليه من الأموال فلا إشكال و إلا ففيه إشكال من حيث احتمال اعتبار كون العوضين فى البيع مالا قبل المعاوضه يدل عليه ما تقدم عن المصباح.

[أقسام الحق و ما يقع منها عوضا]

و أما الحقوق فإن لم تقبل المعاوضه بالمال- كحق الحضانه و الولايه فلا إشكال و كذا لو لم تقبل النقل كحق الشفعه و حق الخيار لأن البيع تمليك الغير و لا ينتقض ببيع الدين على من هو عليه لأنه لا مانع من كونه تمليكا فيسقط و لذا جعل الشهيد فى قواعده الإبراء مرددا بين الإسقاط و التمليك. و الحاصل أنه يعقل أن يكون مالكا فى ذمته فيؤثر تمليكه السقوطو لا يعقل أن يتسلط على نفسه و السر أن مثل هذا الحق سلطنه فعليه لا يعقل قيام طرفيها بشخص واحد بخلاف الملك فإنها نسبه بين المالك و المملوك و لا يحتاج إلى من يملك عليه يستحيل اتحاد المالك و المملوك عليه فافهم. و أما الحقوق القابله للانتقال كحق التحجير و نحوه فهى و إن قبلت النقل و قوبلت بالمال فى الصلح إلا أن فى جواز وقوعها عوضا للبيع إشكالا من أخذ المال فى

عوضـى المبايعه لغه و عرفا مع ظهور كلمات الفقهاء عنـد التعرض لشـروط العوضـين و لما يصـح أن يكون أجره فى الإجاره فى حصر الثمن فى المال.

[تعاريف الفقهاء و المناقشه فيها]

ثم الظاهر أن لفظ البيع ليس له حقيقه شـرعيه و لا متشـرعيه بل هو باق على معناه العرفى كما سنوضحه إن شاء الله إلا أن الفقهاء قد اختلفوا فى تعريفه ففى المبسوط و التذكره و غيرهما انتقال عين من شخص إلى غيره بعوض مقدر على وجه التراضى و حيث إن فى هذا التعريف مسامحه واضحه عدل آخرون إلى تعريفه بالإيجاب و القبول الدالين على الانتقال و حيث إن البيع من مقوله المعنى دون اللفظ مجردا أو بشرط قصد المعنى و إلا لم يعقل إنشاؤه باللفظ عدل

جامع المقاصد إلى تعريفه بنقل العين بالصيغه المخصوصه.

و يرد عليه مع أن النقل ليس مترادفا للبيع و لذا صرح فى التذكره بأن إيجاب البيع لا يقع بلفظ نقلت و جعله من الكنايات و أن المعاطاه عنده بيع مع خلوها عن الصيغه أن النقل بالصيغه أيضا لا يعقل إنشاؤه بالصيغه و لا يندفع هذا بأن المراد أن البيع نفس النقل الذى هو مدلول الصيغه فجعله مدلول الصيغه إشاره إلى تعيين ذلك الفرد من النقل لا أنه مأخوذ فى مفهومه حتى يكون مدلول بعت نقلت بالصيغه لأنه إن أريد بالصيغه خصوص بعت لزم الدور لأن المقصود معرفه ماده بعت و إن أريد بها ما يشمل ملكت وجب الاقتصار على مجرد التمليك و النقل

[أولى التعاريف للبيع

اشاره

فالأولى تعريفه بأنه إنشاء تمليك عين بمال و لا يلزم عليه شى ء مما تقدم.

نعم يبقى عليه أمور

منها أنه موقوف على جواز الإيجاب بلفظ ملكت

و إلا لم يكن مرادفا له و يرده أنه الحق كما سيجى ء.

و منها أنه لا يشمل بيع الدين على من هو عليه

لأن الإنسان لا يملك مالا على نفسه و فيه مع ما عرفت و ستعرف من تعقل تملك ما على نفسه- و رجوعه إلى سقوطه عنه نظير تملك ما هو مساو لما فى ذمته و سقوطه بالتهاتر أنه لو لم يعقل التمليك لم يعقل البيع إذ ليس للبيع لغه و عرفا معنى غير المبادله و النقل و التمليك و ما يساويها من الألفاظ و لذا قال فخر الدين إن معنى بعت فى لغه العرب ملكت غيرى فإذا لم يعقل ملكيه ما فى ذمه نفسه لم يعقل شى ء مما يساويها فلا يعقل البيع.

و منها أنه يشمل التمليك بالمعاطاه

مع حكم المشهور بل دعوى الإجماع على أنها ليست بيعا و فيه ما سيجى ء من كون المعاطاه بيعا و أن مراد النافين نفى صحته.

و منها صدقه على الشراء

فإن المشترى بقبوله للبيع يملك ماله بعوض المبيع و فيه أن التمليك فيه ضمنى و إنما حقيقته التملك بعوض و لذا لا يجوز الشراء بلفظ ملكت تقدم على الإيجاب أو تأخر و به يظهر اندفاع الإيراد بانتقاضه بمستأجر العين بعين حيث إن الاستيجار يتضمن تمليك العين بمال أعنى المنفعه.

و منها انتقاض طرده بالصلح على العين بمال

اشاره

و بالهبه المعوضه و فيه أن حقيقه الصلح و لو تعلق بالعين ليست هو التمليک على وجه المقابله و المعاوضه بل معناه الأصلى هو التسالم- و لذا لا يتعدى بنفسه إلى المال. نعم هو متضمن للتمليک إذا تعلق بعين لا أنه نفسه

[حقيقه الصلح

و الذى يدلک على هذا أن الصلح قد يتعلق بالمال عينا أو منفعه فيفيد التمليک و قد يتعلق بالانتفاع فيفيد فائده العاريه و هو مجرد التسليط و قد يتعلق بالحقوق فيفيد الإسقاط أو الانتقال و قد يتعلق بتقرير أمر بين المتصالحين كما فى قول أحد الشريكين

المكاسب، ج ۲، ص ۸۰

لصاحبه صالحتک على أن يكون الربح لک و الخسران عليک فيفيد مجرد التقرير فلو كانت حقيقه الصلح هى عين كل من هذه المعانى الخمسه لزم كونه مشتركا لفظيا و هو واضح البطلان فلم يبق إلا أن يكون مفهومه معنى آخر و هو التسالم فيفيد فى كل موضع فائده من الفوائد المذكوره بحسب ما يقتضيه متعلقه.

فالصلح على العين بعوض تسالم عليه و هو يتضمن التمليک لا- أن مفهوم الصلح فى خصوص هذا المقام و حقيقته هو إنشاء التمليک و من هنا لم يكن طلبه من الخصم إقرارا له بخلاف طلب التمليک.

و أما الهبه المعوضه

و المراد بها هنا ما اشترط فيه العوض فليست إنشاء تمليک بعوض على جهه المقابله و إلا- لم يعقل تملک أحدهما لأحد العوضين من دون تملک الآخر للآخر مع أن ظاهرهم عدم تملک العوض بمجرد تملک الموهوب الهبه بل غايه الأمر أن المتهب لو لم يؤد العوض كان للواهب الرجوع فى هبته فالظاهر أن التعويض المشترط فى الهبه كالتعويض الغير المشترط فيها فى كونه تمليكا مستقلا يقصد به وقوعه عوضا لا أن حقيقه المعاوضه و المقابله مقصوده فى كل من العوضين كما يتضح ذلک بملاحظه التعويض الغير المشترط فى ضمن الهبه الأولى. فقد تحقق مما ذكرنا أن حقيقه تمليک العين بالعوض ليست إلا البيع فلو قال ملكتک كذا بكذا كان بيعا و لا

يصح صـلحا و لا هبه معوضه و إن قصدهما إذ التمليك على جهه المقابله الحقيقيه ليس صـلحا و لا هبه فلا يقعان به. نعم لو قلنا بوقوعهمـا بغير الألفـاظ الصـريحه توجه تحققهما مع قصـدهما فما قيل من أن البيع هو الأصل فى تمليك الأعيان بالعوض فيقـدم على الصـلح و الهبه المعوضه محـل تأمـل بـل منع لمـا عرفت من أن تمليـك الأعيـان بـالعوض هو البيع لاـ غير. نعم لو أتى بلفظ التمليـك بالعوض و احتمل إراده غير حقيقته كان مقتضـى الأصل اللفظى- حمله على المعنى الحقيقى فيحكم بالبيع لكن الظاهر أن الأصل بهذا المعنى ليس مراد القائل المتقدم و سيجى ء توضيحه فى مسأله المعاطاه فى غير البيع إن شاء الله

بقى القرض داخلا فى ظاهر الحد

و يمكن إخراجه بأن مفهومه ليس نفس المعاوضه بل هو تمليك على وجه ضـمان المثل أو القيمه لا معاوضه للعين بهما و لذا لا يجرى فيه ربا المعاوضه و لا الغرر المنفى فيها و لا ذكر العوض و لا العلم به فتأمل.

[استعمال البيع فى معان أخر]

اشاره

ثم إن ما ذكرناه تعريف للبيع المأخوذ فى صـيغه بعت و غيره من المشتقات و يظهر من بعض من قارب عصرنا استعماله فى معان أخرى غير ما ذكر

أحدها التمليک المذكور

لكن بشـرط تعقبه بتملك المشترى و إليه نظر بعض مشايخنا حيث أخذ قيد التعقب بالقبول مأخوذا فى تعريف البيع المصـطلح و لعله لتبادر التمليك المقرون بالقبول من اللفظ بل و صـحه السـلب عن المجرد و لهـذا لا يقال باع فلان ماله إلا بعد أن يكون قد اشتراه غيره و يستفاد من قول القائل بعت مالى أنه اشتراه غيره لا أنه أوجب البيع فقط.

الثانى الأثر الحاصل من الإيجاب و القبول

و هو الانتقال كما يظهر من المبسوط و غيره.

الثالث نفس العقد المركب من الإيجاب و القبول

و إليه ينظر من عرف البيع بالعقـد قـال بـل الظـاهر اتفـاقهم على إراده هـذا المعنى فى عنـاوين أبواب المعاملاـت حتى الإجاره و شبهها التى ليست فى الأصل اسما لأحد طرفى العقد.

أقول أما البيع بمعنى الإيجاب المتعقب للقبول فالظاهر أنه ليس مقابلا للأول و إنما هو فرد انصرف إليه اللفظ فى مقام قيام القرينه على إراده الإيجاب المثمر إذ لا ثمره فى الإيجاب المجرد فقول المخبر بعت إنما أراد الإيجاب المقيد فالقيد مستفاد من الخارج لا أن البيع مستعمل فى الإيجاب المتعقب للقبول و كذلك لفظ النقل و الإبدال و التمليك و شبهها مع أنه لم يقل أحد بأن تعقب القبول له دخل فى معناها. نعم تحقق القبول شرط للانتقال فى الخارج فى نظر الشارع لا فى نظر الناقل إذ التأثير لا ينفك عن الأثر فالبيع و ما يساويه معنى من قبيل الإيجاب و الوجوب- لا الكسر و الانكسار كما تخيله بعض فتأمل و منه يظهر ضعف أخذ القيد المذكور فى معنى البيع المصطلح فضلا عن أن يجعل أحد معانيه. و أما البيع بمعنى الأثر و هو الانتقال فلم يوجد فى اللغه و لا فى العرف و إنما وقع فى تعريف جماعه تبعا للمبسوط و قد يوجه بأن المراد من البيع المحدود المصدر من المبنى للمفعول أعنى المبيعيه و هو تكلف حسن و أما البيع بمعنى العقد فقد صرح الشهيد الثانى رحمه الله بأن إطلاقه عليه مجاز لعلاقه السببيه و الظاهر أن المسبب هو الأثر الحاصل فى نظر الشارع لأنه المسبب عن العقد لا النقل الحاصل من فعل الموجب لما عرفت من أنه حاصل بنفس إنشاء الموجب من دون توقفه على شى ء كحصول وجوب

الضـرب فى نظر الأمر بمجرد الأمر و إن لم يصر واجبا فى الخارج فى نظر غيره. و إلى هذا نظر جميع ما ورد فى النصوص و الفتاوى من قولهم لزم البيع أو وجب أو لا بيع بينهما أو إقاله فى البيع و نحو ذلك. و الحاصل أن البيع الذى يجعلونه من العقود يراد به النقل بمعنى اسم المصدر مع اعتبار تحققه فى نظر الشارع المتوقف على تحقق الإيجاب و القبول فإضافه العقد إلى البيع بهذا المعنى ليست بيانيه و لذا يقال انعقد البيع و لا ينعقد البيع.

[البيع و نحوه من العقود اسم للصحيح أو الأعم

[اختيار الشهيدين كونه للصحيح

اشاره

ثم إن الشهيد الثانى نص فى كتاب اليمين من المسالك على أن عقد البيع و غيره من العقود حقيقه فى الصحيح مجاز فى الفاسد لوجود خواص الحقيقه و المجاز كالتبادر و صحه السلب قال و من ثم حمل الإقرار به عليه حتى لو ادعى إراده الفاسد لم يسمع إجماعا و لو كان مشتركا بين الصحيح و الفاسد لقبل تفسيره بأحدهما كغيره من الألفاظ المشتركه و انقسامه إلى الصحيح و الفاسد أعم من الحقيقه انتهى و قال الشهيد الأول فى قواعده الماهيات الجعليه كالصلاه و الصوم و سائر العقود لا تطلق على الفاسد إلا الحج لوجوب المضى فيه و ظاهره إراده الإطلاق الحقيقى

[المناقشه فيما أفاده الشهيدان

و يشكل ما ذكراه بأن وضعها للصحيح يوجب عدم جواز التمسك بإطلاق نحو وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ و إطلاقات أدله سائر العقود فى مقام الشك فى اعتبار شى ء فيها مع أن سيره علماء الإسلام التمسك بها فى هذه المقامات.

[توجيه ما أفاده الشهيدان

نعم يمكن أن يقال إن البيع و شبهه فى العرف إذا استعمل فى الحاصل من المصدر الذى يراد من قول القائل بعت عقد الإنشاء لا يستعمل حقيقه- إلا فيما كان صحيحا مؤثرا و لو فى نظر القائل ثم إذا كان مؤثرا فى نظر الشارع كان بيعا عنده و إلا كان صوره بيع نظير الهازل عند العرف. فالبيع الذى يراد منه ما حصل عقيب قول القائل بعت عند العرف و الشرع حقيقه فى الصحيح المفيد

المكاسب، ج ٢، ص ٨١

للأثر و مجاز فى غيره إلا أن الإفاده و ثبوت الفائده مختلف فى نظر العرف و الشرع.

و أما وجه تمسك العلماء بإطلاق أدله البيع و نحوها

فلأن الخطابات لما وردت على طبق العرف حمل لفظ البيع و شبهه فى الخطابات الشرعيه على ما هو الصحيح المؤثر عند العرف أو على المصدر الذى يراد من لفظ بعت فيستدل بإطلاق الحكم بحله أو بوجوب الوفاء على كونه مؤثرا فى نظر الشارع أيضا فتأمل فإن للكلام محلا آخر

الكلام فى المعاطاه

[حقيقه المعاطاه]

اعلم أن المعاطاه على ما فسره جماعه أن يعطى كل من اثنين عوضا عما يأخذه من الآخر

[صور المعاطاه]

و هو يتصور على وجهين أحدهما أن يبيح كل منهما للآخر التصرف فيما يعطيه من دون نظر إلى تمليكه. الثانى أن يتعاطيا على وجه التمليك. و ربما يذكر وجهان آخران أحدهما أن يقع النقل من غير قصد البيع و لا تصريح بالإباحه المزبوره بل يعطى شيئا ليتناول شيئا فدفعه الآخر إليه. الثانى أن يقصد الملك المطلق دون خصوص البيع. و يرد الأول بامتناع خلو الدافع عن قصد عنوان من عناوين البيع أو الإباحه أو العاريه أو الوديعه أو القرض أو غير ذلك من العناوين الخاصه و الثانى بما تقدم فى تعريف البيع من أن التمليك بالعوض على وجه المبادله هو مفهوم البيع لا غير. نعم يظهر من غير واحد منهم فى بعض العقود كبيع لبن الشاه مده و غير ذلك كون التمليك المطلق أعم من البيع

ثم إن المعروف بين علمائنا فى حكمها أنها مفيده لإباحه التصرف

اشاره

و يحصل الملك بتلف إحدى العينين و عن المفيد و بعض العامه القول بكونها لازمه كالبيع و عن العلامه رحمه الله فى النهايه احتمال كونها بيعا فاسدا فى عدم إفادتها إباحه التصرف

[محل النزاع فى المعاطاه]

و لا بد أولا من ملاحظه أن النزاع فى المعاطاه هل المقصود بها الإباحه أو المقصود بها التمليك الظاهر من الخاصه و العامه هو المعنى الثانى.

[تنزيل المحقق الثانى الإباحه على الملك الجائز]

و حيث إن الحكم بالإباحه بدون الملك قبل التلف و حصوله بعده لا يجامع ظاهرا قصد التمليك من المتعاطيين نزل المحقق الكركى الإباحه فى كلامهم على الملك الجائز المتزلزل و أنه يلزم بذهاب إحدى العينين و حقق ذلك فى شرحه على القواعد

و فی تعلیقه علی الإرشاد بما لا مزید علیه

[توجیه صاحب الجواهر بأن محل النزاع هی المعاطاه بقصد الإباحه]

لکن بعض المعاصرین لما استبعد هذا الوجه التجأ إلی جعل محل النزاع هی المعاطاه المقصود بها مجرد الإباحه و رجح بقاء الإباحه فی کلامهم علی ظاهرها المقابل للملک و نزل مورد حکم قدماء الأصحاب بالإباحه علی هذا الوجه و طعن علی من جعل محل النزاع فی المعاطاه بقصد التملیک قائلا- إن القول بالإباحه الخالیه عن الملک مع قصد الملک مما لا ینسب إلی أصاغر الطلبه فضلا عن أعاظم الأصحاب و کبرائهم.

[المناقشه فی توجیه المحقق الثانی]

و الإنصاف أن ما ارتکبه المحقق الثانی فی توجیه الإباحه بالملک المتزلزل بعید فی الغایه عن مساق کلمات الأصحاب مثل الشیخ فی المبسوط و الخلاف و الحلی فی السرائر و ابن زهره فی الغنیه و الحلبی فی الکافی و العلامه فی التذکره و غیرها

[المناقشه فی توجیه صاحب الجواهر]

بل کلمات بعضهم صریحه فی عدم الملک کما ستعرف إلا أن جعل محل النزاع ما إذا قصد الإباحه دون التملیک أبعد منه بل لا یکاد یوجد فی کلام أحد منهم ما یقبل الحمل علی هذا المعنی

[دلاله کلام الفقهاء علی بعد التوجیهین]

و لننقل أولا- کلمات جماعه ممن ظفرنا علی کلماتهم لیظهر منه بعد تنزیل الإباحه علی الملک المتزلزل کما صنعه المحقق الکرکی و أبعدیه جعل محل الکلام فی کلمات قدمائنا الأعلام ما لو قصد المتعاطیان مجرد إباحه التصرفات دون التملیک فنقول و بالله التوفیق قال فی الخلاف إذا دفع قطعه إلی البقلی أو الشارب فقال أعطنی بها بقله أو ماء فأعطاه فإنه لا یکون بیعا و کذلک سائر المحقرات و إنما یکون إباحه له فیتصرف کل منهما فیما أخذه تصرفا مباحا من دون أن یکون ملکه و فائده ذلک أن البقلی إذا أراد أن یسترجع البقل أو أراد صاحب القطعه أن یسترجع قطعته کان لهما ذلک لأن الملک لم یحصل لهما و به قال الشافعی. و قال أبو حنیفه یکون بیعا صحیحا و إن لم یحصل الإیجاب و القبول و قال ذلک فی المحقرات دون غیرها. دلیلنا أن العقد حکم شرعی و لا- دلاله فی الشرع علی وجوده هنا فیجب أن لا یثبت و أما الإباحه بذلک فهو مجمع علیه لا یختلف العلماء فیها انتهی. و لا- یخفی صراحه هذا الکلام فی عدم حصول الملک و فی أن محل الخلاف بینه و بین أبی حنیفه ما لو قصد البیع لا- الإباحه المجرده کما یظهر أیضا من بعض کتب الحنفیه حیث إنه بعد تفسیر البیع بمبادله مال بمال قال و ینعقد بالإیجاب و القبول و بالتعاطی أیضا فتمسکه بأن العقد

حكم شرعى يدل على عدم انتفاء قصد البيع و إلا لكان الأولى بل المتعين التعليل به إذ مع انتفاء حقيقه البيع لغه و عرفا لا معنى للتمسك بتوقفه على الأسباب الشرعيه كما لا يخفى. و قال فى السرائر بعد ذكر اعتبار الإيجاب و القبول و اعتبار تقدم الأول على الثانى ما لفظه فإذا دفع قطعه إلى البقلى أو إلى الشارب فقال أعطنى فإنه لا يكون بيعا و لا عقدا لأن الإيجاب و القبول ما حصلا و كذلك سائر المحقرات و سائر الأشياء محقرا كان أو غير محقر من الثياب و الحيوان أو غير ذلك و إنما يكون إباحه له فيتصرف كل منهما فيما أخذه تصرفا مباحا من غير أن يكون ملكه أو دخل فى ملكه و لكل منهما أن يرجع فيما بذله لأن الملك لم يحصل لهما و ليس ذلك من العقود الفاسده لأنه لو كان عقدا فاسدا لم يصح التصرف فيما صار إلى كل واحد منهما و إنما ذلك على جهه الإباحه انتهى. فإن تعليله عدم الملك بعدم حصول الإيجاب و القبول يدل على أن ليس المفروض ما لو لم يقصد التمليك مع أن ذكره فى حيز شروط العقد يدل على ما ذكرناه و لا ينافى ذلك قوله و ليس هذا من العقود الفاسده إلى آخر قوله كما لا يخفى. و قال فى الغنيه بعد ذكر الإيجاب و القبول فى عداد شروط صحه انعقاد البيع كالتراضى و معلوميه العوضين و بعد بيان الاحتراز لكل من الشروط عن المعامله الفاقده له ما هذا لفظه و اعتبرنا حصول الإيجاب و القبول تحرزا عن القول بانعقاده بالاستدعاء من المشترى و الإيجاب من البائع بأن يقول بعنيه بألف

فیقول بعتک بألف فإنه لا ینعقـد بـذلک بل لا بـد أن یقول المشتری بعـد ذلک اشتریت أو قبلت حتی ینعقد و احترازا أیضا عن القول بانعقاده بالمعاطاه نحو أن یدفع إلی البقلی قطعه و یقول أعطنی بقلا فیعطیه فإن ذلک لیس ببیع و إنما هو إباحه للتصـرف. یدل علی ما قلناه الإجماع المشار إلیه و أیضا فما اعتبرناه مجمع علی صحه العقد به و لیس علی صحه مما عداه دلیل

المکاسب، ج ۲، ص ۸۲

و لما ذکرناه نهی ص عن بیع المنابذه و الملامسه و عن بیع الحصاه علی التأویل الآخر و معنی ذلک أن یجعل اللمس بشـی ء أو النبذ له و إلقاء الحصاه بیعا موجبا انتهی. فإن دلاله هذا الکلام علی أن المفروض من قصد المتعاطیین التملیک من وجوه متعدده منهـا ظهور أدلته الثلاثه فی ذلـک. و منهـا احترازه عن المعاطاه و المعامله بالاسـتدعاء بنحو واحـد. و قال الحلبی فی الکافی بعد ذکر أنه یشترط فی صـحه البیع أمور ثمـانیه مـا لفظه و اشترط الإیجاب و القبول لخروجه من دونهما عن قبول حکم البیع إلی أن قال فإن اختل شـرط من هذه لم ینعقد البیع و لم یسـتحق التسـلیم و إن جاز التصرف مع إخلال بعضها للتراضی دون عقد البیع و یصح معه الرجوع انتهی و هو فی الظهور قریب من عباره الغنیه. و قال المحقق رحمه الله فی الشرائع- و لا یکفی التقابض من غیر لفـظ و إن حصـل من الأمـارات مـا دل علی إراده البیع انتهی. و ذکر کلمه الوصل لیس لتعمیم المعاطاه لما لم یقصـد به البیع بل للتنبیه علی أنه لا عبره بقصد البیع من الفعل. و قال فی التذکره

فی حکم الصیغه الأشهر عندنا أنه لا بد منها فلا یکفی التعاطی فی الجلیل و الحقیر مثل أعطنی بهذا الدینار ثوبا فیعطیه ما یرضیه أو یقول خذ هذا الثوب بدینار فیأخذه و به قال الشافعی مطلقا لأصاله بقاء الملک و قصور الأفعال عن الدلاله علی المقاصد و عن بعض الحنفیه و ابن شریح فی الجلیل و قال أحمد ینعقد مطلقا و نحوه قال مالک فإنه قال بع بما یعتقده الناس بیعا انتهی و دلالته علی قصد المتعاطیین للملک لا تخفی من وجوه أدونها جعل مالک موافقا لأحمد فی الانعقاد من جهه أنه قال بع بما یعتقده الناس بیعا و قال الشهید فی قواعده بعد قوله قد یقوم السبب الفعلی مقام السبب القولی و ذکر أمثله لذلک ما لفظه و أما المعاطاه فی المبایعات فهی تفید الإباحه لا الملک و إن کان فی الحقیر عندنا و دلالتها علی قصد المتعاطیین للملک مما لا یخفی هذا کله مع أن الواقع فی أیدی الناس- هی المعاطاه بقصد التملیک و یبعد فرض الفقهاء من العامه و الخاصه الکلام فی غیر ما هو الشائع بین الناس مع أنهم صرحوا بإراده المعامله المتعارفه بین الناس ثم إنک قد عرفت ظهور أکثر العبارات المتقدمه فی عدم حصول الملک بل صراحه بعضها کالخلاف و السرائر و التذکره و القواعد و مع ذلک کله فقد قال المحقق الثانی فی جامع المقاصد أنهم أرادوا بالإباحه الملک المتزلزل فقال المعروف بین الأصحاب أن المعاطاه بیع و إن لم تکن کالعقد فی اللزوم خلافا لظاهر عباره المفید و لا یقول أحد من الأصحاب إنها بیع فاسد سوی المصنف فی النهایه و قد رجع عنه فی کتبه المتأخره

عنها و قوله تعالى وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ يتناولها لأنها بيع بالاتفاق حتى من القائلين بفسادها لأنهم يقولون هو بيع فاسد و قوله تعالى إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ عام إلا ما أخرجه الدليل. و ما يوجد فى عباره جمع من متأخرى الأصحاب من أنها تفيد الإباحه و تلزم بذهاب إحدى العينين يريدون به عدم اللزوم فى أول الأمر و بالذهاب يتحقق اللزوم لامتناع إراده الإباحه المجرده عن أصل الملك إذ المقصود للمتعاطيين إنما هو الملك فإذا لم يحصل كان بيعا فاسدا و لم يجز التصرف فى العين و كافه الأصحاب على خلافه و أيضا فإن الإباحه المحضه لا تقتضى الملك أصلا و رأسا فكيف يتحقق ملك شخص بذهاب مال آخر فى يده. و إنما الأفعال لما لم تكن دلالتها على المراد بالصراحه كالأقوال لأنها تدل بالقرائن منعوا من لزوم العقد بها فيجوز التراد ما دام ممكنا و مع تلف إحدى العينين يمتنع التراد فيتحقق اللزوم لأن إحداهما فى مقابل الآخر و يكفى تلف بعض إحدى العينين لامتناع التراد فى الباقى إذ هو موجب لتبعض الصفقه و الضرر انتهى و نحوه المحكى عنه فى تعليقته على الإرشاد و زاد فيه أن مقصود المتعاطيين إباحه مترتبه على ملك الرقبه كسائر البيوع فإن حصل مقصودهما ثبت ما قلناه و إلا لوجب أن لا تحصل إباحه بالكليه بل يتعين الحكم بالفساد إذ المقصود غير واقع فلو وقع غيره لوقع بغير قصد و هو باطل و عليه يتفرع النماء و جواز وطء الجاريه- و من منع فقد أغرب انتهى. و الذى يقوى فى النفس إبقاء ظواهر كلماتهم على حالها و أنهم يحكمون بالإباحه المجرده عن الملك فى المعاطاه

مع فرض قصد المتعاطيين التمليک و أن الإباحه لم

تحصل بإنشائها ابتداء بل إنما حصلت كما اعترف به فى المسالک من استلزام إعطاء كل منهما سلعته مسلطا عليه الإذن فى التصرف فيه بوجوه التصرفات فلا يرد عليهم عدا ما ذكره المحقق المتقدم فى عبارته المتقدمه و حاصله أن المقصود هو الملک فإذا لم يحصل فلا منشأ لإباحه التصرف إذ الإباحه إن كانت من المالک فالمفروض أنه لم يصدر منه إلا التمليک و إن كانت من الشارع فليس عليها دليل و لم يشعر كلامهم بالاستناد إلى نص فى ذلک مع أن إلغاء الشارع للأثر المقصود و ترتب غيره بعيد جدا مع أن التأمل فى كلامهم يعطى إراده الإباحه المالكيه لا الشرعيه. و يؤيد إراده الملک أن ظاهر إطلاقهم إباحه التصرف شمولها للتصرفات التى لا تصح إلا من المالک كالوطئ و العتق و البيع لنفسه و التزامهم حصول الملک مقارنا لهذه التصرفات كما إذا وقعت هذه التصرفات من ذى الخيار أو من الواهب الذى يجوز له الرجوع بعيد. و سيجى ء ما ذكره بعض الأساطين و من أن هذا القول مستلزم لتأسيس قواعد جديده لكن الإنصاف أن القول بالتزامهم لهذه الأمور أهون من توجيه كلماتهم فإن هذه الأمور لا استبعاد فى التزامها إذا اقتضى الأصل عدم الملكيه و لم يساعد عليها دليل معتبر و اقتضى الدليل صحه التصرفات المذكوره مع أن المحكى عن حواشى الشهيد على القواعد المنع عما يتوقف على الملک كإخراجه فى خمس أو زكاه و كوطئ الجاريه. [و صرح الشيخ فى المبسوط بأن الجاريه لا تملک بالهديه العاريه عن الإيجاب و القبول و لا يحل وطؤها.] و مما يشهد على نفى البعد عما ذكرنا من

إرادتهم الإباحه المجرده مع قصد المتعاطيين التمليک أنه قد صرح الشيخ فی المبسوط و الحلی فی السرائر و کظاهر العلامه فی القواعد بعدم حصول الملک بإهداء الهديه بدون الإيجاب و القبول و لو من الرسول نعم يفيد ذلک إباحه التصرف لکن الشيخ استثنی وطء الجاريه ثم إن المعروف بين المتأخرين- أن من قال بالإباحه المجرده فی المعاطاه قال إنها ليست بيعا حقيقه کما هو ظاهر بعض العبائر المتقدمه و معقد إجماع الغنيه و ما أبعد ما بينه و بين توجيه المحقق الثانی من إراده نفی اللزوم و کلاهما خلاف الظاهر. و يدفع الثانی تصريح بعضهم بأن شرط لزوم البيع منحصر فی مسقطات الخيار فکل بيع عنده لازم من غير جهه الخيارات و تصريح غير واحد أن الإيجاب و القبول من شرائط

المکاسب، ج ۲، ص ۸۳

صحه انعقاد البيع بالصيغه و أما الأول فإن قلنا إن البيع عند المتشرعه حقيقه فی الصحيح و لو بناء علی ما قدمناه فی آخر تعريف البيع من أن البيع فی العرف اسم للمؤثر منه فی النقل فإن کان فی نظر الشارع أو المتشرعه من حيث إنهم متشرعه و متدينون بالشرع صحيحا مؤثرا فی الانتقال کان بيعا حقيقيا و إلا کان صوريا نظير بيع الهازل فی نظر العرف فيصح علی ذلک نفی البيعيه عنه علی وجه الحقيقه فی کلام کل من اعتبر فی صحته الصيغه أو فسره بالعقد لأنهم فی مقام تعريف البيع بصدد بيان ما هو المؤثر فی النقل فی نظر الشارع. إذا عرفت ما ذکرناه فالأقوال فی المعاطاه علی ما تساعده ظواهر کلماتهم سته اللزوم مطلقا کما هو ظاهر شيخنا المفيد و يکفی فی وجود القائل به قول

العلامه رحمه الله فى التذكره الأشهر عندنا أنه لا بد من الصيغه و اللزوم بشرط كون الدال على التراضى أو المعامله لفظا حكى ذلك عن بعض معاصرى الشهيد الثانى و بعض متأخرى المحدثين لكن فى عد هذا من الأقوال فى المعاطاه تأمل و الملك الغير اللازم ذهب إليه المحقق الثانى و نسبه إلى كل من قال بالإباحه و سوغ جميع التصرفات و فى النسبه ما عرفت و عدم الملك مع إباحه جميع التصرفات حتى المتوقفه على الملك كما هو ظاهر عبائر كثيره بل ذكر فى المسالك أن كل من قال بالإباحه يسوغ جميع التصرفات و إباحه ما لا يتوقف على الملك و هو الظاهر من الكلام المتقدم عن حواشى الشهيد على القواعد و هو المناسب لما حكيناه عن الشيخ فى إهداء الجاريه من دون إيجاب و قبول و القول بعدم إباحه التصرف مطلقا نسب إلى ظاهر [المبسوط] و النهايه لكن ثبت رجوعه عنه فى غيرها. و المشهور بين علمائنا عدم ثبوت الملك بالمعاطاه [و إن قصد المتعاطيان بها التمليك بل لم نجد قائلا به إلى زمان المحقق الثانى الذى قال به و لم يقتصر على ذلك حتى نسبه إلى الأصحاب. نعم ربما يوهمه ظاهر عباره السرائر حيث قال فيه الأقوى أن المعاطاه غير لازمه بل لكل منهما فسخ المعاوضه ما دامت العين باقيه فإن تلفت لزمت انتهى و لذا نسب ذلك إليه فى المسالك لكن قوله بعد ذلك و لا يحرم على كل منهما الانتفاع بما قبضه بخلاف البيع الفاسد ظاهر فى أن مراده مجرد الانتفاع إذ لا معنى لهذه العباره بعد الحكم بالملك. و أما قوله و الأقوى إلى آخره فهو إشاره إلى خلاف

المفيـد رحمه الله و العـامه القـائلين بـاللزوم و إطلاق المعاوضه عليها باعتبار ما قصـده المتعاطيان و إطلاق الفسـخ على الرد بهـذا الاعتبار أيضا و كذا اللزوم. و يؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه أن الظاهر من عباره التحرير فى باب الهبه توقفها على الإيجاب و القبول ثم قـال و هـل يسـتغنى عن الإيجاب و القبول فى هـديه الأطعمه الأقرب عـدمه نعم يباح التصـرف بشاهـد الحال انتهى. و صـرح بـذلك أيضا فى الهـديه فإذا لم يقل فى الهديه بصـحه المعاطاه فكيف يقول بها فى البيع. و ذهب جماعه تبعا للمحقق الثانى إلى حصول الملك و لا يخلو عن قوه للسـيره المسـتمره على المعامله المأخوذه بالمعاطاه معامله الملك فى التصرف فيه بالعتق و البيع و الوطى و الإيصاء و توريثه و غير ذلك من آثار الملك و يـدل عليه أيضا عموم قوله تعالى وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ حيث إنه يـدل على حليه جميع التصـرفات المترتبه على البيع بل قد يقال إن الآيه داله عرفا بالمطابقه على صـحه البيع لا مجرد الحكم التكليفى لكنها محـل تأمـل. و أمـا منع صـدق البيع عليه عرفا فمكابره و أما دعوى الإجماع فى كلام بعضـهم على عـدم كون المعاطاه بيعا كابن زهره فى الغنيه فمرادهم بـالبيع المعـامله اللازمه التى هو أحـد العقود و لـذا صـرح فى الغنيه بكون الإيجاب و القبول من شـرائط صحه البيع و دعوى أن البيع الفاسـد عنـدهم ليس بيعـا قـد عرفت الحال فيها. و مما ذكرنا يظهر وجه التمسک بقوله تعالى إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجـارَةً عَنْ تَراضٍ- . و أما قوله ص: إن الناس مسـلطون على أموالهم فلا دلاله فيه على المـدعى- لأن عمومه باعتبار أنواع السلطنه فهو

إنما يجدى فيما إذا شك فى أن هذا النوع من السلطنه ثابته للمالك و ماضيه شرعا فى حقه أم لا أما إذا قطعنا بأن سلطنه خاصه كتمليك ماله للغير نافذه فى حقه و ماضيه شرعا لكن شك فى أن هذا التمليك الخاص هل يحصل بمجرد التعاطى مع القصد أم لا بد من القول الدال عليه فلا يجوز الاستدلال على سببيه المعاطاه فى

الشريعه للتمليك بعموم تسلط الناس على أموالهم و منه يظهر أيضا عدم جواز التمسك به لما سيجى ء من شروط الصيغه و كيف كان ففى الآيتين مع السيره كفايه اللهم إلا أن يقال إنهما لا تدلان على الملك و إنما تدلان على إباحه جميع التصرفات حتى المتوقفه على الملك كالبيع و الوطى و العتق و الإيصاء و إباحه هذه التصرفات إنما تستلزم الملك بالملازمه الشرعيه الحاصله فى سائر المقامات من الإجماع و عدم القول بالانفكاك دون المقام الذى لا يعلم ذلك منهم- حيث أطلق القائلون بعدم الملك إباحه التصرفات. و صرح فى المسالك أن من أجاز المعاطاه سوغ جميع التصرفات غايه الأمر أنه لا بد من التزامهم بأن التصرف المتوقف على الملك يكشف عن سبق الملك عليه آنا ما فإن الجمع بين إباحه هذه التصرفات و بين توقفها على الملك يحصل بالتزام هذا المقدار و لا يتوقف على الالتزام بالملك من أول الأمر فيقال إن مرجع هذه الإباحه أيضا إلى التمليك. و أما ثبوت السيره و استمرارها على التوريث فهى كسائر سيرهم الناشئه عن المسامحه و قله المبالاه فى الدين مما لا يحصى فى عباداتهم و معاملاتهم و سياساتهم كما لا يخفى و دعوى أنه لم يعلم من القائل بالإباحه- جواز مثل هذه التصرفات

المتوقفه على الملک کما یظهر من المحکی عن حواشی الشهید على القواعد من منع إخراج المأخوذ بالمعاطاه فی الخمس و الزکاه و ثمن الهدی و عدم جواز وطء الجاریه المأخوذ بها. و قد صرح الشیخ رحمه الله بالأخیر فی معاطاه الهدایا فیتوجه التمسک حینئذ بعموم الآیه على جوازها فیثبت الملک مدفوعه بأنه و إن لم یثبت ذلک إلا أنه لم یثبت أن کل من قال بإباحه جمیع هذه التصرفات قال بالملک من أول الأمر فیجوز للفقیه حینئذ التزام إباحه جمیع التصرفات مع التزام حصول الملک عند التصرف المتوقف على الملک لا من أول الأمر. فالأولى حینئذ التمسک فی المطلب بأن المتبادر عرفا من حل البیع صحته شرعا هذا مع إمکان إثبات صحه المعاطاه فی الهبه و الإجاره ببعض إطلاقاتهما و تتمیمه فی البیع بالإجماع المرکب هذا مع أن ما ذکر من أن للفقیه- التزام حدوث الملک عند التصرف المتوقف علیه لا یلیق بالمتفقه فضلا عن الفقیه و لذا ذکر بعض الأساطین فی شرحه على القواعد

المکاسب، ج ۲، ص ۸۴

فی مقام الاستبعاد أن القول بالإباحه المجرده مع فرض قصد المتعاطیین التملیک و البیع مستلزم لتأسیس قواعد جدیده منها أن العقود و ما قام مقامها لا تتبع القصود. و منها أن یکون إراده التصرف من المملکات- فتملک العین أو المنفعه بإراده التصرف بهما أو معه دفعه و إن لم یخطر ببال مالک الأول الإذن فی شی ء من هذه التصرفات لأنه قاصد للنقل من حین الدفع و أنه لا سلطان له بعد ذلک بخلاف من قال أعتق عبدک عنی أو تصدق بمالک عنی. و منها أن الأخماس و الزکوات و الاستطاعه و الدیون و النفقات و حق

المقاسمه و الشفعه و المواريث و الربا و الوصايا يتعلق بما فى اليد مع العلم ببقاء مقابله و عدم التصرف فيه أو عدم العلم به فينفى بالأصل- فيكون متعلقه بغير الأملاك و أن صفه الغنى و الفقر تترتب عليه كذلك فيصير ما ليس من الأملاك بحكم الأملاك. و منها كون التصرف من جانب مملكا للجانب الآخر مضافا إلى غرابه استناد الملك إلى التصرف. و منها جعل التلف السماوى من جانب مملكا للجانب الآخر و التلف من الجانبين مع التفريط معينا للمسمى من الطرفين و لا رجوع إلى قيمه المثل حتى يكون له الرجوع بالتفاوت و مع حصوله فى يد الغاصب أو تلفه فيها فالقول بأنه المطالب لأنه يملك بالغصب أو التلف فى يد الغاصب غريب و القول بعدم الملك بعيد جدا مع أن فى التلف القهرى إن ملك التالف قبل التلف فعجيب و معه بعيد لعدم قابليته حينئذ و بعده ملك معدوم و مع عدم الدخول فى الملك يكون ملك الآخر بغير عوض و نفى الملك مخالف للسيره و بناء المتعاطيين. و منها أن التصرف إن جعلناه من النواقل القهريه- فلا يتوقف على النيه فهو بعيد و إن أوقفناه عليها كان الواطئ للجاريه من غيرها واطئا بالشبهه و الجانى عليها و المتلف لها جانيا على مال الغير و متلفا له. و منها أن النماء الحادث قبل التصرف- إن جعلنا حدوثه مملكا له دون العين فبعيد و معها فكذلك و كلاهما مناف لظاهر الأكثر و شمول الإذن له خفى. و منها قصر التمليك على التصرف مع الاستناد فيه إلى أن إذن المالك فيه إذن فى التمليك فيرجع إلى كون المتصرف فى تمليك نفسه موجبا قابلا و

ذلك جار فى القبض بل هو أولى منه لاقترانه بقصد التمليك دونه انتهى. و المقصود من ذلك كله استبعاد هذا القول لا أن الوجوه المذكوره تنهض فى مقابل الأصول و العمومات إذ ليس فيها تأسيس قواعد جديده لتخالف القواعد المتداوله بين الفقهاء أما حكايه تبعيه العقود و ما قام مقامها للقصود ففيها أولا أن المعاطاه ليست عند القائل بالإباحه المجرده من العقود و لا من القائم مقامها شرعا فإن تبعيه العقود للقصود- و عدم انفكاكها عنها إنما هو لأجل دليل صحه ذلك العقد بمعنى ترتب الأثر المقصود عليه فلا يعقل حينئذ الحكم بالصحه مع عدم ترتب الأثر المقصود عليه أما المعاملات الفعليه التى لم يدل على صحتها دليل فلا- يحكم بترتب الأثر المقصود عليها كما نبه عليه الشهيد فى كلامه المتقدم من أن السبب الفعلى لا يقوم مقام السبب القولى فى المبايعات نعم إذا دل الدليل على ترتب أثر عليه حكم به و إن لم يكن مقصودا. و ثانيا أن تخلف العقد عن مقصود المتبايعين كثير فإنهم أطبقوا على أن عقد المعاوضه إذا كان فاسدا يؤثر فى ضمان كل من العوضين القيمه لإفاده العقد الفاسد الضمان عندهم فيما يقتضيه صحيحه مع أنهما لم يقصدا إلا ضمان كل منهما بالآخر و توهم أن دليلهم على ذلك قاعده اليد مدفوع بأنه لم يذكر هذا الوجه إلا بعضهم معطوفا على الوجه الأول و هو إقدامهما على الضمان فلاحظ المسالك و كذا الشرط الفاسد لم يقصد المعامله إلا- مقرونه به غير مفسد عند أكثر القدماء و بيع ما يملك و ما لا يملك صحيح عند الكل و بيع الغاصب لنفسه يقع للمالك- مع إجازته على قول كثير و ترك

ذكر الأجل فى العقد المقصود به الانقطاع يجعله دائما على قول نسبه فى المسالك و كشف اللثام إلى المشهور. نعم الفرق بين العقود و ما نحن فيه أن التخلف عن المقصود يحتاج إلى الدليل المخرج عن أدله صحه العقود و فيما نحن فيه عدم الترتب مطابق للأصل. و أما ما ذكره من لزوم كون إراده التصرف مملكا فلا بأس بالتزامه إذا كان مقتضى الجمع بين الأصل و دليل جواز تصرف المطلق و أدله توقف بعض التصرفات على الملك فيكون كتصرف ذى الخيار- و الواهب فيما انتقل عنهما بالوطء و البيع و العتق و شبههما

. و أما ما ذكره من تعلق الأخماس و الزكوات- إلى آخر ما ذكره فهو استبعاد محض و دفعه بمخالفته للسيره رجوع إليها مع أن تعلق الاستطاعه الموجبه للحج و تحقق الغنى المانع عن استحقاق الزكاه لا- يتوقفان على الملك. و أما كون التصرف مملكا للجانب الآخر فقد ظهر جوابه. و أما كون التلف مملكا للجانبين فإن ثبت بإجماع أو سيره كما هو الظاهر كان كل من المالين مضمونا بعوضه فيكون تلفه فى يد كل منهما من ماله مضمونا بعوضه نظير تلف المبيع قبل قبضه فى يد البائع لأن هذا هو مقتضى الجمع بين هذا الإجماع و بين عموم على اليد ما أخذت و بين أصاله عدم الملك إلا فى الزمان المتيقن وقوعه فيه توضيحه أن الإجماع لما دل على عدم ضمانه بمثله أو قيمته حكم بكون التلف من مال ذى اليد رعايه لعموم على اليد ما أخذت فذلك الإجماع مع العموم المذكور بمنزله الروايه فى أن تلف المبيع قبل قبضه من مال بائعه فإذا قدر التلف من مال ذى اليد

فلا بـد من أن يقـدر فی آخر أزمنه إمكان تقـديره رعايه لأصاله عـدم حـدوث الملكيه قبله كما تقدر ملكيه المبيع للبائع و فسـخ البيع من حين التلف استصـحابا لأثر العقـد. و أما ما ذكر من صوره غصب المأخوذ بالمعاطاه فالظاهر على القول بالإباحه أن لكل منهما المطالبه ما دام باقيا- و إذا تلف فظاهر إطلاقهم التملك بالتلف تلفه من مال المغصوب منه نعم لو قام إجماع كان تلفه من مـال المالـك لو لم يتلف عوضه قبله. و أما ما ذكره من حكم النماء فظاهر المحكى عن بعض أن القائل بالإباحه لا يقول بانتقال النماء إلى الآخذ بل حكمه حكم أصله و يحتمل أن يحدث النماء فی ملكه بمجرد الإباحه ثم إنك بملاحظه ما ذكرنا تقدر على التخلص من سـائر مـا ذكره مع أنه رحمه الله لم يـذكرها للاعتماد و الإنصاف أنها اسـتبعادات فی محلها. و بالجمله فالخروج عن أصـاله عـدم الملـك- المعتضـده بالشـهره المحققه إلى زمـان المحقق الثـانی و بالاتفـاق المـدعى فی الغنيه و القواعـد هنا و فی المسالك فی مسأله توقف الهبه على الإيجاب و القبول

المكاسب، ج ۲، ص ۸۵

مشكل و رفع اليد عن عموم أدله البيع و الهبه و نحوهما المعتضد بالسيره القطعيه المستمره و بدعوى الاتفاق المتقدم عن المحقق الثـانی بنـاء على تـأويله لكلمات القائلين بالإباحه أشـكل. فالقول الثانی لا يخلو عن قوه و عليه فهل هی لازمه ابتـداء مطلقا- كما حكی عن ظاهر المفيد أو بشـرط كون الدال على التراضـی لفظا كما حكی عن بعض معاصـری الشـهيد الثانی و قواه جماعه من متأخری المحدثين أو هی غير لازمه مطلقا فيجوز لكل منهما الرجوع فی ماله كما عليه أكثر القائلين بالملك

بـل كلهم عـدا من عرفت وجوه أوفقهـا بالقواعـد هو الأـول بنـاء على أصاله اللزوم فى الملك- و للشك فى زواله بمجرد رجوع مـالكه الأصـلى. و دعوى أن الثـابت هو الملـك المشترك بين المتزلزل و المسـتقر و المفروض انتفاء الفرد الأول بعـد الرجوع و الفرد الثـانى كـان مشكوك الحـدوث من أول الأـمر فلاـ ينفع الاستصـحاب بـل ربمـا يزاد استصـحاب بقـاء علقه المالك الأول مـدفوعه مضافـا إلى إمكـان دعوى كفـايه تحقق القـدر المشترك فى الاستصـحاب- فتأمـل بـأن انقسـام الملـك إلى المتزلزل و المسـتقر ليس باعتبار اختلاف فى حقيقته و إنما هو باعتبار حكم الشارع عليه فى بعض المقامات بالزوال برجوع المالك الأصلى و منشـأ هـذا الاختلاف اختلاف حقيقه السـبب المملك لا اختلاف حقيقه الملك. فجواز الرجوع و عـدمه من الأحكام الشـرعيه للسبب لا من الخصوصيات المأخوذه فى المسبب و يدل عليه مع أنه يكفى فى الاستصحاب الشك فى أن اللزوم من خصوصيات الملك- أو من لوازم السـبب المملك و مع أن المحسوس بالوجـدان أن إنشاء الملك فى الهبه اللازمه و غيرها على نهـج واحد أن اللزوم و الجـواز لو كانـا من خصوصـيات الملـك- فإمـا أن يكون تخصـيص القـدر المشـترك بإحـدى الخصوصـيتين بجعل المالك أو بحكم الشارع فإن كان الأول كان اللازم التفصـيل بين أقسام التمليك المختلفه بحسب قصد الرجوع و قصد عدمه أو عـدم قصده و هو بديهى البطلان إذ لا تأثير لقصد المالك فى الرجوع و عدمه و إن كان الثانى لزم إمضاء الشارع العقد على غير ما قصـده المنشـئ و هو باطل فى العقود لما تقـدم من أن العقود المصـححه عند الشارع تتبع القصود و إن أمكن القول بالتخلف هنا فى مسأله المعاطاه بناء على

ما ذكرنا سابقا انتصارا للقائل بعدم الملك من منع وجوب إمضاء المعاملات الفعليه على طبق قصود المتعاطيين لكن الكلام فى قاعده اللزوم فى الملك تشمل العقود أيضا و بالجمله فلا إشكال فى أصاله اللزوم فى كل عقد شك فى لزومه شرعا- و كذا لو شك فى أن الواقع فى الخارج هو العقد اللازم- أو الجائز كالصلح من دون عوض و الهبه. نعم لو تداعيا احتمل التحالف فى الجمله و يدل على اللزوم مضافا إلى ما ذكر عموم قوله ص: الناس مسلطون على أموالهم فإن مقتضى السلطنه أن لا يخرج عن ملكيته بغير اختياره- فجواز تملكه عنه بالرجوع فيه من دون رضاه مناف للسلطنه المطلقه. فاندفع ما ربما يتوهم أن من غايه مدلول الروايه سلطنه الشخص على ملكه و لا نسلم ملكيته له بعد رجوع المالك الأصلى و بما ذكرنا تمسك المحقق رحمه الله فى الشرائع على لزوم القرض بعد القبض بأن فائده الملك السلطنه و نحوه العلامه فى موضع آخر و منه يظهر جواز التمسك بقوله ع: لا يحل مال أمرا إلا عن طيب نفسه حيث دل على انحصار سبب حل مال الغير أو جزء سببه فى رضا المالك فلا يحل بغير رضاه. و توهم تعلق الحل بمال الغير و كونه مال الغير بعد الرجوع أول الكلام مدفوع بما تقدم من أن تعلق الحل بالمال يفيد العموم بحيث يشمل التملك أيضا فلا يحل التصرف فيه و لا تملكه إلا بطيب نفس المالك و يمكن الاستدلال أيضا بقوله تعالى لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ- إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ و لا ريب أن الرجوع ليس تجاره و لا عن تراض فلا يجوز أكل المال. و

التوهم المتقدم فى السابق غير جار هنا لأن حصر مجوز أكل المال فى التجاره إنما يراد به أكله على أن يكون ملكا للأكل لا لغيره و يمكن التمسك أيضا بالجمله المستثنى منها حيث إن أكل المال و نقله عن مالكه بغير رضا المالك أكل و تصرف بالباطل عرفا. نعم بعد إذن المالك الحقيقى و هو الشارع و حكمه التسلط على فسخ المعامله من دون رضا المالك يخرج عن البطلان- و لذا كان أكل الماره من الثمره الممرور بها أكلا بالباطل لو لا إذن المالك الحقيقى و كذا الأخذ بالشفعه و الفسخ بالخيار و غير ذلك من النواقل القهريه هذا كله مضافا إلى ما دل على لزوم

خصوص البيع مثل قوله ع: البيعان بالخيار ما لم يفترقا. و قد يستدل أيضا بعموم قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ بناء على أن العقد هو مطلق العهد كما فى صحيحه عبد الله بن سنان أو العهد المشدد كما عن بعض أهل اللغه و كيف كان فلا يختص باللفظ فيشمل المعاطاه و كذلك قوله ص: المؤمنون عند شروطهم فإن الشرط لغه مطلق الالتزام فيشمل ما كان بغير اللفظ. و الحاصل أن الحكم باللزوم فى مطلق الملك و فى خصوص البيع مما لا ينكر إلا أن الظاهر فيما نحن فيه قيام الإجماع على عدم لزوم المعاطاه بل ادعاه صريحا بعض الأساطين فى شرحه على القواعد و تعضده الشهره المحققه بل لم يوجد به قائل إلى زمان بعض متأخرى المتأخرين فإن العباره المحكيه عن المفيد رحمه الله فى المقنعه لا تدل على هذا القول كما عن الخلاف الاعتراف به فإن المحكى عنه أنه قال ينعقد البيع على تراض بين الاثنين فيما يملكان التبايع

له إذا عرفاه جميعا و تراضيا بالبيع و تقابضا أيضا و افترقا بالأبدان انتهى.

و يقوى إراده بيان شروط صحه العقد الواقع بين اثنين و تأثيره فى اللزوم و كأنه لذلك حكى كاشف الرموز عن المفيد و الشيخ رحمهما الله أنه لا بد فى البيع عندهما من لفظ مخصوص. و قد تقدم دعوى الإجماع من الغنيه على عدم كونها بيعا و هو نص فى عدم اللزوم و لا يقدح كونه ظاهرا فى عدم الملكيه الذى لا نقول به. و عن جامع المقاصد يعتبر اللفظ فى العقود اللازمه بالإجماع نعم قول العلامه رحمه الله فى التذكره إن الأشهر عندنا أنه لا بد من الصيغه يدل على وجود الخلاف المعتد به فى المسأله و لو كان المخالف شاذا لعبر بالمشهور و كذلك نسبته فى المختلف إلى الأكثر. و فى التحرير الأقوى أن المعاطاه غير لازمه ثم لو فرضنا الاتفاق من العلماء على

المكاسب، ج ۲، ص ۸۶

عدم لزومها مع ذهاب كثيرهم أو أكثرهم إلى أنها ليست مملكه و إنما تفيد الإباحه لم يكن هذا الاتفاق كاشفا إذ القول باللزوم فرع الملكيه و لم يقل بها إلا بعض من تأخر عن المحقق الثانى تبعا له و هذا مما يوهن حصول القطع بل الظن من الاتفاق المذكور لأن قول الأكثر بعدم اللزوم سالبه بانتفاء الموضوع.

نعم يمكن أن يقال بعد ثبوت الاتفاق المذكور إن أصحابنا بين قائل بالملك الجائز و بين قائل بعدم الملك رأسا فالقول بالملك اللازم قول ثالث فتأمل و كيف كان فتحصيل الإجماع على وجه استكشاف قول الإمام ع من قول غيره من العلماء كما هو طريق المتأخرين مشكل لما ذكرنا و إن كان هذا لا

يقـدح فى الإجمـاع على طريق القـدماء كما تبين فى الأصول. و بالجمله فما ذكره فى المسالك من قوله بعـد ذكر قول من اعتبر مطلق اللفـظ فى اللزوم- مـا أحسـنه و مـا أمتن دليله إن لم ينعقـد إجماع على خلافه فى غايه الحسن و المتانه و الإجماع و إن لم يكن محققـا على وجه يوجب القطع إلاـ أن المظنون قويا تحققه على عـدم اللزوم مع عـدم لفظ دال على إنشاء التمليك سواء لم يوجد لفظ أصلا أم وجد و لكن لم ينشأ التمليك به بل كان من جمله القرائن على قصد التمليك بالتقابض و قد يظهر ذلك من غير واحـد من الأخبـار بـل يظهر منهـا أن إيجاب البيع باللفظ دون مجرد التعاطى كان متعارفا بين أهل السوق و التجار بل يمكن دعوى السـيره على عـدم الاكتفـاء فى البيوع الخطيره- التى يراد بهـا عـدم الرجوع بمجرد التراضـى. نعم ربمـا يكتفون بالمصافقه فيقول البائع بارك الله لك أو ما أدى هذا المعنى بالفارسيه نعم يكتفون بالتعاطى فى المحقرات و لا يلتزمون بعدم جواز الرجوع فيهـا بـل ينكرون على الممتنع عن الرجوع مع بقـاء العينين نعم الاكتفـاء فى اللزوم بمطلق الإنشـاء القولى غير بعيـد للسـيره و لغير واحد من الأخبار كما سيجى ء إن شاء الله تعالى فى شروط الصيغه

بقى الكلام فى الخبر الذى يتمسك به فى باب المعاطاه

بقى الكلام فى الخبر الذى يتمسك به فى باب المعاطاه

تاره على عـدم إفاده المعاطاه إباحه التصـرف و أخرى على عدم إفادتها اللزوم جمعا بينه و بين ما دل على صـحه مطلق البيع كما صنعه فى الرياض و هو قوله ع:

إنما يحلل الكلام و يحرم الكلام و توضيح المراد منه يتوقف على بيان تمام الخبر و هو

ما رواه ثقه الإسلام الكلينى فى باب بيع ما ليس عنده و الشيخ فى باب النقد و النسيئه عن ابن أبى عمير عن يحيى بن الحجاج عن خالد بن الحجاج أو ابن نجيح قال: قلت لأبى عبد الله ع الرجل يجيئنى و يقول اشتر هذا الثوب و أربحك كذا و كذا فقال أ ليس إن شاء أخذ و إن شاء ترك قلت بلى قال لا بأس إنما يحلل الكلام و يحرم الكلام إلى آخر الخبر. و قد ورد بمضمون هذا الخبر روايات أخرى مجرده عن قوله ع إنما يحلل إلى آخر كلامه كلها تدل على أنه لا بأس بهذه المواعده و المقاوله ما لم يوجب بيع المتاع قبل أن يشتريه من صاحبه و نقول إن هذه الفقره مع قطع النظر عن صدر الروايه تحتمل وجوها الأول أن يراد من الكلام فى المقامين اللفظ الدال على التحريم و التحليل بمعنى أن تحريم شى ء و تحليله لا يكون إلا بالنطق بهما فلا يتحقق بالقصد المجرد عن الكلام و لا- بالقصد المدلول عليه بالأفعال دون الأقوال. الثانى أن يراد بالكلام اللفظ مع مضمونه كما فى قولك هذا الكلام صحيح أو فاسد لا مجرد اللفظ أعنى الصوت و يكون المراد أن المطلب الواحد يختلف حكمه الشرعى حلا و حرمه باختلاف المضامين المؤداه بالكلام مثلا المقصود الواحد و هو التسليط على البضع مده معينه يتأتى بقولها ملكتك بضعى أو سلطتك عليه أو آجرتك نفسى أو أحللتها لك و بقولها متعت نفسى بكذا فما عدا الأخير موجب لتحريمه و الأخير محلل و على هذا المعنى ورد قوله ع: إنما يحرم الكلام فى عده من روايات المزارعه منها ما فى التهذيب عن

ابن محبوب عن خالد بن جرير عن أبى الربيع الشامى عن أبى عبد الله ع: عن الرجل يزرع أرض رجل آخر فيشترط ثلاثه للبذر و ثلاثه للبقر قال لا ينبغى أن يسمى بذرا و لا بقرا و لكن يقول لصاحب الأرض ازرع فى أرضك و لك منها كذا و كذا نصف أو ثلث أو ما كان من شرط و لا يسمى بذرا و لا بقرا فإنما يحرم الكلام. الثالث أن يراد بالكلام فى الفقرتين الكلام الواحد و يكون تحريمه و تحليله باعتبار وجوده و عدمه فيكون وجوده محللا- و عدمه محرما أو بالعكس أو باعتبار محله و غير محله فيحل فى محله و يحرم فى غيره و يحتمل هذا الوجه الروايات الوارده فى المزارعه. الرابع أن يراد من الكلام المحلل خصوص المقاوله و المواعده- و من الكلام المحرم إيجاب البيع و إيقاعه ثم إن الظاهر عدم إراده المعنى الأول لأنه مع لزوم تخصيص الأكثر حيث إن ظاهره حصر أسباب التحليل و التحريم فى الشريعه فى اللفظ يوجب عدم ارتباط له فى الحكم المذكور فى الخبر. جوابا عن السؤال مع كونه كالتعليل له لأن ظاهر الحكم كما يستفاد من عده روايات أخر تخصيص الجواز بما إذا لم يوجب البيع على الرجل قبل شراء المتاع من مالكه و لا دخل لاشتراط النطق فى التحليل و التحريم فى هذا الحكم أصلا فكيف يعلل به و كذا المعنى الثانى إذ ليس هنا مطلب واحد حتى يكون تأديته بمضمون محللا و بآخر محرما فتعين الثالث و هو أن الكلام الدال على الالتزام بالبيع لا يحرم هذه المعامله إلا وجوده قبل شراء العين التى يريدها الرجل لأنه بيع ما ليس عنده

و لاـ يحلل إلا عـدمه إذ مع عـدم الكلام الموجب لالتزام البيع لـم يحصل إلا التواعـد بالمبايعه و هو غير مؤثر. فحاصل الروايه أن سبب التحليـل و التحريم فى هـذه المعـامله منحصـر فى الكلاـم عـدما و وجودا و المعنى الرابع و هو أن المقـاوله و المراضـاه مع المشترى الثـانى قبـل اشتراء العين محلـل للمعامله و إيجاب البيع معه محرم لها و على كلا المعنيين يسـقط الخبر عن الـدلاله على اعتبـار الكلام فى التحليل كما هو المقصود فى مسأله المعاطاه. نعم يمكن اسـتظهار اعتبار الكلام فى إيجاب البيع بوجه آخر بعد مـا عرفت من أن المراد بالكلاـم هو إيجاب البيع بأن يقال إن حصـر المحلل و المحرم فى الكلام لا يتأتى إلا مع انحصار إيجاب البيع فى الكلاـم إذ لو وقع بغير الكلاـم لـم ينحصـر المحلـل و المحرم فى الكلاـم إلاـ أن يقـال إن وجه انحصـار إيجـاب البيع فى الكلاـم فى مورد الروايه هو عـدم إمكـان المعاطـاه فى خصوص المورد إذ المفروض أن المبيع عنـد مالكه الأول فتأمل. و كيف كان فلا تخلو الروايه عن إشعار أو ظهور كما يشعر به قوله ع فى

روايه أخرى- وارده فى هذا الحكم أيضا و هى روايه يحيى بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله ع

المكاسب، ج ٢، ص ٨٧

عن رجل قال لى اشتر هـذا الثوب أو هـذه الدابه و بعنيها أربحك فيها كذا و كذا قال لا بأس بذلك اشترها و لا تواجبه البيع قبل أن تسـتوجبها أو تشتريهـا فـإن الظـاهر أن المراد من مواجبه البيع ليس مجرد إعطـاء العين للمشترى و يشـعر به أيضـا روايه العلاء الوارده فى نسبه الربح إلى أصل المال قال: قلت لأبى

عبـد الله ع الرجل يريـد أن يبيع بيعا فيقول أبيعك به ده دوازده أو ده يازده فقال لا بأس إنما هـذه المراوضه فإذا جمع البيع جعله جمله واحـده فـإن ظاهره على ما فهمه بعض الشـراح أنه لا يكره ذلك فى المقاوله التى قبل العقـد و إنما يكره حين العقـد و فى صحيحه ابن سـنان: لاـ بـأس بأن تبيع الرجل المتاع ليس عنـدك تساومه ثم تشترى له نحو الـذى طلب ثم توجبه على نفسك ثم تبيعه منه بعده

و ينبغى التنبيه على أمور

الأول الظاهر أن المعاطاه قبل اللزوم على القول بإفادتها الملك بيع

- بل الظاهر من كلام المحقق الثانى فى جامع المقاصـد أنه مما لا كلام فيه حتى عنـد القائلين بكونها فاسده كالعلامه فى النهايه و دل على ذلـك تمسـكهم له بقوله تعالى وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ و أما على القول بإفادتها الإباحه فالظاهر أنها بيع عرفى لم تؤثر شـرعا إلا الإباحه فنفى البيع عنها فى كلامهم و معاقد إجماعاتهم هو نفى البيع المفيد شرعا للزوم زياده على الملك هذا على ما اخترناه سابقا من أن مقصود المتعاطيين فى المعاطاه التمليك و البيع و أما على ما احتمله بعضـهم بل اسـتظهره من أن محل الكلام هو ما إذا قصـدا مجرد الإباحه فلا إشـكال فى عـدم كونها بيعا عرفا و لا شـرعا و على هـذا فلا بـد عند الشك فى اعتبار شـرط فيها من الرجوع إلى الأدله الـداله على صـحه هـذه الإباحه العوضـيه من خصوص أو عموم و حيث إن المناسب لهـذا القول التمسك فى مشـروعيته بعموم: إن الناس مسـلطون على أموالهم كان مقتضـى القاعده هو نفى شـرطيه غير ما ثبتت شرطيته كما أنه لو تمسك لها بالسيره كان مقتضى القاعده العكس. و الحاصل أن المرجع على هذا عند الشك

فى شروطها هى أدله هذه المعامله سواء اعتبرت فى البيع أم لا و أما على المختار من أن الكلام فيما إذا قصد به البيع فهل يشترط فيه شروط البيع مطلقا أم لا كذلك أم تبنى على القول بإفادتها الملك و القول بعدم إفادتها إلا الإباحه وجوه يشهد للأول كونها بيعا عرفا فيشترط فيها جميع ما دل على اشتراطه فى البيع و يؤيده أن محل النزاع بين العامه و الخاصه فى المعاطاه هو أن الصيغه معتبره فى البيع كسائر الشروط أم لا كما يفصح عنه عنوان المسأله فى كتب كثير من العامه و الخاصه فما انتفى فيه غير الصيغه من شروط البيع خارج عن هذا العنوان و إن فرض مشاركا له فى الحكم و لذا ادعى فى الحدائق أن المشهور بين القائلين بعدم لزوم المعاطاه صحه المعاطاه المذكوره إذا استكمل فيها شروط البيع غير الصيغه المخصوصه و أنها تفيد إباحه تصرف كل منهما فيما صار إليه من العوض و مقابل المشهور فى كلامه قول العلامه رحمه الله فى النهايه بفساد المعاطاه كما صرح به بعد ذلك فلا يكون كلامه موهما لثبوت الخلاف فى اشتراط صحه المعاطاه باستجماع شروط البيع. و يشهد للثانى أن البيع فى النص و الفتوى ظاهر فيما حكم به باللزوم و ثبت له الخيار فى قولهم:

البيعان بالخيار ما لم يفترقا و نحوه أما على القول بالإباحه فواضح لأن المعاطاه ليست على هذا القول بيعا فى نظر الشارع و المتشرعه إذ لا نقل فيه عند الشارع فإذا ثبت إطلاق الشارع عليه فى مقام فنحمله على الجرى على ما هو بيع باعتقاد العرف لاشتماله على النقل فى نظرهم. و قد تقدم سابقا فى تصحيح

دعوى الإجماع على عـدم كون المعاطـاه بيعـا بيـان ذلـك و أمـا على القول بالملـك فلأن المطلق ينصـرف إلى الفرد المحكوم بـاللزوم فى قولهم البيعـان بالخيـار و قولهم إن الأصـل فى البيع اللزوم و الخيـار إنما ثبت لـدليل و إن البيع بقول مطلق من العقود اللازمه و قولهم البيع هو العقـد الـدال على كـذا و نحو ذلـك. و بالجمله فلا يبقى للمتأمل شك فى أن إطلاق البيع فى النص و الفتوى يراد به ما لا يجوز فسـخه إلا بفسخ عقده بخيار أو بتقايل و وجه الثالث ما تقدم للثانى على القول بالإباحه من سـلب البيع عنه و للأول على القول بالملك من صـدق البيع عليه حينئذ و إن لم يكن لازما و يمكن الفرق بين الشـرط الذى ثبت اعتباره فى البيع من النص فيحمـل على العرفى و إن لم يفـد عنـد الشـارع إلاـ الإبـاحه و بين مـا ثبت بالإجماع على اعتباره فى البيع بناء على انصـراف البيع فى كلمـات المجمعين إلى العقـد اللازم. و الاحتمال الأول لا يخلو عن قوه لكونها بيعا ظاهرا على القول بالملك كمـا عرفت من جامع المقاصـد و أما على القول بالإباحه فلأنها لم تثبت إلا فى المعامله الفاقـده للصـيغه فقط فلا يشـمل الفاقـده للشـرط الآخر أيضا ثم إنه حكى عن الشـهيد رحمه الله فى حواشـيه على القواعد أنه بعد ما منع من إخراج المأخوذ بالمعاطاه فى الخمس و الزكـاه و ثمن الهـدى إلاـ بعـد تلـف العين يعنى العين الأـخرى ذكر أنه يجـوز أن يكون الثمن و المثمن فى المعاطـاه مجهولين لأنها ليست عقدا و كذا جهاله الأجل و أنه لو اشتريت أمه بالمعاطاه لم يجز له نكاحها قبل تلف الثمن انتهى

و حكى عنه فى باب الصرف أيضا أنه لا يعتبر التقابض فى المجلس فى معاطاه النقدين. أقول حكمه قدس سره بعدم جواز إخراج المأخوذ بالمعاطاه فى الصدقات الواجبه و عدم جواز نكاح المأخوذ بها صريح فى عدم إفادتها للملك إلا أن حكمه رحمه الله بعدم اعتبار الشروط المذكوره للبيع و الصرف معللا بأن المعاطاه ليست عقدا يحتمل أن يكون باعتبار عدم الملك حيث إن المفيد للملك منحصر فى العقد و أن يكون باعتبار عدم اللزوم حيث إن الشروط المذكوره شرائط للبيع العقدى اللازم و الأقوى اعتبارها و إن قلنا بالإباحه- لأنها بيع عرفى و إن لم يفد شرعا إلا الإباحه. و مورد الأدله الداله على اعتبار تلك الشروط هو البيع العرفى لا خصوص العقدى بل تقييدها بالبيع العقدى تقييد بغير الغالب و لما عرفت من أن الأصل فى المعاطاه بعد القول بعدم الملك الفساد و عدم تأثيره شيئا خرج ما هو محل الخلاف بين العلماء من حيث اللزوم و العدم و هو المعامله الجامعه للشروط عدا الصيغه و بقى الباقى و بما ذكرنا يظهر وجه تحريم الربا فيه أيضا و إن خصصنا الحكم بالبيع بل الظاهر التحريم حتى عند من لا يراها مفيده للملك لأنها معاوضه عرفيه و إن لم تفد الملك بل معاوضه شرعيه- كما اعترف بها الشهيد رحمه الله فى موضع من الحواشى حيث قال إن المعاطاه معاوضه مستقله جائزه أو لازمه انتهى و لو قلنا إن المقصود للمتعاطيين الإباحه لا الملك فلا يبعد أيضا جريان

المكاسب، ج ۲، ص ۸۸

الربا لكونها معاوضه عرفا فتأمل و أما حكم جريان الخيار فيها قبل اللزوم فيمكن نفيه على المشهور لأنها جائزه عندهم فلا معنى للخيار

و إن قلنا بإفاده الملک فیمکن القول بثبوت الخیار فیه مطلقا بناء علی صیرورتها بیعا بعد اللزوم کما سیأتی عند تعرض الملزمات فالخیار موجود من زمن المعاطاه إلا أن أثره یظهر بعد اللزوم و علی هذا فیصح إسقاطه و المصالحه علیه قبل اللزوم و یحتمل أن یفصل بین الخیارات المختصه بالبیع فلا تجری لاختصاص أدلتها بما وضع علی اللزوم من غیر جهه الخیار و بین غیرها کخیار الغبن و العیب بالنسبه إلی الرد دون الأرش فتجری لعموم أدلتها و أما حکم الخیار بعدم اللزوم فسیأتی بعد ذکر الملزمات.

الأمر الثانی أن المتیقن من مورد المعاطاه هو حصول التعاطی فعلا من الطرفین

فالملک أو الإباحه فی کل منهما بالإعطاء فلو حصل الإعطاء من جانب واحد و لم یحصل ما یوجب إباحه الآخر أو ملکیته فلا یتحقق المعاوضه و لا الإباحه رأسا لأن کلا منهما ملک أو مباح فی مقابل ملکیه الآخر أو الإباحه إلا أن الظاهر من جماعه من متأخری المتأخرین تبعا للشهید فی الدروس جعله من المعاطاه و لا ریب أنه لا یصدق معنی المعاطاه- لکن هذا لا یقدح فی جریان حکمها علیه بناء علی عموم الحکم لکل بیع فعلی فیکون إقباض أحد العوضین من مالکه تملیکا له بعوض أو مبیحا له به و أخذ الآخر له تملکا له بالعوض أو إباحه له بإزائه فلو کان المعطی هو الثمن کان دفعه علی القول بالملک و البیع اشتراء و أخذه بیعا للمثمن به فیحصل الإیجاب و القبول الفعلیان بفعل واحد [فی زمان واحد ثم صحه هذا علی القول بکون المعاطاه بیعا مملکا واضحه إذ یدل علیها ما دل علی صحه المعاطاه من الطرفین. و أما علی القول بالإباحه فیشکل بأنه بعد عدم حصول الملک بها لا دلیل علی

تأثيرها فى الإباحه اللهم إلا أن يدعى قيام السيره عليها كقيامها على المعاطاه الحقيقى و ربما يدعى انعقاد المعاطاه بمجرد إيصال الثمن و أخذ المثمن- من غير صدق إعطاء أصلا فضلا عن التعاطى كما تعارف أخذ الماء مع غيبه السقاء و وضع الفلس فى المكان المعد له إذا علم من حال السقاء الرضا بذلك و كذا غير الماء من المحقرات كالخضراوات و نحوها و من هذا القبيل الدخول فى الحمام و وضع الأجره فى كوز صاحب الحمام مع غيبته فالمعيار فى المعاطاه وصول العوضين أو أحدهما مع الرضا فى التصرف و يظهر ذلك من المحقق الأردبيلى رحمه الله أيضا فى مسأله المعاطاه و سيأتى توضيح ذلك فى مقامه إن شاء الله. ثم إنه لو قلنا إن اللفظ غير المعتبر فى العقد كالفعل فى انعقاد المعاطاه أمكن خلو المعاطاه من الإعطاء و الإيصال رأسا فيتقاولان على مبادله شى ء بشى ء من غير إيصال و لا يبعد صحته مع صدق البيع عليه بناء على الملك و أما على القول بالإباحه فالإشكال المتقدم هنا آكد.

الأمر الثالث تمييز البائع عن المشترى فى المعاطاه الفعليه

مع كون أحد العوضين مما تعارف جعله ثمنا كالدراهم و الدنانير و الفلوس المسكوكه واضح فإن صاحب الثمن هو المشترى ما لم يصرح بالخلاف و أما مع كون العوضين من غيرها فالثمن ما قصدا قيامه مقام المثمن فى العوضيه فإذا أعطى الحنطه فى مقام اللحم قاصدا أن هذا المقدار من الحنطه يساوى درهما هو ثمن اللحم فيصدق عرفا أنه اشترى اللحم بالحنطه و إذا انعكس انعكس الصدق فيكون المدفوع بنيه البدليه عن الدراهم و الدنانير هو الثمن و صاحبه هو المشترى و لو لم يلاحظ إلا كون أحدهما بدلا عن الآخر من دون

نيه قيام أحدهما مقام المثمن فى العوضيه أو لوحظت القيمه فى كليهما بأن لوحظ كون المقدار من اللحم بدرهم و ذلك المقدار من الحنطه بدرهم فتعاطيا من غير سبق مقاوله تدل على كون أحدهما بالخصوص بائعا ففى كونه بيعا و شراء بالنسبه إلى كل منهما بناء على أن البيع لغه كما عرفت مبادله مال بمال و الشراء ترك شى ء و أخذ غيره كما عن بعض أهل اللغه فيصدق على صاحب اللحم أنه باعه بحنطه و أنه اشترى الحنطه فيحنث لو حلف على عدم بيع اللحم و عدم شراء الحنطه. نعم لا يترتب عليهما أحكام البائع و لا المشترى لانصرافهما فى أدله تلك إلى من اختص بصفه البيع أو الشراء فلا تعم من كان فى معامله واحده مصداقا لهما باعتبارين أو كونه بيعا بالنسبه إلى من يعطى أولا لصدق الموجب عليه و شراء بالنسبه إلى الآخذ لكونه قابلا عرفا أو كونه معاطاه مصالحه لأنها بمعنى التسالم على شى ء و لذا حملوا الروايه الوارده فى قول أحد الشريكين لصاحبه لك ما عندك و لى ما عندى على الصلح أو كونه معاوضه مستقله لا يدخل تحت العناوين المتعارفه وجوه لا يخلو ثانيها عن قوه لصدق تعريف البائع لغه و عرفا على الدافع أولا دون الآخر و صدق المشترى على الآخذ أولا دون الآخر فتدبر.

الرابع أن أصل المعاطاه و هو إعطاء كل منهما الآخر ماله

يتصور بحسب قصد المتعاطيين على وجوه أحدها أن يقصد كل منهما تمليك ماله بمال الآخر- و الآخر فى أخذه قابلا و متملكا بإزاء ما يدفعه فلا يكون فى دفعه العوض إنشاء تمليك بل دفع لما التزمه على نفسه بإزاء ما تملكه فيكون الإيجاب و القبول بدفع العين الأولى و قبضها فدفع العين الثانيه

خارج عن حقيقه المعاطاه فلو مات الآخذ قبل دفع ماله مات بعد تمام المعاطاه و بهذا الوجه صححنا سابقا عدم توقف المعاطاه على قبض كلا العوضين فيكون إطلاق المعاطاه عليه من حيث حصول المعامله فيه بالعطاء دون القول لا من حيث كونها متقومه بالعطاء من الطرفين و مثله فى هذا الإطلاق لفظ المصالحه و المساقاه و المزارعه و المؤاجره و غيرها و بهذا الإطلاق يستعمل المعاطاه فى الرهن و القرض و الهبه و ربما يستعمل فى المعامله الحاصله بالفعل و لو لم يكن إعطاء و فى صحته تأمل ثانيها أن يقصد كل منهما تمليك الآخر ماله بإزاء تمليك ماله إياه فيكون تمليك بإزاء تمليك فالمقابله بين التملكين لا الملكين و المعامله متقومه بالعطاء من الطرفين فلو مات الثانى قبل الدفع لم يتحقق المعاطاه و هذا بعيد عن معنى البيع و قريب إلى الهبه المعوضه لكون كل من المالين خاليا عن العوض لكن إجراء حكم الهبه المعوضه عليه مشكل إذ لو لم يملكه الثانى هنا لم يتحقق التمليك من الأول لأنه إنما ملكه بإزاء تمليكه فما لم يتحقق تمليك من الثانى لم يتحقق تملكه إلا أن يكون تمليك الآخر له ملحوظا عند تمليك الأول على نحو الداعى لا العوض فلا يقدح تخلفه فالأولى أن يقال إنها مصالحه و تسالم على أمر معين أو

المكاسب، ج ۲، ص ۸۹

معاوضه مستقله. ثالثها أن يقصد الأول إباحه ماله بعوض- فيقبل الآخر بأخذه إياه فيكون الصادر من الأول الإباحه بالعوض و من الثانى بقبوله لها التمليك كما لو صرح بقوله أبحت لك كذا بدرهم. رابعها أن يقصد كل منهما الإباحه بإزاء إباحه أخرى فيكون إباحه بإزاء إباحه أو إباحه بداعى

إباحه على ما تقدم نظيره فى الوجه الثانى من إمكان تصوره على نحو الداعى و على نحو العوضيه و كيف كان فالإشكال فى حكم القسمين الأخيرين على فرض قصد المتعاطيين لهما و منشأ الإشكال أولا الإشكال فى صحه إباحه جميع التصرفات حتى المتوقفه على ملكيه المتصرف بأن يقول أبحت لک کل تصرف من دون أن يملكه العين و ثانيا الإشكال فى صحه الإباحه بالعوض الراجعه إلى عقد مركب من إباحه و تمليک. فنقول أما إباحه جميع التصرفات حتى المتوقفه على الملك فالظاهر أنه لا يجوز- إذ التصرف الموقوف على الملك لا يسوغ لغير المالك بمجرد إذن المالك فإن إذن المالك ليس مشرعا و إنما يمضى فيما يجوز شرعا فإذا كان بيع الإنسان مال غيره لنفسه بأن يملک الثمن مع خروج المبيع عن ملك غيره غير معقول كما صرح به العلامه فى القواعد فكيف يجوز للمالک أن يأذن فيه. نعم يصح ذلک بأحد الوجهين كلاهما فى المقام مفقود أحدهما أن يقصد المبيح بقوله أبحت لک أن تبيع مالى أن ينشئ توكيلا له لنفسک [إنشاء توكيل له فى بيع ماله له ثم نقل الثمن إلى نفسه بالهبه أو فى نقله أولا- إلى نفسه ثم بيعه أو تمليكا له بنفس هذه الإباحه فيكون إنشاء تمليک له و يكون بيع المخاطب بمنزله قبوله كما صرح فى التذكره بأن قول الرجل لمالك العبد أعتق عبدک عنى بكذا استدعاء لتمليكه و إعتاق المولى عنه جواب لذلک الاستدعاء فيحصل النقل و الانتقال بهذا الاستدعاء و الجواب و يقدر وقوعه قبل العتق آنا ما فيكون هذا بيعا ضمنيا لا يحتاج إلى الشروط المقرره لعقد البيع و لا شک أن المقصود فيما نحن فيه

ليس الإذن فى نقل المال إلى نفسه أولا و لا فى نقل الثمن إليه ثانيا و لا قصد التمليك بالإباحه المذكوره و لا قصد المخاطب التملك عند البيع حتى يتحقق تمليك ضمنى مقصود للمتكلم و المخاطب كما كان مقصودا و لو إجمالا فى مسأله أعتق عبدك عنى و لذا عد العامه و الخاصه من الأصوليين دلاله هذا الكلام على التمليك من دلاله الاقتضاء التى عرفوها بأنها دلاله مقصوده للمتكلم تتوقف صحه الكلام عقلا أو شرعا عليه فمثلوا للعقلى بقوله تعالى وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ و للشرعى بهذا المثال و من المعلوم بحكم الفرض أن المقصود فيما نحن فيه ليس إلا مجرد الإباحه. الثانى أن يدل دليل شرعى- على حصول الملكيه للمباح له بمجرد الإباحه- فيكون كاشفا عن ثبوت الملك له عند إراده البيع آنا ما فيقع البيع فى ملكه أو يدل دليل شرعى على انتقال الثمن عن المبيح بلا فصل بعد البيع فيكون ذلك شبه دخول العمودين فى ملك الشخص آنا ما لا يقبل غير العتق فإنه حينئذ يقال بالملك المقدر آنا ما للجمع بين الأدله و هذا الوجه مفقود فيما نحن فيه إذ المفروض أنه لم يدل دليل بالخصوص على صحه هذه الإباحه العامه و إثبات صحته بعموم مثل الناس مسلطون على أموالهم يتوقف على عدم مخالفه مؤداه لقواعد أخرى مثل توقف انتقال الثمن إلى الشخص على كون المثمن مالا له و توقف صحه العتق على الملك و صحه الوطى على التحليل بصيغه خاصه لا بمجرد الإذن فى مطلق التصرف. و لأجل ما ذكرنا صرح المشهور بل قيل لم يوجد خلاف فى أنه لو دفع إلى غيره مالا و قال اشتر به لنفسك طعاما من

غير قصد الإذن فى اقتراض المال قبل الشـراء أو اقتراض الطعام أو استيفاء الدين منه بعد الشراء لم يصح كما صرح به فى مواضع من القواعـد و علله فى بعضـها بأنه لا يعقل شـراء شـى ء لنفسه بمال الغير و هو كـذلك فإن مقتضـى مفهوم المعاوضه و المبادله دخـول العوض فى ملـك من خرج المعوض عن ملكه و إلاـ لم يكن عوضـا و بـدلا و لمـا ذكرنـا حكـم الشـيخ و غيره بـأن الهبه الخاليه عن الصـيغه تفيد إباحه التصـرف لكن لا يجوز وطء الجاريه مع أن الإباحه المتحققه من الواهب يعم جميع التصـرفات. و عرفت أيضا أن الشـهيد فى الحواشى لم يجوز إخراج المأخوذ بالمعاطاه فى الخمس و الزكاه و ثمن الهدى و لا وطء الجاريه مع أن مقصود المتعاطيين الإباحه المطلقه و دعوى أن الملك التقـديرى هنا أيضا لا يتوقف على دلاله دليل خاص بل تكفى الـدلاله بمجرد الجمع بين عموم

النـاس مسـلطون على أموالهـم الـدال على جواز هـذه الإباحه المطلقه و بين أدله توقف مثل العتق و البيع على الملك نظير الجمع بين الأدله فى الملك التقـديرى مدفوعه بأن عموم الناس مسـلطون على أموالهم إنما يدل على تسـلط الناس على أموالهم لا على أحكامهم فمقتضاه إمضاء الشارع لإباحه المالك كل تصـرف جائز شرعا فالإباحه و إن كانت مطلقه إلا أنه لا يباح بتلك الإباحه المطلقه إلا ما هو جائز بـذاته فى الشـريعه. و من المعلوم أن بيع الإنسان مال غيره لنفسه غير جائز بمقتضـى العقل و النقل الـدالين على لزوم دخول العوض فى ملـك مالـك المعوض فلا يشـمله العموم فى الناس مسـلطون على أموالهم حتى يثبت التنافى بينه و بين الأدله الداله على توقف

البيع على الملك فيجمع بينهما بالتزام الملك التقديرى آنا ما و بالجمله دليل عدم جواز بيع ملك الغير أو عتقه لنفسه حاكم على عموم- الناس مسلطون على أموالهم الدال على إمضاء الإباحه المطلقه من المالك على إطلاقها نظير حكومه الدليل على عدم جواز عتق مال الغير على وجوب الوفاء بالنذر و العهد إذا نذر عتق عبد غيره له أو لنفسه فلا يتوهم الجمع بينهما بالملك القهرى للناذر. نعم لو كان هناك تعارض و تزاحم من الطرفين بحيث أمكن تخصيص كل منهما لأجل الآخر أمكن الجمع بينهما بالقول بحصول الملك القهرى آنا ما فتأمل. و أما حصول الملك فى الآن المتعقب بالبيع أو العتق فيما إذا باع الواهب عبده الموهوب أو أعتقه فليس ملكا تقديريا نظير الملك التقديرى فى الديه بالنسبه إلى الميت- أو شراء العبد المعتق عليه- بل هو ملك حقيقى حاصل قبل البيع من جهه كشف البيع عن الرجوع قبله فى الآن المتصل بناء على الاكتفاء بمثل هذا فى الرجوع و ليس كذلك فيما نحن فيه. و بالجمله فما نحن فيه لا ينطبق على التمليك الضمنى المذكور أولا فى أعتق عبدك عنى لتوقفه على القصد و لا على الملك المذكور ثانيا فى شراء من ينعتق عليه

المكاسب، ج ٢، ص ٩٠

لتوقفه على التنافى بين دليل التسلط و دليل توقف العتق على الملك و عدم حكومه الثانى على الأول و لا على التمليك الضمنى المذكور ثالثا فى بيع الواهب و ذى الخيار لعدم تحقق سبب الملك هنا سابقا بحيث يكشف البيع عنه فلم يبق إلا الحكم ببطلان الإذن فى بيع ماله لغيره- سواء صرح بذلك كما لو قال بع مالى لنفسك أو اشتر بمالى لنفسك

أم أدخله فی عموم قوله أبحت لک کل تصرف فإذا باع المباح له علی هذا الوجه وقع البیع للمالک إما لازما بناء علی أن قصد البائع البیع لنفسه غیر مؤثر أو موقوفا علی الإجازه بناء علی أن المالک لم ینو تملک الثمن هذا و لکن الذی یظهر من جماعه- منهم قطب الدین و الشهید رحمهما الله فی باب بیع الغاصب أن تسلیط المشتری البائع الغاصب علی الثمن و الإذن فی إتلافه یوجب جواز شراء الغاصب به شیئا و أنه یملک الثمن بدفعه إلیه فلیس للمالک إجازه هذا الشراء و یظهر أیضا من محکی المختلف حیث استظهر من کلامه فیما لو اشتری جاریه بعین مغصوبه أن له وطء الجاریه مع علم البائع بغصبیه الثمن فراجع.

و مقتضی ذلک أن یکون تسلیط الشخص لغیره علی ماله و إن لم یکن علی وجه الملکیه یوجب جواز التصرفات المتوقفه علی الملک فتأمل و سیأتی توضیحه فی مسأله البیع الفضولی إن شاء الله. و أما الکلام فی صحه الإباحه بالعوض- سواء صححنا إباحه التصرفات المتوقفه علی الملک أم خصصنا الإباحه بغیرها فمحصله أن هذا النحو من الإباحه المعوضه لیست معاوضه مالیه لیدخل کل من العوضین فی ملک مالک العوض الآخر بل کلاهما ملک للمبیح إلا أن المباح له یستحق التصرف فیشکل الأمر فیه من جهه خروجه عن المعاوضات المعهوده شرعا و عرفا مع التأمل فی صدق التجاره علیها فضلا عن البیع إلا أن یکون نوعا من الصلح لمناسبه له لغه لأنه فی معنی التسالم علی أمر بناء علی أنه لا یشترط فیه لفظ الصلح کما یستفاد من بعض الأخبار الدال علی صحته بقول المتصالحین لک ما عندک و لی ما

عنـدی و نحوه مـا ورد فی مصالحه الزوجین و لو کانت معامله مسـتقله کفی فیها عموم الناس مسـلطون علی أموالهم و المؤمنون عند شـروطهم و علی تقدیر الصحه ففی لزومها مطلقا- لعموم المؤمنون عند شروطهم أو من طرف المباح له حیث إنه یخرج ماله عن ملکه دون المبیـح حیث إن مـاله باق علی ملکه فهو مسـلط علیه أو جوازها مطلقا وجوه أقواها أولها ثم أوسـطها. و أما حکم الإبـاحه بالإباحه فالإشـکال فیه أیضا یظهر مما ذکرنا فی سابقه و الأقوی فیها أیضا الصـحه و اللزوم للعموم أو الجواز من الطرفین لأصاله التسلط.

الخامس فی حکم جریان المعاطاه فی غیر البیع من العقود و عدمه

اعلم أنه ذکر المحقق الثانی رحمه الله فی جامع المقاصـد- علی ما حکی عنه أن فی کلام بعضـهم ما یقتضـی اعتبار المعاطاه فی الإجاره و کذا فی الهبه و ذلک لأنه إذا أمره بعمل علی عوض معین فعمله استحق الأجره و لو کانت هذه إجاره فاسده لم یجز له العمـل و لم یسـتحق أجره مع علمه بالفسـاد و ظاهرهـم الجواز بـذلک و کـذا لو وهب بغیر عقـد فإن ظاهرهم جواز الإتلاف و لو کانت هبه فاسده لم یجز بل یمنع من مطلق التصرف و هی ملاحظه وجیهه انتهی.

و فیه أن معنی جریـان المعاطـاه فی الإجـاره علی مـذهب المحقق الثـانی- الحکم بملک المأمور الأجر المعین علی الأمر و ملک الأمر العمل المعین علی المأمور به و لم نجد من صرح به فی المعاطاه. و أما قوله لو کانت إجاره فاسده لم یجز له العمل فموضع نظر لأـن فسـاد المعـامله لاـ یوجب منعه عن العمـل و لاـ سـیما إذا لم یکن العمل تصـرفا فی عین من أموال المسـتأجر. و قوله لم یستحق أجره

مع علمه بالفساد ممنوع لأن الظاهر ثبوت أجره المثل لأنه لم يقصد التبرع و إنما قصد عوضا لم يسلم إليه. و أما مسأله الهبه فالحكم فيها بجواز إتلاف الموهوب لا يدل على جريان المعاطاه فيها إلا إذا قلنا فى المعاطاه بالإباحه فإن جماعه كالشيخ و الحلى و العلامه صرحوا بأن إعطاء الهديه من دون الصيغه يفيد الإباحه دون الملك لكن المحقق الثانى رحمه الله ممن لا يرى كون المعاطاه عند القائلين بهما مفيده للإباحه المجرده و توقف الملك فى الهبه على الإيجاب و القبول كاد أن يكون متفقا عليه كما يظهر من المسالك و مما ذكرنا يظهر المنع فى قوله بل مطلق التصرف هذا و لكن الأظهر بناء على جريان المعاطاه فى البيع جريانها فى غيره من الإجاره و الهبه لكون الفعل مفيدا لتمليك فيهما. و ظاهر المحكى عن التذكره عدم القول بالفصل بين البيع و غيره حيث قال فى باب الرهن إن الخلاف فى الاكتفاء فيه بالمعاطاه و الاستيجاب و الإيجاب عليه المذكور فى البيع آت هنا لكن استشكله فى محكى جامع المقاصد بأن البيع ثبت فيه حكم المعاطاه بالإجماع بخلاف ما هنا و لعل وجه الإشكال عدم تأدى المعاطاه بالإجماع فى الرهن على النحو الذى أجروها فى البيع- لأنها هناك إما مفيده للإباحه أو الملكيه الجائزه على الخلاف و الأول غير متصور هنا و أما الجواز فكذلك لأنه ينافى الوثوق الذى به قوام مفهوم الرهن خصوصا بملاحظه أنه لا يتصور هنا ما يوجب رجوعها إلى اللزوم ليحصل به الوثيقه فى بعض الأحيان و إن جعلناها مفيده للزوم كان مخالفا لما أطبقوا عليه من توقف العقود اللازمه على اللفظ و كان هذا هو الذى

دعا المحقق الثانی إلی الجزم بجریان المعاطاه فی مثل الإجاره و الهبه و القرض و الاستشکال فی الرهن. نعم من لا یبالی مخالفه ما هو المشهور بل المتفق علیه بینهم من توقف العقود اللازمه علی اللفظ أو حمل تلک العقود علی اللازمه من الطرفین فلا یشمل الرهن و لذا جوز بعضهم الإیجاب بلفظ الأمر کخذه و الجمله الخبریه أمکن أن یکون بإفاده المعاطاه فی الرهن اللزوم لإطلاق بعض أدله الرهن و لم یقم هنا إجماع- علی عدم اللزوم کما قام فی المعاوضات. و لأجل ما ذکرنا فی الرهن یمنع من جریان المعاطاه فی الوقف بأن یکتفی فیه بالإقباض لأن القول فیه باللزوم مناف لما اشتهر بینهم من توقف اللزوم علی اللفظ و الجواز غیر معروف فی الوقف من الشارع فتأمل. نعم یظهر الاکتفاء بغیر اللفظ فی باب وقف المساجد من الذکری تبعا للشیخ رحمه الله ثم إن الملزم فیما تجری فیه من العقود الأخر هو الملزم فی باب البیع کما سننبه به بعد هذا

الأمر السادس فی ملزمات المعاطاه علی کل من القول بالملک و القول بالإباحه

. اعلم أن الأصل علی القول بالملک اللزوم لما عرفت من الوجوه الثمانیه المتقدمه و أما علی القول بالإباحه فالأصل عدم اللزوم- لقاعده تسلط الناس علی أموالهم و أصاله سلطنه المالک

المکاسب، ج ۲، ص ۹۱

الثابته قبل المعاطاه و هی حاکمه علی أصاله بقاء الإباحه الثابته قبل رجوع المالک لو سلم جریانها إذا عرفت هذا فاعلم أن تلف العوضین ملزم إجماعا علی الظاهر المصرح به فی بعض العبائر أما علی القول بالإباحه فواضح لأن تلفهما من مال المالک و لم یحصل ما یوجب ضمان کل منهما مال صاحبه- و توهم جریان قاعده الضمان بالید هنا مندفع بما سیجیء. و أما

على القول بالملك فلما عرفت من أصاله اللزوم و المتيقن من مخالفتها جواز تراد العينين و حيث ارتفع مورد التراد امتنع و لم يثبت قبل التلف جواز المعامله على نحو جواز البيع الخيارى- حتى يستصحب بعد التلف لأن هذا الجواز من عوارض العقد لا العوضين- فلا مانع من بقائه- بل لا دليل على ارتفاعه بعد تلفهما بخلاف ما نحن فيه فإن الجواز فيه هنا بمعنى جواز الرجوع فى العين نظير جواز الرجوع فى العين الموهوبه فلا يبقى بعد التلف متعلق الجواز بل الجواز هنا يتعلق بموضوع التراد لا مطلق الرجوع الثابت فى الهبه هذا مع أن الشك فى أن متعلق الجواز هل هو أصل المعامله أو الرجوع فى العين أو تراد العينين يمنع من استصحابه فإن المتيقن تعلقه بالتراد إذ لا دليل فى مقابله أصاله اللزوم على ثبوت أزيد من جواز تراد العينين الذى لا يتحقق إلا مع بقائهما و منه يعلم حكم ما لو تلفت إحدى العينين- أو بعضها على القول بالملك. و أما على القول بالإباحه فقد استوجه بعض مشايخنا وفاقا لبعض معاصريه تبعا للمسالك أصاله عدم اللزوم لأصاله بقاء سلطنه مالك العين الموجوده و ملكه لها- و فيه أنها معارضه- بأصاله براءه ذمته عن مثل التالف عنده أو قيمته- و التمسك بعموم على اليد هنا فى غير محله- بعد القطع بأن هذه اليد قبل تلف العين لم يكن يد ضمان و لا بعده إذا بنى مالك العين الموجوده على إمضاء المعاطاه و لم يرد الرجوع إنما الكلام فى الضمان إذا أراد الرجوع و ليس هذا من مقتضى اليد قطعا هذا و لكن يمكن أن يقال إن أصاله بقاء السلطنه حاكمه على أصاله

عـدم الضـمان بالمثل أو القيمه مع أن ضـمان التالف ببـدله معلوم- إلا أن الكلام فى أن البـدل هو البدل الحقيقى أعنى المثل أو القيمه أو البدل الجعلى أعنى العين الموجوده فلا أصل هذا مضافا إلى ما قد يقال من أن عموم الناس مسلطون على أموالهم يدل على السـلطنه على المـال الموجود بأخـذه و على المـال التـالف بأخـذ بـدله الحقيقى و هو المثـل أو القيمه فتـدبر. و لو كان أحد العوضـين دينـا فى ذمه أحـد المتعـاطيين- فعلى القول بالملـك يملكه من فى ذمته فيسـقط عنه و الظـاهر أنه فى حكم التلف لأن الساقـط لاـ يعـود و يحتمـل العود و هو ضـعيف- و الظـاهر أن الحكم كـذلك على القول بالإبـاحه فـافهم. و لو نقلت العينـان أو إحـداهما بعقد لازم فهو كالتلف على القول بالملك لامتناع التراد- و كذا على القول بالإباحه إذا قلنا بإباحه التصـرفات الناقله. و لو عـادت العين بفسـخ ففى جواز التراد على القول بالملـك لإمكـانه فيستصـحب و عـدمه لأن المتيقن من التراد هو المحقق قبل خروج العين عن ملـك مـالكه وجهـان أجودهما ذلك إذ لم يثبت فى مقابله أصاله اللزوم جواز التراد بقول مطلق بل المتيقن منه غير ذلك- فالموضوع غير محرز فى الاستصحاب.

و كذا على القول بالإباحه لأن التصـرف الناقل يكشف عن سـبق الملك للمتصرف فيرجع بالفسخ إلى ملك الثانى فلا دليل على زواله بـل الحكم هنا أولى منه على القول بالملك لعـدم تحقق جواز التراد فى السابق هنا حتى يستصـحب بل المحقق أصاله بقاء سلطنه المالـك الأـول المقطوع بانتفائهـا. نعم لو قلنـا إن الكـاشف عن الملـك هو العقـد الناقـل فإذا فرضـنا ارتفاعه بالفسـخ عاد الملك إلى المالك الأول و إن كان

مباحا لغيره ما لم يسترد عوضه كان مقتضى قاعده السلطنه جواز التراد لو فرض كون العوض الآخر باقيا على ملك مالكه الأول أو عائدا إليه بفسخ و كذا لو قلنا إن البيع لا- يتوقف على سبق الملك بل يكفى فيه إباحه التصرف و الإتلاف و يملك الثمن بالبيع كما تقدم استظهاره عن جماعه فى الأمر الرابع لكن الوجهين ضعيفان بل الأقوى رجوعه بالفسخ إلى البائع. و لو كان الناقل عقدا جائزا لم يكن لمالك العين الباقيه إلزام الناقل بالرجوع فيها و لا رجوعه بنفسه إلى عينه فالتراد غير متحقق و تحصيله غير واجب و كذا على القول بالإباحه لكون المعاوضه كاشفه عن سبق الملك. نعم لو كان غير معاوضه كالهبه- و قلنا إن التصرف فى مثله لا يكشف عن سبق الملك إذ لا عوض فيه حتى لا يعقل كون العوض ما لا لأحد و انتقال المعوض إلى الآخر بل الهبه ناقله للملك عن ملك المالك المتهب فيتحقق حكم جواز الرجوع بالنسبه إلى المالك لا الواهب اتجه الحكم بجواز التراد مع بقاء العين الأخرى أو عودها إلى مالكها بهذا النحو من العود إذ لو عادت بوجه آخر كان حكمه حكم التلف. و لو باع العين ثالث فضولا- فأجاز المالك الأول على القول بالملك لم يبعد كون إجازته رجوعا كبيعه و سائر تصرفاته الناقله. و لو أجاز المالك الثانى نفذت بغير إشكال و ينعكس الحكم إشكالا و وضوحا على القول بالإباحه و لكل منهما رد العين قبل إجازه الآخر- . و لو رجع الأول فأجاز الثانى فإن جعلنا الإجازه كاشفه لغا الرجوع و يحتمل عدمه لأنه رجوع قبل تصرف الآخر فينفذ و تلغو الإجازه و إن جعلناها

ناقله لغت الإجازه قطعا. و لو امتزجت العينان أو إحداهما سقط الرجوع على القول بالملك لامتناع التراد و يحتمل الشركه و هو ضعيف. أما على القول بالإباحه فالأصل بقاء التسلط على ماله الممتزج بمال الغير فيصير المالك شريكا مع المال الممتزج به نعم لو كان المزج ملحقا له بالإتلاف- جرى عليه حكم التلف. و لو تصرف فى العين تصرفا مغيرا للصوره- كطحن الحنطه و فصل الثوب فلا لزوم على القول بالإباحه و على القول بالملك ففى اللزوم وجهان مبنيان على جريان استصحاب جواز التراد و منشأ الإشكال أن الموضوع فى الاستصحاب عرفى أو حقيقى ثم إنك قد عرفت مما ذكرنا أنه ليس جواز الرجوع فى مسأله المعاطاه- نظير الفسخ فى العقود اللازمه حتى يورث بالموت و يسقط بالإسقاط ابتداء أو فى ضمن معامله بل هو على القول بالملك نظير الرجوع فى الهبه- و على القول بالإباحه نظير الرجوع فى إباحه الطعام بحيث يناط الحكم فيه بالرضا

المكاسب، ج ٢، ص ٩٢

الباطنى بحيث لو علم كراهه المالك باطنا لم يجز له التصرف فلو مات أحد المالكين لم يجز لوارثه الرجوع على القول بالملك للأصل لأن من له و إليه الرجوع هو المالك الأصلى و لا يجرى الاستصحاب. و لو جن أحدهما فالظاهر قيام وليه مقامه فى الرجوع على القولين.

السابع أن الشهيد الثانى فى المسالك ذكر وجهين فى صيروره المعاطاه بيعا بعد التلف أو معاوضه مستقله

قال يحتمل الأول لأن المعاوضات محصوره و ليست إحداها و كونها معاوضه برأسها يحتاج إلى دليل و يحتمل الثانى لإطباقهم على أنها ليست بيعا حال وقوعها فكيف تصير بيعا بعد التلف و تظهر الفائده فى ترتب الأحكام المختصه بالبيع عليها كخيار الحيوان لو كان التالف الثمن أو بعضه- و على تقدير ثبوته فهل الثلاثه من حين

المعاطاه أو من حين اللزوم كل محتمل و يشكل الأول بقولهم إنها ليست بيعا و الثانى بأن التصرف ليس معاوضه بنفسها اللهم إلا أن تجعل المعاطاه جزء السبب و التلف تمامه و الأقوى عدم ثبوت خيار الحيوان هنا بناء على أنها ليست لازمه و إنما يتم على قول المفيد و من تبعه و أما خيار العيب و الغبن فيثبتان على التقديرين كما أن خيار المجلس منتف انتهى. و الظاهر أن هذا تفريع على القول بالإباحه فى المعاطاه و أما على القول بكونها مفيده للملك المتزلزل فينبغى الكلام فى كونها معاوضه مستقله أو بيعا متزلزلا قبل اللزوم حتى يتبعه حكمها بعد اللزوم إذ الظاهر أنه عند القائلين بالملك المتزلزل بيع بلا إشكال فى ذلك عندهم على ما تقدم من المحقق الثانى فإذا لزم صار بيعا لازما فتلحقه أحكام البيع عدا ما استفيد من دليله ثبوته للبيع العقدى الذى مبناه على اللزوم لو لا الخيار. و قد تقدم أن الجواز هنا لا يراد به ثبوت الخيار و كيف كان فالأقوى أنها على القول بالإباحه بيع عرفى لم يصححه الشارع و لم يمضه إلا بعد تلف إحدى العينين أو ما فى حكمه و بعد التلف تترتب عليه أحكام البيع- عدا ما اختص دليله بالبيع الواقع صحيحا من أول الأمر. و المحكى من حواشى الشهيد- أن المعاطاه معاوضه مستقله جائزه أو لازمه- و الظاهر أنه أراد التفريع على مذهبه من الإباحه و كونها معاوضه قبل اللزوم من جهه كون كل من العينين مباحا عوضا عن الأخرى لكن لزوم هذه المعاوضه لا يقتضى حدوث الملك كما لا يخفى فلا بد أن يقول بالإباحه اللازمه فافهم.

الثامن لا إشكال فى تحقق المعاطاه المصطلحه التى هى معركه الآراء بين الخاصه و العامه بما إذا تحقق إنشاء التمليك أو الإباحه بالفعل

و هو قبض العينين

أما إذا حصل بالقول غير الجامع لشرائط اللزوم فإن قلنا بعدم اشتراط اللزوم بشى ء زائد على الإنشاء اللفظى كما قويناه سابقا بناء على التخلص بذلك عن اتفاقهم على توقف العقود اللازمه على اللفظ فلا إشكال فى صيروره المعامله بذلك عقدا لازما و إن قلنا بمقاله المشهور من اعتبار أمور زائده على اللفظ فهل يرجع ذلك الإنشاء القولى إلى حكم المعاطاه مطلقا أو بشرط تحقق قبض العين معه أو لا يتحقق به مطلقا. نعم إذا حصل إنشاء آخر بالقبض المتحقق بعده تحقق المعاطاه فالإنشاء القولى السابق كالعدم لا عبره به و لا بوقوع القبض به خاليا عن قصد الإنشاء بل بانيا على كونه حقا لازما لكونه من آثار الإنشاء القولى السابق نظير القبض فى العقد الجامع للشرائط ظاهر كلام غير واحد من مشايخنا المعاصرين الأول تبعا لما يستفاد من ظاهر كلام المحقق و الشهيد الثانيين. قال المحقق فى صيغ عقوده [على ما حكى عنه بعد ذكره الشروط المعتبره فى الصيغه] إنه لو أوقع البيع بغير ما قلناه و علم التراضى منهما كان معاطاه انتهى و فى الروضه فى مقام عدم كفايه الإشاره مع القدره على النطق أنها تفيد المعاطاه مع الإفهام الصريح انتهى و ظاهر الكلامين صوره وقوع الإنشاء بغير القبض بل يكون القبض من آثاره و ظاهره كصريح جماعه منهم المحقق و العلامه أنه لو قبض ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم يملك و كان مضمونا عليه هو الوجه الأخير لأن مرادهم بالعقد الفاسد إما خصوص ما كان فساده من جهه مجرد اختلال شروط الصيغه كما ربما يشهد به ذكر هذا الكلام بعد شروط الصيغه و قبل شروط العوضين و المتعاقدين و إما ما يشتمل هذا

و غيره كما هو الظاهر و كيف كان فالصوره الأولى داخله قطعا و لا يخفى أن الحكم فيها بالضمان مناف لجريان الحكم بالمعاطاه و ربما يجمع بين هذا الكلام و ما تقدم من المحقق و الشهيد الثانيين فيقال إن موضوع المسأله فى عدم جواز التصرف بالعقد الفاسد ما إذا علم عدم الرضا إلا بزعم صحه المعاطاه فإذا انتفت الصحه انتفى الإذن لترتبه على زعم الصحه فكان التصرف تصرفا بغير إذن و أكلا للمال بالباطل لانحصار وجه الحل فى كون المعامله بيعا أو تجاره عن تراض أو هبه أو نحوها من وجوه الرضا بأكل المال بغير عوض. و الأولان قد انتفيا بمقتضى الفرض و كذا البواقى للقطع من جهه زعمهما صحه المعامله بعدم الرضا بالتصرف مع عدم بذل شى ء فى المقابل فالرضا المتقدم كالعدم فإن تراضيا بالعوضين بعد العلم بالفساد و استمر رضاهما فلا كلام فى صحه المعامله و رجعت إلى المعاطاه كما إذا علم الرضا من أول الأمر بإباحتهما التصرف بأى وجه اتفق سواء صحت المعامله أم فسدت فإن ذلك ليس من البيع الفاسد فى شى ء. أقول المفروض أن الصيغه الفاقده لبعض الشرائط لا تتضمن إلا إنشاء واحدا هو التمليك و من المعلوم أن هذا المقدار لا يوجب بقاء الإذن الحاصل فى ضمن التمليك بعد فرض انتفاء التمليك و الموجود بعده إن كان إنشاء آخر فى ضمن التقابض خرج عن محل الكلام لأن المعاطاه حينئذ إنما تحصل به لا بالعقد الفاقد للشرائط مع أنك عرفت أن ظاهر كلام الشهيد و المحقق الثانيين حصول المعاوضه و المراضاه بنفس الإشاره المفهمه بقصد البيع و بنفس الصيغه الخاليه عن الشرائط لا بالتقابض الحاصل بعدهما و منه يعلم فساد

ما ذكره من حصول المعاطاه بتراض جديد بعد العقد غير مبنى على صحه العقد ثم إن ما ذكره من التراضى الجديد بعد العلم بالفساد مع اختصاصه بما إذا علما بالفساد دون غيره من الصور مع أن كلام الجميع مطلق. يرد عليه أن هذا التراضى إن كان تراضيا آخر حادثا بعد العقد فإن كان لا على وجه المعاطاه بل كل منهما رضى بتصرف الآخر فى ماله من دون ملاحظه رضا صاحبه بتصرفه فى ماله فهذا ليس

المكاسب، ج ۲، ص ۹۳

من المعاطاه بل هى إباحه مجانيه من الطرفين تبقى ما دام العلم بالرضا و لا يكفى فيه عدم العلم بالرجوع لأنه كالإذن الحاصل من شاهد الحال و لا يترتب عليه أثر المعاطاه من اللزوم بتلف إحدى العينين أو جواز التصرف إلى حين العلم بالرجوع أو مع ثبوت أحدهما و إن كان على وجه المعاطاه فهذا ليس إلا التراضى السابق على ملكيه كل منهما لمال الآخر و ليس تراضيا جديدا بناء على أن المقصود بالمعاطاه التمليك كما عرفته من كلام المشهور خصوصا المحقق الثانى فلا يجوز له أن يريد بقوله المتقدم عن صيغ العقود أن الصيغه الفاقده للشرائط مع التراضى يدخل فى المعاطاه التراضى الجديد الحاصل بعد العقد لا على وجه المعاوضه. و تفصيل الكلام أن المتعاملين بالعقد الفاقد لبعض الشرائط إما أن يقع تقابضهما بغير رضا من كل منهما فى تصرف الآخر بل حصل قهرا عليهما أو على أحدهما و إجبارا على العمل بمقتضى العقد فلا إشكال فى حرمه التصرف فى المقبوض على هذا الوجه و كذا إن وقع على وجه الرضا الناشئ عن بناء كل منهما على ملكيه الآخر اعتقادا أو تشريعا كما فى كل

قبض وقع على هـذا الوجه لأـن حيثيه كون القـابض مالكـا مسـتحقا لمـا يقبضه جهه تقييـديه مأخوذه فى الرضا ينتفى بانتفائها فى الواقع كما فى نظائره. و هذان الوجهان مما لا إشكال فيه فى حرمه التصرف فى العوضين كما أنه لا إشكال فى الجواز إذا أعرضا عن أثر العقد و تقابضا بقصد إنشاء التمليک ليکون معاطاه صحيحه عقيب عقد فاسد و إما إن وقع الرضا بالتصرف بعد العقد من دون ابتنـائه على اسـتحقاقه بالعقـد السـابق و لاـ قصـد لإنشـاء تمليک بل وقع مقارنا لاعتقاد الملکيه الحاصـله بحيث لولاها لکان الرضا أيضا موجودا و کان المقصود الأصـلى من المعامله التصـرف و أوقعا العقد الفاسد وسـيله له و يکشف عنه أنه لو سئل کل منهما عن رضاه بتصرف صاحبه على تقـدير عـدم التمليک أو بعـد تنبيهه على عدم حصول الملک کان راضيا فإدخال هذا فى المعاطاه يتوقف على أمرين الأول کفايه هـذا الرضا المرکوز فى النفس بل الرضا الشأنى لأن الموجود بالفعل هو رضاه من حيث کونه مالکـا فى نظره و قـد صـرح بعض من قـارب عصـرنا بکفـايه ذلک و لا يبعـد رجوع الکلام المتقـدم ذکره إلى هـذا و لعله لصـدق طيب النفس على هـذا الأمر المرکوز فى النفس. الثانى أنه لا يشترط فى المعاطاه إنشاء الإباحه أو التمليک بالقبض بل و لا بمطلق الفعل بل يکفى وصول کل من العوضـين إلى المالک الآخر و الرضا بالتصـرف قبله أو بعده على الوجه المذکور و فيه إشـکال من أن ظاهر محل النزاع بين العامه و الخاصه هو العقد الفعلى کما ينبئ عنه قول العلامه رحمه الله فى رد کفايه المعاطاه فى البيع إن الأفعال قاصره عن إفاده المقاصد و

كذا استدلال المحقق الثانى على عدم لزومها بأن الأفعال ليست كالأقوال فى صراحه الدلاله و كذا ما تقدم من الشهيد رحمه الله فى قواعده من أن الفعل فى المعاطاه لا يقوم مقام القول و إنما يفيد الإباحه إلى غير ذلك من كلماتهم الظاهره فى أن محل الكلام هو الإنشاء الحاصل بالتقابض و كذا كلمات العامه فقد ذكر بعضهم أن البيع ينعقد بالإيجاب و القبول و بالتعاطى. و من أن الظاهر أن عنوان التعاطى فى كلماتهم لمجرد الدلاله على الرضا و أن عمده الدليل على ذلك هى السيره و لذا تعدوا إلى ما إذا لم يحصل إلا قبض أحد العوضين و السيره موجوده فى المقام فإن بناء الناس على أخذ الماء و البقل و غير ذلك من الجزئيات من دكاكين أربابها مع عدم حضورهم و وضعهم الفلوس فى الموضع المعد له و على دخول الحمام مع عدم حضور صاحبه و وضع الفلوس فى كوز الحمامى. فالمعيار فى المعاطاه وصول المالين أو أحدهما مع التراضى بالتصرف و هذا ليس ببعيد على القول بالإباحه

مقدمه فى خصوص ألفاظ عقد البيع

اشاره

قد عرفت أن اعتبار اللفظ فى البيع بل فى جميع العقود مما نقل عليه عقد الإجماع و تحقق فيه الشهره العظيمه مع الإشاره إليه فى بعض النصوص لكن هذا يختص بصوره القدره أما مع العجز عنه كالأخرس فمع عدم القدره على التوكيل لا إشكال و لا خلاف فى عدم اعتبار اللفظ و قيام الإشاره مقامه و كذا مع القدره على التوكيل لا لأصاله عدم وجوبه كما قيل لأن الوجوب بمعنى الاشتراط كما فيما نحن فيه هو الأصل بل لفحوى ما ورد من عدم اعتبار اللفظ فى طلاق الأخرس فإن حمله على صوره عجزه

عن التوكيل حمل للمطلق على الفرد النادر مع أن الظاهر عدم الخلاف فى عدم الوجوب. ثم لو قلنا إن الأصل فى المعاطاه اللزوم بعد القول بإفادتها الملكيه فالقدر المخرج صوره قدره المتبايعين على مباشره اللفظ و الظاهر أيضا كفايه الكتابه مع العجز عن الإشاره لفحوى ما ورد من النص على جوازها فى الطلاق مع أن الظاهر عدم الخلاف فيه و أما مع القدره على الإشاره فقد رجح بعض الإشاره و لعله لأنها أصرح فى الإنشاء من الكتابه. و فى بعض روايات الطلاق ما يدل على العكس و إليه ذهب الحلى رحمه الله هناك. ثم الكلام فى الخصوصيات المعتبره فى اللفظ تاره يقع فى مواد الألفاظ من حيث إفاده المعنى بالصراحه و الظهور و الحقيقه و المجاز و الكنايه و من حيث اللغه المستعمله فى معنى المعامله و أخرى فى هيئه كل من الإيجاب و القبول من حيث اعتبار كونه بالجمله الفعليه و كونه بالماضى و ثالثه فى هيئه تركيب الإيجاب و القبول من حيث الترتيب و الموالاه أما الكلام من حيث الماده فالمشهور عدم وقوع العقد بالكنايات. قال فى التذكره الرابع من شروط الصيغه التصريح فلا يقع بالكنايه بيع البته مثل قوله أدخلته فى ملكك أو جعلته لك أو خذه منى أو سلطتك عليه بكذا عملا بأصاله بقاء الملك و لأن المخاطب لا يدرى بم خوطب انتهى. و زاد فى غايه المراد على الأمثله مثل قوله أعطيتكه بكذا أو تسلط عليه بكذا و ربما يبدل هذا باشتراط الحقيقه فى الصيغه فلا ينعقد بالمجازات حتى صرح بعضهم بعدم الفرق بين المجاز القريب و البعيد. و المراد بالصريح كما يظهر من جماعه من الخاصه

و العامه فی باب الطلاق و غیره ما کان موضوعا بعنوان ذلک العقد لغه أو شرعا و من الکنایه ما أفاد لازم ذلک العقد بحسب الوضع فیفید إراده نفسه بالقرائن و هی علی قسمین عندهم جلیه و خفیه. و الذی یظهر من النصوص المتفرقه فی أبواب العقود اللازمه و الفتاوی المتعرضه لصیغها فی البیع بقول مطلق و فی بعض أنواعه و فی غیر البیع من العقود اللازمه هو الاکتفاء بکل لفظ له ظهور عرفی معتد به فی المعنی المقصود فلا فرق بین قوله بعت و ملکت و بین قوله نقلت إلی ملکک أو جعلته ملکا لک بکذا و هذا هو الذی قواه جماعه من متأخری المتأخرین. و حکی عن جماعه ممن تقدمهم کالمحقق حیث حکی عن تلمیذه کاشف الرموز أنه حکی عن شیخه المحقق أن عقد البیع لا یلزم فیه لفظ مخصوص و أنه اختاره أیضا و حکی عن الشهید رحمه الله فی حواشیه أنه جوز البیع بکل لفظ دل علیه مثل أسلمت إلیک و عاوضتک. و حکاه فی المسالک عن بعض مشایخه المعاصرین بل هو ظاهر العلامه رحمه الله فی التحریر حیث قال إن الإیجاب هو اللفظ الدال علی النقل مثل بعتک أو ملکتک أو ما یقوم مقامهما و نحوه المحکی عن التبصره و الإرشاد و شرحه لفخر الإسلام فإذا کان الإیجاب هو اللفظ الدال علی النقل فکیف لا ینعقد بمثل نقلته إلی ملکک أو جعلته ملکا لک بکذا بل قد یدعی أنه ظاهر کل من أطلق اعتبار الإیجاب و القبول فیه من دون ذکر لفظ خاص کالشیخ و أتباعه فتأمل. و قد حکی عن الأکثر تجویز البیع حالا بلفظ المسلم. و صرح

جماعه أيضا فی بيع التوليه بانعقاده بقوله وليتك العقد أو وليتك السلعه و التشريک فی المبيع بلفظ شرکتک. و عن المسالک فی مسأله تقبل أحد الشريکين فی النخل حصه صاحبه بشی ء معلوم من الثمره أن ظاهر الأصحاب جواز ذلک بلفظ التقبيل مع أنه لا- يخرج عن البيع أو الصلح أو معامله ثالثه لازمه عند جماعه هذا ما حضرنی من کلماتهم فی البيع و أما فی غيره فظاهر جماعه فی القرض عدم اختصاصه بلفظ خاص فجوزوه بقوله تصرف فيه أو انتفع به و عليک رد عوضه أو خذه بمثله و أسلفتک و غير ذلک مما عدوا مثله فی البيع من الکنايات مع أن القرض من العقود اللازمه علی حسب لزوم البيع و الإجاره. و حکی عن جماعه فی الرهن أن إيجابه يؤدی بکل لفظ يدل عليه مثل قوله هذه وثيقه عندک. و عن الدروس تجويزه بقوله خذه أو أمسکه بمالک. و حکی عن غير واحد تجويز إيجاب الضمان الذی هو من العقود اللازمه بلفظ تعهدت المال و تقلدته و شبه ذلک. و لقد ذکر المحقق و جماعه ممن تأخر عنه جواز الإجاره بلفظ العاريه معللين بتحقق القصد و تردد جماعه فی انعقاد الإجاره بلفظ بيع المنفعه و قد ذکر جماعه جواز المزارعه بکل لفظ يدل علی تسليم الأرض للمزارعه. و عن مجمع البرهان کما فی غيره أنه لا خلاف فی جوازها بکل لفظ يدل علی المطلوب مع کونه ماضيا و عن المشهور جوازها بلفظ ازرع.

و قد جوز جماعه الوقف بلفظ حرمت و تصدقت مع القرينه الداله علی إراده الوقف مثل أن لا يباع و لا يورث مع عدم الخلاف کما عن غير واحد علی أنهما

من الكنايـات و جوز جماعه وقوع النكاح الـدائم بلفظ التمتع مع أنه ليس صـريحا فيه. و مع هـذه الكلمات كيف يجوز أن يسـند إلى العلمـاء أو أكثرهم وجوب إيقـاع العقـد باللفـظ الموضوع له و أنه لا يجوز بالألفاظ المجازيه خصوصا مع تعميمها للقريبه و البعيـده كمـا تقـدم عن بعض المحققين و لعله لمـا عرفت من تنـافى مـا اشـتهر بينهم من عـدم جواز التعبير بالألفاظ المجازيه فى العقود اللازمه مع ما عرفت منهم من الاكتفاء فى أكثرها بالألفاظ غير الموضوعه لـذلك العقد جمع المحقق الثانى على ما حكى عنه فى بـاب السـلم و النكـاح بين كلماتهم بحمل المجازات الممنوعه على المجازات البعيـده و هو جمع حسن و لعل الأولى أن يراد باعتبـار الحقـائق فى العقود اعتبـار الـدلاله اللفظيه الوضـعيه سواء أ كـان اللفـظ الـدال على إنشاء العقـد موضوعا له بنفسه أو مسـتعملا فيه مجـازا بقرينه لفـظ موضوع آخر ليرجع الإفـاده بالأـخره إلى الوضع إذ لاـ يعقـل الفرق فى الوضوح الـذى هو منـاط الصـراحه بين إفاده لفظ للمطلب بحكم الوضع أو إفادته له بضـميمه لفظ آخر يدل بالوضع على إراده المطلب من ذلك اللفظ و هـذا بخلاـف اللفـظ الـذى يكون دلاـلته على المطلب لمقارنه حال أو سـبق مقال خارج عن العقـد فإن الاعتماد عليه فى متفاهم المتعاقـدين و إن كـان من المجـازات القريبه جـدا رجوع عمـا بنى عليه من عـدم العبره بغير الأقوال فى إنشاء المقاصـد و لـذا لم يجوزوا العقد بالمعاطاه و لو مع سبق مقال أو اقتران حال يدل على إراده البيع جزما. و مما ذكرنا يظهر الإشكال فى الاقتصار على المشترك اللفظى اتكالا على القرينه الحاليه المعينه و كذا المشترك المعنوى و يمكن أن

ينطبق على ما ذكرنا الاستدلال المتقدم فى عباره التذكره بقوله قدس سره لأن المخاطب لا يدرى بم خوطب إذ ليس المراد أن المخاطب لا يفهم منها المطلب و لو بالقرائن الخارجيه بل المراد أن الخطاب بالكنايه لما لم يدل على المعنى المنشأ ما لم يقصد الملزوم لأن اللازم الأعم كما هو الغالب بل المطرد فى الكنايات لا يدل على الملزوم ما لم يقصد المتكلم خصوص الفرد المجامع مع الملزوم الخاص فالخطاب فى نفسه محتمل لا يدرى المخاطب بم خوطب و إنما يفهم المراد بالقرائن الخارجيه الكاشفه عن قصد المتكلم. و المفروض على ما تقرر فى مسأله المعاطاه أن النيه بنفسها أو مع انكشافها بغير الأقوال لا تؤثر فى النقل و الانتقال فلم يحصل هنا عقد لفظى يقع التفاهم به لكن هذا الوجه لا يجرى فى جميع ما ذكروه من أمثله الكنايه. ثم إنه ربما يدعى أن العقود المؤثره فى النقل و الانتقال أسباب شرعيه توقيفيه كما حكى عن الإيضاح من أن كل عقد لازم وضع الشارع له صيغه مخصوصه بالاستقراء فلا بد من الاقتصار على المتيقن و هو كلام لا محصل له عند من لاحظ فتاوى العلماء فضلا عن الروايات المتكثره الآتى بعضها. و أما ما ذكره الفخر قدس سره فلعل المراد فيه من الخصوصيه المأخوذه فى الصيغه شرعا هى اشتمالها على العنوان المعبر به عن تلك المعامله فى كلام الشارع فإذا كانت العلاقه الحادثه بين الرجل و المرأه معبرا عنها فى كلام الشارع بالنكاح أو الزوجيه أو المتعه فلا بد من اشتمال عقدها على هذه العناوين

المكاسب، ج ٢، ص ٩٥

فلا يجوز بلفظ الهبه أو البيع أو الإجاره أو نحو ذلك و هكذا الكلام

فى العقود المنشئه للمقاصد الأخر كالبيع و الإجاره و نحوهما. فخصوصيه اللفظ من حيث اعتبار اشتمالها على هذه العناوين الدائره فى لسان الشارع أو ما يرادفها لغه أو عرفا لأنها بهذه العناوين موارد للأحكام الشرعيه التى لا تحصى. فعلى هذا فالضابط وجوب إيقاع العقد بإنشاء العناوين الدائره فى لسان الشارع إذ لو وقع بإنشاء غيرها فإن كان لا مع قصد تلك العناوين كما لو لم تقصد المرأه إلا هبه نفسها أو إجاره نفسها مده الاستمتاع لم تترتب عليه الآثار المحموله فى الشريعه على الزوجيه الدائمه أو المنقطعه و إن كان بقصد هذه العناوين دخل فى الكنايه التى عرفت أن تجويزها رجوع إلى عدم اعتبار إفاده المقاصد بالأقوال. فما ذكره الفخر رحمه الله مؤيد لما ذكرناه و استفدناه من كلام والده قدس سره و إليه يشير أيضا ما عن جامع المقاصد من أن العقود متلقاه من الشارع فلا ينعقد عقد بلفظ آخر ليس من جنسه. و ما عن المسالك من أنه يجب الاقتصار فى العقود اللازمه على الألفاظ المنقوله شرعا المعهوده لغه و مراده بالمنقوله شرعا هى المأثوره فى كلام الشارع. و عن كنز العرفان فى باب النكاح أنه حكم شرعى حادث فلا بد له من دليل يدل على حصوله و هو العقد اللفظى المتلقى من النص ثم ذكر لإيجاب النكاح ألفاظا ثلاثه و عللها بورودها فى القرآن. و لا يخفى أن تعليله هذا كالصريح فيما ذكرناه من تفسير توقيفيه العقود و أنها متلقاه من الشارع و وجوب الاقتصار على المتيقن و من هذا الضابط تقدر على تميز الصريح المنقول شرعا المعهود لغه من الألفاظ المتقدمه فى أبواب العقود المذكوره من غيره و أن الإجاره بلفظ

العاریه غیر جائزه و بلفظ بیع المنفعه أو السکنی مثلا لا یبعد جوازه و هکذا. إذا عرفت هذا فلنذکر ألفاظ الإیجاب و القبول

[الإشاره إلی بعض ألفاظ عقد البیع

منها لفظ بعت فی الإیجاب

و لا خلاف فیه فتوی و نصا و هو و إن کان من الأضداد بالنسبه إلی البیع و الشراء لکن کثره استعماله فی البیع وصلت إلی حد تغنیه عن القرینه.

و منها لفظ شریت

[فلا إشکال فی وقوع البیع به لوضعه له کما یظهر من المحکی عن بعض أهل اللغه بل قیل لم یستعمل فی القرآن الکریم إلا فی البیع. و عن القاموس شراه یشریه ملکه بالبیع و باعه کاشتراه فهما ضدان و عنه أیضا کل من ترک شیئا و تمسک بغیره فقد اشتراه و ربما یستشکل فیه بقله استعماله عرفا فی البیع و کونه محتاجا إلی القرینه المعینه و عدم نقل الإیجاب به فی الأخبار و کلام القدماء و لا یخلو عن وجه

و منها لفظ ملکت بالتشدید

و الأکثر علی وقوع البیع به بل ظاهر نکت الإرشاد الاتفاق علیه حیث قال إنه لا یقع البیع بغیر اللفظ المتفق علیه کبعت و ملکت و یدل علیه ما سبق فی تعریف البیع من أن التملیک بالعوض المنحل إلی مبادله العین بالمال هو المرادف للبیع عرفا و لغه کما صرح به فخر الدین حیث قال إن معنی بعت فی لغه العرب ملکت غیری. و ما قیل من أن التملیک یستعمل فی الهبه بحیث لا یتبادر منه عند الإطلاق غیرها فیه أن الهبه إنما یفهم من تجرید اللفظ عن العوض لا من ماده التملیک فهی مشترکه معنی بین ما یتضمن المقابله و بین المجرد عنها فإن اتصل بالکلام ذکر العوض أفاد المجموع المرکب بمقتضی الوضع الترکیبی البیع و إن تجرد عن ذکر العوض اقتضی تجرید الملکیه المجانیه. و قد عرفت سابقا أن تعریف البیع بذلک تعریف بمفهومه الحقیقی فلو أراد منه الهبه المعوضه أو قصد المصالحه بنیت صحه العقد علی صحه عقد بلفظ غیره مع النیه. و یشهد لما ذکرنا قول فخر الدین فی شرح الإرشاد إن معنی بعت فی لغه العرب ملکت غیری و

أما الإيجاب باشتريت ففى مفتاح الكرامه أنه قد يقال بصحته كما هو الموجود فى بعض نسخ التذكره و المنقول عنها فى نسختين من تعليق الإرشاد. أقول و قد يستظهر ذلك من عباره كل من عطف على بعت و ملكت شبههما أو ما يقوم مقامهما إذ إراده خصوص لفظ شريت من هذا بعيد جدا و حمله على إراده ما يقوم مقامهما فى اللغات الأخر للعاجز عن العربيه أبعد فيتعين إراده ما يراد فهما لغه أو عرفا فيشمل شريت و اشتريت لكن الإشكال المتقدم فى شريت أولى بالجريان هنا لأن شريت استعمل فى القرآن الكريم فى البيع بل لم يستعمل فيه إلا فيه بخلاف اشتريت. و دفع الإشكال فى تعيين المراد منه بقرينه تقديمه الدال على كونه إيجابا إما بناء على لزوم تقديم الإيجاب على القبول و إما لغلبه ذلك غير صحيح لأن الاعتماد على القرينه غير اللفظيه فى تعيين المراد من ألفاظ العقود قد عرفت ما فيه إلا أن يدعى أن ما ذكر سابقا من اعتبار الصراحه مختص بصراحه اللفظ من حيث دلالته على خصوص العقد و تميزه عما عداه من العقود. و أما تميز إيجاب عقد معين عن قبوله الراجع إلى تمييز البائع عن المشترى فلا يعتبر فيه الصراحه بل يكفى استفاده المراد و لو بقرينه المقام أو غلبته أو نحوهما و فيه إشكال. و أما القبول فلا ينبغى الإشكال فى وقوعه بلفظ قبلت و رضيت و اشتريت و ابتعت و تملكت و ملكت مخففا. و أما بعت فلم ينقل إلا من الجامع مع أن المحكى عن جماعه من أهل اللغه اشتراكه بين البيع و الشراء و لعل الإشكال فيه كإشكال اشتريت فى الإيجاب. و

اعلم أن المحکی عن نهایه الأحکام و المسالک أن الأصل فی القبول قبلت و غیره بـدل لأن القبول علی الحقیقه مما لا یمکن به الابتداء و الابتداء بنحو اشتریت و ابتعت ممکن و سیأتی توضیح ذلک فی اشتراط تقدیم الإیجاب. ثم إن فی انعقاد القبول بلفظ الإمضاء و الإجازه و الإنفاذ و شبهها وجهین.

فرع لو أوقعا العقد بالألفاظ المشترکه بین الإیجاب و القبول

ثم اختلفا فی تعیین الموجب و القابل إما بناء علی جواز تقدیم القبول و إما من جهه اختلافهما فی المتقدم فلا یبعد الحکم بالتحالف ثم عدم ترتب الآثار المختصه بکل من البیع و الاشتراء علی واحد منهما.

مسأله المحکی عن جماعه منهم السید عمید الدین و الفاضل المقداد و المحقق و الشهید الثانیان اعتبار العربیه

فی العقد للتأسی کما فی جامع المقاصد لأن عدم صحته بالعربی غیر الماضی یستلزم عدم صحته بغیر العربی بطریق أولی و فی الوجهین ما لا یخفی و أضعف منهما منع صدق العقد علی غیر العربی مع التمکن من العربی فالأقوی صحته بغیر العربی.

و هل یعتبر عدم اللحن من حیث الماده و الهیئه بناء علی اشتراط العربی الأقوی ذلک بناء علی أن دلیل اعتبار العربیه هو لزوم الاقتصار علی المتیقن من أسباب

المکاسب، ج ۲، ص ۹۶

النقل و کذا اللحن فی الأعراب. و حکی عن فخر الدین الفرق بین ما لو قال بعتک بفتح الباء و بین ما لو قال جوزتک بدل زوجتک فصحح الأول دون الثانی إلا مع العجز عن التعلم و التوکیل و لعله معنی صحیح فی الأول إلا البیع بخلاف التجویز فإن له معنی آخر فاستعماله فی التزویج غیر جائز و منه یظهر أن اللغات المحرفه لا بأس بها إذا لم یتغیر بها المعنی. ثم هل المعتبر عربیه جمیع أجزاء الإیجاب و القبول کالثمن و المثمن أم تکفی عربیه الصیغه الداله علی إنشاء الإیجاب و القبول حتی لو قال بعتک أین کتاب را به ده درهم کفی و الأقوی هو الأول لأن غیر العربی کالمعدوم فکأنه لم یذکر فی الکلام. نعم لو لم یعتبر ذکر متعلقات الإیجاب کما لا یجب فی القبول و اکتفی بانفهامها و لو من غیر اللفظ صح الوجه الثانی لکن

الشهيد رحمه الله فی غایه المراد فی مسأله تقدیم القبول نص علی وجوب ذکر العوضین فی الإیجاب. ثم إنه هل یعتبر کون المتکلم عالما تفصیلا بمعنی اللفظ بأن یکون فارقا بین معنی بعت و أبیع و أنا بائع أو یکفی مجرد علمه بأن هذا اللفظ یستعمل فی لغه العرب لإنشاء البیع الظاهر هو الأول لأن عربیه الکلام لیست باقتضاء نفس الکلام بل بقصد المتکلم منه المعنی الذی وضع له عند العرب فلا یقال إنه تکلم و أدی المطلب علی طبق لسان العرب إذا میز بین معنی بعت و أبیع و أوجدت البیع و غیرها بل علی هذا لا یکفی معرفه أن بعت مرادف لقوله فروختم حتی یعرف أن المیم فی الفارسی عوض عن تاء المتکلم فیمیز بین بعتک و بعت بالضم و بعت بفتح التاء فلا ینبغی ترک الاحتیاط و إن کان فی تعینه نظر و لذا نص بعض علی عدمه

مسأله المشهور کما عن غیر واحد اشتراط الماضویه

بل فی التذکره الإجماع علی عدم وقوعه بلفظ أبیعک أو اشتر منی و لعله لصراحته فی الإنشاء إذ المستقبل أشبه بالوعد و الأمر استدعاء لا إیجاب مع أن قصد الإنشاء بالمستقبل خلاف المتعارف. و عن القاضی فی الکامل و المهذب عدم اعتبارها و لعله لإطلاق البیع و التجاره و عموم العقود و ما دل فی بیع الآبق و اللبن فی الضرع من الإیجاب بلفظ المضارع و فحوی ما دل علیه فی النکاح و لا یخلو هذا من قوه لو فرض صراحه المضارع فی الإنشاء علی وجه لا یحتاج إلی قرینه المقام فتأمل.

مسأله الأشهر کما قیل لزوم تقدیم الإیجاب علی القبول

و به صرح فی الخلاف و الوسیله و السرائر و التذکره کما عن الإیضاح و جامع المقاصد و لعله الأصل بعد حمل آیه وجوب الوفاء علی العقود المتعارفه کإطلاق البیع و التجاره فی الکتاب و السنه. و زاد بعضهم أن القبول فرع الإیجاب فلا یتقدم علیه و أنه تابع له فلا یصح تقدمه علیه. و حکی عن غایه المراد عن الخلاف الإجماع علیه و لیس فی الخلاف فی هذه المسأله إلا أن البیع مع تقدیم الإیجاب متفق علیه فیؤخذ به فراجع خلافا للشیخ فی المبسوط فی باب النکاح و إن وافق الخلاف فی البیع إلا أنه عدل عنه فی باب النکاح بل ظاهر کلامه عدم الخلاف فی صحته بین الإمامیه حیث إنه بعد ما ذکر أن تقدیم القبول بلفظ الأمر فی النکاح بأن یقول الرجل زوجنی فلانه جائز بلا خلاف قال أما البیع فإنه إذا قال بعینها فقال بعتکها صح عندنا و عند قوم من المخالفین و قال قوم منهم لا یصح حتی یسبق الإیجاب انتهی. و کیف کان فنسبه القول الأول

إلى المبسوط مستنده إلى كلامه فى باب البيع و أما فى باب النكاح فكلامه صريح فى جواز التقديم كالمحقق رحمه الله فى الشرائع و العلامه فى التحرير و الشهيدين فى بعض كتبهما و جماعه ممن تأخر عنهما للعمومات السليمه عما يصلح لتخصيصها و فحوى جوازه فى النكاح الثابت بالأخبار مثل: خبر أبان بن تغلب الوارد فى كيفيه الصيغه المشتمل على صحه تقديم القبول بقوله للمرأه أتزوجك متعه على كتاب الله و سنه رسول الله ص إلى أن قال فإذا قالت نعم فهى امرأتك و أنت أولى الناس بها. و روايه سهل الساعدى المشهوره فى كتب الفريقين كما قيل المشتمله على تقديم القبول من الزوج بلفظ زوجنيها. و التحقيق أن القبول إما أن يكون بلفظ قبلت و رضيت و إما أن يكون بطريق الأمر و الاستيجاب نحو بعنى فيقول المخاطب بعتك و إما أن يكون بلفظ اشتريت و ملكت مخففا و ابتعت فإن كان بلفظ قبلت فالظاهر عدم جواز تقديمه وفاقا لما عرفت فى صدر المسأله بل المحكى عن الميسيه و المسالك و مجمع الفائده أنه لا خلاف فى عدم جواز تقديم لفظ قبلت و هو المحكى عن نهايه الأحكام و كشف اللثام فى باب النكاح و قد اعترف به غير واحد من متأخرى المتأخرين أيضا بل المحكى هناك عن ظاهر التذكره الإجماع عليه. و يدل عليه مضافا إلى ما ذكر و إلى كونه خلاف المتعارف من العقد أن القبول الذى هو أحد ركنى عقد المعاوضه فرع الإيجاب فلا يعقل تقدمه عليه و ليس المراد من هذا القبول الذى هو ركن للعقد مجرد الرضا بالإيجاب سواء تحقق قبل ذلك أم لا حيث إن الرضا لشى ء لا

يستلزم فى تحققه فى الماضى فقد يرضى الإنسان بالأمر المستقبل بل المراد منه الرضا بالإيجاب على وجه يتضمن إنشاء نقل ماله فى الحال إلى الموجب على وجه العوضيه لأن المشترى ناقل كالبائع و هذا لا يتحقق إلا مع تأخر الرضا عن الإيجاب إذ مع تقدمه لا يتحقق النقل فى الحال فإن من رضى بمعاوضه ينشأها الموجب فى المستقبل لم ينقل فى الحال ماله إلى الموجب بخلاف من رضى بالمعاوضه التى أنشأها الموجب سابقا فإنه يرفع بهذا الرضا يده من ماله و ينقله إلى غيره على وجه العوضيه. و من هنا يتضح فساد ما حكى عن بعض المحققين فى رد الدليل المذكور و هو كون القبول فرع الإيجاب و تابعا له و هو أن تبعيه القبول للإيجاب ليس تبعيه اللفظ للفظ و لا القصد للقصد حتى يمتنع تقديمه و إنما هو على سبيل الفرض و التنزيل بأن يجعل القابل نفسه متناولا لما يلقى إليه من الموجب و الموجب مناولا كما يقول السائل فى مقام الإنشاء أنا راض بما تعطينى و قابل لما تمنحنى فهو متناول قدم إنشاءه أو أخر فعلى هذا يصح تقديم القبول و لو بلفظ قبلت و رضيت إن لم يقم إجماع على خلافه انتهى. و وجه الفساد ما عرفت سابقا من أن الرضا بما يصدر من الموجب فى المستقبل من نقل ماله بإزاء مال صاحبه ليس فيه إنشاء نقل من القابل فى الحال بل هو رضا منه بالانتقال فى الاستقبال و ليس المراد أن أصل الرضا بشى ء تابع لتحققه فى الخارج أو لأصل الرضا به حتى يحتاج إلى توضيحه بما ذكره من المثال بل المراد الرضا الذى يعد قبولا و ركنا فى العقد.

و مما ذكرنا

المكاسب، ج ۲، ص ۹۷

يظهر الوجه فى المنع عن تقدم القبول بلفظ الأمر كما لو قال يعنى هذا بدرهم فقال بعتك لأن غايه الأمر دلاله طلب المعاوضه على الرضا بها لكن لم يتحقق بمجرد الرضا بالمعاوضه المستقله نقل فى الحال للدرهم إلى البائع كما لا يخفى. و أما ما يظهر من المبسوط من الاتفاق هنا على الصحه به فموهون بما ستعرف من مصير الأكثر على خلافه و أما فحوى جوازه فى النكاح ففيها بعد الإغماض عن حكم الأصل بناء على منع دلاله روايه سهل- على كون لفظ الأمر هو القبول لاحتمال تحقق القبول بعد إيجاب النبى ص و يؤيده أنه لولاه يلزم الفصل الطويل بين الإيجاب و القبول منع الفحوى و قصور دلاله روايه أبان من حيث اشتمالها على كفايه قول المرأه نعم فى الإيجاب ثم اعلم أن فى صحه تقديم القبول بلفظ الأمر اختلافا كثيرا بين كلمات الأصحاب فقال فى المبسوط إن قال بعنيها بألف فقال بعتك صح و الأقوى عندى أنه لا يصح حتى يقول المشترى بعد ذلك اشتريت و اختار ذلك فى الخلاف و صرح به فى الغنيه فقال و اعتبرنا حصول الإيجاب من البائع و القبول من المشترى حذرا عن القول بانعقاده بالاستدعاء من المشترى و هو أن يقول بعنيه بألف فيقول بعتك فإنه لا ينعقد حتى يقول المشترى بعد ذلك اشتريت أو قبلت و صرح به أيضا فى السرائر و الوسيله. و عن جامع المقاصد أن ظاهرهم أن هذا الحكم اتفاقى و حكى الإجماع عن ظاهر الغنيه أيضا أو صريحها. و عن المسالك المشهور بل قيل إن هذا الحكم ظاهر كل من اشتراط الإيجاب و القبول و

مع ذلک کله فقد صرح الشیخ فی المبسوط فی باب النکاح بجواز التقدیم بلفظ الأمر بالبیع و نسبته إلینا مشعر بقرینه السیاق إلی عدم الخلاف فیه بیننا فقال إذا تعاقدا فإن تقدم الإیجاب علی القبول فقال زوجتک فقال قبلت التزویج صح و کذا إذا تقدم الإیجاب علی القبول فی البیع صح بلا خلاف و إما أن تأخر الإیجاب و سبق القبول فإن کان فی النکاح فقال الزوج زوجنیها فقال زوجتکها صح و إن لم یعد الزوج القبول بلا خلاف لخبر الساعدی: قال الرجل زوجنیها یا رسول الله فقال زوجتکها بما معک من القرآن فقدم القبول و تأخر الإیجاب و إن کان هذا فی البیع فقال بعنیها فقال بعتکها صح عندنا و عند قوم من المخالفین و قال قوم منهم لا یصح حتی یسبق الإیجاب انتهی. و حکی جواز التقدیم بهذا اللفظ عن القاضی فی الکامل بل یمکن نسبه هذا الحکم إلی کل من جوز تقدیم القبول علی الإیجاب بقول مطلق و تمسک له فی النکاح بروایه سهل الساعدی المعبر فیها عن القبول بطلب التزویج إلا أن المحقق مع تصریحه فی البیع بعدم کفایه الاستیجاب و الإیجاب صرح بجواز تقدیم القبول علی الإیجاب. و ذکر العلامه قدس سره الاستیجاب و الإیجاب و جعله خارجا عن قید اعتبار الإیجاب و القبول کالمعاطاه و جزم بعدم کفایته مع أنه تردد فی اعتبار تقدیم القبول و کیف کان فقد عرفت أن الأقوی المنع فی البیع لما عرفت بل لو قلنا بکفایه التقدیم بلفظ قبلت یمکن المنع هنا بناء علی اعتبار الماضویه فیما دل علی القبول ثم إن هذا کله بناء علی المذهب المشهور بین الأصحاب من عدم کفایه مطلق

اللفظ فى اللزوم و عدم القول بكفايه مطلق الصيغه فى الملك. و أما على ما قويناه سابقا فى مسأله المعاطاه من أن البيع العرفى موجب للملك و أن الأصل فى الملك اللزوم فاللازم الحكم باللزوم فى كل مورد لم يقم إجماع على عدم اللزوم و هو ما إذا خلت المعامله عن الإنشاء باللفظ رأسا أو كان اللفظ المنشأ به المعامله مما قام الإجماع على عدم إفادتها اللزوم و أما فى غير ذلك فالأصل اللزوم. و قد عرفت أن القبول على وجه طلب البيع قد صرح فى المبسوط بصحته بل يظهر منه عدم الخلاف فيه بيننا و حكى فى الكامل أيضا فتأمل و إن كان التقديم بلفظ اشتريت أو ابتعت أو تملكت أو ملكت هذا بكذا فالأقوى جوازه لأنه إنشاء ملكيته للمبيع بإزاء ماله عوضا ففى الحقيقه إنشاء المعاوضه كالبائع إلا أن البائع ينشئ ملكيه ماله لصاحبه بإزاء مال صاحبه و المشترى ينشئ ملكيه مال صاحبه لنفسه بإزاء ماله ففى الحقيقه كل منهما يخرج ماله إلى صاحبه و يدخل مال صاحبه فى ملكه إلا- أن الإدخال فى الإيجاب مفهوم من ذكر العوض و فى القبول مفهوم من نفس الفعل و الإخراج بالعكس و حينئذ فليس فى حقيقه الاشتراء من حيث هو معنى القبول لكنه لما كان الغالب وقوعه

عقيب الإيجاب و إنشاء انتقال مال البائع إلى نفسه إذا وقع عقيب نقله إليه يوجب تحقق المطاوعه و مفهوم القبول أطلق عليه القبول و هذا المعنى مفقود فى الإيجاب المتأخر- لأن المشترى إنما ينقل ماله إلى البائع بالالتزام الحاصل من جعل ماله عوضا و البائع إنما ينشئ انتقال الثمن إليه كذلك لا بمدلول الصيغه. و قد صرح فى

النهـايه و المسالـک على مـا حکى بـأن اشتريت ليس قبولاـ حقيقه و إنمـا هو بـدل و أن الأصـل فى القبول قبلت لأـن القبول فى الحقيقه مـا لا يمکن الابتـداء به و لفظ اشتريت يجوز الابتـداء به و مرادهما أنه بنفسه لا يکون قبولا فلا ينافى ما ذکرنا من تحقق مفهوم القبول فيه إذا وقع عقيب تمليـک البـائع کما أن رضـيت بالبيع ليس فيه إنشاء لنقل ماله إلى البائع إلا إذا وقع متأخرا و لـذا منعنا عن تقديمه فکل من رضـيت و اشتريت بالنسبه إلى إفاده نقل المال و مطاوعه البيع عند التقدم و التأخر متعاکسان. فإن قلت إن الإجمـاع على اعتبـار القبول فى العقـد يوجب تـأخير قوله اشتريت حتى يقع قبولاـ لأن إنشاء مالکيته لمال الغير إذا وقع عقيب تمليـک الغير له يتحقق فيه معنى الانتقـال و قبول الأثر فيکون اشتريت متأخرا التزاما بالأثر عقيب إنشاء التأثير من البائع بخلاف ما لو تقـدم فـإن مجرد إنشـاء المـالکيه لمـال لاـ يوجب تحقق مفهوم القبول کما لو نوى تملک المباحات أو اللقطه فإنه لا قبول فيه رأسا. قلت المسـلم من الاجتماع هو اعتبار القبول من المشترى بالمعنى الشامل للرضا بالإيجاب و أما وجوب تحقق مفهوم القبول المتضـمن للمطـاوعه و قبول الأـثر فلاـ- فقـد تبين من جميع ذلـک أن إنشاء القبول لا بـد أن يکون جامعا لتضـمن إنشاء النقل و للرضـا بإنشـاء البائع تقـدم أو تأخر و لا يعتبر إنشاء انفعال نقل البائع. فقـد تحصل مما ذکرناه صـحه تقـديم القبول إذا کان بلفظ اشتريت وفاقا لمن عرفت بل هو ظاهر إطلاق

المکاسب، ج ۲، ص ۹۸

الشيخ فى الخلاف حيث إنه لم يتعرض إلا للمنع عن الانعقاد بالاستيجاب و

الإيجاب و قد عرفت عدم الملازمه بين المنع عنه و المنع عن تقديم مثل اشتريت و كذا السيد فى الغنيه حيث أطلق اعتبار الإيجاب و القبول و احترز بذلك عن انعقاده بالمعاطاه و بالاستيجاب و الإيجاب و كذا ظاهر إطلاق الحلبى فى الكافى حيث لم يذكر تقديم الإيجاب من شروط الانعقاد. و الحاصل أن المصرح بذلك فيما وجدت من القدماء الحلى و ابن حمزه فمن التعجب بعد ذلك حكايه الإجماع عن الخلاف على تقديم الإيجاب مع أنه لم يزد على الاستدلال بعدم كفايه الاستيجاب و الإيجاب بأن ما عداه مجمع على صحته و ليس على صحته دليل و لعمرى أن مثل هذا مما يوهن الاعتماد على الإجماع المنقول و قد نبهنا على أمثال ذلك فى مواردها نعم يشكل الأمر بأن المعهود المتعارف من الصيغه تقديم الإيجاب و لا فرق بين المتعارف هنا و بينه فى المسأله الآتيه و هو الوصل بين الإيجاب و القبول فالحكم لا يخلو عن شوب الإشكال. ثم إن ما ذكرنا جار فى كل قبول يؤدى بإنشاء مستقل كالإجاره التى يؤدى قبولها بلفظ تملكت منك منفعه كذا أو ملكت و النكاح الذى يؤدى قبولها بلفظ نكحت و تزوجت و أما بالإنشاء فى قبوله إلا قبلت أو ما يتضمنه كارتهنت فقد يقال بجواز تقديم القبول فيه إذ لا التزام فى قبوله لشى ء كما كان فى قبول البيع التزام بنقل ماله إلى البائع بل لا ينشئ به معنى غير الرضا بفعل الموجب و قد تقدم أن الرضا يجوز تعلقه بأمر مترقب كما يجوز تعلقه بأمر محقق فيجوز أن يقول رضيت برهنك هذا عندى فيقول رهنت. و التحقيق عدم الجواز لأن اعتبار القبول فيه من

جهه تحقق عنوان المرتهن و لا يخفى أنه لا يصدق الارتهان على قبول الشخص إلا بعد تحقق الرهن لأن الإيجاب إنشاء للفعل و القبول إنشاء للانفعال و كذا القول فى الهبه و القرض فإنه لا يحصل من إنشاء القول فيهما التزام بشى ء- و إنما يحصل به الرضا بفعل الموجب و نحوهما قبول المصالحه المتضمنه للإسقاط أو التمليك بغير عوض. و أما المصالحه المشتمله على المعاوضه فلما كان ابتداء الالتزام بها جائزا من الطرفين و كانت نسبتها إليهما على وجه سواء و ليس الالتزام الحاصل من أحدهما أمرا مغايرا للالتزام الحاصل من الآخر كان البادى منهما موجبا لصدق الموجب عليه لغه و عرفا. ثم لما انعقد الإجماع على توقف العقد على القبول لزم أن يكون الالتزام الحاصل من الآخر بلفظ القبول إذ لو قال أيضا صالحتك كان إيجابا آخر- فيلزم تركيب العقد من إيجابين و تحقق من جميع ذلك أن تقديم القبول فى الصلح أيضا غير جائز إذ لا قبول فيه بغير لفظ قبلت و رضيت. و قد عرفت أن قبلت و رضيت مع التقديم لا يدل على إنشاء لنقل العوض فى الحال.

فتلخص مما ذكرنا أن القبول فى العقود على أقسام لأنه إما أن يكون التزاما بشى ء من القابل كنقل مال عنه أو زوجيه و إما أن لا يكون فيه سوى الرضا بالإيجاب. و الأول على قسمين لأن الالتزام الحاصل من القابل إما أن يكون نظير الالتزام الحاصل من الموجب كالمصالحه أو متغايرا كالاشتراء. و الثانى أيضا على قسمين لأنه إما أن يعتبر فيه عنوان المطاوعه كالارتهان و الاتهاب و الاقتراض و إما أن لا يثبت فيه اعتبار أزيد من الرضا بالإيجاب كالوكاله و العاريه

و شبههما فتقديم القبول على الإيجاب لا- يكون إلا- فى القسم الثانى من كل من القسمين. ثم إن مغايره الالتزام فى قبول البيع لالتزام إيجابه اعتبار عرفى فكل من التزم بنقل ماله على وجه العوضيه لمال آخر يسمى مشتريا و كل من نقل ماله على أن يكون عوضه مالا- من آخر يسمى بائعا. و بعباره أخرى كل من ملك ماله غيره بعوض فهو البائع و كل من ملك مال غيره بعوض ماله فهو المشترى و إلا فكل منهما فى الحقيقه يملك ماله غيره بإزاء مال غيره و يملك مال غيره بإزاء ماله.

و من جمله شروط العقد الموالاه بين إيجابه و قبوله

ذكره الشيخ فى المبسوط فى باب الخلع ثم العلامه و الشهيدان و المحقق الثانى و الشيخ المقداد. قال الشهيد فى قواعده الموالاه معتبره فى العقد و نحوه و هى مأخوذه من اعتبار الاتصال بين المستثنى و المستثنى منه. و قال بعض العامه لا يضر قول الزوج بعد الإيجاب الحمد لله و الصلاه على رسول الله قبلت نكاحها و منه الفوريه فى استتابه المرتد فيعتبر فى الحال و قيل إلى ثلاثه أيام و منه السكوت فى أثناء الأذان فإن كان كثيرا أبطله و منه السكوت الطويل فى أثناء القراءه أو قراءه غيرها و كذا التشهد و منه تحريم المأمومين فى الجمعه قبل الركوع فإن تعمدوا أو نسوا حتى ركع فلا جمعه و اعتبر بعض العامه تحريمهم معه قبل الفاتحه و منه الموالاه فى التعريف بحيث لا ينسى أنه تكرار و الموالاه فى سنه التعريف فلو رجع فى أثناء المده استؤنفت ليتوالى انتهى. أقول حاصله أن الأمر المتدرج شيئا فشيئا إذا كان له صوره اتصاليه فى العرف فلا بد فى ترتب الحكم المعلق عليه

فی الشرع من اعتبار صورته الاتصالیه فالعقد المرکب من الإیجاب و القبول القائم بنفس المتعاقدین بمنزله کلام واحد مرتبط بعضه ببعض فیقدح تخلل الفصل المخل بهیئته الاتصالیه و لذا لا یصدق المعاقده إذا کان الفصل مفرطا فی الطول کسنه أو أزید و انضباط ذلک إنما یکون بالعرف فهو فی کل أمر بحسبه فیجوز الفصل بین کل من الإیجاب و القبول بما لا یجوز بین کلمات کل واحد منهما و یجوز بین الکلمات الفصل بما لا یجوز بین الحروف کما فی الأذان و القراءه. و ما ذکره حسن لو کان حکم الملک و اللزوم فی المعامله منوطا بصدق العقد عرفا کما هو مقتضی التمسک بآیه الوفاء بالعقود و بإطلاق کلمات الأصحاب فی اعتبار العقد فی اللزوم بل الملک أما لو کان منوطا بصدق البیع أو التجاره عن تراض فلا یضره عدم صدق العقد و أما جعل المأخذ فی ذلک اعتبار الاتصال بین الاستثناء و المستثنی منه فلأنه منشأ الانتقال إلی هذه القاعده فإن أکثر الکلیات إنما یلتفت إلیها من التأمل فی مورد خاص. و قد صرح فی القواعد مکررا بکون الأصل فی هذه القاعده کذا و یحتمل بعیدا أن یکون الوجه فیه أن الاستثناء أشد ربطا بالمستثنی منه من سائر اللواحق لخروج المستثنی منه معه عن

المکاسب، ج ۲، ص ۹۹

حد الکذب إلی الصدق فصدقه یتوقف علیه فلذا کان طول الفصل هناک أقبح فصار أصلا فی اعتبار الموالاه بین أجزاء الکلام ثم تعدی منه إلی سائر الأمور المرتبطه بالکلام لفظا أو معنی أو من حیث صدق عنوان خاص علیه لکونه عقدا أو قراءه أو أذانا و نحو ذلک ثم فی تطبیق بعضها علی ما ذکره خفاء

كمسأله توبه المرتد فإن غايه ما يمكن أن يقال فى توجيهها إن المطلوب فى الإسلام الاستمرار فإذا انقطع فلا بد من إعادته فى أقرب الأوقات. و أما مسأله الجمعه فلأن هيئه الاجتماع فى جميع أحوال الصلاه من القيام و الركوع و السجود مطلوبه فيقدح الإخلال بها و للتأمل فى هذه الفروع و فى صحه تفريعها على الأصل المذكور مجال ثم إن المعيار فى الموالاه موكول إلى العرف كما فى الصلاه و القراءه و الأذان و نحوها و يظهر من روايه سهل الساعدى المتقدمه فى مسأله تقديم القبول جواز الفصل بين الإيجاب و القبول بكلام طويل أجنبى بناء على ما فهمه الجماعه من أن القبول فيها قول ذلك الصحابى زوجنيها و الإيجاب قوله ص بعد فصل طويل زوجتكها بما معك من القرآن و لعل هذا موهن آخر للروايه فافهم.

و من جمله الشرائط التى ذكرها جماعه التنجيز فى العقد

بأن لا يكون معلقا على شى ء بأداه الشرط بأن يقصد المتعاقدان انعقاد المعامله فى صوره وجود ذلك الشى ء لا فى غيرها و ممن صرح بذلك الشيخ و الحلى و العلامه و جميع من تأخر عنه كالشهيدين و المحقق الثانى و غيرهم قدس الله أرواحهم. و عن فخر الدين فى شرح الإرشاد فى باب الوكاله أن تعليق الوكاله على الشرط لا يصح عند الإماميه و كذا غيره من العقود لازمه كانت أو جائزه. و عن تمهيد القواعد دعوى الإجماع عليه و ظاهر المسالك فى مسأله اشتراط التنجيز فى الوقف الاتفاق عليه و الظاهر عدم الخلاف فيه كما اعترف به غير واحد و إن لم يتعرض الأكثر فى هذا المقام و يدل عليه فحوى فتاويهم و معاقد الإجماعات فى اشتراط التنجيز فى الوكاله مع كونه من العقود الجائزه

التی یکفی فیها کل ما دل علی الإذن حتی أن العلامه ادعی الإجماع علی ما حکی عنه علی عدم صحه أن یقول الموکل أنت وکیلی فی یوم الجمعه أن تبیع عبدی و علی صحه قوله أنت وکیلی و لا تبع عبدی إلا فی یوم الجمعه مع کون المقصود واحدا و فرق بینهما جماعه بعد الاعتراف بأن هذا فی معنی التعلیق بأن العقود لما کانت متلقاه من الشارع أنیطت بهذه الضوابط و بطلت فیما خرج عنها و إن أفادت فائدتها فإذا کان الأمر کذلک عندهم فی الوکاله فکیف الحال فی البیع و بالجمله فلا شبهه فی اتفاقهم علی الحکم. و أما الکلام فی وجه الاشتراط فالذی صرح به العلامه فی التذکره أنه مناف للجزم حال الإنشاء بل جعل الشرط هو الجزم ثم فرع علیه عدم جواز التعلیق. قال الخامس من الشروط الجزم فلو علق العقد علی شرط لم یصح و إن کان الشرط المشیه- للجهل بثبوتها حال العقد و بقائها مدته- و هو أحد قولی الشافعی و أظهرهما عندهم الصحه لأن هذه صفه یقتضیها إطلاق العقد لأنه لو لم یشأ لم یشتر انتهی و تبعه علی ذلک الشهید رحمه الله فی قواعده قال لأن الانتقال بحکم الرضا و لا رضا إلا مع الجزم و الجزم ینافی التعلیق انتهی. و مقتضی ذلک أن المعتبر هو عدم التعلیق علی أمر مجهول الحصول کما صرح به المحقق فی باب الطلاق. و ذکر المحقق و الشهید الثانیان فی الجامع و المسالک فی مسأله إن کان لی فقد بعته أن التعلیق إنما ینافی الإنشاء فی العقود و الإیقاعات حیث یکون المعلق علیه مجهول الحصول لکن الشهید فی قواعده ذکر فی الکلام

المتقدم أن الجزم ينافى التعليق لأنه بعرضه عدم الحصول و لو قدر العلم بحصوله كالتعليق على الوصف كان الاعتبار بجنس الشرط دون أنواعه فاعتبر المعنى العام دون خصوصيات الأفراد ثم قال فإن قلت فعلى هذا يبطل قوله فى صوره إنكار التوكيل- إن كان لى فقد بعته منك بكذا قلت هذا تعليق على واقع لا متوقع الحصول فهو عله للوقوع أو مصاحب له لا معلق عليه الوقوع و كذا نقول لو قال فى صوره إنكار وكاله التزويج و إنكار التزويج حيث تدعيه المرأه إن كانت زوجتى فهى طالق انتهى كلامه رحمه الله و علل العلامه فى القواعد صحه إن كان لى فقد بعته بأنه أمر واقع يعلمان وجوده فلا يضر جعله شرطا و كذا كل شرط علم وجوده فإنه لا يوجب شكا فى البيع و لا فى وقوعه انتهى. و تفصيل الكلام أن المعلق عليه- إما أن يكون معلوم التحقق و إما إما يكون محتمل التحقق و على الوجهين فإما أن يكون تحققه المعلوم أو المحتمل فى الحال أو المستقبل و على التقادير فإما أن يكون الشرط مما يكون مصححا للعقد ككون الشى ء مما يصح تملكه شرعا أو مما يصح إخراجه عن الملك كغير أم الولد و غير الموقوف و نحوه و كون المشترى ممن يصح تملكه شرعا كأن لا يكون عبدا و ممن يجوز العقد معه بأن يكون بالغا و إما أن لا يكون كذلك. ثم التعليق إما مصرح به و إما لازم من الكلام كقوله ملكتك هذا بهذا يوم الجمعه و قوله فى القرض و الهبه خذ هذا بعوضه أو خذه بلا عوض يوم الجمعه فإن التمليك معلق على تحقق الجمعه فى الحال أو

فی الاستقبال و لهذا احتمل العلامه فی النهایه و ولده فی الإیضاح بطلان بیع الوارث لمال مورثه بظن موته معللا بأن العقد و إن کان منجزا فی الصوره إلا أنه معلق و التقدیر إن مات مورثی فقد بعتک فما کان منها معلوم الحصول حین العقد فالظاهر أنه غیر قادح وفاقا لمن عرفت کلامه کالمحقق و العلامه و الشهیدین و المحقق الثانی و الصیمری. و

حکی أیضا عن المبسوط و الإیضاح فی مسأله ما لو قال إن کان لی فقد بعته بل لم یوجد فی ذلک خلاف صریح و لذا ادعی فی الریاض فی باب الوقف عدم الخلاف فیه صریحا و ما کان منها معلوم الحصول فی المستقبل و هو المعبر عنه بالصفه فالظاهر أنه داخل فی معقد اتفاقهم علی عدم الجواز و إن کان تعلیلهم للمنع باشتراط الجزم لا یجری فیه کما اعترف به الشهید فیما تقدم عنه و نحوه الشهید الثانی فیما حکی عنه بل یظهر من عباره المبسوط فی باب الوقف کونه مما لا خلاف فیه بیننا بل بین العامه فإنه قال إذا قال الواقف إذا جاء رأس الشهر فقد وقفته لم یصح الوقف بلا خلاف لأنه مثل البیع و الهبه و عندنا مثل العتق أیضا انتهی فإن ذیله یدل علی أن مماثله الوقف للبیع و الهبه غیر

المکاسب، ج ۲، ص ۱۰۰

مختص بالإمامیه. نعم مماثلته للعتق مختصه بهم و ما کان منها مشکوک الحصول و لیست صحه العقد معلقه علیه فی الواقع کقدوم الحاج فهو المتیقن من معقد اتفاقهم و ما کانت صحه العقد معلقه علیه کالأمثله المتقدمه فظاهر إطلاق کلامهم یشمله إلا أن الشیخ فی المبسوط حکی فی مسأله إن کان

لی فقد بعته قولا من بعض الناس بالصحه و أن الشرط لا یضره مستدلا بأنه لم یشترط إلا ما یقتضیه إطلاق العقد لأنه إنما یصح البیع لهذه الجاریه من الموکل إذا کان أذن له فی الشراء فإذا اقتضاه الإطلاق لم یضر إظهاره و شرطه کما لو شرط فی البیع تسلیم الثمن أو تسلیم المثمن أو ما أشبه ذلک انتهی و هذا الکلام و إن حکاه عن بعض الناس إلا أن الظاهر ارتضاؤه له و حاصله أنه کما لا یضر اشتراط بعض لوازم العقد المترتبه علیه کذلک لا یضر تعلیق العقد بما هو معلق علیه فی الواقع فتعلیقه ببعض مقدماته کالالتزام ببعض غایاته فکما لا یضر الالتزام بما یقتضی العقد إلزامه کذلک التعلیق بما کان الإطلاق معلقا علیه و مقیدا به. و هذا الوجه و إن لم ینهض لدفع محذور التعلیق فی إنشاء العقد لأن المعلق علی ذلک الشرط فی الواقع هو ترتب الأثر الشرعی علی العقد دون إنشاء مدلول الکلام الذی هو وظیفه المتکلم فالمعلق فی کلام المتکلم غیر معلق فی الواقع علی شی ء و المعلق علی شی ء لیس معلقا فی کلام المتکلم علی شی ء بل و لا منجزا بل هو شی ء خارج عن مدلول الکلام إلا أن ظهور ارتضاء الشیخ له کاف فی عدم الظن بتحقق الإجماع علیه مع أن ظاهر هذا التوجیه لعدم قدح التعلیق یدل علی أن محل الکلام فیما لم یعلم وجود المعلق علیه و عدمه فلا وجه لتوهم اختصاصه بصوره العلم. و یؤید ذلک أن الشهید فی قواعده جعل الأصح صحه تعلیق البیع علی ما هو شرط فیه کقول البائع بعتک إن قبلت و یظهر منه ذلک أیضا فی أواخر

القواعد. ثم إنك قد عرفت أن العمده فى المسأله هو الإجماع و ربما يتوهم أن الوجه فى اعتبار التنجيز- هو عدم قابليه الإنشاء للتعليق و بطلانه واضح لأن المراد بالإنشاء إن كان هو مدلول الكلام فالتعليق غير متصور فيه إلا أن الكلام ليس فيه و إن كان الكلام فى أنه- كما يصح إنشاء الملكيه المتحققه على كل تقدير فهل يصح إنشاء الملكيه المتحققه على تقدير دون آخر كقوله هذا لك إن جاء زيد غدا و خذ المال قرضا أو قراضا إذا أخذته من فلان و نحو ذلك فلا ريب فى أنه أمر متصور واقع فى العرف و الشرع كثيرا كما فى الأوامر و المعاملات من العقود و الإيقاعات. و يتلو هذا الوجه فى الضعف ما قيل من أن ظاهر ما دل على سببيه العقد ترتب مسببه عليه حال وقوعه فتعليق أثره بشرط من المتعاقدين مخالف لذلك. و فيه بعد الغض عن عدم انحصار أدله الصحه و اللزوم فى مثل قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ- لأن دليل حليه البيع و تسلط الناس على أموالهم كاف فى إثبات ذلك أن العقد سبب لوقوع مدلوله فيجب الوفاء به على طبق مدلوله فليس مفاد أَوْفُوا بِالْعُقُودِ إلا مفاد أوفوا بالعهد فى أن العقد كالعهد إذا وقع على وجه التعليق فترقب تحقق المعلق عليه فى تحقق المعلق لا يوجب عدم الوفاء بالعهد. و الحاصل أنه إن أريد بالمسبب مدلول العقد- فعدم تخلفه عن إنشاء العقد من البديهيات التى لا يعقل خلافها- و إن أريد به الأثر الشرعى و هو ثبوت الملكيه فيمنع كون أثر مطلق البيع الملكيه المنجزه بل هو مطلق الملك فإن كان البيع غير معلق كان أثره الشرعى الملك

الغير المعلق و إن كان معلقا فأثره الملكيه المعلقه مع أن تخلف الملك عن العقد كثير جدا مع أن ما ذكره لا يجرى فى مثل قوله بعتك إن شئت أو إن قبلت فقال قبلت فإنه لا يلزم هنا تخلف أثر العقد عنه مع أن هذا لا يجرى فى الشرط المشكوك المتحقق فى الحال فإن العقد حينئذ يكون مراعى لا موقوفا مع أن ما ذكره لا يجرى فى غيره من العقود التى قد يتأخر مقتضاها عنها كما لا يخفى و ليس الكلام فى خصوص البيع و ليس على هذا الشرط فى كل عقد دليل على حده. ثم الأضعف من الوجه المتقدم التمسك فى ذلك بتوقيفيه الأسباب الشرعيه الموجبه لوجوب الاقتصار فيها على المتيقن و ليس إلا العقد العارى عن التعليق إذ فيه أن إطلاق الأدله مثل حليه البيع و تسلط الناس على أموالهم و حل التجاره عن تراض و وجوب

الوفاء بالعقود و أدله سائر العقود كافيه فى التوقف. و بالجمله فإثبات هذا الشرط فى العقود مع عموم أدلتها و وقوع كثير منها فى العرف على وجه التعليق بغير الإجماع محققا أو منقولا مشكل ثم إن القادح هو تعليق الإنشاء. و أما إذا أنشأ من غير تعليق صح العقد و إن كان المنشئ مترددا فى ترتب الأثر عليه شرعا أو عرفا كمن ينشئ البيع و هو لا يعلم أن المال له أو أن المبيع مما يتمول أو أن المشترى راض حين الإيجاب أم لا أو غير ذلك مما تتوقف صحه العقد عليه عرفا أو شرعا بل الظاهر أنه لا يقدح اعتقاد عدم ترتب الأثر عليه إذا تحقق القصد إلى التمليك العرفى. و قد صرح بما ذكرنا

بعض المحققين حيث قـال لاـ يخل زعم فساد المعامله ما لم يكن سـببا لارتفاع القصـد. نعم ربما يشـكل الأمر فى فقـد الشـروط المقومه كعـدم الزوجيه أو الشك فيها عنـد إنشاء الطلاق فإنه لا يتحقق القصد إليه منجزا من دون العلم بالزوجيه و كذا الرقبه فى العتق و حينئـذ فإذا مست الحاجه إلى شـى ء من ذلك للاحتياط و قلنا بعـدم جواز تعليق الإنشاء على ما هو شـرط فيه فلا بـد من إبرازه بصوره التنجز و إن كـان فى الواقع معلقا أو يوكل غير الجاهل بالحال بإيقاعه و لا يقـدح فيه تعليق الوكاله واقعا على كون الموكل مالكا للفعل لأن فساد الوكاله بالتعليق لا يوجب ارتفاع الإذن إلا أن ظاهر الشهيد فى القواعد الجزم بالبطلان فيما لو زوج امرأه يشك فى أنها محرمه عليه فظهر حلها و علل ذلك بعدم الجزم حال العقد قال و كذا الإيقاعات كما لو خالع امرأه أو طلقها و هو شاك فى زوجيتها أو ولى نائب الإمام ع قاضـيا لا يعلم أهليته و إن ظهر أهلا. ثم قال و يخرج من هـذا البيع مال مورثه لظنه حيـاته فبان ميتا لأن الجزم هنا حاصل- لكن خصوصـيه البائع غير معلومه و إن قيل بالبطلان أمكن لعـدم القصـد إلى نقل ملكه و كـذا لو زوج أمه أبيه فظهر ميتـا انتهى. و الظـاهر الفرق بين مثـال الطلاـق و طرفيه بإمكان الجزم فيهما دون مثال الطلاق فافهم. و قال فى موضع آخر و لو طلق بحضور خنثيين فظهرا رجلين أمكن الصحه و كذا بحضور من يظنه فاسقا فظهر عدلا و يشكلان فى العالم بالحكم لعدم قصدهما إلى طلاق صحيح انتهى.

و من جمله شروط العقد التطابق بين الإيجاب و القبول

المكاسب، ج ٢، ص ١٠١

فلو اختلفا

فى المضمون بأن أوجب البائع البيع على وجه خاص- من حيث خصوص المشترى أو المثمن أو الثمن أو توابع العقد من الشروط فقبل المشترى على وجه آخر لم ينعقد و وجه هذا الاشتراط واضح و هو مأخوذ من اعتبار القبول و هو الرضا بالإيجاب فحينئذ لو قال بعته من موكلك بكذا فقال اشتريته لنفسى لم ينعقد و لو قال بعت هذا من موكلك فقال الموكل غير المخاطب قبلت صح و كذا لو قال بعتك فأمر المخاطب وكيله بالقبول فقبل و لو قال بعتك العبد بكذا فقال اشتريت نصفه بتمام الثمن أو نصفه لم ينعقد. و كذا لو قال بعتك العبد بمائه درهم فقال اشتريته بعشره دنانير و لو قال للاثنين بعتكما العبد بألف فقال أحدهما اشتريت نصفه بنصف الثمن لم يقع و لو قال كل منهما ذلك لا يبعد الجواز- و نحوه لو قال البائع بعتك العبد بمائه فقال المشترى اشتريت كل نصف منه بخمسين و فيه إشكال. و من جمله الشروط فى العقد أن يقع كل من إيجابه و قبوله فى حال يجوز لكل واحد منهما الإنشاء فلو كان المشترى فى حال إيجاب البائع غير قابل للقبول أو خرج البائع حال القبول عن قابليه الإيجاب لم ينعقد ثم إن عدم قابليتهما إن كان لعدم كونهما قابلين للتخاطب كالموت و الجنون و الإغماء بل النوم- فوجه الاعتبار عدم تحقق معنى المعاقده و المعاهده حينئذ. و أما صحه القبول من الموصى له بعد موت الموصى فهو شرط تحققه لا ركن فإن حقيقه الوصيه الإيصاء و كذا لو مات قبل القبول قام وارثه مقامه و لو رد جاز له القبول بعد ذلك و إن كان لعدم الاعتبار

برضاهما فلخروجه عن مفهوم التعاهد و التعاقد لأن المعتبر فيه عرفا رضا كل منهما لما ينشأه الآخر حين إنشائه كمن يعرض له الحجر بفلس أو سفه أو رق أو قرض أو مرض موت. و الأصل فى جميع ذلك أن الموجب لو فسخ قبل القبول لغا الإيجاب السابق و كذا لو كان المشترى فى زمان الإيجاب غير راض أو كان ممن لا يعتبر رضاه كالصغير فصحه كل من الإيجاب و القبول يكون معناه قائما فى نفس المتكلم من أول العقد إلى أن يتحقق تمام السبب و به يتم معنى المعاقده فإذا لم يكن هذا المعنى قائما فى نفس أحدهما أو قام و لم يكن قيامه معتبرا لم يتحقق معنى المعاقده ثم إنهم صرحوا بجواز لحوق الرضا لبيع المكره و مقتضاه عدم اعتباره من أحدهما حين العقد بل يكفى حصوله بعده فضلا عن حصوله بعد الإيجاب و قبل القبول اللهم إلا أن يلتزم بكون الحكم فى المكره على خلاف القاعده لأجل الإجماع.

فرع لو اختلف المتعاقدان اجتهادا أو تقليدا فى شروط الصيغه

فهل يجوز أن يكتفى كل منهما بما يقتضيه مذهبه أم لا وجوه ثالثها اشتراط عدم كون العقد المركب منهما مما لا قائل بكونه سببا فى النقل كما لو فرضنا أنه لا قائل بجواز تقديم القبول على الإيجاب و جواز العقد بالفارسيه أردؤها أخيرها و الأولان مبنيان على أن الأحكام الظاهريه المجتهد فيها بمنزله الواقعيه الاضطراريه فالإيجاب بالفارسيه من المجتهد القائل بصحته عند من يراه باطلا بمنزله إشاره الأخرس و إيجاب العاجز عن العربيه و كصلاه المتيمم بالنسبه إلى واجد الماء أم هى أحكام عذريه لا يعذر فيها إلا من اجتهد أو قلد فيها. و المسأله محرره فى الأصول هذا كله إذا كان بطلان العقد

عنـد كـل مـن المتخـالفين مسـتندا إلى فعـل الآـخر كالصـراحه و العربيه و المـاضويه و الـترتيب. و أمـا الموالاـه و التنجيز و بقـاء المتعاقدين على صفه صحه الإنشاء إلى آخر العقد فالظاهر أن اختلافها يوجب فساد المجموع لأن الإخلال بالموالاه أو التنجيز أو البقاء على صـفه صـحه الإنشاء يفسـده عباره من يراها شـروطا فإن الموجب إذا علق مثلا أو لم يبق على صـفه صـحه الإنشاء إلى زمان القبول باعتقاد مشـروعيه ذلك لم يجز من القائل ببطلان هـذا تعقيب هذا الإيجاب بالقبول و كذا القابل إذا لم يقبل إلا بعد فوات الموالاه بزعم صحه ذلك فإنه يجب على الموجب إعاده إيجابه إذا اعتقد اعتبار الموالاه فتأمل.

مسأله لو قبض ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم يملكه- و كان مضمونا عليه

اشاره

أما عدم الملك فلأنه مقتضى فرض الفساد

و أما الضمان بمعنى كون تلفه عليه- و هو أحد الأمور المتفرعه على القبض بالعقد الفاسد

اشاره

فهو المعروف- . و ادعى الشـيخ فى باب الرهن و فى موضع من البيع الإجماع عليه صـريحا و تبعه فى ذلك فقيه عصره فى شرح القواعـد و فى السـرائر أن البيع الفاسد يجرى عند المحصـلين مجرى الغصب فى الضـمان و فى موضع آخر نسـبه إلى أصـحابنا و يـدل عليه النبوى المشـهور: على اليـد مـا أخـذت حتى تؤدى و الخـدشه فى دلالته بأن كلمه على ظاهره فى الحكم التكليفى فلا يدل على الضـمان ضعيفه جدا فإن هذا الظهور إنما هو إذا أسند الظرف إلى فعل من أفعال المكلفين لا إلى مال من الأموال كما يقال عليه دين فإن لفظه على حينئذ لمجرد الاسـتقرار فى العهده- عينا كان أو دينا و من هنا كان المتجه صحه الاستدلال به على ضمان الصغير بل المجنون إذا لم يكن يدهما ضعيفه لعدم التميز و الشعور. و يدل على الحكم المذكور أيضا- قوله ع: فى الأمه المبتاعه إذا وجـدت مسـروقه بعـد أن أولـدها المشترى أنه يأخـذ الجاريه صاحبها و يأخـذ الرجل ولـده بالقيمه فإن ضـمان الولد بالقيمه مع كونه نماء لم يستوفه المشترى يستلزم ضمان الأصل بطريق أولى- و ليس استيلادها من قبيل إتلاف النماء بل من قبيل إحـداث نمائهـا غير قابـل للملـك فهو كالتـالف لا كالمتلف فافهم. ثم إن هـذه المسأله من جزئيات القاعـده المعروفه- كل عقد يضـمن بصـحيحه يضـمن بفاسده- و ما لا يضـمن بصـحيحه لا يضمن بفاسده و هذه القاعده أصلا و عكسا و إن لم أجدها بهذه العباره فى كلام من تقدم على العلامه إلا أنها يظهر من كلمات الشيخ رحمه الله فى المبسوط فإنه علل الضمان فى غير

واحد من العقود الفاسده بأنه دخل على أن يكون المال مضمونا عليه- . و حاصله أن قبض المال مقدما على ضمانه بعوض واقعى أو جعلى موجب للضمان و هذا المعنى يشمل المقبوض بالعقود الفاسده التى تضمن بصحيحها. و ذكر أيضا فى مسأله عدم الضمان فى الرهن الفاسد أن صحيحه لا يوجب الضمان فكيف يضمن بفاسده و هذا يدل على العكس المذكور و لم أجد من تأمل فيها عدا الشهيد فى المسالك فيما لو فسد عقد السبق فهل يستحق السابق أجره المثل أم لا

[القول فى قاعده الضمان

اشاره

و كيف كان فالمهم بيان معنى القاعده أصلا و عكسا ثم بيان المدرك فيها.

[أما أصلها]

فتقول و من الله الاستعانه إن المراد بالعقد أعم من الجائز و اللازم بل مما كانت فيه شائبه الإيقاع

المكاسب، ج ۲، ص ۱۰۲

أو كان أقرب إليه فيشمل الجعاله و الخلع و المراد بالضمان فى الجملتين- هو كون درك المضمون عليه بمعنى كون خسارته و دركه فى ماله الأصلى فإذا تلف وقع نقصان فيه لوجوب تداركه منه و أما مجرد كون تلفه فى ملكه بحيث يتلف مملوكا له كما يتوهم فليس هذا معنى للضمان أصلا فلا يقال إن الإنسان ضامن لأمواله ثم تداركه من ماله تاره يكون بأداء عوضه الجعلى الذى تراضى هو و المالك على كونه عوضا و إمضاء الشارع كما فى المضمون بسبب العقد الصحيح و أخرى بأداء عوضه الواقعى و هو المثل أو القيمه و إن لم يتراضيا عليه- و ثالثه بأداء أقل الأمرين من العوض الواقعى و الجعلى كما ذكره بعضهم فى بعض المقامات مثل تلف الموهوب بشرط التعويض قبل دفع العوض. فإذا ثبت هذا فالمراد بالضمان بقول مطلق هو لزوم تداركه بعوضه الواقعى لأن هذا هو التدارك حقيقه و لذا لو اشترط ضمان العاريه لزمت غرامه مثلها أو قيمتها. و لم يرد فى أخبار ضمان المضمونات من المغصوبات و غيرها عدا لفظ الضمان بقول مطلق- و أما تداركه بغيره فلا بد من ثبوته من طريق آخر مثل تواطئهما عليه بعقد صحيح يمضيه الشارع فاحتمال أن يكون المراد بالضمان فى قولهم يضمن بفاسده هو وجوب أداء العوض المسمى نظير الضمان فى العقد الصحيح ضعيف فى الغايه لا لأن ضمانه بالمسمى يخرجه عن فرض الفساد إذ يكفى

فى تحقق فرض الفساد بقاء كل من العوضين على ملك مالكه و إن كان عند تلف أحدهما يتعين الآخر للعوضيه نظير المعاطاه على القول بالإباحه- بل لأجل ما عرفت من معنى الضمان و أن التدارك بالمسمى فى الصحيح لإمضاء الشارع ما تواطأ على عوضيته لا لأن معنى الضمان فى الصحيح مغاير لمعناه فى الفاسد حتى يوجب ذلك تفكيكا فى العباره فافهم- . ثم العموم فى العقود ليس باعتبار خصوص الأنواع- لتكون أفراده مثل البيع و الصلح و الإجاره و نحوها لجواز كون نوع لا يقتضى بنوعه الضمان و إنما المقتضى له بعض أصنافه فالفرد الفاسد من ذلك الصنف يضمن به دون الفرد الفاسد من غير ذلك الصنف مثلا الصلح بنفسه لا يوجب الضمان لأنه قد لا يفيد إلا فائده الهبه غير المعوضه أو الإبراء فالموجب للضمان هو المشتمل على المعاوضه فالفرد الفاسد من هذا القسم موجب للضمان أيضا و لا يلتفت إلى أن نوع الصلح الصحيح من حيث هو لا يوجب ضمانا فلا يضمن بفاسده و كذا الكلام فى الهبه المعوضه و كذا عاريه الذهب و الفضه. نعم ذكروا فى وجه عدم ضمان الصيد الذى استعاره المحرم أن صحيح العاريه لا يوجب الضمان فينبغى أن لا يضمن بفسادها و لعل المراد عاريه غير الذهب و الفضه و غير المشروط ضمانها. ثم المتبادر من اقتضاء الصحيح للضمان اقتضاؤه له بنفسه فلو اقتضاه الشرط المتحقق فى ضمن العقد الصحيح ففى الضمان بالفاسد من هذا الفرد المشروط فيه الضمان تمسكا بهذه القاعده إشكال كما لو استأجر إجاره فاسده و اشترط فيها ضمان العين و قلنا بصحه هذا الشرط فهل تضمن بهذا الفاسد لأن صحيحه يضمن به و لو

لأجل الشرط أم لا و كذا الكلام فى الفرد الفاسد من العاريه المضمونه. و يظهر من الرياض اختيار الضمان بفاسدها مطلقا تبعا لظاهر المسالك. و يمكن جعل الهبه المعوضه من هذا القبيل بناء على أنها هبه مشروطه لا معاوضه و ربما يحتمل فى العباره أن يكون معناه أن كل شخص من العقود يضمن به لو كان صحيحا يضمن به مع الفساد. و رتب عليه عدم الضمان فيما لو استأجر بشرط أن لا- أجره كما اختاره الشهيدان- أو باع بلا ثمن كما هو أحد وجهى العلامه فى القواعد. و يضعف بأن الموضوع هو العقد الذى وجد له بالفعل صحيح و فاسد لا ما يفرض تاره صحيحا و أخرى فاسدا فالمتعين بمقتضى هذه القاعده الضمان فى مسأله البيع لأن البيع الصحيح يضمن به- . نعم ما ذكره بعضهم من التعليل لهذه القاعده بأنه أقدم على العين مضمونه عليه- لا يجرى فى هذا الفرع لكن الكلام فى معنى القاعده لا فى مدركها ثم إن لفظه الباء فى بصحيحه و بفاسده- إما بمعنى فى بأن يراد كلما تحقق الضمان فى صحيحه تحقق فى فاسده- . و إما لمطلق السببيه الشامل للناقصه لا العله التامه فإن العقد الصحيح قد لا يوجب الضمان إلا بعد القبض كما فى السلم و الصرف بل مطلق البيع حيث إن المبيع قبل القبض مضمون على البائع بمعنى أن دركه عليه و يتداركه برد الثمن فتأمل و كذا الإجاره و النكاح و الخلع فإن المال فى ذلك كله مضمون على من انتقل

عنه إلى أن يتسلمه من انتقل إليه. و أما العقد الفاسد فلا تكون عله تامه أبدا بل يفتقر فى ثبوت الضمان إلى القبض فقبله

لا ضـمان فجعل الفاسد سـببا إما لأنه المنشأ للقبض على وجه الضـمان الذى هو سـبب للضـمان و إما لأنه سـبب الحكم بالضمان بشـرط القبض و لذا علل الضمان الشيخ و غيره بدخوله على أن تكون العين مضمونه عليه. و لا ريب أن دخوله على الضمان إنما هو بإنشاء العقد الفاسد فهو سـبب لضمان ما يقبضه و الغرض من ذلک كله دفع ما يتوهم أن سبب الضمان فى الفاسد هو القبض لا العقد الفاسد فكيف يقاس الفاسد على الصـحيح فى سـببيه الضمان و يقال كلما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده. و قد ظهر من ذلک أيضا فساد توهم أن ظاهر القاعده عدم توقف الضـمان فى الفاسد إلى القبض فلا بد من تخصـيص القاعده بإجماع و نحوه ثم إن المـدرک لهـذه الكليه- على ما ذكره فى المسالک فى مسأله الرهن المشـروط بكون المرهون مبيعا بعد انقضاء الأجل هو إقـدام الآخذ على الضـمان ثم أضاف إلى ذلک قوله ص: على اليد ما أخذت حتى تؤدى. و الظاهر أنه تبع فى اسـتدلاله بالإقدام الشـيخ فى المبسوط حيث علل الضـمان فى موارد كثيره من البيع و الإجاره الفاسدين بدخوله على أن يكون المال مضـمونا عليه بالمسـمى فإذا لم يسـلم له المسـمى رجع إلى المثل أو القيمه و هـذا الوجه لا يخلو عن تأمل لأنهما إنما أقدما و تراضـيا و تواطئا بالعقـد الفاسـد على ضـمان خاص لا الضـمان بالمثل أو القيمه و المفروض عـدم إمضاء الشارع لذلک الضـمان الخاص و مطلق الضمان لا يبقى بعد انتفاء الخصوصيه حتى يتقوم بخصوصيه أخرى فالضمان بالمثل أو القيمه إن ثبت فحكم شرعى تابع لدليله و ليس مما أقدم عليه المتعاقدان. و هذا كله مع أن

مورد هذا التعليل أعم من وجه من المطلب إذ قد يكون الإقدام موجودا و لا ضمان كما قبل القبض و قد لا يكون إقدام فى العقد الفاسد مع تحقق الضمان كما إذا شرط فى عقد البيع ضمان المبيع على البائع- إذا تلف فى يد المشترى- و كما إذا

المكاسب، ج ۲، ص ۱۰۳

قال بعتك بلا ثمن أو آجرتك بلا أجره. نعم قوى الشهيدان فى الأخير عدم الضمان و استشكل العلامه فى مثال البيع فى باب السلم. و بالجمله فدليل الإقدام مع أنه مطلب يحتاج إلى دليل لم نحصله منقوض طردا و عكسا و أما خبر اليد فدلالته و إن كانت ظاهره و سنده منجبرا إلا أن مورده مختص بالأعيان فلا يشمل المنافع و الأعمال المضمونه فى الإجاره الفاسده- اللهم إلا أن يستدل على الضمان فيها بما دل على احترام مال المسلم و أنه لا يحل إلا عن طيب نفسه و أن حرمه ماله كحرمه دمه و أنه لا يصلح ذهاب حق أحد مضافا إلى أدله نفى الضرر فكل عمل وقع من عامل لأحد بحيث يقع بأمره و تحصيلا لغرضه فلا بد من أداء عوضه لقاعدتى الاحترام و نفى الضرار. ثم إنه لا يبعد أن يكون مراد الشيخ و من تبعه من الاستدلال على الضمان بالإقدام و الدخول عليه بيان أن العين و المنفعه- التين تسلمهما الشخص لم يتسلمهما مجانا و تبرعا حتى لا يقضى احترامهما بتداركهما بالعوض كما فى العمل المتبرع به و العين المدفوعه مجانا أو أمانه فليس دليل الإقدام دليلا مستقلا بل هو بيان لعدم المانع عن مقتضى اليد فى الأموال و احترام الأعمال. نعم فى المسالك ذكر كلا من الأقدام و اليد

دليلا- مستقلا فيبقى عليه ما ذكر سابقا من النقض و الاعتراض. و يبقى الكلام حينئذ فى بعض الأعمال المضمونه التى لا يرجع نفعها إلى الضامن و لم يقع بأمره كالسبق فى المسابقه الفاسده حيث حكم الشيخ و المحقق و غيرهما بعدم استحقاق السابق أجره المثل خلافا لآخرين- و وجهه أن عمل العامل لم يعد نفعه إلى الآخر- و لم يقع بأمره أيضا. فاحترام الأموال التى منها الأعمال لا يقضى بضمان الشخص له و وجوب عوضه عليه لأنه ليس كالمستوفى له و لذا كانت شرعيته على خلاف القاعده حيث إنه بذل مال فى مقابل عمل لا- ينفع الباذل و تمام الكلام فى بابه- ثم إنه لا فرق فيما ذكرنا من الضمان فى الفاسد- بين جهل الدافع بالفساد و بين علمه مع جهل القابض. و توهم أن الدافع فى هذه الصوره هو الذى سلطه عليه و المفروض أن القابض جاهل- . مدفوع بإطلاق النص و الفتوى و ليس الجاهل مغرورا لأنه أقدم على الضمان قاصدا و تسليط الدافع العالم لا يجعله أمانه مالكيه لأنه دفعه على أنه ملك المدفوع إليه لا أنه أمانه عنده أو عاريه و لذا لا يجوز له التصرف فيه و الانتفاع به و ستأتى تتمه ذلك فى مسأله بيع الغاصب مع علم المشترى. هذا كله فى أصل الكليه المذكوره

و أما عكسها

و هو أن ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده فمعناه أن كل عقد لا يفيد صحيحه ضمان مورده ففاسده لا يفيد ضمانا كما فى عقد الرهن و الوكاله و المضاربه و العاريه غير المضمونه بل المضمونه بناء على أن المراد بإفاده الصحيح للضمان إفادته بنفسه- لا بأمر خارج عنه كالشرط الواقع فى

متنه و غير ذلك من العقود اللازمه و الجائزه- ثم إن مقتضى ذلك عدم ضمان العين المستأجره فاسدا لأن صحيح الإجاره غير مفيد لضمانها كما صرح به فى القواعد و السرائر. و حكى عن التذكره و إطلاق الباقى إلا أن صريح الرياض الحكم بالضمان و حكى فيها عن بعض نسبته إلى المفهوم من كلمات الأصحاب و الظاهر أن المحكى عنه- هو المحقق الأردبيلى فى مجمع الفائده. و ما أبعد ما بينه و بين ما عن جامع المقاصد حيث قال فى باب الغصب إن الذى يلوح من كلامهم هو عدم ضمان العين المستأجره فاسدا باستيفاء المنفعه و الذى ينساق إليه النظر هو الضمان لأن التصرف فيها حرام لأنه غصب فيضمنه ثم قال إلا أن كون الإجاره الفاسده لا يضمن بها كما لا يضمن بصحيحها مناف لذلك- فيقال إنه دخل على عدم الضمان بهذا الاستيلاء و إن لم يكن مستحقا و الأصل براءه الذمه من الضمان فلا تكون العين بذلك مضمونه و لو لا ذلك لكان المرتهن ضامنا مع فساد الرهن لأن استيلاءه بغير حق و هو باطل انتهى. و لعل الحكم بالضمان فى المسأله- إما لخروجها عن قاعده ما لا يضمن لأن المراد بالمضمون مورد العقد و مورد العقد فى الإجاره المنفعه فالعين يرجع فى حكمها إلى القواعد- و حيث كانت فى صحيح الإجاره أمانه مأذونا فيها شرعا و من طرف المالك لم يكن فيه ضمان و أما فى فاسدها فدفع الموجر للعين إنما هو للبناء على استحقاق المستأجر لها لحق الانتفاع فيها و المفروض عدم الاستحقاق- فيده عليها يد عدوان موجبه للضمان و إما لأن قاعده ما لا يضمن معارضه هنا بقاعده اليد- و الأقوى

عدم الضمان. فالقاعده المذكوره غير مخصصه بالعين المستأجره و لا متخصصه

ثم إنه يشكل اطراد القاعده فی موارد

منها الصيد الذی استعاره المحرم من المحل

بناء علی فساد العاريه فإنهم حكموا بضمان المحرم له بالقيمه مع أن صحيح العاريه لا يضمن به و لذا ناقش الشهيد الثانی فی الضمان علی تقديری الصحه و الفساد إلا أن يقال إن وجه ضمانه بعد البناء علی أنه يجب علی المحرم إرساله و أداء قيمته أن المستقر عليه قهرا بعد العاريه هی القيمه لا العين فوجوب دفع القيمه ثابت قبل التلف- بسبب وجوب الإتلاف الذی هو سبب لضمان ملك الغير فی كل عقد لا بسبب التلف.

و يشكل اطراد القاعده أيضا فی البيع فاسدا

بالنسبه إلی المنافع التی لم يستوفها فإن هذه المنافع غير مضمونه فی العقد الصحيح مع أنها مضمونه فی العقد الفاسد إلا أن يقال إن ضمان العين يستتبع ضمان المنافع فی العقد الصحيح و الفاسد- . و فيه نظر لأن نفس المنفعه غير مضمونه بشی ء فی العقد الصحيح- لأن الثمن إنما هو بإزاء العين دون المنافع و يمكن نقض القاعده أيضا بحمل المبيع فاسدا علی ما صرح به فی المبسوط و الشرائع و التذكره- و التحرير من كونه مضمونا علی المشتری خلافا للشهيدين و المحقق الثانی و بعض آخر تبعا للعلامه فی القواعد مع أن الحمل غير مضمون فی البيع الصحيح بناء علی أنه للبائع. و عن الدروس توجيه كلام العلامه بما إذا اشترط الدخول فی البيع و حينئذ لا نقض علی القاعده و يمكن النقض أيضا بالشركه الفاسده بناء علی أنه لا يجوز التصرف بها فأخذ المال المشترك حينئذ عدوانا موجب للضمان ثم إن مبنی هذه القضيه السالبه- علی ما

تقدم من كلام الشيخ فی المبسوط هی الأولویه و حاصلها أن الرهن لا یضمن بصحیحه فکیف بفاسده. و توضیحه أن الصحیح من العقد إذا لم یقتض الضمان مع إمضاء الشارع له فالفاسد الذی هو بمنزله العدم لا یؤثر فی الضمان لأن أثر الضمان إما من الإقدام علی الضمان و المفروض عدمه و إلا لضمن بصحیحه و إما من حکم الشارع بالضمان

المکاسب، ج ۲، ص ۱۰۴

بواسطه هذه المعامله الفاسده و المفروض أنها لا تؤثر شیئا. و وجه الأولویه أن الصحیح إذا کان مفیدا للضمان- أمکن أن یقال إن الضمان من مقتضیات الصحیح- فلا یجری فی الفاسد لکونه لغوا غیر مؤثر علی ما سبق تقریبه من أنه أقدم علی ضمان خاص- و الشارع لم یمضه فیرتفع أصل الضمان لکن یخدشها أنه یجوز أن تکون صحه الرهن و الإجاره المستلزمه لتسلط المرتهن و المستأجر علی العین شرعا مؤثره فی رفع الضمان- بخلاف الفاسد الذی لا یوجب تسلطا لهما علی العین فلا أولویه. فإن قلت إن الفاسد و إن لم یکن له دخل فی الضمان إلا أن مقتضی عموم علی الید هو الضمان- خرج منه المقبوض بصحاح العقود التی یکون مواردها غیر مضمونه علی القابض و بقی الباقی.

قلت ما خرج به المقبوض بصحاح تلک العقود یخرج به المقبوض بفاسدها و هی عموم ما دل علی أن من لم یضمنه المالک سواء ملکه إیاه بغیر عوض- أو سلطه علی الانتفاع به أو استأمنه منه علیه لحفظه أو دفعه إلیه لاستیفاء حقه- أو العمل فیه بلا أجره أو معها أو غیر ذلک فهو غیر ضامن. أما فی غیر التملیک بلا عوض أعنی الهبه فالدلیل المخصص لقاعده الضمان- عموم ما

دل على أن من استأمنه المالک على ملکه غير ضامن بل ليس لک أن تتهمه- . و أما فى الهبه الفاسده فيمکن الاستدلال على خروجها من عموم اليد بفحوى ما دل على خروج مورد الاستيمان فإن استيمان المالک لغيره على ملکه إذا اقتضى عدم ضمانه له- اقتضى التسليط المطلق عليه مجانا عدم ضمانه بطريق أولى. و التقييد بالمجانيه لخروج التسليط المطلق بالعوض کما فى المعاوضات فإنه عين التضمين فحاصل أدله عدم ضمان المستأمن أن دفع المالک إليه ملکه على وجه لا يضمنه بعوض واقعى أعنى المثل أو القيمه و لا جعلى فليس عليه ضمان.

الثانى من الأمور المتفرعه على عدم تملک المقبوض بالبيع الفاسد- وجوب رده فورا إلى المالک

و الظاهر أنه مما لا خلاف فيه- على تقدير عدم جواز التصرف فيه کما يلوح من مجمع الفائده بل صرح فى التذکره کما عن جامع المقاصد أن مئونه الرد على المشترى لوجوب ما لا يتم إلا به و إطلاقه يشمل ما لو کان فى رده مئونه کثيره إلا أن يقيد بغيرها بأدله نفى الضرر. و يدل عليه أن الإمساک آنا ما تصرف فى مال الغير بغير إذنه فلا يجوز لقوله عجل الله تعالى فرجه: لا يجوز لأحد أن يتصرف فى مال غيره إلا بإذنه و لو نوقش فى کون الإمساک تصرفا کفى عموم قوله ص: لا يحل مال امرأ مسلم لأخيه إلا عن طيب نفسه حيث يدل على تحريم جميع الأفعال المتعلقه به التى منها کونه فى يده. و أما توهم أن هذا بإذنه حيث إنه دفعه باختياره فمندفع بأنه إنما ملکه إياه عوضا- فإذا انتفت صفه العوضيه باعتبار عدم سلامه العوض له شرعا و المفروض أن کونه على وجه الملکيه المجانيه مما لم ينشئها المالک و کونه مالا للمالک

و أمانه فی یـده أیضا مما لم یؤذن فیه و لو أذن له فهو استیـداع جدید کما أنه لو ملکه مجانا کانت هبه جدیده هذا و لکن الذی یظهر من المبسوط عدم الإثم فی إمساکه معللا بأنه قبضه بإذنه مالکه و کذا السرائر ناسبا له إلی الأصحاب و هو ضعیف و النسبه غیر ثابته و لا یبعد إراده صوره الجهل لأنه لا یعاقب.

الثالث أنه لو کان للعین المبتاعه منفعه- استوفاها المشتری قبل الرد

کان علیه عوضـها علی المشـهور بل ظاهر ما تقدم من السرائر کونه بمنزله المغصوب الاتفاق علی الحکم. و یدل علیه عموم قوله لا یحل مال امرأ مسـلم لأخیه إلا عن طیب نفسه بناء علی صـدق المال علی المنفعه و لذا یجعل ثمنا فی البیع و صداقا فی النکاح خلافـا للوسـیله فنفی الضـمان محتجـا بـأن الخراج بالضـمان کما فی النبوی المرسل. و تفسـیره أن من ضـمن شـیئا و تقبله لنفسـه فخراجه له فالباء للسـببیه أو المقابله- فالمشتری لما أقدم علی ضـمان المبیع و تقبله علی نفسه بتقبیل البائع و تضمینه إیاه علی أن یکون الخراج له مجانـا کـان اللازم من ذلک أن خراجه له علی تقـدیر الفساد- کما أن الضـمان علیه علی هـذا التقـدیر أیضا. و الحاصل أن ضـمان العین لا یجتمع مع ضـمان الخراج و مرجعه إلی أن الغنیمه و الفائـده بإزاء الغرامه و هـذا المعنی مسـتنبط من أخبار کثیره متفرقه مثل قوله فی مقام الاستشـهاد علی کونه منفعه المبیع فی زمان الخیار للمشتری أ لا تری أنها لو احترقت کانت من مـال المشتری و نحوه فی الرهن و غیره. و فیه أن هـذا الضـمان لیس هو مـا أقـدم علیه المتبایعـان حتی یکون الخراج بإزائه و إنما هو أمر قهری حکم

به الشارع كما حكم بضـمان المقبوض بالسوم و المغصوب. فالمراد بالضمان الذى بإزائه الخراج التزام الشى ء على نفسه و تقبله له مع إمضاء الشارع له و ربما ينتقض ما ذكرناه- فى معنى الروايه بالعاريه المضـمونه حيث إنه أقدم على ضـمانها مع أن خراجها ليس له لعـدم تملكه للمنفعه و إنما تملك الانتفاع الذى عينه المالك فتأمل. و الحاصل أن دلاله الروايه لا تقصـر عن سـندها فى الوهن فلا يترك لأجلها قاعـده ضـمان مال المسـلم و احترامه و عـدم حله إلا عن طيب النفس و ربما يرد هـذا القول بما ورد فى شراء الجاريه المسـروقه- من ضـمان قيمه الولد و عوض اللبن بل عوض كلما انتفع. و فيه أن الكلام فى البيع الفاسد الحاصل بين مالكى العوضين من جهه أن مالك العين جعل خراجها له بإزاء ضمانها بالثمن لا ما كان فساده من جهه التصرف فى مال الغير و أضـعف من ذلك رده بصـحيحه أبى ولاد المتضـمنه لضمان منفعه المغصوب المستوفاه ردا على أبى حنيفه القائل بأنه إذا تحقق ضمـان العين و لو بـالغصب سـقط كراهـا كما يظهر من تلك الصـحيحه. نعم لو كان القول المـذكور موافقا لقول أبى حنيفه فى إطلاق القول بأن الخراج بالضـمان انتهضت الصـحيحه و ما قبلها ردا عليه هذا كله فى المنفعه المسـتوفاه و أما المنفعه الفائته بغير استيفاء فالمشـهور فيها أيضا الضـمان و قـد عرفت عباره السـرائر المتقـدمه- و لعله لكون المنافع أموالا فى يد من بيده العين فهى مقبـوضه فى يـده و لـذا يجرى على المنفعه حكم المقبوض إذا قبض العين فتـدخل المنفعه فى ضـمان المسـتأجر و يتحقق قبض الثمن فى السلم بقبض الجاريه المجعول خدمتها ثمنا و كذا

الدار المجعول سكناها ثمنا مضافا إلى أنه مقتضى احترام مال المسلم إذ كونه فى يد غير مالكه مده طويله من غير أجره مناف للاحترام لكن يشكل الحكم- بعد تسليم كون المنافع أموالا حقيقه بأن مجرد ذلك لا يكفى فى تحقق الضمان إلا أن يندرج فى عموم على اليد ما أخذت و لا إشكال فى عدم شمول صله الموصول للمنافع و حصولها فى اليد بقبض العين لا يوجب صدق الأخذ و دعوى أنه كنايه عن مطلق الاستيلاء الحاصل فى المنافع بقبض الأعيان مشكله. و أما احترام

المكاسب، ج ٢، ص ١٠٥

مال المسلم فإنما يقتضى عدم حل التصرف فيه و إتلافه بلا عوض- و إنما يتحقق ذلك فى الاستيفاء فالحكم بعدم الضمان مطلقا كما عن الإيضاح أو مع علم البائع بالفساد كما عن بعض آخر موافق للأصل السليم مضافا إلى أنه قد يدعى شمول قاعده ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده له و من المعلوم أن صحيح البيع لا يوجب ضمانا للمشترى للمنفعه لأنها له مجانا و لا يتقسط الثمن عليها و ضمانها مع الاستيفاء لأجل الإتلاف فلا ينافى القاعده المذكوره لأنها بالنسبه إلى التلف لا الإتلاف مضافا إلى الأخبار الوارده فى ضمان المنافع المستوفاه من الجاريه المسروقه المبيعه الساكته عن ضمان غيرها فى مقام البيان.: و كذا صحيحه محمد بن قيس الوارده فيمن باع وليده أبيه بغير إذنه فقال ع: الحكم أن يأخذ الوليده و ابنها و سكت عن المنافع الفائته فإن عدم الضمان فى هذه الموارد مع كون العين لغير البائع- يوجب عدم الضمان هنا بطريق أولى. و الإنصاف أن للتوقف فى المسأله كما فى المسالك تبعا للدروس و التنقيح مجالا و ربما يظهر

من القواعد فى باب الغصب عند التعرض لأحكام البيع الفاسد اختصاص الإشكال و التوقف بصوره علم البائع على ما استظهر السيد العميد و المحقق الثانى من عباره الكتاب. و عن الفخر حمل الإشكال فى العباره على مطلق صوره عدم الاستيفاء فتحصل من ذلك كله أن الأقوال فى ضمان المنافع غير المستوفاه خمسه الأول الضمان و كأنه للأكثر. الثانى عدم الضمان كما عن الإيضاح. الثالث الضمان إلا مع علم البائع كما عن بعض من كتب على الشرائع. الرابع التوقف فى هذه الصوره كما استظهره جامع المقاصد و السيد العميد من عباره القواعد.

الخامس التوقف مطلقا كما عن الدروس و التنقيح و المسالك و محتمل القواعد كما يظهر من فخر الدين. و قد عرفت أن التوقف أقرب إلى الإنصاف إلا أن المحكى عن التذكره ما لفظه أن منافع الأموال من العبد و الثياب و العقار و غيرها مضمونه بالتفويت و الفوات تحت اليد العاديه فلو غصب عبدا أو جاريه أو ثوبا أو عقارا أو حيوانا مملوكا ضمن منافعه سواء أتلفها بأن استعملها أو فاتت تحت يده بأن بقيت مده فى يده لا يستعملها عند علمائنا أجمع. و لا يبعد أن يراد باليد العاديه مقابل اليد الحقه فتشمل يد المشترى فيما نحن فيه خصوصا مع غلبته و لا سيما مع جهل البائع به و أظهر منه ما فى السرائر فى آخر باب الإجاره من الاتفاق أيضا على ضمان منافع المغصوب الفائته مع قوله فى باب البيع إن البيع الفاسد عند أصحابنا بمنزله الشى ء المغصوب إلا فى ارتفاع الإثم عن إمساكه انتهى. و على هذا فالقول بالضمان لا يخلو عن قوه و إن كان المتراءى من ظاهر صحيحه أبى

ولاـد- اختصـاص الضـمان فى المغصوب بالمنافع المسـتوفاه من البغل المتجاوز به إلى غير محل الرخصه إلا أنا لم نجـد بـذلك عاملا فى المغصوب الذى هو موردها.

الرابع - إذا تلف المبيع فإن كان مثليا وجب مثله بلا خلاف

إلا ما يحكى عن ظاهر الإسـكافى. و قد اختلفت كلمات أصـحابنا فى تعريف المثلى فالشيخ و ابن زهره و ابن إدريس و المحقق و تلميـذه و العلاـمه و غيرهـم قـدس الله أرواحهم بـل المشـهور على مـا حكى- أنه مـا تسـاوت أجزاؤه من حيث القيمه و المراد بـأجزائه مـا يصـدق عليه اسم الحقيقه و المراد بتساويهـا من حيث القيمه تساويها بالنسـبه بمعنى كون قيمه كل بعض بالنسـبه إلى قيمه البعض الآخر كنسـبه نفس البعضـين من حيث المقـدار و لذا قيل فى توضـيحه- إن المقدار منه إذا كان يساوى قيمه فنصـفه يسـاوى نصف تلك القيمه. و من هنا رجـح الشـهيد الثانى كون المصوغ من النقـدين قيميا قال إذ لو انفصل نقصت قيمته قلت و هـذا يوجب أن لا يكون الـدرهم الواحـد مثليا إذ لو انكسـر نصـفين نقصت قيمه نصـفه عن نصف قيمه المجموع إلا أن يقال إن الـدرهم مثلى بالنسـبه إلى نوعه و هو الصـحيح و لـذا لا يعـد الجريش مثلا للحنطه و لا الدقاقه مثلا للأرز. و من هنا يظهر أن كل نوع من أنواع الجنس الواحد بل كل صـنف من أصناف نوع واحد مثلى بالنسبه إلى أفراد ذلك النوع أو الصنف- فلا يرد ما قيل مـن أنه إن أريـد التسـاوى بـالكليه فالظـاهر عـدم صـدقه على شـى ء من المعرف إذ مـا من مثلى إلاـ و أجزاؤه مختلفه فى القيمه كالحنطه فإن قفيزا من حنطه يساوى عشره و من أخرى يساوى عشرين و إن أريد التساوى فى الجمله فهو فى

القيمى موجود كالثوب و الأرض انتهى. و قد لوح هذا المورد فى آخر كلامه إلى دفع إيراده بما ذكرنا من أن كون الحنطه مثليه معناه أن كل صنف منها متماثل للأجزاء و متساويا فى القيمه لا بمعنى أن جميع أبعاض هذا النوع متساويه فى القيمه فإذا كان المضمون بعضا من صنف فالواجب دفع مساويه من هذا الصنف لا القيمه و لا بعض من صنف آخر. لكن الإنصاف أن هذا خلاف ظاهر كلماتهم فإنهم يطلقون المثلى على جنس الحنطه و الشعير و نحوهما مع عدم صدق التعريف عليه و إطلاق المثلى على الجنس باعتبار مثليه أنواعه أو أصنافه و إن لم يكن بعيدا إلا أن انطباق التعريف على الجنس بهذا الاعتبار بعيد جدا إلا أن يهملوا خصوصيات الأصناف الموجبه لزياده القيمه و نقصانها كما التزمه بعضهم. غايه الأمر وجوب رعايه الخصوصيات عند أداء المثل عوضا عن التالف- أو القرض و هذا أبعد- هذا مضافا إلى أنه يشكل اطراد التعريف بناء على هذا بأنه إن أريد تساوى الأجزاء من صنف واحد من حيث القيمه تساويا حقيقيا فإنه قل ما يتفق ذلك فى الصنف الواحد من النوع لأن أشخاص ذلك الصنف لا تكاد تتساوى فى القيمه لتفاوتها بالخصوصيات الموجبه لزياده الرغبه و نقصانها كما لا يخفى و إن أريد تقارب أجزاء ذلك الصنف من حيث القيمه و إن لم تتساو حقيقه تحقق ذلك فى أكثر القيميات فإن لنوع الجاريه أصنافا متقاربه فى الصفات الموجبه لتساوى القيمه و بهذا الاعتبار يصح السلم فيها و لذا اختار العلامه فى باب القرض من التذكره على ما حكى عنه أن ما يصح فيه السلم من القيميات مضمون فى القرض بمثله. و قد

عد الشيخ فی المبسوط الرطب و الفواكه من القيميات مع أن كل نوع منهما مشتمل على أصناف متقاربه فی القيمه بل متساويه عرفا ثم لو فرض أن الصنف المتساوی من حيث القيمه فی الأنواع القيميه عزيز الوجود بخلاف الأنواع المثليه لم يوجب ذلك إصلاح طرد التعريف. نعم يوجب ذلك الفرق بين النوعين فی حكمه الحكم بضمان المثلی

المكاسب، ج ۲، ص ۱۰۶

بالمثلی و القيمی بالقيمه ثم إنه قد عرف المثلی بتعاريف أخر أعم من التعريف المتقدم أو أخص. فعن التحرير أنه ما تماثلت أجزاؤه و تقاربت صفاته و عن الدروس و الروضه البهيه أنه المتساوی الأجزاء و المنفعه المتقارب الصفات و عن المسالك و الكفايه أنه أقرب التعريفات إلى السلامه و عن غايه المراد ما تساوت أجزاؤه فی الحقيقه النوعيه و عن بعض العامه أنه ما قدر بالكيل أو الوزن. و عن آخر منهم زياده جواز بيعه سلما- . و عن ثالث منهم زياده جواز بيع بعضه ببعض- . إلى غير ذلك مما حكاه فی التذكره عن العامه. ثم لا يخفى أنه ليس للفظ المثلی حقيقه شرعيه و لا متشرعه و ليس المراد معناه اللغوی إذ المراد بالمثل لغه المماثل فإن أريد من جميع الجهات فغير منعكس و إن أريد من بعضها فغير مطرد و ليس فی النصوص حكم يتعلق بهذا العنوان حتى يبحث عنه. نعم وقع هذا العنوان فی معقد إجماعهم على أن المثلی يضمن بالمثل و غيره بالقيمه و من المعلوم أنه لا يجوز الاتكال فی تعيين معقد الإجماع على قول بعض المجمعين مع مخالفه الباقين- و حينئذ فينبغی أن يقال كلما كان مثليا باتفاق المجمعين فلا إشكال فی ضمانه بالمثل للإجماع. و

يبقى ما كان مختلفا فيه بينهم كالذهب و الفضه غير المسكوكين فإن صريح الشيخ فى المبسوط كونهما من القيميات- و ظاهر غيره كونهما مثليين و كذا الحديد و النحاس و الرصاص فإن ظواهر عبائر المبسوط و الغنيه و السرائر كونها قيميه. و عباره التحرير صريحه فى كون أصولها مثليه و إن كان المصوغ منها قيميا. و قد صرح الشيخ فى المبسوط بكون الرطب و العنب قيميين و التمر و الزبيب مثليين و قال فى محكى المختلف إن فى الفرق إشكالا بل صرح بعض من قارب عصرنا بكون الرطب و العنب مثليين. و قد حكى عن موضع من جامع المقاصد أن الثوب مثلى و المشهور خلافه و أيضا فقد مثلوا للمثلى بالحنطه و الشعير و لم يعلم أن المراد نوعهما أو كل صنف- و ما المعيار فى الصنف و كذا التمر و الحاصل أن موارد عدم تحقق الإجماع على المثليه فيها كثيره- فلا بد من ملاحظه أن الأصل الذى يرجع إليه عند الشك هو الضمان بالمثل أو بالقيمه أو تخيير المالك أو الضامن بين المثل و القيمه و لا يبعد أن يقال إن الأصل هو تخيير الضامن لأصاله براءه ذمته عما زاد على ما يختاره فإن فرض إجماع على خلافه فالأصل تخيير المالك لأصاله عدم براءه ذمته بدفع ما لا يرضى به المالك مضافا إلى عموم على اليد ما أخذت حتى تؤدى فإن مقتضاه عدم ارتفاع الضمان بغير أداء العين خرج ما إذا رضى المالك بشى ء آخر و الأقوى تخيير المالك من أول الأمر لأصاله الاشتغال و التمسك بأصاله البراءه لا يخلو من منع. نعم يمكن أن يقال بعد عدم الدليل لترجيح أحد الأقوال و الإجماع

على عـدم تخيير المالك التخيير فى الأداء من جهه دوران الأمر بين المحذورين أعنى تعين المثل بحيث لا يكون للمالك مطالبه القيمه و لاـ للضـامن الامتنـاع و بين تعيين القيمه كـذلك فلا متيقن فى البين و لا يمكن البراءه اليقينيه عنـد التشاح- فهو من باب تخيير المجتهـد فى الفتوى فتأمـل هـذا و لكن يمكن أن يقـال- إن القاعـده المسـتفاد من إطلاقـات الضـمان- فى المغصوبات و الأمانات المفرط فيها و غير ذلك هو الضـمان بالمثل لأنه أقرب إلى التالف من حيث الماليه و الصـفات ثم بعده قيمه التالف من النقـدين و شـبههما- لأنهمـا أقرب من حيث الماليه- لأن ما عـداهما يلاحظ مساواته للتالف بعـد إرجاعه إليهما و لأجل الاتكال على هذا الظهور لا تكاد تظفر على مورد واحد من هذه الموارد على كثرتها قد نص المشهور فيه على ذكر المضمون به بل كلها إلاـ ما شـذ و نـدر قـد أطلق فيها الضـمان فلو لا الاعتماد على ما هو المتعارف لم يحسن من الشارع إهماله فى موارد البيان. و قد اسـتدل فى المبسوط و الخلاف على ضـمان المثلى بالمثل و القيمى بالقيمه بقوله تعالى فَمَنِ اعْتَـدى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَـدى عَلَيْكُمْ بتقريب أن مماثـل ما اعتـدى هو المثل فى المثلى و القيمه فى غيره و اختصاص الحكم بالمتلف عـدوانا لا يقـدح بعـد عـدم القول بالفصـل و ربمـا ينـاقش فى الآـيه بأن مـدلولها اعتبار المماثله فى مقـدار الاعتـداء لا المعتـدى به و فيه نظر. نعم الإنصاف عـدم وفاء الآيه كالـدليل السابق عليها- بالقول المشـهور لأن مقتضاهما وجوب المماثله العرفيه فى الحقيقه و الماليه- و هذا يقتضى اعتبار المثل حتى فى القيميات سواء وجد المثل

فيها أم

لاـ أما مع وجود المثل فيها كما لو أتلف ذراعا من كرباس طوله عشرون ذراعا متساويه من جميع الجهات فإن مقتضى العرف و الآيه إلزام الضامن بتحصيل ذراع آخر من ذلك و لو بأضعاف قيمته و دفعه إلى مالك الذراع المتلف مع أن القائل بقيميه الثوب لاـ يقول به- و كذا لو أتلف عليه عبدا و له فى ذمه المالك بسبب القرض أو السلم عبد موصوف بصفات التالف فإنهم لا يحكمون بالتهاتر القهرى كما يشهد به ملاحظ كلماتهم فى بيع عبد من عبدين. نعم ذهب جماعه منهم الشهيدان فى الدروس و المسالك إلى جواز رد العين المقترضه إذا كانت قيميه لكن لعله من جهه صدق أداء القرض بأداء العين لاـ من جهه ضمان القيمى بالمثل و لذا اتفقوا على عدم وجوب قبول غيرها و إن كان مماثلاـ لها من جميع الجهات. و أما مع عدم وجود المثل للقيمى التالف فمقتضى الدليلين عدم سقوط المثل من الذمه بالتعذر كما لو تعذر المثل فى المثلى فيضمن بقيمته يوم الدفع كالمثلى و لا يقولون به و أيضا فلو فرض نقصان المثل عن التالف من حيث القيمه نقصانا فاحشا فمقتضى ذلك عدم جواز إلزام المالك بالمثل لاقتضائهما اعتبار المماثله فى الحقيقه و الماليه- مع أن المشهور كما يظهر من بعض إلزامه به و إن قوى خلافه بعض بل ربما احتمل جواز دفع المثل و لو سقط المثل عن القيمه بالكليه و إن كان الحق خلافه- فنبين أن النسبه بين مذهب المشهور و مقتضى العرف و الآيه عموم من وجه فقد يضمن بالمثل بمقتضى الدليلين- و لا يضمن به عند المشهور كما فى المثالين المتقدمين. و قد ينعكس الحكم كما

فی المثال الثالث و قد یجتمعان فی المضمون به کما فی أکثر الأمثله ثم إن الإجماع علی ضمان القیمی بالقیمه علی تقدیر تحققه لا یجدی بالنسبه إلی ما لم یجمعوا علی کونه قیمیا ففی موارد الشک یجب الرجوع إلی المثل بمقتضی الدلیل السابق و عموم الآیه بناء علی ما هو الحق المحقق من أن العام المخصص بالمجمل مفهوما المردد بین الأقل و الأکثر

المکاسب، ج ۲، ص ۱۰۷

لا یخرج عن الحجیه بالنسبه إلی موارد الشک. فحاصل الکلام أن ما أجمع علی کونه مثلیا یضمن بالمثل مع مراعاه الصفات التی یختلف فیها الرغبات و إن فرض نقصان قیمته فی زمان الدفع أو مکانه عن قیمه التالف بناء علی تحقق الإجماع علی إهمال هذا التفاوت مضافا إلی الخبر الوارد فی أن الثابت فی ذمه من اقترض دراهم و أسقطها السلطان و روج غیرها هی الدراهم الأولی و ما أجمع علی کونه قیمیا یضمن بالقیمه بناء علی ما سیجی ء من الاتفاق علی ذلک و إن وجد مثله- أو کان مثله فی ذمه الضامن و ما شک فی کونه قیمیا أو مثلیا یلحق بالمثلی مع عدم اختلاف قیمتی المدفوع و التالف و مع الاختلاف الحق بالقیمی فتأمل.

الخامس ذکر فی القواعد أنه لو لم یوجد المثل إلا بأکثر من ثمن المثل

ففی وجوب الشراء تردد انتهی. أقول کثره الثمن إن کانت لزیاده القیمه السوقیه للمثل- بأن صارت قیمته أضعاف قیمه التالف یوم تلفه فالظاهر أنه لا إشکال فی وجوب الشراء و لا خلاف کما صرح به فی الخلاف حیث قال إذا غصب ماله مثل الحبوب و الأدهان فعلیه مثل ما تلف فی یده یشتریه بأی ثمن کان بلا خلاف و فی المبسوط یشتریه بأی ثمن کان إجماعا انتهی. و وجهه عموم النص

و الفتوى بوجوب المثل فى المثلى و يؤيـده فحوى حكمهم بأن تنزل قيمه المثل حين الدفع عن يوم التلف لا يوجب الانتقال إلى القيمه بل ربما احتمل بعضـهم ذلك مع سـقوط المثل فى زمان الدفع عن الماليه كالماء على الشاطئ و الثلج فى الشـتاء و إما إن كانت لأجل تعـذر المثل و عـدم وجـدانه إلا عند من يعطيه بأزيد مما يرغب فيه الناس مع وصف الإعواز بحيث يعد بذل ما يريد مالكه بإزائه ضـررا عرفا. فالظاهر أن هـذا هو المراد بعباره القواعد لأن الثمن فى الصوره الأولى ليس بأزيد من ثمن المثل بل هو ثمن المثل و إنما زاد على ثمن التالف يوم التلف فحينئـذ يمكن التردد فى الصوره الثانيه كما قيل من أن الموجود بأكثر من ثمن المثـل كالمعـدوم كـالرقبه فى الكفـاره و الهـدى و أنه يمكن معانـده البائع و طلب أضـعاف القيمه و هو ضـرر و لكن الأقوى مع ذلك وجوب الشـراء وفاقا للتحرير كما عن الإيضاح و الـدروس و جامع المقاصد بل إطلاق السـرائر و نفى الخلاف المتقدم عن الخلاـف لعين مـا ذكر فى الصوره الأـولى ثم إنه لاـ فرق فى جواز مطـالبه المالك بالمثل بين كونه فى مكان التلف أو غيره و لا بين كون قيمته فى مكـان المطالبه أزيـد من قيمته فى مكان التلف أم لا وفاقا لظاهر المحكى عن التحرير و التـذكره و الإيضاح و الـدروس و جامع المقاصـد. و فى السـرائر أنه الـذى يقتضـيه عدل الإسـلام و الأدله و أصول المذهب و هو كذلك لعموم الناس مسلطون على أموالهم هذا مع وجود المثل فى بلد المطالبه و أما مع تعذره فسيأتى حكمه فى المسأله السادسه.

السادس لو تعذر المثل فى المثلى

اشاره

السادس

لو تعذر المثل فی المثلی

فمقتضی القاعده وجوب دفع القیمه مع مطالبه المالک لأن منع المالک ظلم- و إلزام الضامن بالمثل منفی بالتعذر فوجبت القیمه جمعا بین الحقین مضافا إلی قوله تعالی فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ فإن الضامن إذا ألزم بالقیمه مع تعذر المثل لم یعتد علیه أزید مما اعتدی و أما مع عدم مطالبه المالک فلا دلیل علی إلزامه بقبول القیمه لأن المتیقن أن دفع القیمه علاج لمطالبه المالک و جمع بین حق المالک بتسلیطه علی المطالبه و حق الضامن لعدم تکلیفه بالتعذر و المعسور أما مع عدم المطالبه فلا دلیل علی سقوط حقه عن المثل. و ما ذکرنا یظهر من المحکی عن التذکره و الإیضاح حیث ذکرا فی رد بعض الاحتمالات الآتیه فی حکم تعذر المثل ما لفظه أن المثل لا یسقط بالإعواز أ لا تری أن المغصوب منه لو صبر إلی زمان وجدان المثل ملک المطالبه و إنما المصیر إلی القیمه وقت تغریمها انتهی. لکن أطلق کثیر منهم الحکم بالقیمه عند تعذر المثل و لعلهم یریدون صوره المطالبه و إلا- فلا- دلیل علی الإطلاق و یؤید ما ذکرنا- أن المحکی عن الأکثر فی باب القرض أن المعتبر فی المثلی المتعذر قیمته یوم المطالبه. نعم عبر بعضهم بیوم الدفع فلیتأمل و کیف کان فلنرجع إلی حکم المسأله فنقول إن المشهور أن العبره فی قیمه المثل المتعذر بقیمته هو یوم الدفع لأن المثلی ثابت فی الذمه إلی ذلک الزمان و لا دلیل علی سقوطه بتعذره کما لا یسقط الدین بتعذر أدائه. و قد صرح بما ذکرنا المحقق الثانی و قد عرفت من التذکره و الإیضاح ما یدل علیه- و یحتمل اعتبار وقت

تعـذر المثـل و هو للحلى فى الـبيع الفاسـد و التحرير فى بـاب القرض و المحكى عن المسالـك لأـنه وقت الانتقـال إلى القيمه و يضـعفه أنه إن أريـد بالانتقال- انقلاب ما فى الـذمه إلى القيمه فى ذلك الوقت فلا دليل عليه و إن أريد عدم وجوب إسـقاط ما فى الـذمه إلا بالقيمه فوجوب الإسـقاط بها و إن حـدث يوم التعـذر مع المطالبه إلا أنه لو أخر الإسـقاط بقى المثل فى الذمه إلى تحقق الإسـقاط و إسـقاطه فى كـل زمان بأداء قيمته فى ذلك الزمان و ليس فى الزمان الثانى مكلفا بما صـدق عليه الإسـقاط فى الزمان الأول هذا و لكن لو استندنا فى لزوم القيمه فى المسأله إلى ما تقدم سابقا من الآيه و من أن المتبادر من إطلاقات الضمان هو وجوب الرجوع إلى أقرب الأموال إلى التالف بعد تعذر المثل توجه القول بصيروره التالف قيميا بمجرد تعذر المثل إذ لا فرق فى تعـذر المثـل بين تحققه ابتـداء كمـا فى القيميـات- و بين طروه بعـد التمكن كمـا فى مـا نحن فيه. و دعوى اختصاص الآيه و إطلاقـات الضـمان بـالحكم بـالقيمه بتعـذر المثـل ابتـداء لا يخلو عن تحكم- ثم إن فى المسأله احتمالات أخر- ذكر أكثرها فى القواعـد و قوى بعضـها فى الإيضـاح و بعضـها بعض الشـافعيه و حاصـل جميع الاحتمالات فى المسأله مع مبانيها أنه إما أن نقول باسـتقرار المثل فى الـذمه إلى أوان الفراغ منه بـدفع القيمه و هو الذى اخترناه- تبعا للأكثر من اعتبار القيمه عند الإقباض و ذكره فى القواعـد خامس الاحتمالات و إما أن نقول بصـيرورته قيميا عند الإعواز فإذا صار كذلك فإما أن نقول إن المثل المسـتقر فى الذمه قيمى فتكون

القیمیه صفه للمثل بمعنی أنه لو تلف وجبت قیمته و إما أن نقول إن المغصوب انقلب قیمیا بعد أن کان مثلیا. فإن قلنا بالأول فإن جعلنا الاعتبار فی القیمی بیوم التلف کما هو أحد الأقوال کان المتعین قیمه المثل یوم الإعواز کما صرح به فی السرائر فی البیع الفاسد و التحریر فی باب القرض لأنه یوم تلف القیمی و إن جعلنا الاعتبار فیه بزمان الضمان کما

المکاسب، ج ۲، ص ۱۰۸

هو القول الآخر فی القیمی کان المتجه اعتبار زمان تلف العین لأنه أول أزمنه وجوب المثل فی الذمه المستلزم لضمانه بقیمته عند تلفه و هذا مبنی علی القول بالاعتبار فی القیمی بوقت الغصب کما عن الأکثر و إن جعلنا الاعتبار فیه بأعلی القیم من زمان الضمان إلی زمان التلف کما حکی عن جماعه من القدماء فی الغصب کان المتجه الاعتبار بأعلی القیم من یوم تلف العین إلی زمان الإعواز و ذکر هذا الوجه فی القواعد ثانی الاحتمالات. و إن قلنا إن التالف انقلب قیمیا احتمل الاعتبار بیوم الغصب کما فی القیمی المغصوب و الاعتبار بالأعلی منه إلی یوم التلف و ذکر هذا أول الاحتمالات فی القواعد. و إن قلنا إن المشترک بین العین و المثل صار قیمیا جاء احتمال الاعتبار بالأعلی من یوم الضمان إلی یوم تعذر المثل لاستمرار الضمان فیما قبله من الزمان إما للعین و إما للمثل فهو مناسب لضمان الأعلی من حین الغصب إلی التلف و هذا ذکره فی القواعد ثالث الاحتمالات و احتمل الاعتبار بالأعلی من یوم الغصب إلی دفع المثل- و وجهه فی محکی التذکره و الإیضاح بأن المثل لا یسقط بالإعواز قالا أ لا تری أنه لو صبر المالک

إلى وجدان المثل استحقه- فالمصير إلى القيمه عند تغريمها و القيمه الواجبه على الغاصب أعلى القيم. و حاصله أن وجوب دفع قيمه المثلى يعتبر من زمن وجوبها أو وجوب مبدلها أعنى العين فيجب أعلى القيم منهما فافهم. إذا عرفت هذا فاعلم أن المناسب لإطلاق كلامهم- لضمان المثل فى المثلى هو أنه مع تعذر المثل لا يسقط المثل عن الذمه غايه الأمر يجب إسقاطه مع مطالبه المالك فالعبره بما هو إسقاط حين الفعل فلا عبره بالقيمه إلا يوم الإسقاط و تفريغ الذمه و أما بناء على ما ذكرنا من أن المتبادر من أدله الضمان التغريم بالأقرب إلى التالف فالأقرب كان المثل مقدما مع تيسره و مع تعذره ابتداء كما فى القيمى أو بعد التمكن كما فيما نحن فيه كان المتعين هو القيمه فالقيمه قيمه للمغصوب من حين صار قيميا و هو حال الإعواز فحال الإعواز معتبر من حيث إنه أول أزمنه صيروره التالف قيميا لا- من حيث ملاحظه القيمه قيمه للمثل دون العين فعلى القول باعتبار يوم التلف فى القيمى توجه ما اختاره الحلى رحمه الله. و لو قلنا بضمان القيمى بأعلى القيم من حين الغصب إلى حين التلف- كما عليه جماعه من القدماء توجه ضمانه فيما نحن فيه بأعلى القيم من حين الغصب إلى زمان الإعواز إذ كما أن ارتفاع القيمه مع بقاء العين مضمون بشرط تعذر أدائها المتدارك لارتفاع القيم كذلك يشترط تعذر المثل فى المثلى إذ مع رد المثل يرتفع ضمان القيمه السوقيه- و حيث كانت العين فيما نحن فيه مثليه كان أداء مثلها عند تلفها كرد عينها فى إلغاء ارتفاع القيم فاستقرار ارتفاع القيم إنما يحصل بتلف العين و المثل. فإن قلنا

إن تعذر المثل يسقط المثل كما أن تلف العين يسقط العين توجه القول بضمان القيمه من زمان الغصب إلى زمان الإعواز و هو أصح الاحتمالات فى المسأله عند الشافعيه على ما قيل. و إن قلنا إن تعذر المثل لا يسقط المثل و ليس كتلف العين كان ارتفاع القيمه فيما بعد تعذر المثل أيضا مضمونا فيتوجه ضمان القيمه من حين الغصب إلى حين دفع القيمه و هو المحكى عن الإيضاح و هو أوجه الاحتمالات على القول بضمان ارتفاع القيمه مراعى بعدم رد العين أو المثل. ثم اعلم أن العلامه ذكر فى عنوان هذه الاحتمالات أنه لو تلف المثلى و المثل موجود ثم أعوز ظاهره اختصاص هذه الاحتمالات بما إذا طرأ تعذر المثل بعد وجود المثل فى بعض أزمنه التلف لا ما تعذر فيه المثل ابتداء. و عن جامع المقاصد أنه يتعين حينئذ قيمه يوم التلف و لعله لعدم تنجز التكليف بالمثل عليه فى وقت من الأوقات و يمكن أن يخدش فيه بأن التمكن من المثل ليس بشرط لحدوثه فى الذمه ابتداء كما لا يشترط فى استقراره استدامه على ما اعترف به مع طرو التعذر بعد التلف و لذا لم يذكر أحد هذا التفصيل فى باب القرض. و بالجمله فاشتغال الذمه بالمثل إن قيد بالتمكن لزم الحكم بارتفاعه بطروء التعذر و إلا لزم الحكم بحدوثه مع التعذر من أول الأمر إلا- أن يقال إن أدله وجوب المثل ظاهره فى صوره التمكن و إن لم يكن مشروطا به عقلا- فلا- تعم صوره العجز. نعم إذا طرأ العجز فلا دليل على سقوط المثل و انقلابه قيميا- و قد يقال على المحقق المذكور إن اللازم مما ذكره أنه لو ظفر

المالك بالمثل قبل أخذ القيمه

لم يكن له المطالبه و لا أظن أحدا يلتزمه و فيه تأمل. ثم إن المحكى عن التذكره أن المراد بإعواز المثل أن لا يوجد فى البلد و ما حوله و زاد فى المسالك قوله مما ينقل عاده منه إليه كما ذكروا فى الانقطاع المسلم فيه- . و عن جامع المقاصد الرجوع فيه إلى العرف و يمكن أن يقال- إن مقتضى عموم وجوب أداء مال الناس و تسليطهم على أموالهم أعيانا كانت أم فى الذمه وجوب تحصيل المثل كما كان يجب رد العين أينما كانت و لو كانت فى تحصيلها مئونه كثيره و لذا كان يجب تحصيل المثل بأى ثمن كان و ليس هنا تحديد التكليف بما عن التذكره نعم لو انعقد الإجماع على ثبوت القيمه عند الإعواز تعين ما عن جامع المقاصد- كما أن المجمعين إذا كانوا بين معبر بالإعواز و معبر بالتعذر كان المتيقن الرجوع إلى الأخص و هو المتعذر لأنه المجمع عليه. نعم ورد فى بعض أخبار السلم أنه إذا لم يقدر المسلم إليه- على إيفاء المسلم فيه تخير المشترى. و من المعلوم أن المراد بعدم القدره ليس التعذر العقلى المتوقف على استحاله النقل من بلد آخر بل الظاهر منه عرفا ما عن التذكره و هذا يستأنس به للحكم فيما نحن فيه ثم إن فى معرفه قيمه المثل مع فرض عدمه إشكالا من حيث إن العبره بفرض وجوده و لو فى غايه العزه كالفاكهه فى أول زمانها أو آخره- أو وجود المتوسط الظاهر هو الأول لكن مع فرض وجوده بحيث يرغب فى بيعه و شرائه فلا عبره بفرض وجوده عند من يستغنى عن بيعه بحيث لا يبيعه إلا

إذا بذل له عوض لا يبذله الراغبون فى هذا الجنس بمقتضى رغبتهم. نعم لو ألجأ إلى شرائه لغرض آخر بذل ذلک كما لو فرض الجمد فى الصيف عند ملک العراق بحيث لا يعطيه إلا أن يبذله بإزاء عتاق الخيل و شبهها فإن الراغب فى الجمد فى العراق من حيث إنه راغب لا يبذل هذا العوض بإزائه و إنما يبذله من يحتاج إليه لغرض آخر كالإهداء إلى سلطان قادم إلى العراق مثلا أو معالجه مشرف على الهلاک و نحو ذلک من الأغراض و لذا لو وجد

المكاسب، ج ٢، ص ١٠٩

هذا الفرد من المثل لم يقدح فى صدق التعذر كما ذكرنا فى المسأله الخامسه. فكل موجود لا يقدح وجوده فى صدق التعذر فلا عبره بفرض وجوده فى التقويم عند عدمه ثم إنک قد عرفت أن للمالک مطالبه الضامن بالمثل عند تمكنه و لو كان فى غير بلد الضمان و كانت قيمه المثل هناک أزيد و أما مع تعذره و كون قيمه المثل فى بلد التلف مخالفا لها فى بلد المطالبه فهل له المطالبه بأعلى القيمتين أم يتعين قيمه بلد المطالبه أم بلد التلف وجوه. و فصل الشيخ فى المبسوط فى باب الغصب بأنه إن لم يكن فى نقله مئونه فإن كالنقدين فله المطالبه بالمثل سواء أ كانت القيمتان مختلفتين أم لا و إن كان فى نقله مئونه فإن كانت القيمتان متساويتين كان له المطالبه أيضا لأنه لا ضرر عليه فى ذلک و إلا فالحكم أن يأخذ قيمه بلد التلف أو يصبر حتى يوفيه بذلک البلد ثم قال إن الكلام فى القرض كالكلام فى الغصب و حكى نحو هذا عن القاضى أيضا فتدبر. و يمكن أن يقال

إن الحكم باعتبار بلد القرض أو السلم على القول به مع الإطلاق لانصراف العقد إليه و ليس فی باب الضمان ما یوجب هذا الانصراف- . بقی الکلام فی أنه هل یعد من تعذر المثل خروجه عن القیمه کالماء علی الشاطئ إذا تلفه فی مفازه و الجمد فی الشتاء إذا أتلفه فی الصیف أم لا الأقوی بل المتعین هو الأول بل حکی عن بعض نسبته إلی الأصحاب و غیرهم. و المصرح به فی محکی التذکره و الإیضاح و الدروس قیمه المثل فی تلک المفازه و یحتمل آخر مکان أو زمان سقط المثل فیه عن المالیه.

فرع – لو دفع القیمه فی المثلی المتعذر مثله ثم تمکن من المثل

فالظاهر عدم عود المثل فی ذمته وفاقا للعلامه رحمه الله- و من تأخر عنه ممن تعرض للمسأله لأن المثل کان دینا فی الذمه سقط بأداء عوضه مع التراضی فلا یعود کما لو تراضیا بعوضه مع وجوده هذا علی المختار من عدم سقوط المثل عن الذمه بالإعواز و أما علی القول بسقوطه و انقلابه قیمیا. فإن قلنا بأن المغصوب انقلب قیمیا عند تعذر مثله- فأولی بالسقوط لأن المدفوع نفس ما فی الذمه. و إن قلنا إن المثل بتعذره النازل منزله التلف صار قیمیا احتمل وجوب المثل عند وجوده لأن القیمه حینئذ بدل الحیلوله عن المثل و سیأتی أن حکمه عود المبدل عند انتفاء الحیلوله.

السابع – لو کان التالف المبیع فاسدا قیمیا

اشاره

فقد حکی الاتفاق علی کونه مضمونا بالقیمه و تدل علیه الأخبار المتفرقه فی کثیر من القیمیات فلا حاجه إلی التمسک بصحیحه أبی ولاد الآتیه فی ضمان البغل و لا بقوله ع: من أعتق شقصا من عبد قوم علیه بل الأخبار کثیره بل قد عرفت أن مقتضی إطلاق أدله الضمان فی القیمیات هو ذلک بحسب المتعارف إلا أن المتیقن من هذا المتعارف ما کان المثل فیه متعذرا بل یمکن دعوی انصراف الإطلاقات الوارده فی خصوص بعض القیمیات کالبغل و العبد و نحوهما لصوره تعذر المثل کما هو الغالب- فالمرجع فی وجوب القیمه فی القیمی و إن فرض تیسر المثل له کما فی من أتلف عبدا من شخص باعه عبدا موصوفا بصفات ذلک العبد بعینه و کما لو أتلف علیه ذراعا من مائه ذراع کرباس منسوج علی طریقه واحده لا تفاوت فی أجزائه أصلا هو الإجماع کما یستظهر. و علی تقدیره ففی شموله لصوره تیسر المثل من جمیع الجهات تأمل خصوصا مع الاستدلال

عليه كما فى الخلاف و غيره بقوله تعالى فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ بناء على أن القيمه مماثله للتالف فى الماليه فإن ظاهر ذلك جعلها- من باب الأقرب إلى التالف بعد تعذر المثل و كيف كان فقد حكى الخلاف فى ذلك عن الإسكافى. و عن الشيخ و المحقق فى الخلاف و الشرائع فى باب القرض فإن أرادوا ذلك مطلقا حتى مع تعذر المثل فتكون القيمه عندهم بدلا عن المثل حتى يترتب عليه وجوب قيمه يوم دفعها كما ذكروا ذلك احتمالا فى مسأله تعين القيمه متفرعا على هذا القول فترده إطلاقات الروايات الكثيره فى موارد كثيره منها صحيحه أبى ولاد الآتيه. و منها روايه العبد. و منها ما دل على أنه إذا تلف الرهن بتفريط المرتهن سقط من ذمته بحساب ذلك فلو لا ضمان التالف بالقيمه لم يكن وجه لسقوط الدين بمجرد ضمان التالف. و منها غير ذلك من الأخبار الكثيره. و إن أرادوا أنه مع تيسر المثل يجب المثل لم يكن بعيدا نظرا إلى ظاهر آيه الاعتداء و نفى الضرر لأن خصوصيات الحقائق قد تقصد اللهم إلا أن يحقق إجماع على خلافه و لو من جهه أن ظاهر كلمات هؤلاء إطلاق القول بضمان المثل فيكون الفصل بين التيسر و عدمه قولا ثالثا فى المسأله ثم إنهم اختلفوا فى تعين القيمه فى المقبوض بالبيع الفاسد. فالمحكى فى غايه المراد عن الشيخين و أتباعهما تعين قيمه يوم التلف و عن الدروس و الروضه نسبته إلى الأكثر. و الوجه فيه على ما نبه عليه جماعه منهم العلامه فى التحرير أن الانتقال إلى البدل إنما هو يوم التلف إذ الواجب قبله هو رد العين و ربما يورد عليه-

أن يوم التلف يوم الانتقال إلى القيمه أما كون المنتقل إليها قيمه يوم التلف فلا و يدفع بأن معنى ضمان العين عند قبضه كونه فى عهدته و معنى ذلك وجوب تداركه ببدله عند التلف حتى يكون عند التلف كأنه لم يتلف- و تداركه ببدله على هذا النحو بالتزام مال معادل له قائم مقامه. و مما ذكرنا ظهر أن الأصل فى ضمان التالف ضمانه بقيمته يوم التلف فإن خرج المغصوب من ذلك مثلا-فبدليل خارج. نعم لو تم ما تقدم عن الحلى فى هذا المقام من دعوى الاتفاق على كون المبيع فاسدا بمنزله المغصوب إلا-فى ارتفاع الإ-ثم ألحقناه بالمغصوب إن ثبت فيه حكم مخالف لهذا الأصل بل يمكن أن يقال إذا ثبت فى المغصوب الاعتبار بقيمه يوم الغصب كما هو ظاهر صحيحه أبى ولا-د الآ-تيه كشف ذلك عن عدم اقتضاء إطلاقات الضمان لاعتبار قيمه يوم التلف إذ يلزم حينئذ أن يكون المغصوب عند كون قيمته يوم التلف أضعاف ما كانت يوم الغصب غير واجب التدارك عند التلف لما ذكرنا من أن معنى التدارك الالتزام بقيمته يوم وجوب التدارك. نعم لو فرضت دلاله الصحيحه على وجوب أعلى القيم أمكن جعل التزام الغاصب بالزائد على مقتضى التدارك مؤاخذه له بأشق الأحوال.

فالمهم حينئذ صرف الكلام إلى معنى الصحيحه بعد ذكرها

ليلحق به البيع الفاسد إما لما ادعاه الحلى- و إما لكشف الصحيحه عن معنى التدارك و الغرامه فى المضمونات. و كون العبره فى جميعها بيوم الضمان كما هو أحد الأقوال فيما نحن فيه من البيع الفاسد

المكاسب، ج ۲، ص ۱۱۰

و حيث إن الصحيحه مشتمله على أحكام كثيره و فوائد خطيره فلا بأس بذكرها جميعا- و إن كان الغرض متعلقا ببعضها. فروى الشيخ فى الصحيح

عن ابن محبوب عن أبی ولاد قال: اکتریت بغلا إلی قصر بنی هبیره- ذاهبا و جائیا بکذا و کذا و خرجت فی طلب غریم لی فلما صرت إلی قرب قنطره الکوفه خبرت أن صاحبی توجه نحو النیل فتوجهت نحو النیل فلما أتیت النیل خبرت أنه توجه إلی بغداد فاتبعته فظفرت به و فرغت فیما بینی و بینه و رجعت إلی الکوفه و کان ذهابی و مجی ء خمسه عشر یوما فأخبرت صاحب البغل بعذری و أردت أن أتحلل منه فیما صنعت و أرضیه فبذلت له خمسه عشر درهما فأبی أن یقبل فتراضینا بأبی حنیفه و أخبرته بالقصه و أخبره الرجل فقال لی ما صنعت بالبغل فقلت قد رجعته سلیما قال نعم بعد خمسه عشر یوما قال فما ترید من الرجل قال أرید کری بغلی فقد حبسه علی خمسه عشر یوما فقال إنی ما أری لک حقا لأنه اکتراه إلی قصر بنی هبیره فخالف فرکبه إلی النیل و إلی بغداد فضمن قیمه البغل و سقط الکری فلما رد البغل سلیما و قبضته لم یلزمه الکری قال فخرجنا من عنده و جعل صاحب البغل یسترجع فرحمت مما أفتی به أبو حنیفه و أعطیته شیئا و تحللت منه و حججت تلک السنه فأخبرت أبا عبد الله ع بما أفتی به أبو حنیفه فقال فی مثل هذا القضاء و شبهه تحبس السماء ماءها و تمنع الأرض برکاتها [قال فقلت لأبی عبد الله ع فما تری أنت جعلت فداک قال ع أری له علیک مثل کری البغل ذاهبا من الکوفه إلی النیل [و مثل کری البغل ذاهبا من النیل إلی بغداد و مثل کری البغل من بغداد إلی الکوفه و توفیه

إياه قال قلت جعلت فداك قد علفته بدراهم فلی علیه علفه قال لا لأنك غاصب فقلت أ رأيت لو عطب البغل أو نفق أ ليس كان يلزمنی- قال نعم قيمه بغل يوم خالفته قلت فإن أصاب البغل كسر أو دبر أو عقر فقال عليك قيمه ما بين الصحه و العيب يوم ترده عليه قلت فمن يعرف ذلك قال أنت و هو إما يحلف هو على القيمه فيلزمك فإن رد اليمين عليك فحلفت على القيمه لزمك ذلك أو يأتی صاحب البغل بشهود يشهدون أن قيمه البغل حين اكترى كذا و كذا فيلزمك قلت إنی أعطيته دراهم و رضی بها و حللنی قال إنما رضی فأحلك حين قضى عليه أبو حنيفه بالجور و الظلم و لكن ارجع إليه و أخبره بما أفتيتك به فإن جعلك فی حل بعد معرفته فلا شی ء عليك بعد ذلك إلخ و محل الاستشهاد فيها فقرتان الأولى قوله نعم قيمه بغل يوم خالفته إلى ما بعد فإن الظاهر أن اليوم قيد للقيمه إما بإضافه القيمه المضافه إلى البغل إليه- ثانيا يعنی قيمه يوم المخالفه للبغل فيكون إسقاط حرف التعريف من البغل للإضافه لا- لأن ذا القيمه بغل غير معين حتى توهم الروايه مذهب من جعل القيمی مضمونا بالمثل و القيمه إنما هی قيمه المثل و إما بجعل اليوم قيدا للاختصاص- الحاصل من إضافه القيمه إلى البغل و أما ما احتمله جماعه من تعلق الظرف بقوله ع نعم القائم مقام قوله ع يلزمك يعنی يلزمك يوم المخالفه قيمه بغل فبعيد جدا بل غير ممكن لأن السائل إنما سأل عما يلزمه بعد التلف بسبب المخالفه بعد العلم بكون زمان المخالفه زمان حدوث الضمان كما يدل

عليه أ رأيت لو عطب البغل أو نفق أ ليس كان يلزمنى فقوله نعم يعنى يلزمك بعد التلف بسبب المخالفه قيمه بغل يوم خالفته. و قـد أطنب بعض فى جعل الفقره ظاهره فى تعلق الظرف بلزوم القيمه عليه و لم يأت بشـى ء يساعـده التركيب اللغوى و لا التفاهم العرفى. الثانيه قوله أو يأتى صاحب البغل بشـهود يشـهدون أن قيمه البغل يوم اكترى كـذا و كذا فإن إثبات قيمه يوم الاكتراء من حيث هو يوم الاـكتراء لاـ جـدوى فيه لعـدم الاعتبـار به فلاـ بـد أن يكون الغرض منه إثبـات قيمه يوم المخـالفه بناء على أنه يوم الاـكتراء لأـن الظـاهر من صـدر الروايه- أنه خـالف المالك بمجرد خروجه من الكوفه و من المعلوم أن اكتراء البغل لمثل تلك المسـافه القليله إنما يكون يوم الخروج أو فى عصـر اليوم السابق و معلوم أيضا عـدم اختلاف القيمه فى هـذه المـده القليله. و أما قوله ع فى جواب السؤال عن إصابه العيب عليك قيمه ما بين الصـحه و العيب يوم ترده فالظرف متعلق بعليك لا قيد للقيمه إذ لا عبره

فى أرش العيب بيوم الرد إجماعـا- لأـن النقص الحـادث تابع فى تعيين يوم قيمته لأصل العين فالمعنى عليك أداء الأرش يوم رد البغله و يحتمل أن يكون قيدا للعيب. و المراد العيب الموجود فى يوم الرد لاحتمال ازدياد العيب إلى يوم الرد فهو مضـمون دون العيب القليل الحادث أولا لكن يحتمل أن يكون العيب قـد تناقص إلى يوم الرد و العبره حينئذ بالعيب الموجود حال حدوثه لأن المعيب لو رد إلى الصحه أو نقص- لم يسقط ضمان ما حدث منه و ارتفع على مقتضى الفتوى- فهذا الاحتمال من هذه الجهه

ضعيف أيضا فتعين تعلقه بقوله ع عليك- . و المراد بقيمه ما بين الصحه و العيب قيمه التفاوت بين الصحه و العيب و لا تعرض فى الروايه ليوم هذه القيمه فيحتمل الغصب و يحتمل يوم حدوث العيب- الذى هو يوم تلف وصف الصحه الذى هو بمنزله جزء العين فى باب الضمانات و المعاوضات و حيث عرفت ظهور الفقره السابقه عليه و اللاحقه له فى اعتبار يوم الغصب تعين حمل هذا أيضا على ذلك. نعم يمكن أن يوهن ما استظهرناه من الصحيحه بأنه لا يبعد أن يكون مبنى الحكم فى الروايه على ما هو الغالب فى مثل مورد الروايه من عدم اختلاف قيمه البغل فى مده خمسه عشر يوما و يكون السر فى التعبير بيوم المخالفه دفع ما ربما يتوهمه أمثال صاحب البغل من العوام أن العبره بقيمه ما اشترى به البغل و إن نقص بعد ذلك لأنه خسر المبلغ الذى اشترى به البغله.

و يؤيده التعبير عن يوم المخالفه فى ذيل الروايه بيوم الاكتراء فإن فيه إشعارا بعدم عنايه المتكلم بيوم المخالفه من حيث إنه يوم المخالفه إلا أن يقال إن الوجه فى التعبير بيوم الاكتراء مع كون المناط يوم المخالفه هو التنبيه على سهوله إقامه الشهود على قيمته فى زمان الاكتراء لكون البغل فيه غالبا بمشهد من الناس- و جماعه من المكارين بخلاف زمان المخالفه من حيث إنه زمان المخالفه فتغيير التعبير ليس لعدم العبره بزمان المخالفه بل للتنبيه على سهوله معرفه القيمه بالبينه كاليمين- فى مقابل قول السائل و من يعرف ذلك فتأمل. و يؤيده أيضا قوله ع فيما بعد فى جواب قول السائل و من يعرف ذلك قال أنت و هو إما

أن يحلف هو على القيمه فيلزمک فإن رد اليمين عليک فحلفت له لزمه أو يأتى صاحب البغل بشهود يشهدون أن قيمه البغل يوم اكترى كذا و كذا فيلزمک

المكاسب، ج ۲، ص ۱۱۱

فإن العبره لو كانت بخصوص يوم المخالفه لم يكن وجه لكون القول قول المالک- مع كونه مخالفا للأصل ثم لا وجه لقبول بينته لأن من كان القول قوله فالبينه بينه صاحبه. و حمل الحلف هنا على الحلف المتعارف الذى يرضى به المحلوف له و يصدقه فيه من دون محاكمه و التعبير برده اليمين على الغاصب من جهه أن المالک أعرف بقيمه بغله فكان الحلف حقا له ابتداء خلاف الظاهر و هذا بخلاف ما لو اعتبرنا يوم التلف- فإنه يمكن أن يحمل توجه اليمين على المالک على ما إذا اختلفا فى تنزل القيمه يوم التلف مع اتفاقهما أو الاطلاع من الخارج على قيمته سابقا و لا شک حينئذ أن القول قول المالک و يكون سماع البينه فى صوره اختلافهما فى قيمه البغل سابقا- مع اتفاقهما على بقائه عليها إلى يوم التلف و فتكون الروايه قد تكلفت لحكم صورتين من صور تنازعهما. و يبقى بعض الصور مثل دعوى المالک زياده قيمه يوم التلف عن يوم المخالفه و لعل حكمها أعنى حلف الغاصب- يعلم من حكم عكسها المذكور فى الروايه و أما على تقدير كون العبره فى القيمه بيوم المخالفه فلا بد من حمل الروايه على ما إذا اتفقا على قيمه اليوم السابق على يوم المخالفه أو اللاحق له فادعى الغاصب نقصانه عن تلک يوم المخالفه و لا يخفى بعده و أبعد منه حمل النص على التعبد و جعل الحكم مخصوصا فى الدابه المغصوبه أو مطلقا

مخالفا للقاعده المتفق عليها نصا و فتوى من كون البينه على المدَّعى و اليمين على من أنكر كما حكى عن الشيخ فى بابى الإجاره و الغصب- و أضعف من ذلك الاستشهاد بالروايه على اعتبار أعلى القيم من حين الغصب إلى التلف كما حكى عن الشهيد الثانى إذ لم يعلم لذلك وجه صحيح و لم أظفر بمن وجه دلالتها على هذا المطلب. نعم استدلوا على هذا القول بأن العين مضمونه فى جميع تلك الأزمنه التى منها زمان ارتفاع قيمته و فيه أن ضمانها فى تلك الحال إن أريد به وجوب قيمه ذلك الزمان لو تلف فيه مسلم إذ تداركه لا يكون إلا بذلك لكن المفروض أنها لم تتلف فيه و إن أريد به استقرار قيمه ذلك الزمان عليه فعلا- و إن تنزلت بعد ذلك فهو مخالف لما تسالموا عليه من عدم ضمان ارتفاع القيمه مع رد العين و إن أريد استقرارها عليه بمجرد الارتفاع مراعى بالتلف فهو و إن لم يخالف الاتفاق إلا أنه مخالف لأصاله البراءه من غير دليل شاغل عدا ما حكاه فى الرياض عن خاله العلامه قدس الله تعالى روحهما من قاعده نفى الضرر الحاصل على المالك و فيه نظر كما اعترف به بعض من تأخر. نعم يمكن توجيه الاستدلال المتقدم من كون العين مضمونه فى جميع الأزمنه بأن العين إذا ارتفعت قيمتها فى زمان و صارت ماليتها مقومه بتلك القيمه فكما أنه إذا تلفت حينئذ يجب تداركها بتلك القيمه فكذا إذا حيل بينها و بين المالك حتى تلفت إذ لا- فرق مع عدم التمكن منها بين إن تتلف أو تبقى نعم لو ردت فتتدارك تلك الماليه بنفس العين و ارتفاع القيمه السوقيه

أمر اعتبارى لا- يضمن بنفسه لعدم كونه مالا و إنما هو مقوم لماليه المال و به تمايز الأموال كثره و قله. و الحاصل أن للعين فى كل زمان من أزمنه تفاوت قيمته مرتبه من الماليه أزيلت يد المالك منها و انقطعت سلطنته عنها فإن ردت العين فلا مال سواها يضمن- و إن تلفت استقرت عليا تلك المراتب لدخول الأدنى تحت الأعلى- نظير ما لو فرض للعين منافع متفاوته متضاده حيث إنه يضمن الأعلى منها- و لأجل ذلك استدل العلامه فى التحرير- للقول باعتبار يوم الغصب بقوله لأنه زمان إزاله يد المالك. و نقول فى توضيحه إن كل زمان من أزمنه الغصب قد أزيلت فيه يد المالك من العين على حسب ماليته- ففى زمان أزيلت من مقدار درهم و فى آخر عن درهمين و فى ثالث عن ثلاثه فإذا استمرت الإزاله إلى زمان التلف وجبت غرامه أكثرها فتأمل. و استدل فى السرائر و غيرها على هذا القول- بأصاله الاشتغال ذمته بحق المالك و لا تحصل البراءه إلا بالأعلى و قد يجاب بأن الأصل فى المقام البراءه حيث إن الشك فى التكليف بالزائد. نعم لا بأس بالتمسك باستصحاب الضمان المستفاد من حديث اليد ثم إنه حكى عن المفيد و القاضى و الحلبى الاعتبار بيوم البيع فيما كان فساده من جهه التفويض إلى حكم المشترى و لم يعلم له وجه و لعلهم يريدون به يوم القبض لغلبه اتحاد زمان البيع و القبض فافهم ثم إنه

لا- عبره بزياده القيمه بعد التلف على جميع الأقوال إلا- أنه تردد فيه فى الشرائع و لعله كما قيل- من جهه احتمال كون القيمى مضمونا بمثله و دفع القيمه إنما هو لإسقاط المثل-

. و قـد تقـدم أنه مخـالف لإطلاق النصوص و الفتاوى ثم إن ما ذكرنا من الخلاف إنما هو فى ارتفاع القيمه بحسب الأزمنه و أما إذا كـان بسـبب الأـمكنه كمـا إذا كان فى محل الضـمان بعشـره و فى مكان التلف بعشـرين و فى مكان المطالبه بثلاثين فالظاهر اعتبار محل التلف لأن ماليه الشـى ء تختلف بحسب الأماكن و تداركه بحسب ماليته ثم إن جميع ما ذكرنا من الخلاف- إنما هو فى ارتفاع القيمه السوقيه الناشـئه من تفاوت رغبه الناس و أما إذا كان حاصـلا من زياده فى العين فالظاهر كما قيل عدم الخلاف فى ضـمان أعلى القيـم و فى الحقيقـه ليسـت قيم التـالف مختلفه و إنمـا زيادتهـا فى بعض أوقـات الضـمان لأجـل الزيـاده العينيه الحاصـله فيه- النـازله منزله الجزء الفـائت. نعم يجرى الخلاـف المتقـدم فى قيمه هـذه الزياده الفائته فإن العبره بيوم فواتها أو يوم ضمانها أو أعلى القيم ثم إن فى حكم تلف العين فى جميع ما ذكر من ضـمان المثل أو القيمه حكم تعذر الوصول إليها و إن لم تهلـك كمـا لو سـرقت أو غرقت أو ضاعت أو أبقت لما دل على الضـمان بهـذه الأمور فى باب الأمانات المضـمونه. و هل يقيد ذلك بما إذا حصل اليأس من الوصول إليه- أو بعدم رجاء وجدانه أو يشمل ما لو علم وجدانه فى مده طويله يتضرر المالك من انتظارها أو و لو كانت قصـيره وجوه- . ظاهر أدله ما ذكر من الأمور الاختصاص بأحد الأولين- لكن ظاهر إطلاق الفتاوى الأخير كمـا يظهر من إطلاـقهم أن اللوح المغصوب فى السـفينه إذا خيف من نزعه غرق مـال لغير الغـاصب انتقل إلى قيمته إلى أن تبلغ الساحل. و يؤيده

أن فيه جمعا بين

المكاسب، ج ۲، ص ۱۱۲

الحقين بعد فرض رجوع القيمه إلى ملك الضامن عند التمكن من العين فإن تسلط الناس على مالهم الذى فرض كونه فى عهدته يقتضى جواز مطالبه الخروج عن عهدته عند تعذر نفسه نظير ما تقدم فى تسلطه على مطالبه القيمه للمثل المتعذر فى المثلى. نعم لو كان زمان التعذر قصيرا جدا بحيث لا يحصل صدق عنوان الغرامه و التدارک على أداء القيمه أشكل الحكم- ثم الظاهر عدم اعتبار التعذر المسقط للتكليف- بل لو كان ممكنا بحيث يجب عليه السعى فى مقدماته لم تسقط القيمه زمان السعى لكن ظاهر كلمات بعضهم التعبير بالتعذر- و هو الأوفق بأصاله عدم تسلط المالك على أزيد من إلزامه برد العين فتأمل و لعل المراد به التعذر فى الحال و إن كان لتوقفه على مقدمات زمانيه يتأخر لأجلها ذو المقدمه ثم إن ثبوت القيمه مع تعذر العين ليس كثبوتها مع تلفها فى كون دفعها حقا للضامن فلا يجوز للمالك الامتناع بل له أن يمتنع من أخذها و يصبر إلى زوال العذر كما صرح به الشيخ فى المبسوط. و يدل عليه قاعده تسلط الناس على أموالهم و كما أن تعذر رد العين فى حكم التلف فكذا خروجه عن التقويم ثم إن المال المبذول يملكه المالك بلا خلاف كما فى المبسوط و الخلاف و الغنيه و السرائر و ظاهرهم إراده نفى الخلاف بين المسلمين. و لعل الوجه فيه أن التدارک لا- يتحقق إلا- بذلک- و لو لا- ظهور الإجماع و أدله الغرامه فى الملكيه لاحتملنا أن يكون مباحا له إباحه مطلقه و إن لم يدخل فى ملكه نظير الإباحه المطلقه فى المعاطاه على القول بها فيها

و يكون دخوله فى ملكه مشروطا بتلف العين- . و حكى الجزم بهذا الاحتمال عن المحقق القمى رحمه الله فى أجوبه مسائله و على أى حال فلا تنتقل العين إلى الضامن فهى غرامه لا تلازم فيها بين خروج المبذول عن ملكه و دخول العين فى ملكه و ليست معاوضه ليلزم الجمع بين العوض و المعوض فالمبذول هنا كالمبذول مع تلف العين فى عدم البدل له. و قد استشكل فى ذلك المحقق و الشهيد الثانيان قال الأول فى محكى جامعه إن هنا إشكالا فإنه كيف تجب القيمه و يملكها الآخذ و تبقى العين على ملكه و جعلها فى مقابله الحيلوله لا يكاد يتضح معناه انتهى و قال الثانى إن هذا لا يخلو عن إشكال من حيث اجتماع العوض و المعوض على ملك المالك من دون دليل واضح- و لو قيل بحصول الملك لكل منهما متزلزلا و توقف تملك المغصوب منه للبدل على اليأس من العين و إن جاز له التصرف كان وجها فى المسأله انتهى و استحسنه فى محكى الكفايه

[الكلام فى بدل الحيلوله]

أقول الذى ينبغى أن يقال هنا إن معنى ضمان العين ذهابها من مال الضامن و لازم ذلك إقامه مقابلها من ماله مقامها- ليصدق ذهابها من كيسه ثم إن الذهاب إن كان على وجه التلف الحقيقى أو العرفى المخرج للعين عن قابليه الملكيه عرفا وجب قيام مقابلها من ماله مقامها فى الملكيه و إن كان الذهاب بمعنى انقطاع سلطنته عنها و فوات الانتفاع به فى الوجوه التى بها قوام الملكيه- وجب قيام مقابلها مقامها فى السلطنه لا فى الملكيه ليكون مقابل و تداركا للسلطنه الفائته- فالتدارك لا يقتضى ملكيه المتدارك فى هذه الصوره- . نعم لما

كانت السلطنه المطلقه المتداركه للسلطنه الفائته متوقفه على الملك لتوقف بعض التصرفات عليه وجب تملكه للمبذول تحقيقا لمعنى التدارك و الخروج عن العهده و على أى تقدير فلا- ينبغى الإشكال فى بقاء العين المضمونه على ملك مالكها- إنما الكلام فى البدل المبذول و لا- كلام أيضا فى وجوب الحكم بالإباحه- و بالسلطنه المطلقه عليها و بعد ذلك فيرجع محصل الكلام حينئذ إلى أن إباحه جميع التصرفات حتى المتوقفه على الملك هل تستلزم الملك من حين الإباحه أو يكفى فيه حصوله من حين التصرف و قد تقدم فى المعاطاه بيان ذلك ثم إنه قد تحصل مما ذكرنا أن تحقيق ملكيه البدل- أو السلطنه المطلقه عليه مع بقاء العين على ملك مالكها إنما هو مع فوات معظم الانتفاعات به بحيث يعد بذل البدل غرامه و تداركا- أما لو لم يفت إلا بعض ما ليس به قوام الملكيه فالتدارك لا يقتضى ملكه و لا السلطنه المطلقه على البدل. و لو فرض حكم الشارع بوجوب غرامه قيمته حينئذ- لم يبعد انكشاف ذلك عن انتقال العين إلى الغارم و لذا استظهر غير واحد أن الغارم لقيمه الحيوان الذى وطئه يملكه لأنه و إن وجب بالوطء نفيه عن البلد و بيعه فى بلد آخر لكن هذا لا- يعد فواتا لما به قوام الماليه هذا كله مع انقطاع السلطنه مع بقائها على مقدار ماليتها السابقه أما لو خرجت عن التقويم مع بقائها على صفه الملكيه- . فمقتضى قاعده الضمان وجوب كمال القيمه مع بقاء العين على ملك المالك به لأن القيمه عوض الأوصاف أو الأجزاء التى خرجت العين لفواتها عن التقويم لا عوض عن العين نفسها كما فى الرطوبه الباقيه بعد الوضوء

بالماء المغصوب فإن بقاءها على ملك مالكها لا ينافى معنى الغرامه لفوات معظم الانتفاعات به فيقوى عدم جواز المسح بها إلا بإذن المالك و لو ببذل القيمه. قال فى القواعد فيما لو خاط ثوبه بخيوط مغصوبه و لو طلب المالك نزعها و إن أفضى إلى التلف وجب ثم يضمن الغاصب النقص و لو لم تبق لها قيمه غرم جميع القيمه انتهى و عطف على ذلك فى محكى جامع المقاصد قوله و لا يوجب ذلك خروجها عن ملك المالك كما سبق من أن جنايه الغاصب توجب أكثر الأمرين و لو استوعبت القيمه أخذها و لم تدفع العين انتهى و عن المسالك فى هذه المسأله أنه إن لم يبق له قيمه ضمن جميع القيمه و لا يخرج بذلك عن ملك مالكه كما سبق فيجمع بين العين و القيمه لكن عن مجمع البرهان فى هذه المسأله اختيار عدم وجوب النزع بل قال يمكن أن لا يجوز و تتعين القيمه لكونه بمنزله التلف- و حينئذ يمكن جواز الصلاه فى هذا الثوب المخيط إذ لا غصب فيه يجب رده كما قيل بجواز المسح- بالرطوبه الباقيه من الماء المغصوب الذى حصل العلم به بعد إكمال الغسل و قبل المسح انتهى. و استجوده بعض المعاصرين- ترجيحا لاقتضاء ملك المالك للقيمه خروج المضمون عن ملكه لصيرورته معوضا شرعا و فيه أنه لا منشأ لهذا الاقتضاء و أدله الضمان قد عرفت أن

المكاسب، ج ٢، ص ١١٣

محصلها يرجع إلى وجوب تدارك ما ذهب من المالك سواء أ كان الذاهب نفس العين كما فى التلف الحقيقى أو كان الذاهب السلطنه عليها التى بها قوام ماليتها كغرق المال أو كان الذاهب الأجزاء أو الأوصاف التى يخرج

بذهابها العين عن التقويم مع بقاء ملكيتها و لا يخفى أن العين على التقدير الأول- خارجه عن الملكيه عرفا. و على الثانى السلطنه المطلقه على البدل بدل عن السلطنه المنقطعه عن العين و هذا معنى بدل الحيلوله. و على الثالث فالمبذول عوض عما خرج المال بـذهابه عن التقويم لا ـ عن نفس العين فالمضـمون فى الحقيقه هى تلـك الأوصاف التى تقابل بجميع القيمه لا نفس العين الباقيه كيف و لم تتلف هى و ليس لها على تقدير التلف أيضا عهده ماليه- بل الأمر بردها مجرد تكليف لا يقابل بالمال- بل لو اسـتلزم ردها ضررا ماليا على الغاصب أمكن سقوطه فتأمل. و لعل ما عن المسالك من أن ظاهرهم عدم وجوب إخراج الخيط المغصوب عن الثوب بعـد خروجه عن القيمه بالإـخراج فتتعين القيمه فقط محمول على صوره تضـرر المالك بفساد الثوب المخيط أو البناء الداخله فيه الخشـبه كما لا يأبى عنه عنوان المسأله فلاحظ و حينئذ فلا ينافى ما تقدم سابقا من بقاء الخيط على ملك مالكه و إن وجب بـذل قيمته ثم إن هنـا قسـما رابعـا و هـو مـا لـو خرج المضـمون عن الملكيه مع بقـاء حق الأـولويه فيه كمـا لو صـار الخل المغصـوب خمرا. فاستشـكل فى القواعـد وجـوب ردهـا مـع القيمـه و لعله من استصـحاب وجـوب ردهـا و من أن الموضـوع فى المستصـحب ملك المالك إذ لم يجب إلا رده و لم يكن المالك إلا أولى به إلا أن يقال إن الموضوع فى الاستصحاب عرفى و لـذا كان الوجوب مـذهب جماعه منهم الشـهيدان و المحقق الثانى و يؤيده أنه لو عادت خلا ردت إلى المالك بلا خلاف ظاهر ثم إن مقتضى صدق الغرامه على المدفوع

خروج الغارم عن عهده العين و ضمانها فلا يضمن ارتفاع قيمه العين بعد الدفع سواء أ كان للسوق أم للزياده المتصله بل المنفصله كالثمره و لا يضمن منافعها فلا يطالب الغارم بالمنفعه بعد ذلك. و عن التذكره و بعض آخر ضمان المنافع و قواه فى المبسوط بعد أن جعل الأقوى خلافه. و فى موضع من جامع المقاصد أنه موضع توقف- و فى موضع آخر رجح الوجوب- . ثم إن ظاهر عطف التعذر على التلف فى كلام بعضهم عند التعرض لضمان المغصوب بالمثل أو القيمه يقتضى عدم ضمان ارتفاع القيمه السوقيه الحاصل بعد التعذر و قبل الدفع كالحاصل بعد التلف لكن مقتضى القاعده ضمانه له لأنه مع التلف تتعين القيمه- و لذا ليس له الامتناع من أخذها بخلاف تعذر العين فإن القيمه غير متعينه فلو صبر المالك حتى يتمكن من العين كان له ذلك و تبقى العين فى عهده الضامن فى هذه المده فلو تلفت كان له قيمتها من حين التلف أو أعلى القيم إليه أو يوم الغصب على الخلاف. و الحاصل أن قبل دفع القيمه تكون العين الموجوده فى عهده الضامن فلا عبره بيوم التعذر و الحكم بكون يوم التعذر بمنزله يوم التلف مع الحكم بضمان الأجره و النماء إلى دفع البدل و إن تراخى عن التعذر مما لا يجتمعان ظاهرا فمقتضى القاعده ضمان الارتفاع إلى يوم دفع البدل نظير دفع القيمه عن المثل المتعذر فى المثلى. ثم إنه لا إشكال فى أنه إذا ارتفع تعذر رد العين و صار ممكنا وجب ردها على مالكها كما صرح به فى جامع المقاصد فورا و إن كان فى إحضارها مئونه كما كان قبل التعذر لعموم: على اليد

ما أخذت حتى تؤدى و دفع البدل لأجل الحيلوله إنما أفاد خروج الغاصب عن الضمان بمعنى أنه لو تلفت لم تكن عليه قيمتها بعد ذلك- و استلزم ذلك على ما اخترناه من عدم ضمان المنافع و النماء المنفصل و المتصل بعد دفع الغرامه. و سقوط وجوب الرد حين التعذر للعذر العقلى فلا يجوز استصحابه- بل مقتضى الاستصحاب و العموم هو الضمان المدلول عليه المغيى فى قوله ص:

على اليد ما أخذت المغيى بقوله: حتى تؤدى و هل الغرامه المدفوعه يعود ملكها إلى الغارم بمجرد طرو التمكن فيضمن العين من يوم التمكن ضمانا جديدا بمثله أو قيمته يوم حدوث الضمان أو يوم التلف أو أعلى القيم أو أنها باقيه على ملك مالك العين و تكون العين مضمونه بها لا بشى ء آخر فى ذمه الغاصب فلو تلفت استقر ملك المالك على الغرامه فلم يحدث فى العين إلا حكم تكليفى بوجوب رده. و أما الضمان و عهده جديده فلا وجهان أظهرهما الثانى لاستصحاب كون العين مضمونه بالغرامه و عدم طرو ما يزيل ملكيته عن الغرامه أو يحدث ضمانا جديدا و مجرد عود التمكن لا يوجب عود سلطنه المالك حتى يلزم من بقاء ملكيته على الغرامه الجمع بين العوض و المعوض غايه ما فى الباب قدره الغاصب على إعاده السلطنه الفائته المبدله عنها بالغرامه و وجوبها عليه و حينئذ فإن دفع العين فلا إشكال فى زوال ملكيه المالك للغرامه. و توهم أن المدفوع كان بدلا عن القدر الفائت من السلطنه فى زمن التعذر فلا يعود لعدم عود مبدله ضعيف فى الغايه بل كان بدلا عن أصل السلطنه يعود بعودها فيجب دفعه أو دفع بدله مع تلفه- أو خروجه عن

ملكه بناقل لازم بل جائز و لا يجب رد نمائه المنفصل و لو لم يدفعها لم يكن له مطالبه الغرامه أولا إذ ما لم تتحقق السلطنه لم يعد الملك إلى الغارم فإن الغرامه عوض عن السلطنه لا عوض عن قدره الغاصب على تحصيلها للمالک فتأمل. نعم للمالک مطالبه عين ماله- لعموم: الناس مسلطون على أموالهم و ليس ما عنده من المال عوضا عن مطلق السلطنه- حتى سلطنه المطالبه بل سلطنه الانتفاع بها على الوجه المقصود من الأملاک و لذا لا تباح لغيره بمجرد بذل الغرامه. و مما ذکرنا يظهر أيضا أنه ليس للغاصب حبس العين إلى أن يدفع المالک القيمه کما اختاره فى التذکره و الإيضاح و جامع المقاصد. و عن السرائر الجزم بأن له ذلک- و لعله لأن القيمه عوض إما عن العين و إما عن السلطنه عليها و على أى تقدير فيتحقق التراد و حينئذ فلکل من صاحبى العوضين حبس ما بيده حتى يتسلم ما بيد الآخر- . و فيه أن العين بنفسها ليست عوضا و لا معوضا و لذا تحقق للمالک الجمع بينها و بين الغرامه فالمالک مسلط عليها- و المعوض للغرامه هى السلطنه الفائته التى هى فى معرض العود بالتراد اللهم إلا أن يقال له حبس العين من حيث تضمنه لحبس مبدل الغرامه و هى السلطنه الفائته و الأقوى الأول- ثم لو قلنا

المکاسب، ج ٢، ص ١١۴

بجواز الحبس- لو حبسها فتلفت العين محبوسه فالظاهر أنه لا يجرى عليه حکم المغصوب لأنه حبسها بحق نعم يضمنها لأنه قبضها لمصلحه نفسه و الظاهر أنه بقيمه يوم التلف على ما هو الأصل فى کل مضمون و من قال بضمان المقبوض بأعلى القيم يقول

به هنـا من زمـان الحبس إلى زمـان التلف. و ذكر العلامه فى القواعـد أنه لو حبس فتلف محبوسـا فالأقرب ضـمان قيمته الآن و استرجاع القيمه الأولى و الظاهر أن مراده بقيمه الآن مقابل القيمه السابقه بناء على زوال حكم الغصب عن العين لكونها محبوسه بغير عـدوان لا خصوص حين التلف و كلمـات كثير منهم لا تخلو عن اضـطراب ثم إن أكثر ما ذكرناه مـذكور فى كلماتهم فى بـاب الغصب و لكن الظـاهر أن أكثرهـا بـل جميعها فى حكـم المغصوب من حيث كونه مضـمونا إذ ليس فى الغصب خصوصـيه زائده. نعم ربما يفرق من جهه نص فى المغصوب مخالف لقاعده الضـمان كما احتمل فى الحكم بوجوب قيمه يوم الضـمان من جهه صـحيحه أبى ولاد أو أعلى القيم على ما تقدم من الشـهيد الثانى دعوى دلاله الصـحيحه عليه و أما ما اشتهر من أن الغاصب مأخوذ بأشق الأحوال فلم نعرف له مأخذا واضـحا. و لنختم بذلك أحكام المبيع بالبيع الفاسد و إن بقى منه أحكام أخر أكثر مما ذكرنا- و لعل بعضها يجى ء فى بيع الفضولى إن شاء الله تعالى

الكلام فى شروط المتعاقدين

[من جمله شرائط المتعاقدين البلوغ

مسأله المشهور كما عن الدروس و الكفايه بطلان عقد الصبى

اشاره

بل عن الغنيه الإجماع عليه و إن أجاز الولى. و فى كنز العرفان نسبه عدم صـحه عقد الصبى إلى أصحابنا و ظاهرها إراده التعميم لصوره إذن الولى. و عن التـذكره أن الصـغير محجور عليه بـالنص و الإجمـاع سواء أ كان مميزا أم لا فى جميع التصـرفات إلا ما اسـتثنى كعباداته و إسـلامه و إحرامه و تدبيره و وصيته و إيصال الهـديه و إذنه فى الدخول على خلاف فى ذلك انتهى. و استثناء إيصال الهديه و إذنه فى دخول الدار يكشف بفحواه عن شمول المستثنى منه لمطلق

أفعاله لأن الإيصال و الإذن ليسا من التصرفات القوليه و الفعليه و إنما هو فى الأول آله فى إيصال الملك كما لو حملها على حيوان و إرسالها و الثانى كاشف عن موضوع تعلق عليه إباحه الدخول و هو رضا المالك.

[الاستدلال على البطلان بحديث رفع القلم

و احتج على الحكم فى الغنيه بقوله ص: رفع القلم عن ثلاثه عن الصبى حتى يحتلم و عن المجنون حتى يفيق و عن النائم حتى يستيقظ و قد سبقه فى ذلك الشيخ فى المبسوط فى مسأله الإقرار و قال إن مقتضى رفع القلم أن لا يكون لكلامه حكم و نحوه الحلى فى السرائر فى مسأله عدم جواز وصيه البالغ عشرا و تبعهم فى الاستدلال به جماعه كالعلامه و غيره.

[الاستدلال بروايات عدم جواز أمر الصبى

اشاره

و استدلوا أيضا بخبر حمزه بن حمران عن مولانا الباقر ع: إن الجاريه إذا زوجت و دخل بها و لها تسع سنين ذهب عنها اليتم و دفع إليها مالها و جاز أمرها فى الشراء و الغلام لا يجوز أمره فى البيع و الشراء و لا يخرج عن اليتم حتى يبلغ خمس عشره سنه إلى آخر الحديث.

و فى روايه ابن سنان: متى يجوز أمر اليتيم قال حتى يبلغ أشده قال ما أشده قال احتلامه و فى معناها روايات أخر

[المناقشه فى دلاله هذه الروايات

لكن الإنصاف أن جواز الأمر فى هذه الروايات ظاهر فى استقلاله فى التصرف لأن الجواز مرادف للمضى فلا ينافى عدمه ثبوت الوقوف على الإجازه كما يقال بيع الفضولى غير ماض بل موقوف. و يشهد له الاستثناء فى بعض تلك الأخبار بقوله إلا أن يكون سفيها فلا دلاله لها حينئذ على سلب عبارته و أنه إذا ساوم وليه متاعه و عين له قيمته و أمر الصبى لمجرد إيقاع العقد مع الطرف الآخر كان باطلا و كذا لو أوقع إيجاب النكاح أو قبوله لغيره بإذن وليه.

[المناقشه فى دلاله حديث رفع القلم

و أما حديث رفع القلم ففيه أولا- أن الظاهر منه قلم المؤاخذه لا قلم جعل الأحكام و لذا بنينا كالمشهور على شرعيه عبادات الصبى. و ثانيا أن المشهور على الألسنه أن الأحكام الوضعيه ليست مختصه بالبالغين فلا مانع من أن يكون عقده سببا لوجوب الوفاء به بعد البلوغ أو على الولى إذا وقع بإذنه أو إجازته كما تكون جنابته سببا لوجوب غسله بعد البلوغ و حرمه تمكينه من مس المصحف. و ثالثا لو سلمنا اختصاص الأحكام حتى الوضعيه بالبالغين لكن لا- مانع من كون فعل غير البالغ- موضوعا للأحكام المجعوله فى حق البالغين فيكون الفاعل كسائر غير البالغين خارجا عن ذلك الحكم إلى وقت البلوغ. و بالجمله فالتمسك بالروايه ينافى ما اشتهر بينهم من شرعيه عباده الصبى و ما اشتهر بينهم من عدم اختصاص الأحكام الوضعيه بالبالغين

[تردید بعضهم فی الصحه و تصریح آخرین بها]

فالعمده فی سلب عباره الصبی هو الإجماع المحکی المعتضد بالشهره العظیمه و إلا فالمسأله محل إشکال و لذا تردد المحقق فی الشرائع فی إجازه الممیز بإذن الولی بعد ما جزم بالصحه فی العاریه و استشکل فیها فی القواعد و التحریر. و قال فی القواعد و فی صحه بیع الممیز بإذن الولی نظر بل عن الفخر فی شرحه أن الأقوی الصحه مستدلا بأن العقد إذا وقع بإذن الولی کان کما لو صدر عنه و لکن لم أجده فیه و قواه المحقق الأردبیلی علی ما حکی عنه و یظهر من التذکره عدم ثبوت الإجماع عنده حیث قال و هل یصح بیع الممیز و شراؤه الوجه عندی أنه لا یصح. و اختار فی السرائر صحه بیع الصبی فی مقام اختبار رشده. و ذکر المحقق الثانی أنه لا یبعد بناء المسأله

على أن أفعال الصبى و أقواله شرعيه أم لا ثم حكم بأنها غير شرعيه و أن الأصح بطلان العقد. و عن المختلف أنه حكى فى باب المزارعه عن القاضى كلاما يدل على صحه بيع الصبى و بالجمله فالمسأله لا تخلو عن إشكال و إن أطنب بعض المعاصرين فى توضيحه حتى ألحقه بالبديهيات فى ظاهر كلامه

[الحجه فى المسأله هى الشهره و الإجماع المحكى

اشاره

فالإنصاف أن الحجه فى المسأله هى الشهره المحققه و الإجماع المحكى عن التذكره بناء على أن استثناء الإحرام الذى لا يجوز إلا بإذن الولى شاهد على أن مراده بالحجر ما يشمل سلب العباره لا نفى الاستقلال فى التصرف و كذا إجماع الغنيه- بناء على أن استدلاله بعد الإجماع بحديث رفع القلم دليل على شمول معقده للبيع بإذن الولى و ليس المراد نفى صحه البيع المتعقب بالإجازه حتى يقال إن الإجازه عند السيد غير مجديه فى تصحيح مطلق العقد الصادر من غير المستقل و لو كان غير مسلوب العباره كالبائع الفضولى و يؤيد الإجماعين ما تقدم عن كنز العرفان.

[المناقشه فى تحقق الإجماع

نعم لقائل أن يقول إن ما عرفت من المحقق و العلامه و ولده و القاضى و غيرهم خصوصا المحقق الثانى الذى

بنى المسأله على شرعيه أفعال الصبى يدل على عدم تحقق الإجماع و كيف كان فالعمل على المشهور

[ما يستأنس به للبطلان الأخبار المستفيضه]

و يمكن أن يستأنس له أيضا بما ورد فى الأخبار المستفيضه من أن عمد الصبى و خطأه واحد كما فى صحيحه ابن مسلم و غيرها و الأصحاب و إن ذكروها فى باب الجنايات إلا أنه لا إشعار فى نفس الصحيحه بل و غيرها بالاختصاص بالجنايات و لذا تمسك بها الشيخ فى المبسوط و الحلى فى السرائر على أن إخلال الصبى المحرم بمحظورات الإحرام التى يختص حرمتها بحال التعمد لا يوجب كفاره على الصبى و لا على الولى لأن عمده خطأ. و حينئذ فكل حكم شرعى تعلق بالأفعال التى يعتبر فى ترتب الحكم الشرعى عليها القصد بحيث لا عبره بها إذا وقعت بغير القصد فما يصدر منها عن الصبى قصدا بمنزله الصادر عن غيره بلا قصد فعقد الصبى و إيقاعه مع القصد كعقد الهازل و الغالط و الخاطى و إيقاعاتهم بل يمكن بملاحظه بعض ما ورد من هذه الأخبار فى قتل المجنون و الصبى استظهار المطلب من حديث رفع القلم و هو ما عن قرب الإسناد بسند أبى البخترى عن جعفر عن أبيه عن على ع أنه كان يقول: المجنون المعتوه الذى لا يفيق و الصبى الذى لم يبلغ عمدها خطأ تحمله العاقله و قد رفع عنهما القلم إلى آخر الحديث فإن ذكر رفع القلم فى الذيل ليس له وجه ارتباط إلا أن يكون عله لأصل الحكم و هو ثبوت الديه على العاقله

أو أن يكون معلولا لقوله عمدهما خطأ يعنى أنه لما كان قصدهما بمنزله العدم فى نظر الشارع و فى الواقع رفع القلم عنهما و لا يخفى أن ارتباطها بالكلام على وجه العليه أو المعلوليه للحكم المذكور فى الروايه أعنى عدم مؤاخذه الصبى و المجنون بمقتضى جنايه العمد و هو القصاص و لا بمقتضى شبه العمد و هى الديه فى مالهما لا يستقيم إلا بأن يراد من رفع القلم ارتفاع المؤاخذه عنهما شرعا من حيث العقوبه الأخرويه و الدنيويه المتعلقه بالنفس كالقصاص أو المال كغرامه الديه و عدم ترتب ذلك على أفعالهما المقصوده المتعمد إليها مما لو وقع من غيرهما مع القصد و التعمد لترتبت عليه غرامه أخرويه أو دنيويه. و على هذا فإذا التزم على نفسه مالا بإقرار أو معاوضه و لو بإذن الولى فلا أثر لهما فى إلزامه بالمال و مؤاخذته به و لو بعد البلوغ فإذا لم يلزمه شى ء بالتزاماته و لو كانت بإذن الولى فليس ذلك إلا لسلب قصده و عدم العبره بإنشائه إذ لو كان ذلك لأجل عدم استقلاله و حجره عن الالتزامات على نفسه لم يكن عدم المؤاخذه شاملا لصوره إذن الولى و قد فرضنا الحكم مطلقا فيدل بالالتزام على كون قصده فى إنشاءاته و إخباراته مسلوب الأثر ثم إن مقتضى عموم هذه الفقره بناء على كونها عله للحكم عدم مؤاخذتهما بالإتلاف الحاصل منهما كما هو ظاهر المحكى عن بعض إلا أن يلتزم بخروج ذلك عن عموم رفع القلم و لا يخلو من بعد لكن هذا غير وارد على الاستدلال لأنه ليس مبنيا على كون رفع القلم عله للحكم لما عرفت من احتمال كونه معلولا لسلب اعتبار قصد الصبى و

المجنون فيختص رفع قلم المؤاخذه بالأفعال التى يعتبر فى المؤاخذه عليها قصد الفاعل فيخرج مثل الإتلاف فافهم و اغتنم. ثم إن القلم المرفوع هو قلم المؤاخذه الموضوع على البالغين فلا ينافى ثبوت بعض العقوبات للصبى كالتعزير.

[رأى المؤلف فى المسأله و دليله

و الحاصل أن مقتضى ما تقدم من الإجماع المحكى فى البيع و غيره من العقود و الأخبار المتقدمه بعد انضمام بعضها إلى بعض عدم الاعتبار بما يصدر من الصبى من الأفعال المعتبر فيها القصد إلى مقتضاها كإنشاء العقود أصاله و وكاله و القبض و الإقباض و كل التزام على نفسه من ضمان أو إقرار أو نذر أو إيجار.

[كلام العلامه فى عدم صحه تصرفات الصبى

قال فى التذكره و كما لا يصح تصرفاته اللفظيه كذا لا يصح قبضه و لا يفيد حصول الملك فى الهبه و إن اتهب له الولى و لا لغيره و إن إذن الموهوب له بالقبض و لو قال مستحق الدين للمديون سلم حقى إلى الصبى فسلم مقدار حقه إليه لم يبرأ عن الدين و بقى المقبوض على ملكه و لا ضمان على الصبى لأن المالك ضيعه حيث دفعه إليه و بقى الدين لأنه فى الذمه و لا يتعين إلا بقبض صحيح كما لو قال ارم حقى فى البحر فرمى مقدار حقه بخلاف ما لو قال للمستودع سلم مالى إلى الصبى أو ألقه فى البحر لأنه امتثل أمره فى حقه المعين و لو كانت الوديعه للصبى فسلمها إليه ضمن و إن كان بإذن الولى إذ ليس له تضييعها بإذن الولى. و قال أيضا لو عرض الصبى دينارا على الناقد لينقده أو متاعا إلى مقوم ليقومه فأخذه لم يجز له رده إلى الصبى بل على وليه إن كان فلو أمره الولى بالدفع إليه فدفعه إليه برأ من ضمانه إن كان المال للولى و إن كان للصبى فلا كما لو أمره بإلقاء مال الصبى فى البحر فإنه يلزمه ضمانه و إذا تبايع الصبيان و تقابضا و أتلف كل واحد منهما

ما قبضه فإن جرى بإذن الوليين فالضـمان عليهما و إلا فلا ضمان عليهما بل على الصبيين و يأتى فى باب الحجر تمام الكلام و لو فتح الصبى البـاب و أذن فى الـدخول على أهـل الـدار أو أدخـل الهـديه إلى إنسـان عن إذن المهـدى فالأقرب الاعتماد لتسامح السلف فيه انتهى كلامه رفع مقامه

[لا فرق فى معامله الصبى بين الأشياء اليسيره و الخطيره]

اشاره

ثم إنه ظهر ممـا ذكرنـا أنه لاـ فرق فى معـامله الصـبى بين أن تكون فى الأشـياء اليسـيره أو الخطيره لمـا عرفت من عموم النص و الفتوى حتى أن العلامه فى التـذكره لما ذكر حكايه أن أبا الـدرداء اشترى عصـفورا من صبى فأرسـله ردها بعـدم الثبوت و عـدم الحجيه و توجيهه بما يخرجها عن محل الكلام

[تفصيل المحدث الكاشانى بين الأشياء اليسيره و الخطيره و المناقشه فيه]

و به يظهر ضـعف ما عن المحدث الكاشانى من أن الأظهر جواز بيعه و شـرائه فيما جرت العاده به من الأشياء اليسيره دفعا للحرج انتهى. فإن الحرج ممنوع سواء أراد أن الحرج يلزم من منعهم عن المعامله فى المحقرات و التزام مباشـره البالغين لشـرائها أم أراد أنه يلزم من التجنب عن معـاملتهم بعـد بناء الناس على نصب الصبيان للبيع و الشـراء فى الأشـياء الحقيره ثم إن أراد اسـتقلاله فى الـبيع و الشـراء لنفسه بمـاله من دون إذن الـولى ليكـون حاصـله أنه غير محجـور عليه فى الأشـياء اليسـيره فالظـاهر كـونه مخـالفا للإجمـاع. و أمـا مـا ورد فى روايه السـكونى عن أبى عبـد الله ع قال: و نهى النبى ص عن كسب الغلام الصـغير الـذى لا يحسـن صناعه بيده معللا بأنه إن لم يجد سرق فمحمول على عوض كسبه من التقاط أو أجره عن إجاره أوقعها الولى أو الصبى بغير إذن الولى أو عن عمل أمر به من دون إجاره فأعطاه المستأجر أو الأمر أجره المثل فإن هذه كلها مما يملكه الصبى لكن

المكاسب، ج ۲، ص ۱۱۶

يستحب للولى و غيره اجتنابها إذا لم يعلم صـدق دعوى الصبى فيهـا لاحتمال كونها من الوجوه المحرمه نظير رجحان الاجتناب عن أموال غيره ممن لا يبالى بالمحرمات و كيف كان فالقول المذكور فى غايه

الضعف. نعم ربما صحح سيد مشايخنا فى الرياض هذه المعاملات إذا كان الصبى بمنزله الآله لمن له أهليه التصرف من جهه استقرار السيره و استمرارها على ذلك و فيه إشكال من جهه قوه احتمال كون السيره ناشئه عن عدم المبالاه فى الدين كما فى كثير من سيرهم الفاسده و يؤيد ذلك ما يرى من استمرار سيرتهم على عدم الفرق بين المميزين و غيرهم و لا- بينهم و بين المجانين و لا- بين معاملاتهم لأنفسهم بالاستقلال بحيث لا يعلم الولى أصلا و بين معاملاتهم لأوليائهم على سبيل الأليه مع أن هذا مما لا- ينبغى الشك فى فسادها خصوصا الأخير مع أن الإحاله على ما جرت العاده به كالإحاله على المجهول فإن الذى جرت عليه السيره هو الوكول إلى كل صبى ماهر فطن فيه بحيث لا يغلب فى المساومه عليه فيكلون إلى من بلغ ست سنين شراء باقه بقل أو بيع بيضه دجاج بفلس و إلى من بلغ ثمانى سنين اشتراء اللحم و الخبز و نحوهما و إلى من بلغ أربع عشره سنه شراء الثياب بل الحيوان بل يكلون إليه أمور التجاره فى الأسواق و البلدان و لا يفرقون بينه و بين من أكمل خمس عشر سنه و لا يكلون إليه شراء مثل القرى و البساتين و بيعها إلا بعد أن يحصل له التجارب و لا أظن أن القائل بالصحه يلتزم العمل بالسيره على هذا التفصيل و كيف كان فالظاهر أن هذا القول أيضا مخالف لما يظهر منهم. و قد عرفت حكم العلامه فى التذكره بعدم جواز رد المال إلى الصبى إذا دفعه إلى الناقد لينقده أو المتاع الذى دفعه إلى المقوم ليقومه مع كونه غالبا فى

هذه المقامات بمنزله الآله للولی و کذا حکمه بالمنع من رد مال الطفل إلیه بإذن الولی مع أنه بمنزله الآله فی ذلک غالبا.

[دعوى کاشف الغطاء إفاده معامله الصبی الإباحه لو کان مأذونا و المناقشه فیه

و قال کاشف الغطاء رحمه الله بعد المنع عن صحه عقد الصبی أصاله و وکاله ما لفظه نعم ثبت الإباحه فی معامله الممیزین إذا جلسوا مقام أولیائهم أو تظاهروا علی رءوس الأشهاد حتی یظن أن ذلک من إذن الأولیاء خصوصا فی المحقرات ثم قال و لو قیل بتملک لأخذ منهم لدلاله مأذونیته فی جمیع التصرفات فیکون موجبا قابلا لم یکن بعیدا انتهی. أما التصرف و المعامله بإذن الأولیاء سواء أ کان علی وجه البیع أم المعاطاه فهو الذی قد عرفت أنه خلاف المشهور و المعروف حتی لو قلنا بعدم اشتراط شروط البیع فی المعاطاه لأنها تصرف لا محاله و إن لم تکن بیعا و لا معاوضه و إن أراد بذلک أن إذن الولی و رضاه المنکشف بمعامله الصبی هو المفید للإباحه لا نفس المعامله کما ذکره بعضهم فی إذن الولی فی أعاره الصبی. فتوضیحه ما ذکره بعض المحققین من تلامذته و هو أنه لما کان بناء المعاطاه علی حصول المراضاه کیف اتفقت و کانت مفیده لإباحه التصرف خاصه کما هو المشهور و جرت عاده الناس بالتسامح فی الأشیاء الیسیره و الرضا باعتماد غیرهم فی التصرف فیها علی الأمارات المفیده للظن بالرضا فی المعاوضات و کان الغالب فی الأشیاء التی یعتمد فیها علی قول الصبی تعیین القیمه و الاختلاف الذی یتسامح به فی العاده فلأجل ذلک صح القول بالاعتماد علی ما یصدر من الصبی من صوره البیع و الشراء مع الشروط المذکوره کما یعتمد علیه فی الإذن فی دخول الدار و فی

إیصال الهـدیه إذا ظهرت أمارات الصـدق بل ما ذکرنا أولی بالجواز من الهدیه من وجوه و قد اسـتند فیه فی التذکره إلی تسامح السلف. و بالجمله فالاعتماد فی الحقیقه علی الإذن المستفاد من حال المالک فی الأخذ و الإعطاء مع البناء علی ما هو الغالب من کونه صـحیح التصـرف لا ـ علی قول الصبی و معاملته من حیث إنه کـذلک و کثیرا ما یعتمـد الناس علی الإذن المسـتفاد من غیر وجود ذی یـد أصـلا مع شـهاده الحال بـذلک کما فی دخول الحمام و وضع الأجره عوض الماء التالف فی الصـندوق و کما فی أخـذ الخضـراوات الموضوعه للبیع و شـرب ماء السـقاءین و وضع القیمه المتعارفه فی الموضع المعد لهما و غیر ذلک من الأمور التی جرت العاده بها کما یعتمد علی مثل ذلک فی غیر المعاوضات من أنواع التصـرفات فالتحقیق أن هذا لیس مستثنی من کلام الأصـحاب و لا منافیا له و لا یعتمد علی ذلک أیضا فی مقام الدعوی و لا فیما إذا طالب المالک بحقه و أظهر عدم الرضا انتهی. و حاصـله أن مناط الإباحه و مدارها فی المعاطاه لیس علی وجود تعاط قائم بشخصـین أو بشـخص منزل منزله شخصـین بل علی تحقق الرضا من کل منهما بتصـرف صاحبه فی ماله حتی لو فرضـنا أنه حصل مال کل منهما عنـد صاحبه باتفاق کإطاره الریح و نحوهـا فتراضـیا علی التصـرف بإخبـار صبی أو بغیره من الأمـارات کالکتـابه و نحوها کان هـذا معاطاه أیضا و لـذا یکون وصول الهـدیه إلی المهـدی إلیه علی یـد الطفل الکاشف إیصاله عن رضا المهـدی بالتصـرف بل التملک کافیا فی إباحه الهدیه بل فی تملکها. و فیه أن ذلک حسن إلا

أنه موقوف أولا- على ثبوت حكم المعاطاه من دون إنشاء إباحه أو تمليك و أنه يكتفى فيها بمجرد الرضا. و دعوى حصول الإنشاء بدفع الولى المال إلى الصبى مدفوعه بأنه إنشاء إباحه لشخص غير معلوم و مثله غير معلوم الدخول فى حكم المعاطاه مع العلم بخروجه عن موضوعها و به يفرق بين ما نحن فيه. و مسأله إيصال الهديه بيد الطفل فإنه يمكن فيه دعوى كون دفعها إليه للإيصال إباحه أو تمليكا كما ذكر أن إذن الولى للصبى فى الإعاره إذن فى انتفاع المستعير و أما دخول الحمام و شرب الماء و وضع الأجره و القيمه فلو حكم بصحتهما بناء على ما ذكرنا من حصول المعاطاه بمجرد المراضاه الخاليه عن الإنشاء انحصرت صحه وساطه الصبى بما يكتفى فيه مجرد وصول العوضين دون ما لا يكتفى فيه. و الحاصل أن دفع الصبى و قبضه بحكم العدم فكل ما يكتفى فيه بوصول كل من العوضين إلى صاحب الآخر بأى وجه اتفق فلا تضر فيه مباشره الصبى لمقدمات الوصول ثم إن ما ذكر مختص بما إذا علم إذن شخص بالغ عاقل للصبى وليا كان أو غيره. و أما ما ذكره كاشف الغطاء أخيرا من صيروره الشخص موجبا و قابلا- ففيه أولا- أن تولى وظيفه الغائب و هو من أذن للصغير إن كان بإذن منه فالمفروض انتفاؤه و إن كان بمجرد العلم برضاه فالاكتفاء به فى الخروج عن

موضوع الفضولى مشكل بل ممنوع. و ثانيا أن المحسوس بالوجدان عدم قصد من يعامل مع الأطفال النيابه عمن أذن للصبى

المكاسب، ج ۲، ص ۱۱۷

ثم إنه لا وجه لاختصاص ما ذكروه من الأليه بالصبى و لا بالأشياء الحقيره بل هو جار

فی المجنون و السکران بـل البهائم و فی الأمور الخطیره إذ المعامله إذا کانت فی الحقیقه بین الکبار و کان الصـغیر آله فلا فرق فی الألیه بینه و بین غیره. نعم من تمسک فی ذلک بالسـیره من غیر أن یتجشم لإدخال ذلک تحت القاعـده فله تخصـیص ذلک بالصبی لأنه المتیقن من موردها کما أن ذلک مختص بالمحقرات.

مسأله و من جمله شرائط المتعاقدین قصدهما لمدلول العقد الذی یتلفظان به

اشاره

مسأله و من جمله شرائط المتعاقدین قصدهما لمدلول العقد الذی یتلفظان به

- و اشتراط القصـد بهـذا المعنی فی صـحه العقـد بل فی تحقق مفهومه مما لا خلاف فیه و لا إشـکال فلا یقع من دون قصد إلی اللفظ کما فی الغالط أو إلی المعنی کما فی الهازل لا بمعنی عـدم اسـتعمال اللفظ فیه بل بمعنی عـدم تعلق إرادته به و إن أوجد مـدلوله بالإنشـاء کمـا فی الأـمر الصوری فهو شبیه الکـذب فی الأخبـار أو قصـد معنی یغـایر مـدلول العقـد بأن قصـد الأخبار أو الاسـتفهام أو إنشاء معنی غیر البیع مجازا أو غلطا فلا یقع البیع لعدم القصد إلیه و لا المقصود إذا اشترطت فیه عباره خاصه ثم إنه ربمـا یقال بعـدم تحقق القصـد فی عقـد الفضولی و المکره کما صـرح به فی المسالک حیث قال إنهما قاصـدان إلی اللفظ دون مدلوله. و فیه أنه لا دلیل علی. اشتراط أزید من القصد المتحقق فی صدق مفهوم العقد مضافا إلی ما سـیجی ء فی أدله الفضولی و أما معنی ما فی المسالک فسیأتی فی اشتراط الاختیار.

[کلام صاحب المقابس فی اعتبار تعیین المالکین

اشاره

و اعلم أنه ذکر بعض المحققین ممن عاصـرناه کلامـا فی هـذا المقـام فی أنه هـل یعتـبر تعیین المـالکین الـذین یتحقق النقـل أو الانتقال بالنسبه إلیهما أم لا. و ذکر أن فی المسأله أوجها و أقوالا و أن المسأله فی غایه الإشـکال و أنه قد اضطربت فیها کلمات الأصـحاب قـدس الله أرواحهم فی تضـاعیف أبواب الفقه ثم قـال و تحقیق المسـأله أنه إن توقف تعین المالک علی التعیین حال العقد لتعدد وجه وقوعه الممکن شرعا اعتبر تعیینه فی النیه أو مع التلفظ به أیضا کبیع الوکیل و الولی العاقد عن اثنین

فی بیع واحد أو الوکیل عنهما و الولی علیهما فی البیوع المتعدده فیجب أن یعین من یقع له البیع أو الشراء من نفسه أو غیره و أن یمیز البائع من المشتری إذا أمکن الوصـفان فی کل منهما فإذا عین جهه خاصه تعینت و إن أطلق فإن کانت هناک جهه ینصرف إلیها الإطلاق کان کالتعیین کما لو دار الأمر بین نفسه و غیره إذا لم یقصد الإبهام أو التعیین بعد العقد و إلا وقع لاغیا و هذا جار فی سائر العقود من النکاح و غیره. و الـدلیل علی اشتراط التعیین و لزوم متابعته فی هذا القسم أنه لو لا ذلک لزم بقاء الملک بلا مالـک معین فی نفس الأمر و أن لا یحصل الجزم بشـی ء من العقود التی لم یتعین فیه العوضان و لا بشـی ء من الأحکام و الآثار المترتبه علی ذلک و فساد ذلک ظاهر و لا دلیل علی تأثیر التعیین المتعقب و لا علی صـحه العقد المبهم لانصـراف الأدله إلی ما هو الشـائع المعروف من الشـریعه و العـاده فوجب الحکم بعـدمه و علی هـذا فلو اشتری الفضولی لغیره فی الـذمه فإن عین ذلک الغیر تعین و وقف علی إجازته سواء تلفظ بذلک أم نواه و إن أبهم مع قصد الغیر بطل و لا یتوقف إلی أن یوجد له مجیز إلی أن قـال و إن لم یتوقف تعین المالـک علی التعیین حـال العقـد بأن یکون العوضان معینین و لا یقع العقـد فیهما علی وجه یصـح إلا لمالکهما. ففی وجوب التعیین أو الإطلاق المنصرف إلیه أو عدمه مطلقا أو التفصیل بین التصریح بالخلاف فیبطل و عدمه فیصح أوجه أقواها الأخیر و أوسطها الوسط و أشبهها للأصول

الأول و فی حکم التعیین ما إذا عین المال بکونه فی ذمه زید مثلا و علی الأوسط لو باع مال نفسه عن الغیر- وقع عنه و لغا قصد کونه عن الغیر و لو باع مال زید عن عمرو فإن کان وکیلا عن زید صح عنه و إلا وقف علی إجازته و لو اشتری لنفسه بمال فی ذمه زید فإن لم یکن وکیلا عن زید وقع له و تعلق المال بذمته لا عن زید لیقف علی إجازته و إن کان وکیلا فالمقتضی لکل من العقدین منفردا موجود و الجمع بینهما یقتضی إلغاء أحدهما و لما لم یتعین احتمل البطلان للتدافع و صحته عن نفسه لعدم تعلق الوکاله بمثل هذا الشراء و ترجیح جانب الأصاله. و عن الموکل لتعین العوض فی ذمه الموکل فقصد کون الشراء لنفسه لغوا کما فی المعین و لو اشتری عن زید بشیء فی ذمته فضولا و لم یجز فأجاز عمرو و لم یصح عن أحدهما. و قس علی ما ذکر حال ما یرد من هذا الباب و لا- فرق علی الأوسط فی الأحکام المذکوره بین النیه المخالفه و التسمیه و یفرق بینهما علی الأخیر و یبطل الجمیع علی الأول انتهی کلامه.

[المناقشه فیما أفاده صاحب المقابس

أقول مقتضی المعاوضه و المبادله- دخول کل من العوضین فی ملک مالک الآخر و إلا لم یکن کل منهما عوضا و بدلا و علی هذا فالقصد إلی العوض و تعیینه یغنی عن تعیین المالک إلا أن ملکیه العوض و ترتب آثار الملک علیه قد یتوقف علی تعیین المالک فإن من الأعواض ما یکون متشخصا بنفسه فی الخارج کالأعیان. و منها ما لا یتشخص إلا بإضافته إلی مالک کما فی الذمم

لأـن ملكيه الكلى لاـ تكون إلا مضافه إلى ذمه و إجراء أحكام الملك على ما فى ذمه الواحـد المردد بين شخصـين فصاعـدا غير معهود. فتعين الشـخص فى الكلى إنما يحتاج إليه لتوقف اعتبار ملكيه ما فى الذمم على تعيين صاحب الذمه. فصح على ما ذكرنا أن تعيين المالـك مطلقـا غير معتبر سواء فى العوض المعين أم فى الكلى و أن اعتبار التعيين فيما ذكره من الأمثله فى الشق الأول من تفصيله إنما هو لتصحيح ملكيه العوض بتعيين من يضاف الملك إليه لا لتوقف المعامله على تعيين ذلك الشخص بعد فرض كونه مالكا فإن من اشترى لغيره فى الذمه إذا لم يعين الغير لم يكن الثمن ملكا لأن ما فى الذمه ما لم يضف إلى شخص معين لم تترتب عليه أحكام المال من جعله ثمنا أو مثمنا و كذا الوكيل أو الولى العاقد عن اثنين فإنه إذا جعل العوضـين فى الذمه بأن قال بعت عبدا بألف ثم قال قبلت فلا يصـير العبد قابلا للبيع و لا الألف قابلا للاشتراء به حتى يسـند كلا منهما إلى معين أو إلى نفسه من حيث إنه نـائب عن ذلك المعين فيقول بعت عبـدا من مال فلان بألف من مال فلان فيمتاز البائع عن المشترى. و أما ما ذكره من الوجوه الثلاـثه فيما إذا كان العوضان معينين فالمقصود إذا كان هى المعاوضه الحقيقيه التى قـد عرفت أن من لوازمها العقليه دخـول العـوض فى ملـك مالـك المعـوض تحقيقـا لمفهوم العوضـيه و البـدليه فلاـ حـاجه إلى تعيين من ينقـل عنهمـا أو إليهما العوضان و إذا لم تقصد المعاوضه الحقيقيه فالبيع غير منعقد فإن

المكاسب، ج ۲، ص ۱۱۸

جعل [من العوض من عين مال

غير المخاطب الذى ملكه المعوض فقال ملكتك فرسى هذا بحمار عمرو فقال المخاطب قبلت لم يقع البيع لخصوص المخاطب لعدم مفهوم المعاوضه معه و فى وقوعه اشتراء فضوليا لعمرو كلام يأتى- . و أما ما ذكره من مثال من باع مال نفسه عن غيره فلا إشكال فى عدم وقوعه عن غيره و الظاهر وقوعه عن البائع و لغويه قصده عن الغير لأنه أمر غير معقول لا يتحقق القصد إليه حقيقه و هو معنى لغويته و لذا لو باع مال غيره عن نفسه وقع للغير مع إجازته كما سيجىء و لا يقع عن نفسه أبدا. نعم لو ملكه فأجاز قيل بوقوعه له لكن لا من حيث إيقاعه أولا لنفسه فإن القائل به لا يفرق حينئذ بين بيعه عن نفسه أو عن مالكه فقصد وقوعه عن نفسه لغو دائما و وجوده كعدمه إلا أن يقال إن وقوع بيع مال نفسه لغيره إنما لا يعقل إذا فرض قصده للمعاوضه الحقيقيه لم لا يجعل هذا قرينه على عدم إرادته من البيع المبادله الحقيقيه- أو على تنزيل الغير منزله نفسه فى مالكيه المبيع- كما سيأتى أن المعاوضه الحقيقيه فى بيع الغاصب لنفسه لا يتصور إلا على هذا الوجه و حينئذ يحكم ببطلان المعامله لعدم قصد المعاوضه الحقيقيه مع المالك الحقيقى. و من هنا ذكر العلامه و غيره فى عكس المثال المذكور أنه لو قال المالك للمرتهن بعه لنفسك بطل و كذا لو دفع مالا إلى من يطلب الطعام و قال اشتر به لنفسك طعاما هذا و لكن الأقوى صحه المعامله المذكوره- و لغويه القصد المذكور لأنه راجع إلى إراده إرجاع فائده البيع إلى الغير لا جعله أحد ركنى المعاوضه و

أما حكمهم ببطلان البيع فى مثال الرهن و اشتراء الطعام فمرادهم عدم وقوعه للمخاطب لا أن المخاطب إذا قال بعته لنفسى أو اشتريته لنفسى لم يقع لمالكه إذا أجازه و بالجمله فحكمهم بصحه بيع الفضولى و شرائه لنفسه و وقوعه للمالك يدل على عدم تأثير قصد وقوع البيع لغير المالك

[هل يعتبر تعيين الموجب للمشترى و القابل للبائع

ثم إن ما ذكرناه كله حكم وجوب تعيين كل من البائع و المشترى من يبيع له و من يشترى له. و أما تعيين الموجب لخصوص المشترى المخاطب و تعيين القابل لخصوص البائع فيحتمل اعتباره إلا فيما علم من الخارج عدم إراده خصوص المخاطب لكل من المتخاطبين كما فى غالب البيوع و الإجارات فحينئذ يراد من ضمير المخاطب فى قوله ملكتك كذا أو منفعه كذا بكذا هو المخاطب بالاعتبار الأعم من كونه مالكا حقيقيا أو جعليا كالمشترى الغاصب أو من هو بمنزله المالك بإذن أو ولايه. و يحتمل عدم اعتباره إلا إذا علم من الخارج إراده خصوص الطرفين كما فى النكاح و الوقف الخاص و الهبه و الوكاله و الوصيه و الأقوى هو الأول عملا بظاهر الكلام الدال على قصد الخصوصيه و تبعيه العقود للقصود و على فرض القول الثانى فلو صرح بإراده خصوص المخاطب اتبع قصده فلا يجوز للقابل أن يقبل عن غيره. قال فى التذكره لو باع الفضولى أو اشترى مع جهل الآخر فإشكال ينشأ من أن الآخر إنما قصد تمليك العاقد و هذا الإشكال و إن كان ضعيفا مخالفا للإجماع و السيره إلا أنه مبنى على ما ذكرناه من مراعاه ظاهر الكلام. و قد يقال فى الفرق بين البيع و شبهه و بين النكاح إن الزوجين فى النكاح كالعوضين فى سائر العقود

و تختلف الأغراض باختلافهما فلا بد من التعيين و توارد الإيجاب و القبول على أمر واحد و لأن معنى قوله بعتك كذا بكذا رضاه بكونه مشتريا للمال المبيع و المشترى يطلق على المالك و وكيله و معنى قولها زوجتك نفسى رضاها بكونه زوجا و الزوج لا يطلق على الوكيل انتهى. و يرد على الوجه الأول من وجهى الفرق أن كون الزوجين كالعوضين إنما يصلح وجها لوجوب التعيين فى النكاح لا لعدم وجوبه فى البيع مع أن الظاهر أن ما ذكرناه من الوقف و إخوته كالنكاح فى عدم جواز قصد القابل القبول فيها على وجه النيابه أو الفضولى فلا بد من وجه مطرد فى الكل. و على الوجه الثانى أن معنى بعتك فى لغه العرب كما نص عليه فخر المحققين و غيره هو ملكتك بعوض و معناه جعل المخاطب مالكا و من المعلوم أن المالك لا يصدق على الولى و الوكيل و الفضولى. فالأولى فى الفرق ما ذكرناه من أن الغالب فى البيع و الإجاره هو قصد المخاطب لا من حيث هو بل بالاعتبار الأعم من كونه أصاله أو عن الغير و لا ينافى ذلك عدم سماع قول المشترى فى دعوى كونه غير أصيل فتأمل بخلاف النكاح و ما أشبهه فإن الغالب قصد المتكلم للمخاطب من حيث إنه ركن للعقد بل ربما يستشكل فى صحه أن يراد من القرينه المخاطب من حيث قيامه مقام الأصل كما لو قال زوجتك مريدا له باعتبار كونه وكيلا عن الزوج و كذا قوله وقفت عليك و أوصيت لك و وكلتك و لعل الوجه عدم تعارف صدق هذه العنوانات على الوكيل فيها فلا يقال للوكيل الزوج و لا الموقوف عليه و

لا الموصى له و لا الموكل بخلاف البائع و المستأجر فتأمل حتى لا يتوهم رجوعه إلى ما ذكرناه سابقا و اعترضنا عليه.

مسأله و من شرائط المتعاقدين الاختيار

[المراد من الاختيار]

و المراد به القصد إلى وقوع مضمون العقد عن طيب النفس فى مقابل الكراهه و عدم طيب النفس لا الاختيار فى مقابل الجبر.

[ما يدل على اشتراط الاختيار]

و يدل عليه قبل الإجماع قوله تعالى إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ و قوله ص:

لا يحل مال امرأ مسلم إلا عن طيب نفسه و قوله ص فى الخبر المتفق عليه بين المسلمين: رفع أو وضع عن أمتى تسعه أشياء أو سته و منها ما أكرهوا عليه. و ظاهره و إن كان رفع المؤاخذه إلا أن استشهاد الإمام ع به فى رفع بعض الأحكام الوضعيه يشهد لعموم المؤاخذه فيه لمطلق الإلزام عليه بشى ء. ففى صحيحه البزنطى عن أبى الحسن ع: فى الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما يملك أ يلزمه ذلك فقال ع لا قال رسول الله ص وضع عن أمتى ما أكرهوا عليه و ما لم يطيقوا و ما أخطئوا. و الحلف بالطلاق و العتاق و إن لم يكن صحيحا عندنا من دون الإكراه أيضا إلا أن مجرد استشهاد الإمام ع فى عدم وقوع آثار ما حلف به بوضع ما أكرهوا عليه يدل على أن المراد بالنبوى ليس خصوص المؤاخذه و العقاب الأخروى هذا كله مضافا إلى الأخبار الوارده فى طلاق المكره بضميمه عدم الفرق ثم إنه يظهر من جماعه منهم الشهيدان أن المكره قاصد إلى اللفظ غير قاصد إلى مدلوله بل يظهر

المكاسب، ج ٢، ص ١١٩

ذلك من بعض كلمات العلامه و ليس مرادهم أنه لا قصد له إلا إلى مجرد التكلم كيف و الهازل الذى هو دونه فى القصد قاصد للمعنى قصدا صوريا. و الخالى عن القصد إلى غير التكلم هو من

يتكلم تقليدا أو تلقينا كالطفل الجاهل بالمعانى.

[المراد من قولهم: المكره قاصد إلى اللفظ غير قاصد إلى مدلوله

فالمراد بعدم قصد المكره عدم القصد إلى وقوع مضمون العقد فى الخارج و أن الداعى له إلى الإنشاء ليس قصد وقوع مضمونه فى الخارج لا أن كلامه الإنشائى مجرد عن المدلول كيف و هو معلول الكلام الإنشائى إذا كان مستعملا غير مهمل و هذا الذى ذكرنا لا يكاد يخفى على من له أدنى تأمل فى معنى الإكراه لغه و عرفا و أدنى تتبع فيما ذكره الأصحاب فى فروع الإكراه التى لا تستقيم مع ما توهمه من خلو المكره عن قصد مفهوم اللفظ و جعله مقابلا للقصد. و حكمهم بعدم وجوب التوريه- فى التفصى عن الإكراه و صحه بيعه بعد الرضا و استدلالهم له بالأخبار الوارده فى طلاق المكره و أنه لا طلاق إلا مع إراده الطلاق حيث إن المنفى صحه الطلاق لا تحقق مفهومه لغه و عرفا و فيما ورد فيمن طلق مداراه بأهله إلى غير ذلك. و فى أن مخالفه بعض العامه فى وقوع الطلاق إكراها لا ينبغى أن يحمل على الكلام المجرد عن قصد المفهوم الذى لا يسمى خبرا و لا إنشاء و غير ذلك مما يوجب القطع بأن المراد بالقصد المفقود فى المكره هو القصد إلى وقوع أثر العقد و مضمونه فى الواقع و عدم طيب النفس به لا عدم إراده المعنى من الكلام و يكفى فى ذلك ما ذكره الشهيد الثانى من أن المكره و الفضولى قاصدان إلى اللفظ دون مدلوله. نعم ذكر فى التحرير و المسالك فى فروع المسأله ما يوهم ذلك. قال فى التحرير لو أكره على الطلاق فطلق ناويا فالأقرب وقوع الطلاق إذ لا إكراه على القصد انتهى. و بعض

المعاصرين بنى هذا الفرع على تفسير القصد بما ذكرناه من متوهم كلامهم فرد عليهم بفساد المبنى و عدم وقوع الطلاق فى الفرض المزبور و لكن المتأمل يقطع بعدم إرادتهم لذلك و سيأتى ما يمكن توجيه الفرع المزبور به

[حقيقه الإكراه لغه و عرفا]

ثم إن حقيقه الإكراه لغه و عرفا حمل الغير على ما يكرهه و يعتبر فى وقوع الفعل من ذلك الحمل اقترانه بتوعد منه مظنون الترتب على ترك ذلك الفعل مضر بحال الفاعل أو متعلقه نفسا أو عرضا أو مالا فظهر من ذلك أن مجرد الفعل لدفع الضرر المترتب على تركه لا يدخله فى المكره عليه كيف و الأفعال الصادره من العقلاء كلها أو جلها ناشئه عن دفع الضرر و ليس دفع مطلق الضرر الحاصل من إبعاد شخص يوجب صدق المكره عليه فإن من أكره على دفع مال و توقف على بيع بعض أمواله فالبيع الواقع منه لبعض أمواله و إن كان لدفع الضرر المتوعد به على عدم دفع ذلك المال و لذا يرتفع التحريم عنه لو فرضت حرمته عليه لحلف أو شبهه ليس مكرها.

[المعيار فى صدق الإكراه

فالمعيار فى وقوع الفعل مكرها عليه سقوط الفاعل من أجل الإكراه المقترن بإيعاد الضرر عن الاستقلال فى التصرف بحيث لا تطيب نفسه بما يصدر منه و لا يتعمد إليه عن رضا و إن كان يختاره لاستقلال العقل بوجوب اختياره دفعا للضرر أو ترجيحا لأقل الضررى ن إلا أن هذا المقدار لا يوجب طيب نفسه به فإن النفس مجبوله على كراهه ما يحمله غيره عليه مع الإيعاد عليه بما يشق تحمله. و الحاصل أن الفاعل و إن يفعل لدفع الضرر لكنه مستقل فى فعله و مخلى و طبعه فيه بحيث تطيب نفسه بفعله و إن كان من باب علاج الضرر و قد يفعل لدفع ضرر إيعاد الغير على تركه و هذا مما لا تطيب النفس به و ذلك معلوم بالوجدان

[هل يعتبر عدم إمكان التفصى عن الضرر بما لا ضرر فيه

ثم إنه هل يعتبر فى موضوع الإكراه أو حكمه عدم إمكان التفصى عن الضرر المتوعد به بما لا يوجب به ضررا آخر كما حكى عن جماعه أم لا-الذى يظهر من النصوص و الفتاوى عدم اعتبار العجز عن التوريه لأن حمل عموم رفع الإكراه و خصوص النصوص الوارده فى طلاق المكره و عتقه و معاقد الإجماعات و الشهرات المدعاه فى حكم المكره على صوره العجز عن التوريه لجهل أو دهشه بعيد جدا بل غير صحيح فى بعضها من جهه المورد كما لا يخفى على من راجعها مع أن القدره على التوريه لا تخرج الكلام عن حيز الإكراه عرفا.

[هل يعتبر العجز عن التخلص بغير التوريه]

هذا و ربما يستظهر من بعض الأخبار عدم اعتبار العجز عن التفصى بوجه آخر غير التوريه أيضا فى صدق الإكراه مثل روايه ابن سنان عن أبى عبد الله ع قال: لا يمين فى غضب و لا فى قطيعه رحم و لا فى جبر و لا فى إكراه قلت أصلحك الله و ما الفرق بين

الجبر و الإكراه قال الجبر من السلطان و يكون الإكراه من الزوجه و الأم و الأب و ليس ذلك بشى ء.

و يؤيـده أنه لـو خرج عن الإـكراه عرفـا بالقـدره على التفصـى بغير التوريه خرج عنه بالقـدره عليهـا لأـن المنـاط حينئـذ انحصـار التخلص عن الضرر المتوعد به فى فعل المكره عليه فلا فرق بين أن يتخلص عنه بكلام آخر أو فعل آخر أو بهذا الكلام مع قصد معنى آخر. و دعـوى أن جريـان حكم الإـكراه مع القـدره على التوريه تعبـدى لاـ من جهه صـدق حقيقه الإـكراه كمـا ترى لكن الإنصاف أن وقوع الفعل عن الإكراه لا يتحقق إلا مع العجز عن التفصى بغير

التوريه لأنه يعتبر فيه أن يكون الداعى عليه هو خوف ترتب الضرر المتوعد به على الترک و مع القدره على التفصى لا يكون الضرر مترتبا على ترک المكره عليه بل على ترکه و ترک التفصى معا فدفع الضرر يحصل بأحد الأمرين من فعل المكره عليه و التفصى فهو مختار فى كل منهما و لا يصدر كل منهما إلا باختياره فلا إكراه و ليس التفصى من الضرر أحد فردى المكره عليه حتى لا يوجب تخيير الفاعل فيهما سلب الإكراه عنهما كما لو أكرهه على أحد الأمرين حيث يقع كل منهما حينئذ مكرها عليه لأن الفعل المتفصى به مسقط عن المكره عليه لا بدل له و لذا لا تجرى عليه أحكام المكره عليه إجماعا فلا يفسد إذا كان عقدا و ما ذكرناه و إن كان جاريا فى التوريه إلا أن الشارع رخص فى ترک التوريه بعد عدم إمكان التفصى بوجه آخر لما ذكرنا من ظهور النصوص و الفتاوى و بعد حملها على صوره العجز عن التوريه مع أن العجز عنها لو كان معتبرا لأشير إليها فى تلک الأخبار الكثيره المجوزه للحلف كاذبا عند الخوف و الإكراه خصوصا: فى قصه عمار و أبويه حيث أكرهوا على الكفر فأبى أبواه فقتلا و أظهر لهم عمار ما أرادوا فجاء باكيا إلى رسول الله ص فنزلت الآيه مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ

المكاسب، ج ٢، ص ١٢٠

بِالْإِيمانِ فقال له رسول الله ص إن عادوا عليک فعد و لم ينبهه على التوريه فإن التنبيه فى المقام و إن لم يكن واجبا إلا أنه لا شک فى رجحانه خصوصا من النبى ص باعتبار شفقته على

عمار و علمه بكراهه تكلم عمار بألفاظ الكفر من دون توريه كما لا يخفى

[الفرق بين إمكان التفصى بالتوريه و إمكانه بغيرها]

هذا و لكن الأولى أن يفرق بين إمكان التفصى بالتوريه و إمكانه بغيرها بتحقق الموضوع فى الأول دون الثانى لأن الأصحاب وفاقا للشيخ فى المبسوط ذكروا من شروط تحقق الإكراه أن يعلم أو يظن المكره بالفتح أنه لو امتنع مما أكره عليه لوقع فيما توعد عليه و معلوم أن المراد ليس امتناعه عنه فى الواقع و لو مع اعتقاد المكره بالكسر عدم الامتناع بل المعيار فى وقوع الضرر اعتقاد المكره لامتناع المكره و هذا المعنى يصدق مع إمكان التوريه و لا يصدق مع التمكن من التفصى بغيرها لأن المفروض تمكنه من الامتناع مع اطلاع المكره عليه و عدم وقوع الضرر عليه. و الحاصل أن التلازم بين امتناعه و وقوع الضرر الذى هو المعتبر فى صدق الإكراه موجود مع التمكن بالتوريه لا مع التمكن بغيرها فافهم

[عدم اعتبار العجز فى الإكراه الرافع لأثر المعاملات]

ثم إن ما ذكرنا من اعتبار العجز عن التفصى إنما هو فى الإكراه المسوغ للمحرمات و مناطه توقف دفع ضرر المكره على ارتكاب المكره عليه.

و أما الإكراه الرافع لأثر المعاملات فالظاهر أن المناط فيه عدم طيب النفس بالمعامله و قد يتحقق مع إمكان التفصى مثلا من كان قاعدا فى مكان خاص خال عن الغير متفرغا لعباده أو مطالعه فجاءه من أكرهه على بيع شى ء مما عنده و هو فى هذه الحال غير قادر على دفع ضرره و هو كاره للخروج عن ذلك المكان لكن لو خرج كان له فى الخارج خدم يكفونه شر المكره فالظاهر صدق الإكراه حينئذ بمعنى عدم طيب النفس لو باع ذلك الشى ء بخلاف من كان خدمه حاضرين عنده و توقف دفع ضرر إكراه الشخص على أمر خدمه بدفعه و طرده فإن هذا لا يتحقق

فى حقه الإكراه و يكـذب لو ادعاه بخلاف الأول إذا اعتذر بكراهه الخروج عن ذلك المنزل و لو فرض فى ذلك المثال إكراهه على محرم لم يعذر فيه بمجرد كراهه الخروج عن ذلك المنزل و قد تقدم الفرق بين الجبر و الإكراه فى روايه ابن سنان.

[المراد من الإكراه الرافع لأثر المعاملات

فالإكراه المعتبر فى تسويغ المحظورات هو الإكراه بمعنى الجبر المـذكور و الرافع لأثر المعاملات هو الإكراه الذى ذكر فى تلك الروايه أنه قـد يكون من الأب و الولـد و المرأه فالمعيار فيه عدم طيب النفس فيها لا الضـروره و الإلجاء و إن كانت هى المتبادر من لفظه الإكراه و لـذا يحمل الإكراه فى حـديث الرفع عليه فيكون الفرق بينه و بين الاضـطرار المعطوف عليه فى ذلك الحديث اختصاص الاضـطرار بالحاصل لا من فعل الغير كالجوع و العطش و المرض لكن الـداعى على اعتبار ما ذكرنا فى المعاملات هو أن العبره فيها بالقصد الحاصل عن طيب النفس حيث اسـتدلوا على ذلك بقوله تعالى تِجارَةً عَنْ تَراضٍ. و لا يحل مال امرأ مسلم إلا عن طيب نفسه و عموم اعتبار الإراده فى صحه الطلاق و خصوص ما ورد فى فساد طلاق من طلق مداراه مع عياله.

[الفرق بين الإكراه فى الأحكام التكليفيه و الأحكام الوضعيه]

فقد تلخص مما ذكرنا أن الإكراه الرافع لأثر الحكم التكليفى أخص من الرافع لأثر الحكم الوضـعى. و لو لوحظ ما هو المناط فى رفع كـل منهمـا من دون ملاحظه عنوان الإكراه كانت النسـبه بينهما العموم من وجه لأن المناط فى رفع الحكم التكليفى هو دفع الضرر و فى رفع الحكم الوضعى هو عدم الإراده و طيب النفس

[لو أكره الشخص على أحد الأمرين

و من هنـا لم يتأمـل أحـد فى أنه إذا أكره الشـخص على أحـد الأـمرين المحرمين لاـ بعينه فكل منهما وقع فى الخارج لا يتصـف بـالتحريم لأـن المعيـار فى دفع الحرمه دفع الضـرر المتوقف على فعـل أحـدهما أما لو كانا عقـدين أو إيقاعين كما لو أكره على طلاـق إحـدى زوجتيه. فقـد استشـكل غير واحـد فى أن مـا يختـاره من الخصوصـيتين بطيب نفسه و يرجحه على الآخر بـدواعيه النفسانيه الخارجه عن الإكراه مكره عليه باعتبار جنسه أم لا. بل أفتى فى القواعد بوقوع الطلاق و عدم الإكراه و إن حمله بعضهم على مـا إذا قنع المكره بطلاـق إحـداهما مبهمه لكن المسـأله عنـدهم غير صافيه عن الإشـكال من جهه مـدخليه طيب النفس فى اختيار الخصوصـيه و إن كان الأقوى وفاقا لكل من تعرض للمسأله تحقق الإكراه لغه و عرفا مع أنه لو لم يكن هذا مكرها عليه لم يتحقق الإـكراه أصـلا إذ الموجود فى الخـارج دائما إحـدى خصوصـيات المكره عليه إذ لا يكاد يتفق الإكراه بجزئى حقيقى من جميع الجهات. نعم هذا الفرد مختار فيه من حيث الخصوصـيه و إن كان مكرها عليه من حيث القدر المشترك بمعنى أن وجوده الخارجى ناش عن إكراه و اختيار و لذا لا يستحق المدح أو الذم باعتبار أصل الفعل و يستحقه باعتبار الخصوصيه.

و تظهر الثمره فيما لو ترتب أثر على خصوصيه المعامله الموجوده فإنه لا يرتفع بالإكراه على القدر المشترك مثلا لو أكرهه على شرب الماء أو شرب الخمر لم يرتفع تحريم الخمر لأنه مختار فيه و إن كان مكرها فى أصل الشرب و كذا لو أكرهه على بيع صحيح أو فاسد فإنه لا يرتفع أثر الصحيح لأنه مختار فيه و إن كان مكرها فى جنس البيع لكنه لا يترتب على الجنس أثر يرتفع بالإكراه و من هنا يعلم أنه لو أكره على بيع مال أو إيفاء مال مستحق لم يكن إكراها لأن القدر المشترك بين الحق و غيره إذا أكره عليه لم يقع باطلا و إلا لوقع الإيفاء أيضا باطلا فإن اختار البيع صحيح لأن الخصوصيه غير مكره عليها و المكره عليه و هو القدر المشترك غير مرتفع الأثر و لو أكرهه على بيع مال أو أداء مال غير مستحق كان إكراها لأنه لا يفعل البيع إلا فرارا من بدله أو وعيده المضرين كما لو أكرهه على بيع داره أو شرب الخمر فإن ارتكاب البيع للفرار عن الضرر الأخروى ببدله أو التضرر الدنيوى بوعيده

[لو أكره أحد الشخصين على فعل واحد]

ثم إن إكراه أحد الشخصين على فعل واحد بمعنى إلزامه عليهما كفايه و إيعادهما على تركه كإكراه شخص واحد على أحد الفعلين فى كون كل منهما مكرها.

[صور تعلق الإكراه]

و اعلم أن الإكراه قد يتعلق بالمالك و العاقد كما تقدم و قد يتعلق بالمالك دون العاقد كما لو أكره على التوكيل فى بيع ماله فإن العاقد قاصد مختار و المالك مجبور و هو داخل فى عقد الفضولى بعد ملاحظه عدم تحقق الوكاله مع الإكراه و قد ينعكس كما لو قال بع مالى أو طلق زوجتى و إلا قتلتك و الأقوى هنا الصحه لأن العقد هنا من حيث إنه عقد لا يعتبر فيه سوى القصد الموجود فى المكره إذا كان عاقدا و الرضا المعتبر من المالك موجود بالفرض فهذا أولى من المالك المكره على العقد إذا رضى لاحقا. و احتمل فى المسالك عدم الصحه نظرا إلى

أن الإكراه يسقط حكم اللفظ كما لو أمر المجنون بالطلاق فطلقها ثم قال و الفرق بينهما أن عباره المجنون مسلوبه بخلاف المكره فإن عبارته مسلوبه لعارض تخلف القصد- فإن كان الأمر قاصدا لم يقدح إكراه المأمور انتهى و هو حسن و قال أيضا لو أكره الوكيل على الطلاق دون الموكل ففى صحته وجهان أيضا من تحقق الاختيار فى الموكل المالك و من سلب عباره المباشر انتهى. و ربما يستدل على فساد العقد فى هذين الفرعين بما دل على رفع حكم الإكراه و فيه ما سيجى ء من أنه إنما يرفع حكما ثابتا على المكره لو لا الإكراه و لا أثر للعقد هنا بالنسبه إلى المتكلم به لو لا الإكراه. و مما يؤيد ما ذكرنا حكم المشهور بصحه بيع

المكره بعد لحوق الرضا و من المعلوم أنه إنما يتعلق بحاصل العقد الذى هو أمر مستمر و هو النقل و الانتقال و أما التلفظ بالكلام الذى صدر مكرها عليه فلا معنى للحوق الرضا به لأن ما مضى و انقطع لا يتغير عما وقع عليه و لا ينقلب. نعم ربما يستشكل هنا فى الحكم المذكور بأن القصد إلى المعنى و لو على وجه الإكراه شرط فى الاعتناء بعباره العقد و لا يعرف إلا من قبل العاقد فإذا كان مختارا أمكن إحرازه بأصاله القصد فى أفعال العقلاء الاختياريه دون المكره عليها اللهم إلا أن يقال إن الكلام بعد إحراز القصد و عدم تكلم العاقد لاغيا أو موريا و لو كان مكرها مع أنه يمكن إجراء أصاله القصد هنا أيضا فتأمل.

فروع

[الإكراه على بيع عبد من عبدين

و لو أكرهه على بيع واحد غير معين من عبدين فباعهما أو باع نصف أحدهما ففى التذكره إشكال. أقول أما بيع العبدين فإن كان تدريجا فالظاهر وقوع الأول مكرها دون الثانى- مع احتمال الرجوع إليه فى التعيين سواء ادعى العكس أم لا و لو باعهما دفعه احتملت صحه الجميع لأنه خلاف المكره عليه و الظاهر أنه لم يقع شى ء منهما عن إكراه و بطلان الجميع لوقوع أحدهما مكرها عليه و لا ترجيح و الأول أقوى.

[الإكراه على معين فضم غيره إليه

و لو أكره على بيع معين فضم إليه غيره و باعهما دفعه فالأقوى الصحه فى غير ما أكره عليه و أما مسأله النصف فإن باع النصف بعد الإكراه على الكل بقصد أن يبيع النصف الآخر امتثالا للمكره بناء على شمول الإكراه لبيع المجموع دفعتين فلا إشكال فى وقوعه مكرها عليه و إن كان لرجاء أن يقنع المكره بالنصف كان أيضا إكراها لكن فى سماع دعوى البائع ذلك مع عدم الأمارات نظر.

[الإكراه على الطلاق

اشاره

بقى الكلام فيما وعدنا ذكره من الفرع المذكور فى التحرير قال فى التحرير لو أكره على الطلاق فطلق ناويا فالأقرب وقوع الطلاق انتهى- . و نحوه فى المسالك بزياده احتمال عدم الوقوع لأن الإكراه أسقط أثر اللفظ و مجرد النيه لا حكم لها. و حكى عن سبطه فى نهايه المرام أنه نقله قولا و استدل عليه بعموم ما دل من النص و الإجماع على بطلان عقد المكره و الإكراه متحقق هنا إذ المفروض أنه لولاه لما فعله ثم قال و المسأله محل إشكال انتهى و عن بعض الأجله أنه لو علم أنه لا يلزمه إلا اللفظ و له تجريده عن القصد فلا شبهه فى عدم الإكراه و إنما يحتمل الإكراه مع عدم العلم بذلك سواء ظن لزوم القصد و إن لم يرده المكره أم لا انتهى. ثم إن بعض المعاصرين ذكر الفرع عن المسالك و بناه على أن المكره لا قصد له أصلا فرده بثبوت القصد للمكره و جزم بوقوع الطلاق المذكور مكرها عليه و فيه ما عرفت سابقا من أنه لم يقل أحد بخلو المكره عن قصد معنى اللفظ و ليس هذا مرادا من قولهم إن المكره غير قاصد إلى مدلول اللفظ

و لذا شرک الشهید الثانی بین المکره و الفضولی فی ذلک کما عرفت سابقا فبناء هذا الحکم فی هذا الفرع علی ما ذکر ضعیف جدا و کذا ما تقدم عن بعض الأجله من أنه إن علم بکفایه مجرد اللفظ المجرد عن النیه فنوی اختیارا صح لأن مرجع ذلک إلی وجوب التوریه علی العارف بها المتفطن لها إذ لا فرق بین التخلص بالتوریه و بین تجرید اللفظ عن قصد المعنی بحیث یتکلم به لاغیا و قد عرفت أن ظاهر الأدله و الأخبار الوارده فی طلاق المکره و عتقه عدم اعتبار العجز عن التوریه.

[أقسام الإکراه علی الطلاق و أحکامها]

و توضیح الأقسام المتصوره فی الفرع المذکور أن الإکراه الملحق بوقوع الطلاق قصدا إلیه راضیا به إما أن لا یکون له دخل فی الفعل أصلا بأن یوقع الطلاق قصدا إلیه عن طیب النفس بحیث لا یکون الداعی إلیه هو الإکراه لبنائه علی تحمل الضرر المتوعد به و لا یخفی بداهه وقوع الطلاق هنا و عدم جواز حمل الفرع المذکور علیه فلا معنی لجعله فی التحریر أقرب و ذکر احتمال عدم الوقوع فی المسالک و جعله قولا فی نهایه المرام و استشکاله فیه لعموم النص و الإجماع. و کذا لا ینبغی التأمل فی وقوع الطلاق لو لم یکن الإکراه مستقلا فی داعی الوقوع بل هو بضمیمه شی ء اختیاری للفاعل و إن کان الداعی هو الإکراه فإما أن یکون الفعل لا من جهه التخلص عن الضرر المتوعد به بل من جهه دفع الضرر اللاحق للمکره بالکسر کمن قال له ولده طلق زوجتک و إلا قتلتک أو قتلت نفسی فطلق الوالد خوفا من قتل الولد نفسه أو قتل الغیر له إذا تعرض لقتل والده أو

كان الـداعى على الفعل شـفقه دينيه على المكره بالكسـر أو على المطلقه أو على غيرهما ممن يريد نكاح الزوجه لئلا يقع الناس فى محرم و الحكم فى الصورتين لا يخلو عن إشـكال. و إن كان الفعل لـداعى التخلص من الضـرر فقد يكون قصد الفعل لأجل اعتقاد المكره أن الحـذر لا يتحقق إلا بإيقاع الطلاق حقيقه لغفلته عن أن التخلص غير متوقف على القصـد إلى وقوع أثر الطلاق و حصول البينونه فيوطن نفسه على رفع اليـد عن الزوجه و الإعراض عنهـا فيوقع الطلاق قاصـدا و هـذا كثيرا ما يتفق للعوام. و قد يكون هذا التوطين و الإعراض من جهه جهله بالحكم الشـرعى أو كونه رأى مذهب بعض العامه فزعم أن الطلاق يقع مع الإكراه فإذا أكره على الطلاق فقـد طلق قاصدا لوقوعه لأن القصد إلى اللفظ المكره عليه بعد اعتقاد كونه سـببا مسـتقلا فى وقوع البينونه يسـتلزم القصـد إلى وقوعها فيرضـى نفسه بـذلك و يوطنها عليه و هذا أيضا كثيرا ما يتفق للعوام و الحكم فى هاتين الصورتين لا يخلو عن إشكال إلا أن تحقق الإكراه أقرب

[عقد المكره لو تعقبه الرضا]

[الاستدلال على الصحه]

ثم إن المشـهور بين المتـأخرين أنه لو رضـى المكره بما فعله صـح العقـد بل عن الرياض تبعا للحـدائق أن عليه اتفاقهم لأنه عقد حقيقى فيؤثر أثره مع اجتمـاع بـاقى شـرائط البيع و هو طيب النفس. و دعوى اعتبـار مقـارنه طيب النفس للعقـد خاليه عن الشاهد مدفوعه بالإطلاقات

المكاسب، ج ۲، ص ۱۲۲

و أضـعف منهـا دعوى اعتبارها فى مفهوم العقـد- اللازم منه عـدم كون عقـد الفضولى عقـدا حقيقه و أضـعف من الكل دعوى اعتبار طيب نفس العاقد فى تأثير عقده اللازم منه عدم صحه بيع المكره بحق و كون

إكراهه على العقد تعبديا لا لتأثير فيه و يؤيده فحوى صحه عقد الفضولى حيث إن المالك طيب النفس بوقوع أثر العقد و غير منشئ للنقل بكلامه. و إمضاء إنشاء الغير ليس إلا طيب النفس بمضمونه و ليس إنشاء مستأنفا مع أنه لو كان فهو موجود هنا فلم يصدر من المالك هنالك إلا طيب النفس بانتقاله متأخرا عن إنشاء العقد و هذا موجود فيما نحن فيه مع زائد و هو إنشاؤه للنقل المدلول عليه بلفظ العقد لما عرفت من أن عقده إنشاء حقيقى. و توهم أن عقد الفضولى واجد لما هو مفقود هنا و هو طيب نفس العاقد بما ينشؤه مدفوع بالقطع بأن طيب النفس لا أثر له لا فى صدق العقديه إذ يكفى فيه مجرد قصد الإنشاء المدلول عليه باللفظ المستعمل فيه و لا فى النقل و الانتقال لعدم مدخليه غير المالك فيه. نعم لو صح ما ذكر سابقا من توهم أن المكره لا قصد له إلى مدلول اللفظ أصلا و أنه قاصد نفس اللفظ الذى هو بمعنى الصوت كما صرح به بعض صح أنه لا يجدى تعقب الرضا إذ لا عقد حينئذ لكن عرفت سابقا أنه خلاف المقطوع من النصوص و الفتاوى فراجع

[ما استدل به على البطلان و المناقشه فيه

فظهر مما ذكرنا ضعف وجه التأمل فى المسأله كما عن الكفايه و مجمع الفائده تبعا للمحقق الثانى فى جامع المقاصد و إن انتصر لهم بعض من تأخر عنهم بقوله تعالى إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ الدال على اعتبار كون العقد عن التراضى مضافا إلى النبوى المشهور الدال على رفع حكم الإكراه مؤيدا بالنقض بالهازل مع أنهم لم يقولوا بصحته بعد لحوق الرضا و الكل كما ترى لأن دلاله الآيه

على اعتبار وقوع العقد عن التراضى إما بمفهوم الحصر و إما بمفهوم الوصف و لا حصر كما لا يخفى لأن الاستثناء منقطع و غير مفرغ. و مفهوم الوصف على القول به مقيد بعدم ورود الوصف مورد الغالب كما فى رَبائِبُكُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِكُمْ و دعوى وقوعه هنا مقام الاحتراز ممنوعه و سيجى ء زياده توضيح لعدم دلاله الآيه على اعتبار سبق التراضى فى البيع الفضولى. و أما حديث الرفع ففيه أولا أن المرفوع فيه هى المؤاخذه و الأحكام المتضمنه لمؤاخذه المكره و إلزامه بشى ء و الحكم بوقوف عقده على رضاه راجع إلى أن له أن يرضى بذلك و هذا حق له لا عليه. نعم قد يلزم الطرف الآخر بعدم الفسخ حتى يرضى المكره أو يفسخ و هذا إلزام لغيره و الحديث لا يرفع المؤاخذه و الإلزام عن غير المكره كما تقدم و أما إلزامه بعد طول المده باختيار البيع أو فسخه فهو من توابع الحق الثابت له بالإكراه لا من أحكام الفعل المتحقق على وجه الإكراه ثم إن ما ذكرنا واضح على القول بكون الرضا ناقلا و كذلك على القول بالكشف بعد التأمل. و ثانيا أنه يدل على أن الحكم الثابت للفعل المكره عليه لو لا الإكراه يرتفع عنه إذا وقع مكرها عليه كما هو معنى رفع الخطأ و النسيان أيضا و هذا المعنى موجود فيما نحن فيه لأن أثر العقد الصادر من المالك مع قطع النظر عن اعتبار عدم الإكراه سبب مستقل لنقل المال و من المعلوم انتفاء هذا الأثر بسبب الإكراه و هذا الأثر الناقص المترتب عليه مع الإكراه العله التامه للملكيه لم يكن ثابتا للفعل مع قطع النظر عن الإكراه ليرتفع به إذ

المفروض أن الجزئيه ثـابته له بوصف الإـكراه فكيف يعقل ارتفاعه بالإكراه و بعباره أخرى أن اللزوم الثابت للعقـد مع قطع النظر عن اعتبار عـدم الإكراه هو اللزوم المنفى بهـذا الحديث و المدعى ثبوته للعقد بوصف الإكراه هو وقوفه على رضا المالك و هذا غير مرتفع بالإكراه لكن يرد على هذا أن مقتضـى حكومه الحديث على الإطلاقات هو تقيدها بالمسـبوقيه بطيب النفس فلا يجوز الاسـتناد إليهـا لصـحه بيع المكره و وقوفه على الرضـا اللاـحق فلاـ يبقى دليـل على صـحه بيع المكره فيرجع إلى أصاله الفساد. و بعباره أخرى أن أدله صحه البيع تدل على سببيه مستقله فإذا قيدت بغير المكره لم يبق لها دلاله على حكم المكره بل لو كان هنا ما يدل على صـحه البيع بالمعنى الأعم من السـببيه المسـتقله كان دليل الإكراه حاكما عليه مقيدا له فلا ينفع اللهم إلا أن يقال إن الإطلاقات المقيده للسـببيه المسـتقله مقيده بحكم الأدله الأربعه المقتضيه لحرمه أكل المال بالباطل و مع عدم طيب النفس بالبيع المرضى به سبقه الرضا أو لحقه و مع ذلك فلا حكومه للحديث عليها إذ البيع المرضى به سابقا لا يعقل عروض الإكراه له. و أما المرضى به بالرضا اللاحق فإنما يعرضه الإكراه من حيث ذات الموصوف و هو أصل البيع قبل الرضا و لا نقول بتأثيره بل مقتضى الأدله الأربعه مـدخليه الرضا فى تأثيره و وجوب الوفاء به. فالإطلاقات بعـد التقييـد تثبت التأثير التام لمجموع العقد المكره عليه و الرضـا به لاحقـا و لاـزمه بحكم العقـل كون العقـد المكره عليه بعض المؤثر التام و هـذا لا يرتفع بالإكراه لأن الإكراه مأخوذ فيه بالفرض [إلا أن يقال إن أدله الإكراه كما ترفع السببيه

المستقله [التى أفادتها الإطلاقات قبل التقييد كذلك ترفع مطلق الأثر عن العقد المكره عليه لأن التأثير الناقص أيضا استفيد من الإطلاقات بعد تقييدها بالرضا الأعم من اللاحق و هذا لا يفرق فيه أيضا بين جعل الرضا ناقلا أو كاشفا إذ على الأول يكون تمام المؤثر نفسه و على الثانى يكون الأمر المنتزع منه العارض للعقد و هو تعقبه للرضا و كيف كان فذات العقد المكره عليه مع قطع النظر عن الرضا أو تعقبه له لا يترتب عليه إلا كونه جزء المؤثر التام و هذا أمر عقلى قهرى يحصل له بعد حكم الشارع بكون المؤثر التام هو المجموع منه و من الرضا أو وصف تعقبه له فتأمل.

بقى الكلام فى أن الرضا المتأخر ناقل أو كاشف

مقتضى الأصل و عدم حدوث حل مال الغير إلا عن طيب نفسه هو الأول إلا أن الأقوى بحسب الأدله النقليه هو الثانى كما سيجى ء فى مسأله الفضولى و ربما يدعى أن مقتضى الأصل هنا و فى الفضولى هو الكشف لأن مقتضى الرضا بالعقد السابق هو الرضا بما أفاده من نقل الملك حين صدوره فإمضاء الشارع للرضا بهذا المعنى و هو النقل من حين العقد و ترتب الآثار عليه لا يكون إلا بالحكم بحصول الملك فى زمان النقل. و فيه أن مفاد العقد السابق ليس النقل من حينه بل نفس النقل إلا أن إنشاءه لما كان فى زمان التكلم فإن كان ذلك الإنشاء مؤثرا فى نظر الشارع فى زمان التكلم حدث الأثر فيه و إن كان مؤثرا بعد حصول أمر حدث الأثر بعده. فحصول النقل فى نظر الشارع يتبع زمان حكمه الناشئ من

المكاسب، ج ٢، ص ١٢٣

اجتماع ما يعتبر فى الحكم و لذلك كان الحكم بتحقق الملك بعد

القبول أو بعد القبض فی الصرف و السلم و الهبه أو بعد انقضاء زمان الخیار علی مذهب الشیخ غیر مناف لمقتضی الإیجاب و لم یکن تبعیضا فی مقتضاه بالنسبه إلی الأزمنه. فإن قلت حکم الشارع بثبوت الملک و إن کان بعد الرضا إلا أن حکمه بذلک لما کان من جهه إمضائه للرضا بما وقع فکأنه حکم بعد الرضا بثبوت الملک قبله. قلت المراد هو الملک شرعا و لا معنی لتخلف زمانه عن زمان الحکم الشرعی بالملک و سیأتی توضیح ذلک فی البیع الفضولی إن شاء الله. و إن شئت توضیح ما ذکرنا فلاحظ مقتضی فسخ العقد- فإنه و إن کان حلا للعقد السابق و جعله کأن لم یکن إلا أنه لا ترتفع به الملکیه السابقه علی الفسخ لأن العبره بزمان حدوثه لا بزمان متعلقه ثم علی القول بالکشف هل للطرف غیر المکره أن یفسخ قبل رضا المکره أم لا یأتی بیانه فی الفضولی إن شاء الله.

مسأله و من شروط المتعاقدین إذن السید لو کان العاقد عبدا

اشاره

فلا یجوز للمملوک أن یوقع عقدا إلا بإذن سیده سواء أ کان لنفسه فی ذمته أو بما فی یده أم لغیره

[الدلیل علی هذا الشرط]

لعموم أدله عدم استقلاله فی أموره. قال الله تعالی ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا عَبْداً مَمْلُوکاً لا یَقْدِرُ عَلیٰ شَیْ ءٍ. و عن الفقیه بسنده إلی زراره عن أبی جعفر و أبی عبد الله ع قالا: المملوک لا یجوز نکاحه و لا طلاقه إلا بإذن سیده قلت فإن کان السید زوجه بید من الطلاق قال بید السید ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا عَبْداً مَمْلُوکاً لا یَقْدِرُ عَلیٰ شَیْ ءٍ فشی ء الطلاق. و الظاهر من القدره خصوصا بقرینه الروایه هو الاستقلال إذ المحتاج إلی غیره فی فعل غیر قادر علیه فیعلم عدم استقلاله فیما یصدق علیه أنه شی ء فکل ما صدر عنه من دون مدخلیه المولی فهو شرعا بمنزله العدم لا یترتب علیه الأثر المقصود منه لا أنه لا یترتب علیه حکم شرعی أصلا کیف و أفعال العبید موضوعات لأحکام کثیره کالأحرار

[هل ینفذ إنشاء العبد إذا لحقته إجازه السید]

اشاره

و کیف کان فإنشاءات العبد لا یترتب علیه آثارها من دون إذن المولی- أما مع الإذن السابق فلا إشکال و أما مع الإجازه اللاحقه فیحتمل عدم الوقوع لأن المنع فیه لیس من جهه العوضین- الذین یتعلق بهما حق المجیز فله أن یرضی بما وقع علی ماله من التصرف فی السابق و أن لا یرضی بل المنع من جهه راجعه إلی نفس الإنشاء الصادر و ما صدر علی وجه لا یتغیر منه بعده و بتقریر آخر أن الإجازه إنما تتعلق بمضمون العقد و حاصله أعنی انتقال المال بعوض و هذا فیما نحن فیه لیس منوطا برضا المولی قطعا إذ المفروض أنه أجنبی عن العوضین و إنما له حق فی کون إنشاء هذا المضمون قائما بعبده فإذا وقع علی وجه یستقل به العبد فلحوق الإجازه لا یخرجه عن الاستقلال الواقع علیه

قطعا

[مختار المؤلف و دليله]

إلا أن الأقوى هو لحوق إجازه المولى لعموم أدله الوفاء بالعقود و المخصص إنما دل على عدم ترتب الأثر على عقد العبد من دون مدخليه المولى أصلا سابقا و لاحقا لا مدخليه إذنه السابق و لو شك أيضا وجب الأخذ بالعموم فى مورد الشك. و تؤيد إراده الأعم من الإجازه الصحيحه السابقه فإن جواز النكاح يكفيه لحوق الإجازه. فالمراد بالإذن هو الأعم إلا أنه خرج الطلاق بالدليل و لا يلزم تأخير البيان لأن الكلام المذكور مسوق لبيان نفى استقلال العبد فى الطلاق بحيث لا يحتاج إلى رضا المولى أصلا بل و مع كراهه المولى كما يرشد إليه التعبير عن السؤال بقوله بيد من الطلاق.

[ما يؤيد المختار]

و يؤيد المختار بل يدل عليه ما ورد فى صحه نكاح العبد الواقع بغير إذن المولى إذا أجازه معللا بأنه لم يعص الله تعالى و إنما عصى سيده فإذا أجاز جاز بتقريب أن الروايه تشمل ما لو كان العبد هو العاقد على نفسه و حمله على ما إذا عقد الغير له مناف لترك الاستفصال مع أن تعليل الصحه بأنه لم يعص الله تعالى إلى آخره فى قوه أن يقال إنه إذا عصى الله بعقد كعقد على ما حرم الله تعالى على ما مثل به الإمام ع فى روايات أخرى وارده فى هذه المسأله كان العقد باطلا لعدم تصور رضا الله تعالى بما سبق من معصيته أما إذا لم يعص الله و عصى سيده أمكن رضا سيده فيما بعد بما لم يرض به سابقا فإذا رضى به و أجاز صح. فيكون الحاصل أن معيار الصحه فى معامله العبد بعد كون المعامله فى نفسها مما لم ينه عنه الشارع هو رضا سيده

بوقوعه سابقا أو لاحقا و أنه إذا عصى سيده بمعامله ثم رضى السيد بها صح و أن ما قاله المخالف من أن معصيه السيد لا يزول حكمها برضاه بعده و أنه لا ينفع الرضا اللاحق كما نقله السائل عن طائفه من العامه غير صحيح فافهم و اغتنم و من ذلك يعرف أن استشهاد بعض بهذه الروايات على صحه عقد العبد و إن لم يسبقه إذن و لم يلحقه إجازه بل و مع سبق النهى أيضا لأن غايه الأمر هو عصيان العبد و إثمه فى إيقاع العقد و التصرف فى لسانه الذى هو ملك للمولى لكن النهى مطلقا لا يوجب الفساد خصوصا النهى الناشئ عن معصيه السيد كما يومئ إليه هذه الأخبار الداله على أن معصيه السيد لا تقدح بصحه العقد فى غير محله بل الروايات ناطقه كما عرفت بأن الصحه من جهه ارتفاع كراهه المولى و تبدله بالرضا بما فعله العبد و ليست كراهه الله عز و جل بحيث يستحيل رضاه بعد ذلك بوقوعه السابق فكأنه قال لم يعص الله حتى يستحيل تعقبه للإجازه و الرضا و إنما عصى سيده فإذا أجاز جاز فقد علق الجواز صريحا على الإجازه. و دعوى أن تعليق الصحه على الإجازه من جهه مضمون العقد و هو التزويج المحتاج إلى إجازه السيد إجماعا لا ـ نفس إنشاء العقد حتى لو فرضناه للغير يكون محتاجا إلى إجازه مولى العاقد مدفوعه بأن المنساق من الروايه إعطاء قاعده كليه بأن رضا المولى بفعل العبد بعد وقوعه يكفى فى كل ما يتوقف على مراجعه السيد و كان فعله من دون مراجعته أو مع النهى عنه معصيه له و المفروض أن نفس العقد من هذا القبيل.

ثم إن ما ذكره من عصيان العبد بتصرفه فی لسانه و أنه لا يقتضی الفساد يشعر بزعم أن المستند فی بطلان عقد العبد لغيره هو حرمه تلفظه بألفاظ العقد من دون رضا المولی و فيه أولا منع حرمه هذه التصرفات الجزئيه للسيره المستمره علی مكالمه العبيد

المكاسب، ج ۲، ص ۱۲۴

و نحو ذلک من المشاغل الجزئيه. و ثانيا بداهه أن الحرمه فی مثل هذه لا توجب الفساد فلا يظن استناد العلماء فی الفساد إلی الحرمه. و ثالثا أن الاستشهاد بالروايه لعدم كون معصيه السيد بالتكلم بألفاظ العقد و التصرف فی لسانه قادحا فی صحه العقد غير صحيح لأن مقتضاه أن التكلم إن كان معصيه لله تعالی يكون مفسدا مع أنه لا يقول به أحد فإن حرمه العقد من حيث إنه تحريک اللسان كما فی الصلاه و القراءه المضيقه و نحوهما لا يوجب فساد العقد إجماعا. فالتحقيق أن المستند فی الفساد هو الآيه المتقدمه و الروايات الوارده فی عدم جواز أمر العبد و مضيه مستقلا و أنه ليس له من الأمر شی ء.

فرع لو أمر العبد آمر أن يشتری نفسه من مولاه- فباعه مولاه صح و لزم

بناء علی كفايه رضا المولی الحاصل من تعريضه للبيع من إذنه الصريح بل يمكن جعل نفس الإيجاب موجبا للإذن الضمنی و لا يقدح عدم قابليه المشتری للقبول فی زمان الإيجاب لأن هذا الشرط ليس علی حد غيره من الشروط المعتبره فی كل من المتعاقدين من أول الإيجاب إلی آخر القبول بل هو نظير إذن مالک الثمن فی الاشتراء حيث يكفی تحققه بعد الإيجاب و قبل القبول الذی بنی المشتری علی إنشائه فضولا. و عن القاضی البطلان فی المسأله مستدلا عليه باتحاد عبارته مع عباره السيد فيتحد الموجب و القابل و فيه مع اقتضائه

المنع لو أذن له السيد سابقا منع الاتحاد أولا و منع قدحه ثانيا هذا إذا أمره الأمر بالاشتراء من مولاه فإن أمره بالاشتراء من وكيل المولى فعن جماعه منهم المحقق و الشهيد الثانيان أنه لا يصح لعدم الإذن من المولى. و ربما قيل بالجواز حينئذ أيضا بناء على ما سبق منه من أن المنع لأجل النهى و هو لا يستلزم الفساد و فيه ما عرفت أن وجه المنع هو أدله عدم استقلال العبد فى شى ء لا منعه عن التصرف فى لسانه فراجع ما تقدم و الله أعلم.

مسأله و من شروط المتعاقدين أن يكونا مالكين أو مأذونين من المالک أو الشارع

اشاره

فعقد الفضولى لا يصح أى لا يترتب عليه ما يترتب على عقد غيره من اللزوم و هذا مراد من جعل الملك و ما فى حكمه شرطا ثم فرع عليه بأن بيع الفضولى موقوف على الإجازه كما فى القواعد فاعتراض جامع المقاصد عليه بأن التفريع فى غير محله لعله فى غير محله و كيف كان فالمهم التعرض لمسأله عقد الفضولى التى هى من أهم المسائل

[اختلاف الفقهاء فى صحه عقد الفضولى و اتفاقهم على بطلان إيقاعه

فنقول اختلف الأصحاب و غيرهم فى بيع الفضولى بل مطلق عقده بعد اتفاقهم على بطلان إيقاعه كما فى غايه المراد على أقوال.

[المراد بالفضولى

و المراد بالفضولى كما ذكره الشهيد هو كامل غير المالك للتصرف و لو كان غاصبا. و فى كلام بعض العامه أنه العاقد بلا إذن من يحتاج إلى إذنه و قد يوصف به نفس العقد و لعله تسامح و كيف كان فيشمل العقد الصادر من البكر الرشيده بدون إذن الولى و من المالک إذا لم يملك التصرف لتعلق حق الغير بالمال كما يومئ إليه استدلالهم لفساد الفضولى بما دل على المنع من نكاح البكر الرشيده بغير إذن وليها و حينئذ فيشمل بيع الراهن و السفيه و نحوهما و بيع العبد بدون إذن السيد

[هل العقد المقرون برضا المالک من دون إذن منه فضولى

و كيف كان فالظاهر شموله لما إذا تحقق رضا المالک للتصرف باطنا و طيب نفسه بالعقد من دون حصول إذن منه صريحا أو فحوى لأن العاقد لا يصير مالكا للتصرف و مسلطا عليه بمجرد علمه برضا المالك. و يؤيده اشتراطهم فى لزوم العقد كون العاقد مالكا أو مأذونا أو وليا و فرعوا عليه بيع الفضولى. و يؤيده أيضا استدلالهم على صحه الفضولى بحديث عروه البارقى مع أن الظاهر علمه برضا النبى ص بما يفعله و إن كان الذى يقوى فى النفس لو لا خروجه عن ظاهر الأصحاب- عدم توقفه على الإجازه اللاحقه بل يكفى فيه رضا المالك المقرون بالعقد سواء علم به العاقد أو انكشف بعد العقد حصوله حينه أو لم ينكشف أصلا فيجب على المالک فيما بينه و بين الله تعالى إمضاء ما رضى به و يرتب الآثار عليه لعموم وجوب الوفاء بالعقود. و قوله

تعالى إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ و لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفسه. و ما دل على علم المولى بنكاح العبد و

سکوته إقرار منه و روایه عروه البارقی الآتیه حیث أقبض المبیع و قبض الدینار لعلمه برضا النبی ص و لو کان فضولیا موقوفا علی الإجازه لم یجز التصرف فی المعوض و العوض بالقبض و الإقباض و تقریر النبی ص له علی ما فعل دلیل علی جوازه هذا مع أن کلمات الأصحاب فی بعض المقامات یظهر منها خروج هذا الفرض عن الفضولی و عدم وقوفه علی الإجازه مثل قولهم فی الاستدلال علی الصحه إن الشرائط کلها حاصله إلا رضا المالک. و قولهم إن الإجازه لا یکفی فیها السکوت لأنه أعم من الرضا و نحو ذلک ثم لو سلم کونه فضولیا لکن لیس کل فضولی یتوقف لزومه علی الإجازه لأنه لا دلیل علی توقفه مطلقا علی الإجازه اللاحقه کما هو أحد الاحتمالات فیمن باع ملک غیره ثم ملکه مع أنه یمکن الاکتفاء فی الإجازه بالرضا الحاصل بعد البیع المذکور آنا ما إذ وقوعه برضاه لا ینفک عن ذلک مع الالتفات ثم إنه لو أشکل فی عقود غیر المالک فلا ینبغی الإشکال فی عقد العبد نکاحا أو بیعا مع العلم برضا السید و لو لم یأذن له لعدم تحقق المعصیه التی هی مناط المنع فی الأخبار و عدم منافاته لعدم استقلال العبد فی التصرف

ثم اعلم أن الفضولی قد یبیع للمالک و قد یبیع لنفسه و علی الأول فقد لا یسبقه منع من المالک و قد یسبقه المنع.

فهنا مسائل ثلاث

الأولی أن یبیع للمالک مع عدم سبق منع من المالک

اشاره

- و هذا هو المتیقن من عقد الفضولی

و المشهور الصحه

اشاره

بل فی التذکره نسبها إلی علمائنا تاره صریحا و أخری ظاهرا بقوله عندنا إلا أنه ذکر عقیب ذلک أن لنا فیه قولا بالبطلان. و فی غایه المراد حکی الصحه عن العمانی و المفید و المرتضی و الشیخ فی النهایه و سلار و الحلبی و القاضی و ابن حمزه و حکی عن الإسکافی و استقر علیها رأی من تأخر عدا فخر الدین و بعض متأخری المتأخرین کالأردبیلی و السید الداماد و بعض متأخری المتأخرین

[مقتضی العمومات الصحه]

لعموم أدله البیع و العقود لأن خلوه عن إذن المالک لا یوجب سلب اسم العقد و البیع عنه و اشتراط ترتب الأثر بالرضا و توقفه

علیه أیضا لا- مجال لإنکاره فلم یبق الکلام إلا فی اشتراط سبق الإذن و حیث لا دلیل علیه فمقتضی الإطلاقات عدمه و مرجع ذلک کله إلی عموم حل البیع و وجوب الوفاء بالعقد خرج منه العاری عن الإذن و

المکاسب، ج ۲، ص ۱۲۵

الإجازه معا و لم یعلم خروج ما فقد الإذن و لحقه الإجازه و إلی ما ذکرنا یرجع استدلالهم بأنه عقد صدر من أهله وقع فی محله. فما ذکره فی غایه المراد من أنه من باب المصادرات لم أتحقق وجهه لأن کون العاقد أهلا للعقد من حیث إنه بالغ عاقل لا کلام فیه و کذا کون المبیع قابلا- للبیع فلیس محل الکلام إلا- خلو العقد عن مقارنه إذن المالک و هو مدفوع بالأصل و لعل مراد الشهید أن الکلام فی أهلیه العاقد و یکتفی فی إثباتها بالعموم المتقدم.

[الاستدلال للصحه بقضیه عروه البارقی و المناقشه فیه

و قد اشتهر الاستدلال علیه: بقضیه عروه البارقی حیث دفع إلیه النبی ص دینارا و قال له اشتر لنا به شاه للأضحیه فاشتری به شاتین ثم باع إحداهما فی الطریق بدینار فأتی النبی ص بالشاه و الدینار فقال له رسول الله ص بارک الله لک فی صفقه یمینک فإن بیعه وقع فضولا و إن وجهنا شراءه علی وجه یخرج عن الفضولی- هذا و لکن لا یخفی أن الاستدلال بها یتوقف علی دخول المعامله- المقرونه برضا المالک فی بیع الفضولی. توضیح ذلک أن الظاهر علم عروه برضا النبی ص بما یفعل و قد أقبض المبیع و قبض الثمن و لا

ريب أن الإقباض و القبض فى بيع الفضولى حرام لكونه تصرفا فى مال الغير فلا بد إما من التزام أن عروه فعل الحرام فى القبض و الإقباض و هو مناف لتقرير النبى ص و إما من القول بأن البيع الذى يعلم تعقبه للإجازه يجوز التصرف فيه قبل الإجازه بناء على كون الإجازه كاشفه و سيجى ء ضعفه فيدور الأمر بين ثالث و هو جعل هذا الفرد من البيع و هو المقرون برضا المالك خارجا عن الفضولى كما قلناه. و رابع و هو علم عروه برضا النبى ص بإقباض ماله للمشترى حتى يستأذن و علم المشترى بكون البيع فضوليا حتى يكون دفعه للثمن بيد البائع على وجه الأمانه و إلا فالفضولى ليس مالكا و لا وكيلا فلا يستحق قبض المال فلو كان المشترى عالما فله أن يستأمنه على الثمن حتى ينكشف الحال بخلاف ما لو كان جاهلا و لكن الظاهر هو أول الوجهين كما لا يخفى خصوصا بملاحظه أن الظاهر وقوع تلك المعامله على جهه المعاطاه- . و قد تقدم أن المناط فيها مجرد المراضاه و وصول كل من العوضين إلى صاحب الآخر و حصوله عنده بإقباض المالك أو غيره و لو كان صبيا أو حيوانا فإذا حصل التقابض بين الفضوليين أو فضولى و غيره مقرونا برضا المالكين ثم وصل كل من العوضين إلى صاحب الآخر و علم برضا صاحبه كفى فى صحه التصرف و ليس هذا من معامله الفضولى لأن الفضولى صار آله فى الإيصال و العبره برضا المالك المقرون به

[الاستدلال للصحه بصحيحه محمد بن قيس

اشاره

و استدل له أيضا تبعا للشهيد فى الدروس بصحيحه محمد ابن قيس عن أبى جعفر الباقر ع قال: قضى أمير المؤمنين ع فى وليده

باعها ابن سيدها و أبوه غائب فاستولدها الذى اشتراها فولدت منه فجاء سيدها فخاصم سيدها الآخر فقال وليدتى باعها ابنى بغير إذنى فقال ع الحكم أن يأخذ وليدته و ابنها فناشده الذى اشتراها فقال له خذ ابنه الذى باعك الوليده حتى ينفذ البيع لك فلما رءاه أبوه قال له أرسل ابنى قال لا و الله لا أرسل ابنك حتى ترسل ابنى فلما رأى ذلك سيد الوليده أجاز بيع ابنه الحديث قال فى الدروس و فيها دلاله على صحه الفضولى و أن الإجازه كاشفه

[المناقشه فى الاستدلال بصحيحه محمد بن قيس

و لا يرد عليها شى ء مما يوهن الاستدلال بها فضلا عن أن يسقطها و جميع ما ذكر فيها من الموهنات موهونه- إلا ظهور الروايه فى تأثير الإجازه المسبوقه بالرد من جهه ظهور المخاصمه فى ذلك. و إطلاق حكم الإمام ع بتعيين أخذ الجاريه و ابنها من المالك بناء على أنه لو لم يرد البيع وجب تقييد الأخذ بصوره اختيار الرد و مناشده المشترى للإمام ع و إلحاحه إليه فى علاج فكاك ولده. و قوله حتى ترسل ابنى الظاهر فى أنه حبس الولد و لو على قيمته يوم الولاده و حمل إمساكه الوليده على حبسها لأجل ثمنها كحبس ولدها على القيمه ينافيه قوله ع فلما رأى ذلك سيد الوليده أجاز بيع الوليده. و الحاصل أن ظهور الروايه فى رد البيع أولا مما لا ينكره المنصف إلا أن الإنصاف أن ظهور الروايه فى أن أصل الإجازه مجديه فى الفضولى مع قطع النظر عن الإجازه الشخصيه فى مورد الروايه غير قابل للإنكار فلا- بد من تأويل ذلك الظاهر لقيام القرينه و هى الإجماع على اشتراط الإجازه بعدم سبق الرد. و الحاصل أن مناط الاستدلال

لو كـان نفس القضيـه الشخصـيه من جهه اشـتمالها على تصـحيح بيع الفضولى بالإجـازه بنـاء على قاعـده اشتراك جميع القضايا المتحده نوعا فى الحكم الشـرعى كان ظهورها فى كون الإجازه الشخصـيه فى تلك القضيه مسبوقه بالرد مانعا عن الاستدلال بها موجبا للاقتصار على موردها لوجه علمه الإمام ع مثل كون مالك الوليده كاذبا فى دعوى عدم الإذن للولد فاحتال ع حيله يصـل بها الحق إلى صاحبه

[توجيه الاستدلال بصحيحه محمد بن قيس]

و أما لو كان مناط الاسـتدلال ظهور سـياق كلام الأمير ع فى قوله خـذ ابنه حتى ينفـذ لك البيع. و قول الباقر ع فى مقام الحكايه فلمـا رأى ذلـك سـيد الوليـده أجـاز بيع ابنه فى أن للمالـك أن يجيز العقـد الواقع على ملكه و ينفـذه لم يقـدح فى ذلك ظهور الإجازه الشخصـيه فى وقوعها بعد الرد فيئول ما يظهر منه الرد بإراده عدم الجزم بالإجازه و الرد أو كون حبس الوليده على الثمن أو نحو ذلـك و كـأنه قـد اشـتبه منـاط الاسـتدلال على من لم يسـتدل بهـا فى مسأله الفضولى أو يكون الوجه فى الإغماض عنها ضعف الدلاله المذكوره فإنها لا تزيد على الإشـعار- و لذا لم يذكرها فى الدروس فى مسأله الفضولى بل ذكرها فى موضع آخر لكن الفقيه فى غنى عنه بعد العمومات المتقدمه.

[الاستدلال لصحه بيع الفضولى بفحوى صحه نكاحه]

اشاره

و ربما يسـتدل أيضا بفحوى صـحه عقـد النكاح من الفضولى فى الحر و العبد- الثابته بالنص و الإجماعات المحكيه فإن تمليك بضع الغير إذا لزم بالإجـازه كـان تمليـك مـاله أولى بـذلك مضافا إلى ما علم من شـده الاهتمام فى عقـد النكاح لأنه يكون منه الولد كما فى بعض الأخبار. و قد أشار إلى هذه الفحوى فى غايه المراد و استدل بها فى الرياض بل قال إنه لولاها أشكل الحكم من جهه الإجماعات المحكيه على المنع و هو حسن

[المناقشه فى الاستدلال المذكور]

إلا أنها ربما توهن بالنص الوارد فى الرد على العامه- الفارقين بين تزويج الوكيل المعزول مع جهله بالعزل و بين بيعه بالصحه فى الثـانى لأـن المال له عوض و البطلان فى الأول لأن البضع ليس له عوض: حيث قال الإمام ع فى مقام ردهم و اشـتباههم فى وجه الفرق سبحان الله ما أجور هذا الحكم و أفسده فإن

النكاح أولى و أجـدر أن يحتاط فيه لأنه الفرج و منه يكون الولـد الخبر و حاصـله أن مقتضـى الاحتياط كون النكاح الواقع أولى

بالصحه من حيث الاحتياط المتأكد فى النكاح دون غيره فدل على أن صحه البيع تستلزم صحه النكاح بطريق أولى خلافا للعامه حيث عكسوا و حكموا بصحه البيع دون النكاح فمقتضى حكم الإمام ع أن صحه المعامله الماليه الواقعه فى كل مقام تستلزم صحه النكاح الواقع بطريق أولى و حينئذ فلا يجوز التعدى من صحه النكاح فى مسأله الفضولى إلى صحه البيع لأن الحكم فى الفرع لا يستلزم الحكم فى الأصل فى باب الأولويه و إلا لم يتحقق الأولويه كما لا يخفى. فالاستدلال بصحه النكاح على صحه البيع مطابق لحكم العامه من

كون النكاح أولى بالبطلان من جهه أن البضع غير قابل للتدارك بالعوض بقى الكلام فى وجه جعل الإمام ع الاحتياط فى النكاح هو إبقاؤه دون إبطاله مستدلا بأنه يكون منه الولد أن الأمر فى الفروج كالأموال دائر بين محذورين و لا احتياط فى البين و يمكن أن يكون الوجه فى ذلك أن إبطال النكاح فى مقام الإشكال و الاشتباه يستلزم التفريق بين الزوجين على تقدير الصحه واقعا فتتزوج المرأه و يحصل الزنى بذات البعل- بخلاف إبقائه فإنه على تقدير بطلان النكاح لا يلزم منه إلا وطء المرأه الخاليه عن المانع و هذا أهون من وطء ذات البعل. فالمراد بالأحوط هو الأشد احتياطا و كيف كان فمقتضى هذه الصحيحه أنه إذا حكم بصحه النكاح الواقع من الفضولى لم يوجب ذلك التعدى إلى الحكم بصحه بيع الفضولى. نعم لو ورد الحكم بصحه البيع أمكن الحكم بصحه النكاح لأن النكاح أولى بعدم الإبطال كما هو نص الروايه ثم إن الروايه و إن لم يكن لها دخل بمسأله الفضولى إلا أن المستفاد منها قاعده كليه هى أن إمضاء العقود الماليه يستلزم إمضاء النكاح من دون العكس الذى هو مبنى الاستدلال فى مسأله الفضولى-

[ما يؤيد صحه بيع الفضولى]

[ما ورد فى المضاربه]

هذا ثم إنه ربما يؤيد صحه الفضولى بل يستدل عليها بروايات كثيره وردت فى مقامات خاصه- مثل موثقه جميل عن أبى عبد الله ع: فى رجل دفع إلى رجل مالا ليشترى به ضربا من المتاع مضاربه فاشترى غير الذى أمره قال هو ضامن و الربح بينهما على ما شرطه. و نحوها غيرها الوارده فى هذا الباب فإنها إن أبقيت على ظاهرها من عدم توقف ملك الربح على الإجازه كما نسب إلى ظاهر الأصحاب و عد

هذا خارجا عن بيع الفضولی بالنص کما فی المسالک و غیره کان فیها استیناس لحکم المسأله من حیث عدم اعتبار إذن المالک سابقا فی نقل مال المالک إلی غیره و إن حملناها علی صوره رضا المالک بالمعامله بعد ظهور الربح کما هو الغالب. و بمقتضی الجمع بین هذه الأخبار و بین ما دل علی اعتبار رضا المالک فی نقل ماله و النهی عن أکل المال بالباطل- اندرجت المعامله فی الفضولی و صحتها فی خصوص المورد و إن احتمل کونها للنص الخاص إلا أنها لا تخلو عن تأیید للمطلب.

[ما ورد فی اتجار غیر الولی فی مال الیتیم

و من هذا القبیل الأخبار الوارده فی اتجار غیر الولی فی مال الیتیم و أن الربح للیتیم فإنها إن حملت علی صوره إجازه الولی کما هو صریح جماعه تبعا للشهید کان من أفراد المسأله و إن عمل بإطلاقها کما عن جماعه ممن تقدمهم خرجت عن مسأله الفضولی لکن یستأنس بها للمسأله بالتقریب المتقدم و ربما احتمل دخولها فی المسأله من حیث إن الحکم بالمضی إجازه إلهیه لاحقه للمعامله فتأمل.

[روایه ابن أشیم

و ربما یؤید المطلب أیضا بروایه ابن أشیم الوارده: فی العبد المأذون الذی دفع إلیه مال لیشتری به نسمه و یعتقها و یحجه عن أبیه فاشتری أباه و أعتقه ثم تنازع مولی المأذون و مولی الأب و ورثه الدافع و ادعی کل منهم أنه اشتراه بماله فقال أبو جعفر ع یرد المملوک رقا لمولاه و أی الفریقین أقاموا البینه بعد ذلک علی أنه اشتراه بماله کان رقا له الخبر بناء علی أنه لو لا کفایه الاشتراء بعین المال- فی تملک المبیع بعد مطالبتهم المتضمنه لإجازه البیع لم یکن مجرد دعوی الشراء بالمال و لا إقامه البینه علیها کافیه فی تملک المبیع.

[صحیحه الحلبی

و مما تؤید المطلب أیضا صحیحه الحلبی: عن الرجل یشتری ثوبا و لم یشترط علی صاحبه شیئا- فکرهه ثم رده علی صاحبه فأبی أن یقبله إلا بوضیعه قال لا یصلح له أن یأخذه بوضیعه فإن جهل فأخذه فباعه بأکثر من ثمنه یرد علی صاحبه الأول ما زاد فإن الحکم برد ما زاد لا ینطبق بظاهره إلا علی صحه بیع الفضولی لنفسه.

[موثقه عبد الله

و یمکن التأیید له أیضا بموثقه عبد الرحمن بن أبی عبد الله قال: سألت أبا عبد الله ع عن السمسار یشتری بالأجر فیدفع إلیه الورق فیشترط علیه أنک تأتی بما تشتری فما شئت أخذته و ما شئت ترکته فیذهب فیشتری ثم یأتی بالمتاع فیقول خذ ما رضیت و دع ما کرهت قال لا بأس الخبر بناء علی أن الاشتراء من السمسار یحتمل أن یکون لنفسه لیکون الورق علیه قرضا فیبیع علی صاحب الورق ما رضیه من الأمتعه و یوفیه دینه. و لا ینافی هذا الاحتمال فرض السمسار فی الروایه ممن یشتری بالأجر لأن

وصـفه بذلک باعتبار أصل حرفته و شـغله لا بملاحظه هذه القضـيه الشخصـيه. و يحتمل أن يكون لصاحب الورق بإذنه مع جعل خيار له على بائع الأمتعه فيلتزم بالبيع فيما رضـى و يفسـخه فيما كره و يحتمل أن يكون فضوليا عن صاحب الورق فيتخير ما يريد و يرد مـا يكره و ليس فى مورد الروايه ظهور فى إذن صـاحب الورق للسـمسار على وجه ينـافى كونه فضوليـا كمـا لا يخفى فإذا احتمل مورد السؤال لهـذه الوجوه و حكم الإمام ع بعـدم البأس من دون اسـتفصال عن المحتملات أفاد ثبوت الحكم على جميع الاحتمالات.

[أخبار نكاح العبد بدون إذن مولاه

و ربما يؤيـد المطلب بالأخبار الـداله على عـدم فساد نكاح العبـد بـدون إذن مولاه معللا بأنه لم يعص الله و إنما عصـى سـيده. و حاصـله أن المـانع من صـحه العقـد إذا كان لا يرجى زواله فهو الموجب لوقوع العقـد باطلا و هو عصـيان الله تعالى. و أما المانع الذى يرجى زواله كعصيان السيد فبزواله يصح العقد و رضا المالک من هذا القبيل فإنه لا يرضى أولا و يرضى ثانيا بخلاف

سخط الله عز و جل بفعل فإنه يستحيل رضاه

[مختار المؤلف الصحه]

هذا غايه ما يمكن أن يحتج و يستشهد به للقول بالصحه و بعضها و إن كان مما يمكن الخدشه فيه إلا أن فی بعضها الآخر غنی و کفایه

و احتج للبطلان بالأدله الأربعه.

أما الكتاب

فقوله تعالی لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ دل بمفهوم الحصر أو سياق التحديد على أن غير التجاره عن تراض أو التجاره لا عن تراض غير

المكاسب، ج ۲، ص ۱۲۷

مبيح لأكل مال الغير و إن لحقها الرضا و من المعلوم أن الفضولی غير داخل فی المستثنی و فيه أن دلالته على الحصر ممنوعه لانقطاع الاستثناء كما هو ظاهر اللفظ و صريح المحكی عن جماعه من المفسرين ضروره عدم كون التجاره عن تراض فردا من الباطل خارجا عن حكمه. و أما سياق التحديد الموجب لثبوت مفهوم القيد فهو مع تسليمه مخصوص بما إذا لم يكن للقيد فائده أخرى ككونه واردا مورد الغالب كما فيما نحن فيه. و فی قوله تعالی وَ رَبائِبُكُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِكُمْ مع احتمال أن يكون عن تراض خبرا بعد خبر لتكون على قراءه نصب التجاره لا قيدا لها و إن كانت غلبه وصف النكره تؤيد التقييد فيكون المعنى إلا أن يكون سبب الأكل تجاره و يكون عن تراض و من المعلوم أن السبب الموجب لحل الأكل فی الفضولی إنما نشأ عن التراضی مع أن الخطاب لملاك الأموال و التجاره فی الفضولی إنما تصير تجاره المالك بعد الإجازه فتجارته عن تراض. و قد حكى عن المجمع أن مذهب الإماميه و الشافعيه و غيرهم أن معنى التراضی بالتجاره إمضاء البيع بالتصرف أو التخاير بعد العقد و لعله يناسب ما ذكرنا من كون الظرف خبرا بعد خبر

و أما السنه

اشاره

فهی أخبار منها النبوی المستفيض: و هو قوله ص لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك- فإن عدم حضوره عنده كنايه عن عدم تسلطه على تسليمه لعدم تملكه فيكون مساوقا

للنبوى الآخر: لا بيع إلا فيما يملك بعد قوله ص لا طلاق إلا فيما يملك و لا عتق إلا فيما يملك و لما ورد فى توقيع العسكرى ع إلى الصفار: لا يجوز بيع ما ليس يملك و ما عن الحميرى أن مولانا عجل الله فرجه كتب فى جواب بعض مسائله: أن الضيعه لا- يجوز ابتياعها إلا- عن مالكها أو بأمره أو رضا منه و ما فى الصحيح عن محمد بن مسلم الوارد: فى أرض بفم النيل اشتراها رجل و أهل الأرض يقولون هى أرضنا و أهل الأستان يقولون هى أرضنا فقال لا تشترها إلا برضا أهلها و ما فى الصحيح عن محمد بن القاسم بن الفضيل: فى رجل اشترى من امرأه من آل فلان بعض قطائعهم و كتب عليها كتابا قد قبضت المال و لم تقبضه فيعطيها المال أم يمنعها قال قل له ليمنعها أشد المنع فإنها باعت ما لم تملكه

[المناقشه فى الاستدلال بالروايات

و الجواب عن النبوى أولا- أن الظاهر من الموصول هى العين الشخصيه للإجماع و النص على جواز بيع الكلى و من البيع البيع لنفسه لا- عن مالك العين و حينئذ فإما أن يراد بالبيع مجرد الإنشاء فيكون دليلا على عدم جواز بيع الفضولى لنفسه فلا يقع له و لا- للمالك بعد إجازته و إما أن يراد ما عن التذكره من أن يبيع عن نفسه ثم يمضى ليشتريه من مالكه قال لأنه ص ذكره جوابا لحكيم بن حزام حيث سأله عن أن يبيع الشى ء فيمضى و يشتريه و يسلمه فإن هذا البيع غير جائز و لا- نعلم فيه خلافا للنهى المذكور و للغرر لأن صاحبها قد لا يبيعها انتهى. و هذا المعنى يرجع إلى

المراد من روايتى خالـد و يحيى الآـتيتين فى بيع الفضولى لنفسه و يكون بطلاـن البيع بمعنى عـدم وقوع البيع للبائع بمجرد انتقاله إليه بالشـراء فلا ينافى أهليته لتعقب الإجازه من المالك. و بعباره أخرى نهى المخاطب عن البيع دليل على عـدم وقوعه مؤثرا فى حقه فلا يدل على الغايه بالنسبه إلى المالك حتى لا تنفعه إجازه المالك فى وقوعه له و هذا المعنى أظهر من الأول و نحن نقول به كما سيجى ء. و ثانيا سـلمنا دلاله النبوى على المنع لكنها بالعموم فيجب تخصيصه بما تقدم من الأدله الداله على تصحيح بيع مـا ليس عنـد العاقـد لمـالكه إذا أجـاز. و بما ذكرناه من الجوابين يظهر الجواب عن دلاله قوله لا بيع إلا فى ملك فإن الظاهر منه كون المنفى هو البيع لنفسه و أن النفى راجع إلى نفى الصـحه فى حقه لا فى حق المالك مع أن العموم لو سـلم وجب تخصيصه بما دل على وقوع البيع للمالك إذا أجاز. و أما الروايتان فـدلالتهما على ما حملنا عليه السابقين أوضـح و ليس فيهما ما يـدل و لو بالعموم على عدم وقوع البيع الواقع من غير المالك له إذا أجاز. و أما الحصـر فى صـحيحه ابن مسلم و التوقيع فإنما هو فى مقابله عدم رضا أهل الأرض و الضـيعه رأسا على ما يقتضيه السؤال فيهما. و توضيحه أن النهى فى مثل المقام و إن كان يقتضى الفساد إلا أنه بمعنى عـدم ترتب الأثر المقصود من المعامله عليه. و من المعلوم أن عقـد الفضولى لا يترتب عليه بنفسه الملك المقصود منه و لذا يطلق عليه الباطل فى عباراتهم كثيرا و لذا عد فى الشرائع و القواعد من شروط

المتعاقدين أعنى شروط الصحه كون العاقد مالكا أو قائما مقامه و إن أبيت إلا عن ظهور الروايتين فى لغويه عقد الفضولى رأسا وجب تخصيصهما بما تقدم من أدله الصحه. و أما روايه القاسم بن فضيل فلا دلاله فيها إلا على عدم جواز إعطاء الثمن للفضولى لأنه باع ما لا يملك و هذا حق لا ينافى صحه الفضولى. و أما توقيع الصفار فالظاهر منه نفى جواز البيع فيما لا يملك بمعنى وقوعه للبائع على جهه الوجوب و اللزوم و يؤيده تصريحه ع بعد تلك الفقره بوجوب البيع فيما يملك فلا دلاله على عدم وقوعه لمالكه إذا أجاز. و بالجمله فالإنصاف أنه لا دلاله فى تلك الأخبار بأسرها على عدم وقوع بيع غير المالك للمالك إذا أجاز و لا تعرض فيها إلا لنفى وقوعه للعاقد.

الثالث الإجماع على البطلان

ادعاه الشيخ فى الخلاف معترفا بأن الصحه مذهب قوم من أصحابنا معتذرا عن ذلك بعدم الاعتداد بخلافهم و ادعاه ابن زهره أيضا فى الغنيه و ادعى الحلى فى باب المضاربه عدم الخلاف فى بطلان شراء الغاصب إذا اشترى بعين المغصوب و الجواب عدم الظن بالإجماع بل الظن بعدمه بعد ذهاب معظم القدماء كالقديمين و المفيد و المرتضى و الشيخ بنفسه فى النهايه التى هى آخر مصنفاته على ما قيل و أتباعهم إلى الصحه و أتباع المتأخرين عليه عدا فخر الدين و بعض متأخرى المتأخرين.

الرابع ما دل من العقل و النقل على عدم جواز التصرف فى مال الغير إلا بإذنه

اشاره

فإن الرضا اللاحق لا ينفع فى رفع القبح الثابت حال التصرف ففى التوقيع المروى فى الاحتجاج: لا يجوز لأحد أن يتصرف فى مال غيره إلا بإذنه و لا ريب أن بيع مال الغير تصرف فيه عرفا.

[المناقشه فى دليل العقل

و الجواب أن العقد على مال الغير متوقعا لإجازته غير قاصد لترتب الآثار عليها ليس تصرفا فيه. نعم لو فرض كون العقد عله تامه و لو عرفا لحصول الآثار كما فى بيع المالك أو الغاصب المستقل كان حكم العقد جوازا و

المكاسب، ج ۲، ص ۱۲۸

منعا حكم معلوله المترتب عليه ثم لو فرض كونه تصرفا فمما استقل العقل بجوازه- مثل الاستضاءه و الاصطلاء بنور الغير و ناره مع أنه قد يفرض الكلام فيما إذا علم الإذن فى هذا من المقال أو الحال بناء على أن ذلك لا يخرجه عن الفضولى مع أن تحريمه لا يدل على الفساد مع أنه لو دل لدل على بطلان البيع بمعنى عدم ترتب الأثر عليه و عدم استقلاله فى ذلك و لا ينكره القائل بالصحه خصوصا إذا كانت الإجازه ناقله. و مما ذكرنا ظهر الجواب عما لو وقع العقد من الفضولى قاصدا لترتيب الأثر من

دون مراجعه المشتری بناء علی أن العقد المقرون بهذا القصد قبیح محرم لا نفس القصد المقرون بهذا العقد.

و قد یستدل للمنع بوجوه أخر ضعیفه

أقواها أن القدره علی التسلیم معتبره فی صحه البیع و الفضولی غیر قادر و أن الفضولی غیر قاصد حقیقه إلی مدلول اللفظ کالمکره کما صرح فی المسالک. و یضعف الأول مضافا إلی أن الفضولی قد یکون قادرا علی إرضاء المالک بأن هذا الشرط غیر معتبر فی العاقد قطعا بل یکفی تحققه فی المالک فحینئذ یشترط فی صحه العقد مع الإجازه قدره المجیز علی تسلیمه و قدره المشتری علی تسلیمه علی ما سیجی ء. و یضعف الثانی بأن المعتبر فی العقد هو هذا القدر من القصد الموجود فی الفضولی و المکره لا أزید منه بدلیل الإجماع علی صحه

نكاح الفضولى و بيع المكره بحق فإن دعوى عدم اعتبار القصد فى ذلك للإجماع كما ترى.

المسأله الثانيه أن يسبقه منع من المالك

و المشهور أيضا صحته

و حكى عن فخر الدين أن بعض المجوزين للفضولى اعتبر عدم سبق نهى المالك و يلوح إليه ما عن التذكره فى باب النكاح من حمل النبوى: أيما عبد تزوج بغير إذن مولاه فهو عاهر بعد تضعيف السند على أنه إن نكح بعد منع مولاه و كراهته فإنه يقع باطلا- و الظاهر أنه لا- يفرق بين النكاح و غيره. و يظهر من المحقق الثانى حيث حمل فساد بيع الغاصب نظرا إلى القرينه الداله على عدم الرضا و هى الغصب و كيف كان فهذا القول لا وجه له ظاهرا عدا تخيل أن المستند فى عقد الفضولى هى روايه عروه المختصه بغير المقام و أن العقد إذا وقع منهيا عنه فالمنع الموجود بعد العقد و لو آنا ما كاف فى الرد فلا ينفع الإجازه اللاحقه بناء على أنه لا يعتبر فى الرد سوى عدم الرضا الباطنى بالعقد على ما يقتضيه حكم بعضهم بأنه إذا حلف الموكل على نفى الإذن فى اشتراء الوكيل انفسخ العقد لأن الحلف عليه أماره عدم الرضا

[مختار المؤلف و دليله

هذا و لكن الأقوى عدم الفرق لعدم انحصار المستند حينئذ فى روايه عروه و كفايه العمومات مضافا إلى ترك الاستفصال فى صحيحه محمد بن قيس و جريان فحوى أدله نكاح العبد بدون إذن مولاه مع ظهور المنع فيها و لو بشاهد الحال بين الموالى و العبيد مع أن روايه إجازته صريحه فى عدم قدح معصيه السيد حينئذ مع جريان المؤيدات المتقدمه له من بيع مال اليتيم و المغصوب و مخالفه العامل لما اشترط عليه رب المال الصريح فى منعه عما عداه. و أما ما ذكره من المنع الباقى بعد العقد و لو آنا ما فلم يدل دليل

على كونه فسخا لا ينفع بعده الإجازه. و ما ذكره فى حلف الموكل غير مسلم و لو سلم فمن جهه ظهور الإقدام على الحلف على ما أنكره فى رد البيع و عدم تسليمه له. و مما ذكرنا يظهر وجه صحه عقد المكره بعد الرضا و أن كراهه المالك حال العقد و بعد العقد لا تقدح فى حصته إذا لحقه الإجازه.

المسأله الثالثه أن يبيع الفضولى لنفسه

اشاره

و هذا غالبا يكون فى بيع الغاصب و قد يتفق من غيره بزعم ملكيه المبيع كما فى مورد صحيحه الحلبى المتقدمه فى الإقاله بوضيعه

[الأقوى الصحه و الدليل عليه

و الأقوى فيه الصحه وفاقا للمشهور للعمومات المتقدمه بالتقريب المتقدم و فحوى الصحه فى النكاح و أكثر ما تقدم من المؤيدات مع ظهور صحيحه ابن قيس المتقدمه

[الإشكال على صحه هذا البيع من وجوه

اشاره

و لا وجه للفرق بينه و بين ما تقدم من الفضولى للمالك إلا وجوه تظهر من كلمات جماعه بعضها مختص ببيع الغاصب و بعضها مشترك بين جميع صور المسأله

منها إطلاق ما تقدم من النبويين:

لا تبع ما ليس عندك و: لا بيع إلا فى ملك بناء على اختصاص مورد الجميع ببيع الفضولى لنفسه. و الجواب عنه يعرف مما تقدم من أن مضمونهما عدم وقوع بيع غير المالك لبائعه غير المالك بلا تعرض فيهما لوقوعه و عدمه بالنسبه إلى المالك إذا أجاز.

و منها بناء المسأله على ما سبق من اعتبار عدم سبق منع المالك

و هذا غالبا مفقود فى المغصوب و قد تقدم عن المحقق الكركى أن الغصب قرينه عدم الرضا و فيه أولا أن الكلام فى الأعم من

بيع الغاصب. و ثانيا أن الغصب أماره عدم الرضا بالبيع للغاصب لا مطلقا فقد يرضى المالك ببيع الغاصب لتوقع الإجازه و تملك الثمن فليس فى الغصب دلاله على عدم الرضا بأصل البيع بل الغاصب و غيره من هذه الجهه سواء. و ثالثا قد عرفت أن سبق منع المالک غير مؤثر.

و منها أن الفضولى إذا قصد إلى بيع مال الغير لنفسه فلم يقصد حقيقه المعاوضه

إذ لا يعقل دخول أحد العوضين فى ملک من لم يخرج عن ملکه الآخر فالمعاوضه الحقيقيه غير متصوره فحقيقته ترجع إلى إعطاء المبيع و أخذ الثمن لنفسه و هذا ليس بيعا و الجواب عن ذلک مع اختصاصه ببيع الغاصب- أن قصد المعاوضه الحقيقيه مبنى على جعل الغاصب نفسه مالکا حقيقيا و إن کان هذا الجعل لا حقيقه له لکن المعاوضه المبنيه على هذا الأمر غير الحقيقى حقيقيه نظير المجاز الادعائى فى الأصول. نعم لو باع لنفسه من دون بناء على ملکيه المثمن و لا اعتقاد له کانت المعامله باطله غير واقعه له و لا للمالک لعدم تحقق معنى المعاوضه و لذا ذکروا أنه لو اشترى بماله لغيره شيئا بطل و لم يقع له و لا لغيره و المراد ما لو قصد تملک الغير للمبيع بإزاء مال نفسه و قد تخيل بعض المحققين أن البطلان هنا يستلزم البطلان للمقام و هو ما لو باع مال غيره لنفسه لأنه عکسه و قد عرفت أن عکسه هو ما إذا قصد تملک الثمن من دون بناء و لا اعتقاد لتملک المثمن لأن مفروض الکلام فى وقوع المعامله للمالک إذا أجاز.

و منها أن الفضولى إذا قصد البيع لنفسه فإن تعلقت إجازه المالک بهذا الذى قصده البائع کان منافيا لصحه العقد

لأن معناها هو صيروره الثمن لمالک المثمن بإجازته و إن تعلقت بغير المقصود کانت بعقد مستأنف لا إمضاء النقل الفضولى فيکون النقل من المنشئ غير مجاز و المجاز غير منشأ و قد أجاب عن هذا المحقق القمى رحمه الله فى بعض أجوبه مسائله بأن الإجازه فى هذه الصوره مصححه للبيع لا بمعنى لحوق الإجازه لنفس العقد کما فى الفضولى المعهود بل بمعنى تبديل رضا الغاصب و بيعه لنفسه برضا المالک

المکاسب، ج ٢، ص ١٢٩

و وقوع البيع عنه

و قال نظير ذلك فيما لو باع شيئا ثم ملكه. و قد صرح فى موضع آخر بأن حاصل الإجازه يرجع إلى أن العقد الذى قصد إلى كونه واقعا على المال المعين لنفس البائع الغاصب و المشترى العالم قد بدلته بكونه على هذا الملك بعينه لنفسى فيكون عقدا جديدا كما هو أحد الأقوال فى الإجازه و فيه أن الإجازه على هذا تصير كما اعترف معاوضه جديده من طرف المجيز و المشترى لأن المفروض عدم رضا المشترى ثانيا بالمذكور و لأن قصد البائع البيع لنفسه إذا فرض تأثيره فى مغايره العقد الواقع للعقد المجاز فالمشترى إنما رضى بذلك الإيجاب المغاير لمؤدى الإجازه فإذا التزم يكون مرجع الإجازه إلى تبديل عقد بعقد و بعدم الحاجه إلى قبول المشترى ثانيا فقد قامت الإجازه من المالك مقام إيجابه و قبول المشترى و هذا خلاف الإجماع و العقل.

و أما القول بكون الإجازه عقدا مستأنفا فلم يعهد من أحد من العلماء و غيرهم- و إنما حكى كاشف الرموز عن شيخه أن الإجازه من مالك المبيع بيع مستقل بغير لفظ البيع فهو [بيع قائم مقام إيجاب البائع و ينضم إليه القبول المتقدم من المشترى و هذا لا يجرى فيما نحن فيه لأنه إذا قصد البائع البيع لنفسه فقد قصد المشترى تمليك الثمن للبائع و تملك المبيع منه فإذا بنى على كون وقوع البيع للمالك مغايرا لما وقع فلا بد له من قبول آخر فالاكتفاء عنه بمجرد إجازه البائع الراجعه إلى تبديل البيع للغاصب بالبيع لنفسه التزام بكفايه رضا البائع و إنشائه عن رضا المشترى و إنشائه و هذا ما ذكرناه من أنه خلاف الإجماع و العقل فالأولى فى الجواب منع مغايره ما

وقع لما أجيز. و توضيحه أن البائع الفضولى إنما قصد تمليك المثمن للمشترى بإزاء الثمن و أما كون الثمن مالا له أو لغيره فإيجاب البيع ساكت عنه فيرجع فيه إلى ما يقتضيه مفهوم المعاوضه من دخول العوض فى ملك مالك المعوض تحقيقا لمعنى المعاوضه و المبادله و حيث إن البائع يملك المثمن بانيا على تملكه له و تسلطه عليه عدوانا أو اعتقادا لزم من ذلك بناؤه على تملك الثمن و التسلط عليه و هذا معنى قصد بيعه لنفسه و حيث إن المثمن ملك لمالكه واقعا فإذا أجاز المعاوضه انتقل عوضه إليه فعلم من ذلك أن قصد البائع البيع لنفسه غير مأخوذ فى مفهوم الإيجاب حتى يتردد الأمر فى هذا المقام بين المحذورين المذكورين بل مفهوم الإيجاب هو تمليك المثمن بعوض من دون تعرض فيه لمن يرجع إليه المعوض إلا باقتضاء المعاوضه لذلك و لكن يشكل فيما إذا فرضنا الفضولى مشتريا لنفسه بمال الغير فقال للبائع الأصيل تملكت منك أو ملكت هذا الثوب بهذه الدراهم فإن مفهوم هذا الإنشاء هو تملك الفضولى للثوب فلا مورد لإجازه مالك الدراهم على وجه ينتقل الثوب إليه فلا بد من التزام كون الإجازه نقلا مستأنفا غير ما أنشأه الفضولى الغاصب. و بالجمله فنسبه المتكلم الفضولى تملك المثمن إلى نفسه بقوله ملكت أو تملكت كإيقاع المتكلم الأصلى التمليك على المخاطب الفضولى بقوله ملكتك هذا بهذه الدراهم مع علمه بكون الدراهم لغيره أو جهله بذلك و بهذا استشكل العلامه رحمه الله عليه فى التذكره حيث قال لو باع الفضولى مع جهل الآخر فإشكال من أن الآخر إنما قصد تمليك العاقد و لا ينتقض بما لو جهل الآخر وكاله العاقد أو ولايته لأنه

حينئذ إنما يقصد به المخاطب بعنوانه الأعم من كونه أصليا أو نائبا و لذا يجوز مخاطبته و إسناد الملك إليه مع علمه بكونه نائبا و ليس إلا بملاحظه المخاطب باعتبار كونه نائبا فإذا صح اعتباره نائبا صح اعتباره على الوجه الأعم من كونه نائبا أو أصليا أما الفضولى فهو أجنبى عن المالك لا يمكن فيه ذلك الاعتبار و قد تفطن بعض المعاصرين لهذا الإشكال فى بعض كلماته فالتزم تاره ببطلان شراء الغاصب لنفسه مع أنه لا يخفى مخالفته للفتاوى و أكثر النصوص المتقدمه فى المسأله كما اعترف به أخيرا و أخرى بأن الإجازه إنما تتعلق بنفس مبادله العوضين و إن كانت خصوصيه ملك المشترى الغاصب للمثمن مأخوذه فيها و فيه أن حقيقه العقد فى العباره التى ذكرنا فى الإشكال أعنى قول المشترى الغاصب تملكت أو ملكت هذا منك بهذه الدراهم ليس إلا إنشاء تملكه للمبيع فإجازه هذا الإنشاء لا يحصل بها تملك المالك الأصلى له بل يتوقف على نقل مستأنف. فالأنسب فى التفصى أن يقال إن نسبه الملك إلى الفضولى العاقد لنفسه فى قوله تملكت منك أو قول غيره له ملكتك ليس من حيث هو بل من حيث جعل نفسه مالكا للثمن اعتقادا أو عدوانا و

لذا لو عقد لنفسه من دون البناء على مالكيته للثمن التزمنا بلغويته ضروره عدم تحقق مفهوم المبادله بتملك شخص المال بإزاء مال غيره فالمبادله الحقيقيه من العاقد لنفسه لا يكون إلا إذا كان مالكا حقيقيا أو ادعائيا فلو لم يكن أحدهما و عقد لنفسه لم تتحقق المعاوضه و المبادله حقيقه فإذا قال الفضولى الغاصب المشترى لنفسه تملكت منك كذا و كذا فالمنسوب إليه التملك إنما هو المتكلم لا من

حيث هو بـل من حيث عـد نفسه مالكـا اعتقادا أو عـدوانا و حيث إن الثابت للشـى ء من حيثيه تقييـديه ثابت لنفس تلك الحيثيه فالمسـند إليه التملـك حقيقه هو المالك للثمن إلا أن الفضولى لما بنى على أنه المالك المسـلط على الثمن أسـند ملك المثمن الذى هو بدل الثمن إلى نفسه فالإجازه الحاصـله من المالك متعلقه بإنشاء الفضولى و هو التملك المسند إلى مالك الثمن و هو حقيقه نفس المجيز فيلزم من ذلـك انتقـال المثمن إليه هـذا مع أنه ربمـا يلتزم صـحه أن يكون الإجـازه للعقـد الفضولى- موجبه لصـيروره العوض ملكا للفضولى- ذكره شيخ مشايخنا فى شرحه على القواعد و تبعه غير واحد من أجلاء تلامذته و ذكر بعضهم فى ذلـك وجهين أحـدهما أن قضـيه بيع مال الغير عن نفسه أو الشـراء بمال الغير لنفسه جعل ذلك المال له ضـمنا حتى أنه على فرض صـحه ذلك البيع أو الشراء تملكه قبل آن انتقاله إلى غيره ليكون انتقاله إليه عن ملكه نظير ما إذا قال أعتق عبدك عنى أو قال بع مالى عنك أو اشتر لك بمالى كـذا فهو تمليك ضـمنى حاصل ببيعه أو الشـراء. و نقول فى المقام أيضا إذا أجاز المالك صح البيع أو الشـراء و صـحته تتضـمن انتقاله إليه حين البيع أو الشـراء فكما أن الإجازه المذكوره تصحح البيع أو الشراء كذلك تقضى بحصول الانتقال الذى يتضمنه البيع الصحيح فتلك الإجازه اللاحقه قائمه مقام الإذن السابق

المكاسب، ج ٢، ص ١٣٠

قاضـيه بتملكه المبيع ليقع البيع فى ملكه و لا مانع منه. الثانى أنه لا دليل على اشتراط كون أحـد العوضـين ملكا للعاقـد فى انتقال بدله إليه بل يكفى أن يكون مأذونا فى بيعه لنفسه

أو الشـراء به فلو قـال بع هـذا لنفسـک أو اشتر لـک بهـذا ملک الثمن فی الصوره الأولی بانتقال المبیع عن مالکه إلی المشتری و کذا ملک المثمن فی الصوره الثانیه و یتفرع علیه أنه لو اتفق بعد ذلک فسخ المعاوضه رجع الملک إلی مالکه دون العاقد. أقول و فی کلا الوجهین نظر أما الأول فلأن صحه الإذن فی بیع المال لنفسه أو الشراء لنفسه ممنوعه کما تقدم فی بعض فروع المعاطاه مع أن قیـاس الإجازه علی الإذن قیاس مع الفارق لأن الإذن فی البیع یحتمل فیه أن یوجب من باب الاقتضاء تقـدیر الملک آنا ما قبـل البیع بخلاـف الإجـازه فإنهـا لا تتعلق إلا بما وقع سابقا و المفروض أنه لم یقع إلا مبادله مال الغیر بمال آخر. نعم لما بنی هو علی ملکیه ذلـک المال عـدوانا أو اعتقادا قصـد بالمعاوضه رجوع البـدل إلیه فالإجازه من المالک إن رجعت إلی نفس المبادله أفادت دخول البدل فی ملک المجیز و إن رجعت إلی المبادله منضـمه إلی بناء العاقد علی تملک المال فهی و إن أفادت دخول البـدل فی ملک العاقـد إلا أن مرجع هذا إلی إجازه ما بنی علیه العاقد من التملک و إمضائه له إذ بعد إمضائه یقع البیع فی ملک العاقد فیملک البدل إلا أن من المعلوم عدم الدلیل علی تأثیر الإجازه فی تأثیر ذلک البناء فی تحقق متعلقه شـرعا بل الدلیل علی عـدمه لأـن هـذا ممـا لاـ یؤثر فیه الإـذن لأن الإذن فی التملیک لا یؤثر التملک فکیف إجازته. و أما الثانی فلما عرفت من منافاته لحقیقه البیع التی هی المبادله و لذا صرح العلامه رحمه الله فی غیر موضع من کتبه تاره بأنه

لا يتصور و أخرى بأنه لا يعقل أن يشترى الإنسان لنفسه بمال غيره شيئا بل ادعى بعضهم فى مسأله قبض المبيع عدم الخلاف فى بطلان قول مالك الثمن اشتر لنفسک به طعاما و قد صرح به الشيخ و المحقق و غيرهما. نعم سيأتى فى مسأله جواز تتبع العقود للمالک مع علم المشترى بالغصب أن ظاهر جماعه كقطب الدين و الشهيد و غيرهما أن الغاصب مسلط على الثمن و أن لم يملكه فإذا اشترى به شيئا ملكه و ظاهر هذا إمكان أن لا يملك الثمن و يملك المثمن المشترى إلا أن يحمل ذلک منهم على التزام تملک البائع الغاصب للمثمن مطلقا- كما نسبه الفخر رحمه الله إلى الأصحاب أو آنا ما قبل أن يشترى به شيئا تصحيحا للشراء و كيف كان فالأولى فى التفصى عن الإشكال المذكور فى البيع لنفسه ما ذكرنا

ثم إن مما ذكرنا من أن نسبه ملک العوض حقيقه إنما هو إلى مالك المعوض لكنه بحسب بناء الطرفين على مالكيه الغاصب للعوض منسوب إليه يظهر اندفاع إشكال آخر فى صحه البيع لنفسه مختص بصوره علم المشترى الأصيل و هو أن المشترى الأصيل إذا كان عالما بكون البائع لنفسه غاصبا فقد حكم الأصحاب على ما حكى عنهم بأن المالک لو رد فليس للمشترى الرجوع على البائع بالثمن و هذا كاشف عن عدم تحقق المعاوضه الحقيقيه و إلا لكان ردها موجبا لرجوع كل عوض إلى مالكه و حينئذ فإذا أجاز المالک لم يملك الثمن لسبق اختصاص الغاصب به فيكون البيع بلا ثمن و لعل هذا هو الوجه فى إشكال العلامه فى التذكره حيث قال بعد إشكال فى صحه بيع الفضولى مع جهل المشترى أن الحكم

فى الغاصب مع علم المشترى أشكل انتهى أقول هذا الإشكال بناء على تسليم ما نقل عن الأصحاب من أنه ليس للمشترى استرداد الثمن مع رد المالك و بقائه و بعد تسليم أن الوجه فى حكمهم ذلك هو مطلق التسليط على تقديرى الرد و الإجازه لأن التسليط المراعى بعدم إجازه البيع إنما يتوجه على القول بالنقل حيث إن تسليط المشترى للبائع على الثمن قبل انتقاله إلى مالك المبيع بالإجازه فلا- يبقى مورد للإجازه. و أما على القول بالكشف فلا يتوجه إشكال أصلا لأن الرد كاشف عن كون تسليط المشترى تسليطا له على مال نفسه و الإجازه كاشفه عن كونه تسليطا له على ما يملكه غيره بالعقد السابق على التسليط الحاصل بالإقباض و لذا لو لم يقبضه الثمن حتى أجاز المالك أورد لم يكن للغاصب انتزاعه من يد المشترى أو المالك و سيأتى فى مسأله جواز تتبع العقود للمالك تتمه لذلك فانتظر ثم اعلم أن الكلام فى صحه بيع الفضولى لنفسه غاصبا كان أو غيره إنما هو فى وقوعه للمالك إذا أجاز و هو الذى لم يفرق المشهور بينه و بين الفضولى البائع للمالك لا لنفسه. و أما الكلام فى صحه بيع الفضولى و وقوعه لنفسه إذا صار مالكا للمبيع و أجاز سواء باع لنفسه أو للمالك فلا- دخل له بما نحن فيه لأن الكلام هنا فى وقوع البيع للمالك و هناك فى وقوعه للعاقد إذا ملك و من هنا يعلم أن ما ذكره فى الرياض من أن بيع الفضولى لنفسه باطل و نسب إلى التذكره نفى الخلاف فيه فى غير محله إلا أن يريد ما ذكرناه و هو خلاف ظاهر كلامه.

بقى هنا أمران

الأول أنه لا فرق على القول بصحه بيع الفضولى بين كون مال الغير عينا أو دينا أو فى ذمه الغير

و منه جعل العوض

ثمنا أو مثمنا فی ذمه الغیر ثم إن تشخیص ما فی الـذمه الذی یعقد علیه الفضولی- إما بإضافه الذمه إلی الغیر بأن یقول بعت کرا من طعـام فی ذمه فلاـن بکـذا أو بعت هـذا بکـذا فی ذمه فلاـن و حکمه أنه لو أجاز فلان یقع العقـد له و إن رد بطل رأسا و إما بقصده العقد له فإنه إذا قصده فی العقد تعین کونه صاحب الذمه لما عرفت من استحاله دخول أحد العوضـین فی ملک غیر من خرج عنه الآـخر إلاـ علی احتمـال ضـعیف تقـدم عن بعض فکمـا أن تعیین العوض فی الخـارج یغنی عن قصـد من وقع له العقد کـذلک قصـد من وقع له العقد یغنی عن تعیین الثمن الکلی بإضافته إلی ذمه شـخص خاص و حینئذ فإن أجاز من قصد مالکیته وقع العقد و إن رد فمقتضـی القاعده بطلان العقد واقعا- لأن مقتضـی رد العقد بقاء کل عوض علی ملک صاحبه إذ المال مردد فی باب الفضولی بین مالکه الأصلی و بین من وقع له العقد- فلا معنی لخروجه عن ملک مالکه و تردده بین الفضولی و من وقع له العقـد إذ لو صـح وقوعه للفضولی لم یحتـج إلی إجازه و وقع له إلا أن الطرف الآخر لو لم یصـدقه علی هـذا القصـد و حلف علی نفی العلم حکم له علی الفضـولی لوقوع العقـد له ظـاهرا کمـا عن المحقق و فخر الإسـلام و المحقق الکرکی و السـیوری و الشهید

المکاسب، ج ۲، ص ۱۳۱

الثـانی. و قـد یظهر من إطلاق بعض الکلمات کالقواعـد و المبسوط وقوع العقـد له واقعا و قـد نسب ذلک إلی جماعه فی بعض فروع المضاربه حیث عرفت أن قصد البیع

للغير- أو إضافته إليه فى اللفظ يوجب صرف الكلى إلى ذمه ذلك الغير كما أن إضافه الكلى إليه توجب صرف البيع أو الشراء إليه و إن لم يقصده أو لم يضفه إليه ظهر من ذلك التنافى بين إضافه البيع إلى غيره و إضافه الكلى إلى نفسه أو قصده من غير إضافه و كذا بين إضافه البيع إلى نفسه و إضافه الكلى إلى غيره فلو جمع بين المتنافيين بأن قال اشتريت هذا لفلان بدرهم فى ذمتى أو اشتريت هذا لنفسى بدرهم فى ذمه فلان ففى الأول يحتمل البطلان لأنه فى حكم شراء شى ء للغير بعين ماله و يحتمل إلغاء أحد القيدين و تصحيح المعامله لنفسه أو لغيره و فى الثانى يحتمل كونه من قبيل شرائه لنفسه بعين مال الغير فيقع للغير بعد إجازته لكن بعد تصحيح المعاوضه بالبناء على التملك فى ذمه الغير اعتقادا و يحتمل الصحه بإلغاء قيد ذمه الغير لأن تقييد الشراء أولا- بكونه لنفسه يوجب إلغاء ما ينافيه من إضافه الذمه إلى الغير و المسأله تحتاج إلى تأمل. ثم إنه قال فى التذكره لو اشترى فضوليا فإن كان بعين مال الغير فالخلاف فى البطلان أو الوقف على الإجازه إلا أن أبا حنيفه قال يقع للمشترى بكل حال و إن كان فى الذمه لغيره و أطلق اللفظ. قال علماؤنا يقف على الإجازه فإن أجازه صح و لزمه أداء الثمن و إن رد نفذ عن المباشر. و به قال الشافعى فى القديم و أحمد و إنما يصح الشراء لأنه تصرف فى ذمته لا فى مال غيره و إنما توقف على الإجازه لأنه عقد الشراء له فإن أجازه لزمه و إن رده لزم لمن اشتراه و

لا ـ فرق بين أن ينقـد من مال الغير أو لا. و قال أبو حنيفه يقع عن المباشـر و هو جديـد للشافعى انتهى و ظاهره الاتفاق على وقوع الشـراء مع الرد للمشترى واقعـا كمـا يشـعر به تعليله بقوله لأـنه تصـرف فى ذمته لا فى مال الغير لكن أشـرنا سابقا إجمالا إلى أن تطبيق هـذا على القواعـد مشـكل لأـنه إن جعل المال فى ذمته بالأصاله فيكون ما فى ذمته كعين ماله فيكون كما لو باع عين ماله لغيره. و الأـوفق بالقواعـد فى مثـل هـذا إمـا البطلاـن لو عمل بالنيه بناء على أنه لا يعقل فى المعاوضه دخول عوض مال الغير فى ملك غيره قهرا و إما صحته و وقوعه لنفسه لو ألغيت النيه بناء على انصراف المعامله إلى مالك العين قهرا و إن نوى خلافه و إن جعـل المـال فى ذمته لا من حيث الأصاله بل من حيث جعل نفسه نائبا عن الغير فضولا فمع الإشـكال فى صـحه هـذا لو لم يرجع إلى الشـراء فى ذمه الغير أن اللازم من هـذا أن الغير إذا رد هـذه المعامله و هذه النيابه تقع فاسده من أصـلها لا أنها تقع للمباشـر. نعم إذا عجز المباشـر من إثبـات ذلـك على البـائع لزمه ذلـك فى ظـاهر الشـريعه كمـا ذكرنـا سابقـا و نص عليه جماعه من باب التوكيـل و كيف كـان فوقوع المعامله فى الواقع مردده بين المباشـر و المنوى دون التزامه خرط القتاد و يمكن تنزيل العباره على الوقوع للمباشر ظاهرا لكنه بعيد.

الثانى الظاهر أنه لا فرق فيما ذكرنا من أقسام بيع الفضولى بين البيع العقدى و المعاطاه

بنـاء على إفادتهـا للملـك إذ لاـ فـارق بينها و بين العقـد فإن التقابض بين الفضوليين أو فضولى و أصـيل إذا وقع بنيه التمليك و التملك فأجازه المالك فلا

مـانع من وقوع المجـاز من حينه أو من حين الإجـازه فعموم مثـل قوله تعـالى وَ أَحَـلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ شامل و يؤيـده روايه عروه البارقى حيث إن الظاهر وقوع المعامله بالمعاطاه و توهم الإشـكال فيه من حيث إن الإقباض الذى يحصل به التمليک محرم لكونه تصرفا فى مال الغير فلا يترتب عليه أثر فى غير محله إذ قد لا يحتاج إلى إقباض مال الغير كما لو اشترى الفضولى لغيره فى الذمه مع أنه قـد يقع الإقبـاض مقرونا برضا المالک- بناء على ظاهر كلامهم من أن العلم بالرضا لا يخرج المعامله عن معامله الفضولى مع أن النهى لا يـدل على الفساد- مع أنه لو دل لـدل على عدم ترتب الأثر المقصود و هو اسـتقلال الإقباض فى السـببيه فلا ينافى كونه جزء سـبب و ربمـا يسـتدل على ذلـک بأن المعاطاه منوطه بالتراضـى و قصـد الإباحه أو التمليک و هما من وظائف المالک و لا يتصور صـدورهما من غيره و لذا ذكر الشـهيد الثانى أن المكره و الفضولى قاصدان للفظ دون المدلول و ذكر أن قصد المدلول لاـ يتحقق من غير المالـک و مشـروطه أيضـا بـالقبض و الإقباض من الطرفين أو من أحـدهما مقارنا للأمرين و لا أثر لهما إلا إذا صـدرا من المالک أو بإذنه. و فيه أن اعتبار الإقباض و القبض فى المعاطاه عند من اعتبره فيها إنما هو لحصول إنشاء التمليک أو الإبـاحه فهو عنـدهم من الأسـباب الفعليه كما صـرح الشـهيد فى قواعـده و المعاطاه عنـدهم عقـد فعلى و لـذا ذكر بعض الحنفيه القـائلين بلزومهـا أن البيع ينعقـد بالإيجـاب و القبول و بالتعـاطى و حينئـذ فلاـ مانع من أن يقصـد الفضولى بإقباضه المعنى القائم بنفسه المقصود

من قوله ملكتك و اعتبار مقارنه الرضا من المالك للإنشاء الفعلى دون القولى مع اتحاد أدله اعتبار الرضا و طيب النفس فى حل مال الغير لا يخلو عن تحكم. و ما ذكره الشهيد الثانى لا يجدى فيما نحن فيه لأنا لا نعتبر فى فعل الفضولى أزيد من القصد الموجود فى قوله لعدم الدليل و لو ثبت لثبت منه اعتبار المقارنه فى العقد القولى أيضا إلا أن يقال إن مقتضى الدليل ذلك-خرج عنه بالدليل معامله الفضولى إذا وقعت بالقول لكنك قد عرفت أن عقد الفضولى ليس على خلاف القاعده. نعم لو قلنا إن المعامله لا يعتبر فيها قبض و لو اتفق معها بل السبب المستقل هو تراضى المالكين بملكيه كل منهما لمال صاحبه مطلقا أو مع وصولهما أو وصول أحدهما لم يعقل وقوعها من الفضولى. نعم الواقع منه إيصال المال و المفروض أنه لا مدخل له فى المعامله فإذا رضى المالك بمالكيه من وصل إليه المال تحققت المعاطاه من حين الرضا و لم يكن إجازه لمعاطاه سابقه لكن الإنصاف أن هذا المعنى غير مقصود للعلماء فى عنوان المعاطاه إنما قصدهم إلى العقد الفعلى هذا كله على القول بالملك. و أما على القول بالإباحه فيمكن القول ببطلان الفضولى لأن إفاده المعامله المقصود بها الملك الإباحه خلاف القاعده فيقتصر فيها على صوره تعاطى المالكين مع أن حصول الإباحه قبل الإجازه غير ممكن و الآثار الأخر مثل بيع المال على القول بجواز مثل هذا التصرف إذا وقعت فى غير زمان الإباحه الفعليه لم تؤثر أثرا فإذا أجاز حدث

المكاسب، ج ٢، ص ١٣٢

الإباحه من حين الإجازه اللهم إلا أن يقال بكفايه وقوعها مع الإباحه الواقعيه إذا كشف عنها

الإجازه فافهم

القول فی الإجازه و الرد

أما الکلام فی الإجازه

اشاره

فیقع تاره فی حکمها و شروطها و أخری فی المجیز و ثالثه فی المجاز

أما حکمها

[هل الإجازه کاشفه أم ناقله]

[هل الإجازه کاشفه أم ناقله]

فقد اختلف القائلون بصحه الفضولی بعد اتفاقهم علی توقفها علی الإجازه فی کونها کاشفه بمعنی أنه یحکم بعد الإجازه بحصول آثار العقد من حین وقوعه حتی کأن الإجازه وقعت مقارنه للعقد أو ناقله بمعنی ترتب آثار العقد من حینها حتی کأن العقد وقع حال الإجازه علی قولین

[الأکثر علی الکشف و استدلالهم علیه]

اشاره

[الأکثر علی الکشف و استدلالهم علیه]

فالأکثر علی الأول و استدل علیه کما عن جامع المقاصد و الروضه بأن العقد سبب تام فی الملک لعموم قوله تعالی أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و تمامه فی الفضولی إنما یعلم بالإجازه فإذا أجاز تبین کونه تاما یوجب ترتب الملک علیه و إلا لزم أن لا یکون الوفاء بالعقد خاصه بل به مع شی ء آخر و بأن الإجازه متعلقه بالعقد فهی رضا بمضمونه و لیس إلا نقل العوضین من حینه

[ما استدل به فخر الدین للأکثر]

[ما استدل به فخر الدین للأکثر]

و عن فخر الدين فى الإيضاح الاحتجاج لهم بأنها لو لم تكن كاشفه لزم تأثير المعدوم فى الموجود- لأن العقد حالها عدم انتهى.

[المناقشات التى يذكر على القول بالكشف

[المناقشات التى يذكر على القول بالكشف

و يرد على الوجه الأول أنه إن أريد بكون العقد سببا تاما كونه عله تامه للنقل إذا صدر عن رضا المالك فهو مسلم إلا أن بالإجازه لا- يعلم تمام ذلك السبب و لا يتبين كونه تاما إذ الإجازه لا تكشف عن مقارنه الرضا غايه الأمر أن لازم صحه عقد الفضولى كونها قائمه مقام الرضا المقارن فيكون لها دخل فى تماميه السبب كالرضا المقارن فلا معنى لحصول الأثر قبله و منه يظهر فساد تقرير الدليل بأن العقد الواقع جامع لجميع الشروط و كلها حاصله إلا رضا المالك فإذا حصل بالإجازه عمل السبب عمله فإنه إذا اعترف أن رضا المالك من جمله الشروط فكيف يكون كاشفا عن وجود المشروط قبله. و دعوى أن الشروط الشرعيه ليست كالعقليه بل هى بحسب ما يقتضيه جعل الشارع فقد يجعل الشارع ما يشبه تقديم السبب على السبب كغسل الجمعه يوم الخميس و إعطاء الفطره قبل وقتها فضلا عن تقدم المشروط على الشرط كغسل الفجر بعد الفجر للمستحاضه الصائمه و كغسل العشائين لصوم اليوم الماضى على القول به مدفوعه بأنه لا فرق فيما فرض شرطا أو سببا بين الشرعى و غيره و تكثير الأمثله لا- يوجب وقوع المحال العقلى فهى كدعوى أن التناقض الشرعى بين الشيئين لا يمنع عن اجتماعهما لأن النقيض الشرعى غير العقلى. فجميع ما ورد مما يوهم ذلك أنه لا بد من التزام أن المتأخر ليس سببا أو شرطا بل السبب و

الشرط هو الأمر المنتزع من ذلك لكن ذلك لا يمكن فيما نحن فيه بأن يقال إن الشرط تعقب الإجازه و لحوقها بالعقد و هذا أمر مقارن للعقد على تقدير الإجازه لمخالفته الأدله اللهم إلا أن يكون مراده بالشرط ما يتوقف تأثير السبب المتقدم فى زمانه على لحوقه و هذا مع أنه لا يستحق إطلاق الشرط عليه غير صادق على الرضا لأن المستفاد من العقل و النقل اعتبار رضا المالك فى انتقال ماله لأنه لا يحل لغيره بدون طيب النفس و أنه لا ينفع لحوقه فى حل تصرف الغير و انقطاع سلطنه المالك. و مما ذكرنا يظهر ضعف ما احتمله فى المقام بعض الأعلام بل التزم به غير واحد من المعاصرين من أن معنى شرطيه الإجازه مع كونها كاشفه شرطيه الوصف المنتزع منها و هو كونها لاحقه للعقد فى المستقبل فالعله التامه العقد الملحق به الإجازه و هذه صفه مقارنه للعقد و إن كانت نفس الإجازه متأخره عنه. و قد التزم بعضهم بما يتفرع على هذا من أنه إذا علم المشترى أن المالك للمبيع سيجيز العقد حل له التصرف فيه بمجرد العقد و فيه ما لا يخفى من المخالفه للأدله و يرد على الوجه الثانى أولا أن الإجازه و إن كانت رضا بمضمون العقد إلا أن مضمون العقد ليس هو النقل من حينه حتى يتعلق الإجازه و الرضا بذلك النقل المقيد بكونه فى ذلك الحال بل هو نفس النقل مجردا عن ملاحظه وقوعه فى زمان و إنما الزمان من ضروريات إنشائه- فإن قول العاقد بعت ليس نقلت من هذا الحين و إن كان النقل المنشأ به واقعا فى ذلك الحين فالزمان ظرف للنقل لا قيد له

فكما أن إنشاء مجرد النقل الذى هو مضمون العقد فى زمان يوجب وقوعه من المنشئ فى ذلك الزمان فكذلك إجازه ذلك النقل فى زمان يوجب وقوعه من المجيز فى زمان الإجازه و كما أن الشارع إذا أمضى نفس العقد وقع النقل من زمانه فكذلك إذا أمضى إجازه المالك وقع النقل من زمان الإجازه. و لأجل ما ذكرنا لم يكن مقتضى القبول وقوع الملك من زمان الإيجاب مع أنه ليس إلا رضا بمضمون الإيجاب فلو كان مضمون الإيجاب النقل من حينه و كان القبول رضا بذلك كان معنى إمضاء الشارع للعقد الحكم بترتب الأثر من حين الإيجاب لأن الموجب ينقل من حينه و القابل يتقبل ذلك و يرضى به. و دعوى أن العقد سبب للملك فلا يتقدم عليه مدفوعه بأن سببيته للملك ليست إلا بمعنى إمضاء الشارع لمقتضاه فإذا فرض مقتضاه مركبا من نقل فى زمان و رضا بذلك النقل كان مقتضى العقد الملك بعد الإيجاب و لأجل ما ذكرنا أيضا لا يكون فسخ العقد إلا انحلاله من زمانه لا من زمان العقد فإن الفسخ نظير الإجازه و الرد لا يتعلق إلا بمضمون العقد و هو النقل من حينه فلو كان زمان وقوع النقل مأخوذا فى العقد على وجه القيديه لكان رده و حله موجبا للحكم بعدم الآثار من حين العقد و السر فى جميع ذلك ما ذكرنا من عدم كون زمان النقل إلا ظرفا فجميع ما يتعلق بالعقد من الإمضاء و الرد و الفسخ إنما يتعلق بنفس

المضمون دون المقيد بذلك الزمان. و الحاصل أنه لا إشكال فى حصول الإجازه بقول المالك رضيت بكون مالى لزيد بإزاء ماله أو رضيت بانتقال مالى إلى زيد و

غير ذلک من الألفاظ التى لا تعرض فيها لإنشاء الفضولى فضلا عن زمانه كيف و قد جعلوا تمكين الزوجه بالدخول عليها إجازه منها، و نحو ذلک. و من المعلوم أن الرضا يتعلق بنفس نتيجه العقد من غير ملاحظه زمان نقل الفضولى و بتقرير آخر أن الإجازه من المالک قائمه مقام رضاه و إذنه المقرون بإنشاء الفضولى أو مقام نفس إنشائه فلا يصير المالک بمنزله العاقد إلا بعد الإجازه فهى إما

المكاسب، ج ۲، ص ۱۳۳

شرط أو جزء سبب للملک. و بعباره أخرى المؤثر هو العقد المرضى به و المقيد من حيث إنه مقيد لا يوجد إلا بعد القيد و لا يكفى فى التأثير وجود ذات المقيد المجرده عن القيد. و ثانيا فلانا لو سلمنا عدم كون الإجازه شرطا اصطلاحيا ليؤخذ فيه تقدمه على المشروط و لا جزء سبب و إنما هى من المالک محدثه للتأثير فى العقد السابق و جاعله له سببا تاما حتى كأنه وقع مؤثرا فيتفرع عليه أن مجرد رضا المالک بنتيجه العقد أعنى محض الملكيه من غير التفات إلى وقوع عقد سابق ليس بإجازه لأن معنى إجازه العقد جعله جائزا نافذا ماضيا لكن نقول لم يدل دليل على إمضاء الشارع لإجازه المالک على هذا الوجه لأن وجوب الوفاء بالعقد تكليف يتوجه إلى العاقدين كوجوب الوفاء بالعهد و النذر و من المعلوم أن المالک لا يصير عاقدا أو بمنزلته إلا بعد الإجازه فلا يجب الوفاء إلا بعدها و من المعلوم أن الملک الشرعى يتبع الحكم الشرعى فما لم يجب الوفاء فلا ملک و مما ذكرنا يعلم عدم صحه الاستدلال للكشف بدليل وجوب الوفاء بالعقود بدعوى أن الوفاء بالعقد و العمل بمقتضاه هو الالتزام

بالنقل من حين العقد و قس على ذلك ما لو كان دليل الملك عموم وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ فإن الملك ملزوم لحليه التصرف فقبل الإجازه لا يحل التصرف خصوصا إذا علم عدم رضا المالك باطنا أو تردده فى الفسخ و الإمضاء. و ثالثا سلمنا دلاله الدليل على إمضاء الشارع- لإجازه المالك على طبق مفهومها اللغوى و العرفى أعنى جعل العقد السابق جائزا ماضيا بتقريب أن يقال إن معنى الوفاء بالعقد العمل بمقتضاه و مؤداه العرفى فإذا صار العقد بالإجازه كأنه وقع مؤثرا ماضيا كان مقتضى العقد المجاز عرفا ترتب الآثار من حينه فيجب شرعا العمل به على هذا الوجه لكن نقول بعد الإغماض عن أن مجرد كون الإجازه بمعنى جعل العقد السابق جائزا نافذا لا يوجب كون مقتضى العقد و مؤداه العرفى ترتب الآثار من حين العقد كما أن كون مفهوم القبول رضا بمفهوم الإيجاب و إمضاء له لا يوجب ذلك حتى يكون مقتضى الوفاء بالعقد ترتيب الآثار من حين الإيجاب فتأمل إذا المعنى على حقيقته غير معقول لأن العقد الموجود على صفه عدم التأثير يستحيل لحوق صفه التأثير له لاستحاله خروج الشى ء عما وقع عليه فإذا دل الدليل الشرعى على إمضاء الإجازه على هذا الوجه غير المعقول فلا بد من صرفه بدلاله الاقتضاء إلى إراده معامله العقد بعد الإجازه معامله العقد الواقع مؤثرا من حيث ترتب الآثار الممكنه فإذا أجاز المالك حكمنا بانتقال نماء المبيع بعد العقد إلى المشترى و إن كان أصل الملك قبل الإجازه للمالك و وقع النماء فى ملكه. و الحاصل أنه يعامل بعد الإجازه معامله العقد الواقع مؤثرا من حينه بالنسبه إلى ما أمكن من الآثار و هذا نقل حقيقى

فی حکم الکشف من بعض الجهات و ستأتی الثمره بینه و بین الکشف الحقیقی و لم أعرف من قال بهذا الوجه من الکشف إلا الأستاذ شریف العلماء فیما عثرت علیه من بعض تحقیقاته و إلا فظاهر کلام القائلین بالکشف أن الانتقال فی زمان العقد و لذا عنون العلامه رحمه الله فی القواعد مسأله الکشف و النقل بقوله و فی زمان الانتقال إشکال فجعل النزاع فی هذه المسأله نزاعا فی زمان الانتقال-

[معانی الکشف

اشاره

[معانی الکشف

و قد تحصل مما ذکرنا أن کاشفیه الإجازه علی وجوه ثلاثه قال بکل منها قائل

أحدها و هو المشهور الکشف الحقیقی

أحدها و هو المشهور الکشف الحقیقی

و التزام کون الإجازه فیها شرطا متأخرا و لذا اعترض علیهم جمال المحققین فی حاشیته علی الروضه بأن الشرط لا یتأخر.

الثانی الکشف الحقیقی

الثانی الکشف الحقیقی

و التزام کون الشرط تعقب العقد بالإجازه لا نفس الإجازه فرارا عن لزوم تأخر الشرط عن المشروط و التزم بعضهم بجواز التصرف قبل الإجازه لو علم تحققها فیما بعد.

الثالث الکشف الحکمی

الثالث الکشف الحکمی

و هو إجراء أحکام الکشف بقدر الإمکان مع عدم تحقق الملک فی الواقع إلا بعد الإجازه.

[مقتضی القواعد و العمومات هو النقل ثم الکشف الحکمی

[مقتضى القواعد و العمومات هو النقل ثم الكشف الحكمى

و قد تبين من تضاعيف كلماتنا أن الأنسب بالقواعد و العمومات هو النقل ثم بعده الكشف الحكمى. و أما الكشف الحقيقى مع كون نفس الإجازه من الشروط فإتمامه بالقواعد فى غايه الإشكال و لذا استشكل فيه العلامه فى القواعد و لم يرجحه المحقق الثانى فى حاشيه الإرشاد بل عن الإيضاح اختيار خلافه تبعا للمحكى عن كاشف الرموز و قواه فى مجمع البرهان و تبعهم كاشف اللثام فى النكاح

[ظاهر صحيحه محمد بن قيس هو الكشف بالمعنى الأعم

[ظاهر صحيحه محمد بن قيس هو الكشف بالمعنى الأعم

هذا بحسب القواعد و العمومات. و أما الأخبار فالظاهر من صحيحه محمد بن قيس الكشف- كما صرح به فى الدروس و كذا الأخبار التى بعدها لكن لا ظهور فيها للكشف بالمعنى المشهور فتحتمل الكشف الحكمى.

[ظاهر صحيحه أبى عبيده هو الكشف الحقيقى

[ظاهر صحيحه أبى عبيده هو الكشف الحقيقى

نعم صحيحه أبى عبيده الوارده فى تزويج الصغيرين فضولا الآمره بعزل الميراث من الزوج المدرك الذى أجاز فمات للزوجه غير المدركه حتى تدرك و تخلف ظاهره فى قول الكشف إذ لو كان مال و الميت قبل إجازه الزوجه باقيه على ملك سائر الورثه كان العزل مخالفا لقاعده تسلط الناس على أموالهم. فإطلاق الحكم بالعزل منضما إلى عموم: الناس مسلطون على أموالهم يفيد أن العزل لاحتمال كون الزوجه غير المدركه وارثه فى الواقع فكأنه احتياط فى الأموال قد غلبه الشارع على أصاله عدم الإجازه كعزل نصيب الحمل و جعله أكثر مما يحتمل.

بقى الكلام فى بيان الثمره بين الكشف باحتمالاته و النقل

اشاره

بقى الكلام فى بيان الثمره بين الكشف باحتمالاته و النقل

فنقول

أما الثمره على الكشف الحقيقى

أما الثمره على الكشف الحقيقى

بين كون نفس الإجازه شرطا و كون الشرط تعقب العقد بها و لحوقها له فقد يظهر فى جواز تصرف كل منهما فيما انتقل إليه بإنشاء الفضولى إذا علم إجازه المالك فيما بعد.

و أما الثمره بين الكشف الحقيقى و الحكمى

و أما الثمره بين الكشف الحقيقى و الحكمى

مع كون نفس الإجازه شرطا فإنه يظهر فى مثل ما إذا وطئ المشترى الجاريه قبل إجازه مالكها فأجاز فإن الوطء على الكشف الحقيقى حرام ظاهرا لأصاله عدم الإجازه و حلال واقعا لكشف الإجازه عن وقوعه فى ملكه و لو أولدها صارت أم ولد على الكشف الحقيقى و الحكمى لأن مقتضى جعل الواقع ماضيا ترتب حكم وقوع الوطء فى الملك و يحتمل عدم تحقق الاستيلاد على الحكمى لعدم تحقق حدوث الولد فى الملك و إن حكم بملكيته للمشترى بعد ذلك و لو نقل المالك أم الولد عن ملكه قبل الإجازه فأجاز بطل النقل على الكشف الحقيقى لانكشاف وقوعه فى ملك الغير مع احتمال كون النقل بمنزله الرد و بقى صحيحا على الكشف الحكمى و على المجيز

المكاسب، ج ٢، ص ١٣۴

قيمتها لأنه مقتضى الجمع بين جعل العقد ماضيا من حين وقوعه و بين مقتضى صحه النقل الواقع قبل حكم الشارع بهذا الجعل كما فى الفسخ بالخيار مع انتقال المتعلقه بنقل لازم. و ضابط الكشف الحكمى الحكم بعد الإجازه بترتب آثار ملكيه المشترى من حين العقد- فإن ترتب شى ء من آثار ملكيه المالك قبل إجازته كإتلاف النماء و نقله و لم يناف الإجازه جمع بينه و بين مقتضى الإجازه بالرجوع إلى البدل و إن نافى الإجازه كإتلاف العين عقلا أو شرعا كالعتق فات محلها مع احتمال الرجوع إلى البدل

و سيجى ء

ثم إنهم ذكروا للثمره بين الكشف و النقل مواضع

منها النماء

منها النماء

فإنه على الكشف بقول مطلق لمن انتقل إليه العين و على النقل لمن انتقلت عنه و للشهيد الثانى فى الروضه عباره توجيه المراد منها كما فعله بعض أولى من توجيه حكم ظاهرها كما تكلفه آخر.

و منها أن فسخ الأصيل لإنشائه قبل إجازه الآخر مبطل له على القول بالنقل دون الكشف

و منها أن فسخ الأصيل لإنشائه قبل إجازه الآخر مبطل له على القول بالنقل دون الكشف

بمعنى أنه لو جعلناها ناقله كان فسخ الأصيل لفسخ الموجب قبل قبول القابل فى كونه ملغيا لإنشائه السابق بخلاف ما لو جعلت كاشفه فإن العقد تام من طرف الأصيل غايه الأمر تسلط الآخر على فسخه و هذا مبنى على ما تسالموا عليه من جواز إبطال أحد المتعاقدين لإنشائه قبل إنشاء صاحبه بل قبل تحقق شرط صحه العقد كالقبض فى الهبه و الوقف و الصدقه فلا يرد ما اعترضه بعض من منع جواز الإبطال على القول بالنقل معللا بأن ترتب الأثر على جزء السبب بعد انضمام الجزء الآخر من أحكام الوضع لا مدخل لاختيار المشترى فيه و فيه أن الكلام فى أن عدم تخلل الفسخ بين جزئى السبب شرط فانضمام الجزء الآخر من دون تحقق الشرط غير مجد فى وجود المسبب فالأولى فى سند المنع دفع احتمال اشتراط عدم تخلل الفسخ بإطلاقات صحه العقود و لزومها و لا يخلو من إشكال.

و منها جواز تصرف الأصيل فيما انتقل عنه

و منها جواز تصرف الأصيل فيما انتقل عنه

بناء على النقل- و إن قلنا بأن فسخه غير مبطل لإنشائه فلو باع جاريه من فضولى جاز له وطؤها و إن استولدها صارت أم ولد لأنها ملكه و كذا لو زوجت نفسها من فضولى جاز لها التزويج من الغير فلو حصلت الإجازه فى المثالين لغت لعدم بقاء المحل قابلا. و الحاصل أن الفسخ القولى و إن قلنا إنه غير مبطل لإنشاء الأصيل إلا أن له فعل ما ينافى انتقال المال عنه على وجه يفوت محل الإجازه فينفسخ العقد بنفسه بذلك و ربما احتمل عدم جواز التصرف على هذا

القول أيضا و لعله لجريان عموم وجوب الوفاء بالعقد فى حق الأصيل و إن لم يجب فى الطرف الآخر و هو الذى يظهر من المحقق الثانى فى مسأله شراء الغاصب بعين المال المغصوب حيث قال لا يجوز للبائع و لا للغاصب التصرف فى العين لإمكان الإجازه و لا سيما على القول بالكشف انتهى. و فيه أن الإجازه على القول بالنقل له مدخل فى العقد شرطا أو شطرا فما لم يتحقق الشرط أو الجزء لم يجب الوفاء على أحد من المتعاقدين لأن المأمور به بالوفاء هو العقد المقيد الذى لا يوجد إلا بعد القيد و هذا كله على النقل و أما على القول بالكشف فلا يجوز التصرف فيه على ما يستفاد من كلمات جماعه كالعلامه و السيد العميدى و المحقق الثانى و ظاهر غيرهم و ربما اعترض عليه بعدم المانع له من التصرف لأن مجرد احتمال انتقال المال عنه فى الواقع لا يقدح فى السلطنه الثابته له و لذا صرح بعض المعاصرين بجواز التصرف مطلقا. نعم إذا حصلت الإجازه كشفت عن بطلان كل تصرف مناف لانتقال المال إلى المجيز فيأخذ المال مع بقائه و بدله مع تلفه قال نعم لو علم بإجازه المالك لم يجز له التصرف انتهى. أقول مقتضى عموم وجوب الوفاء وجوبه على الأصيل و لزوم العقد و حرمه نقضه من جانبه و وجوب الوفاء عليه ليس مراعى بإجازه المالك بل مقتضى العموم وجوبه حتى مع العلم بعدم إجازه المالك و من هنا يظهر أنه لا فائده فى أصاله عدم الإجازه لكن ما ذكره البعض المعاصر صحيح على مذهبه فى الكشف من كون العقد مشروطا بتعقبه بالإجازه لعدم إحراز الشرط مع الشك فلا يجب

الوفـاء به على أحـد من المتعاقـدين. و أمـا على المشـهور فى معنى الكشف من كون نفس الإجـازه المتـأخره شـرطا لكون العقد السابق بنفسه مؤثرا تاما فالذى يجب الوفاء به هو نفس العقد من غير تقييد و قد تحقق فيجب على الأصيل الالتزام به و عدم نقضه إلى أن ينقض فـإن رد المالـك فسـخ العقـد من طرف الأصـيل كمـا أن إجازته إمضاء له من طرف الفضولى. و الحاصل أنه إذا تحقق العقد فمقتضـى العموم على القول بالكشف المبنى على كون ما يجب الوفاء به هو العقد من دون ضـميمه شـى ء شرطا أو شطرا حرمه نقضه على الأصـيل مطلقا فكل تصـرف يعـد نقضا لعقد المبادله بمعنى عدم اجتماعه مع صـحه العقد فهو غير جائز و من هنا تبين فساد توهم أن العمل بمقتضـى العقد كما يوجب حرمه تصـرف الأصـيل فيما انتقل عنه كذلك يوجب جواز تصرفه فيما انتقل إليه لأن مقتضـى العقد مبادله المالين فحرمه التصـرف فى ماله مع حرمه التصـرف فى عوضه تنافى مقتضى العقد أعنى المبادله. توضيح الفساد أن الثابت من وجوب وفاء العاقد بما التزم على نفسه من المبادله حرمه نقضه و التخطى عنه و هذا لا يدل إلا على حرمه التصرف فى ماله حيث التزم بخروجه عن ملكه و لو بالبدل و أما دخول البدل فى ملكه فليس مما التزمه على نفسه بـل مما جعله لنفسه و مقتضـى الوفاء بالعقـد حرمه رفع اليـد عما التزم على نفسه و أما قيـد كونه بإزاء مال فهو خارج عن الالتزام على نفسه و إن كـان داخلاـ فى مفهوم المبـادله فلو لم يتصـرف فى مـال صـاحبه لم يكن ذلـك نقضا للمبادله فالمرجع فى هـذا التصرف فعلا و

تركا إلى ما يقتضيه الأصل و هى أصاله عدم الانتقال. و دعوى أن الالتزام المذكور إنما هو على تقدير الإجازه و دخول البدل فى ملكه فالالتزام معلق على تقدير لم يعلم تحققه فهو كالنذر المعلق على شرط حيث حكم جماعه بجواز التصرف فى المال المنذور قبل تحقق الشرط إذا لم يعلم بتحققه فكما أن التصرف حينئذ لا يعد حنثا فكذا التصرف فيما نحن فيه قبل العلم بتحقق الإجازه لا يعد نقضا لما التزمه إذ لم يلتزمه فى الحقيقه إلا معلقا مدفوعه بعد تسليم جواز التصرف فى مسأله النذر المشهوره بالإشكال بأن الفرق بينهما أن الالتزام هنا غير

المكاسب، ج ۲، ص ۱۳۵

معلق على الإجازه و إنما التزم بالمبادله متوقعا للإجازه فيجب عليه الوفاء به و يحرم عليه نقضه إلى أن يحصل ما يتوقعه من الإجازه أو ينتقض إلزامه برد المالك و لأجل ما ذكرنا من اختصاص حرمه النقض بما يعد من التصرفات منافيا لما التزمه الأصيل على نفسه دون غيرها. قال فى القواعد فى باب النكاح و لو تولى الفضولى أحد طرفى العقد ثبت فى حق المباشر تحريم المصاهره فإن كان زوجا حرمت عليه الخامسه و الأخت و الأم و البنت إلا إذا فسخت على إشكال فى الأم و فى الطلاق نظر لترتبه على عقد لازم فلا يقع المصاهره و إن كان زوجه لم يحل لها نكاح غيره إلا إذا فسخ و الطلاق هنا معتبر انتهى. و عن كشف اللثام نفى الإشكال و قد صرح أيضا جماعه بلزوم النكاح المذكور من طرف الأصيل و فرعوا عليه تحريم المصاهره و أما مثل النظر إلى المزوجه فضولا و إلى أمها مثلا و غيره مما لا يعد تركه

نقضا لما التزم العاقد على نفسه فهو باق تحت الأصول لأن ذلك من لوازم علاقه الزوجيه غير الثابته بل المنفيه بالأصل فحرمه نقض العاقد لما عقد على نفسه لا تتوقف على ثبوت نتيجه العقد أعنى علاقه الملك أو الزوجيه بل ثبوت النتيجه تابع لثبوت حرمه النقض من الطرفين

[ثمرات ذكرها كاشف الغطاء و ما يرد عليها]

[ثمرات ذكرها كاشف الغطاء و ما يرد عليها]

ثم إن بعض متأخرى المتأخرين ذكر ثمرات أخر لا بأس بذكرها للتنبه بها و بما يمكن أن يقال عليها منها ما لو انسلخت قابليه التملك عن أحد المتبايعين بموته قبل إجازه الآخر أو بعروض كفر بارتداد فطرى أو غيره مع كون المبيع عبدا مسلما أو مصحفا فيصح حينئذ على الكشف دون النقل و كذا لو انسلخت قابليه المنقول- بتلف أو عروض نجاسه له مع ميعانه إلى غير ذلك و فى مقابله ما لو تجددت القابليه قبل الإجازه بعد انعدامها حال العقد كما لو تجددت الثمره و بدا صلاحها بعد العقد قبل الإجازه و فيما قارن العقد فقد الشرط ثم حصل و بالعكس و ربما يعترض على الأول بإمكان دعوى ظهور الأدله- فى اعتبار استمرار القابليه إلى حين الإجازه على الكشف فيكشف الإجازه عن حدوث الملك من حين العقد مستمرا إلى حين الإجازه. و فيه أنه لا وجه لاعتبار استمرار القابليه و لا استمرار التملك المكشوف عنه بالإجازه إلى حينها كما لو وقعت بيوع متعدده على مال فإنهم صرحوا بأن إجازه الأول توجب صحه الجميع مع عدم بقاء مالكيه الأول مستمرا و كما يشعر به بعض أخبار المسأله المتقدمه حيث إن ظاهر بعضها و صريح الآخر عدم اعتبار حياه المتعاقدين حال الإجازه مضافا إلى فحوى خبر تزويج الصغيرين

الـذى يصـلح لما ذكر فى الثمره الثانيه أعنى خروج المنقول عن قابليه تعلق إنشاء عقـد أو إجازه به لتلف و شـبهه فإن موت أحد الزوجين كتلف أحـد العوضـين فى فوات أحـد ركنى العقد مضافا إلى إطلاق روايه عروه حيث لم يسـتفصل النبى ص عن موت الشاه أو ذبحه و إتلافه نعم ما ذكره أخيرا من تجـدد القابليه بعـد العقـد حال الإجازه لا يصـلح ثمره للمسأله لبطلان العقـد ظاهرا على القولين و كذا فيما لو قارن العقد فقد الشرط.

و بـالجمله فباب المناقشه و إن كان واسـعا إلا أن الأرجـح فى النظر ما ذكرناه و ربما يقال بظهور الثمره فى تعلق الخيارات و حق الشـفعه و احتسـاب مبـدأ الخيارات و معرفه مجلس الصـرف و السـلم و الأيمان و النـذور المتعلقه بمال البائع أو المشترى و تظهر الثمره أيضا فى العقود المترتبه على الثمن أو المثمن و سيأتى إن شاء الله.

و ينبغى التنبيه على أمور

الأول أن الخلاف فى كون الإجازه كاشفه أو ناقله ليس فى مفهومها اللغوى

الأول أن الخلاف فى كون الإجازه كاشفه أو ناقله ليس فى مفهومها اللغوى

و معنى الإجـازه وضـعا أو انصـرافا بـل فى حكمهـا الشـرعى بحسب ملاـحظه اعتبـار رضا المالك و أدله وجوب الوفاء بالعقود و غيرهما من الأدله الخارجيه فلو قصـد المجيز الإمضاء من حين الإجازه على القول بالكشف أو الإمضاء من حين العقد على القول بالنقل ففى صحتها وجهان.

الثانى أنه يشترط فى الإجازه أن تكون باللفظ الدال عليها على وجه الصراحه العرفيه

الثانى أنه يشترط فى الإجازه أن تكون باللفظ الدال عليها على وجه الصراحه العرفيه

كقوله أمضـيت و أجزت و أنفذت و رضيت و شبه ذلك. و ظاهر روايه البارقى وقوعها بالكنايه و ليس ببعيد إذا اتكل عليها عرفا و الظـاهر أن الفعـل الكـاشف عرفـا عن الرضـا بالعقـد كـاف كالتصـرف فى الثمن و منه إجـازه البيع الواقع عليه كما سـيجى ء و كتمكين الزوجه من الدخول بها إذا زوجت فضولا كما صـرح به العلامه رحمه الله و ربما يحكى عن بعض اعتبار اللفظ بل نسب إلى صـريح جماعه و ظاهر آخرين و فى النسـبه نظر و استدل عليه بعضهم بأنها كالبيع فى استقرار الملك و هو يشبه المصادره و يمكن أن يوجه بـأن الاسـتقراء فى النواقل الاختياريه اللازمه كالبيع و شـبهه يقتضـى اعتبار اللفظ و من المعلوم أن النقل الحقيقى العرفى من المالك يحصل بتأثير الإجازه. و فيه نظر بل لو لا شـبهه الإجماع الحاصله من عباره جماعه من المعاصرين تعين القول بكفـايه نفس الرضـا إذا علم حصوله من أى طريق كمـا يستظهر من كثير من الفتـاوى و النصوص فقـد علـل جماعه عـدم كفايه السكوت فى الإجازه بكونه أعم من الرضا فلا يدل عليه فالعدول عن التعليل بعدم اللفظ إلى عدم الدلاله كالصريح فيما ذكرنا.

و حكى عن آخرين أنه إذا أنكر الموكل الإذن فيما أوقعه الوكيل من المعامله فحلف انفسخت لأن الحلف يدل على كراهتها. و ذكر بعض أنه يكفى فى إجازه البكر للعقد الواقع عليها فضولا سكوتها. و من المعلوم أن ليس المراد من ذلك أنه لا يحتاج إلى إجازتها بل المراد كفايه السكوت الظاهر فى الرضا و إن لم يفد القطع دفعا للحرج عليها و علينا ثم إن الظاهر أن كل من قال بكفايه الفعل الكاشف عن الرضا كأكل الثمن و تمكين الزوجه اكتفى به من جهه الرضا المدلول عليه به لا من جهه سببيه الفعل تعبدا. و قد صرح غير واحد بأنه لو رضى المكره بما فعله صح و لم يعبروا بالإجازه. و قد ورد فيمن زوجت نفسها فى حال السكر أنها إذا أقامت معه بعد ما أفاقت فذلك رضا منها و عرفت أيضا استدلالهم على كون الإجازه كاشفه بأن العقد مستجمع للشرائط عدا رضا المالك فإذا حصل عمل السبب التام عمله. و بالجمله فدعوى الإجماع فى المسأله دونها خرط القتاد و حينئذ فالعمومات المتمسك بها لصحه الفضولى السالمه عن ورود مخصص عليها عدا ما دل على اعتبار رضا المالك فى حل

المكاسب، ج ۲، ص ۱۳۶

ماله و انتقاله إلى الغير و رفع سلطنته عنه أقوى حجه فى المقام مضافا إلى ما ورد فى عده أخبار من أن سكوت المولى بعد علمه بتزويج عبده إقرار منه له عليه و ما دل على أن قول المولى لعبده المتزوج بغير إذنه طلق يدل على الرضا بالنكاح فيصير إجازه و على أن المانع من لزوم نكاح العبد بدون إذن مولاه معصيه المولى التى ترتفع بالرضا. و ما دل على

أن التصرف من ذى الخيار رضا منه و غير ذلک. بقى فى المقام أنه إذا قلنا بعدم اعتبار إنشاء الإجازه باللفظ و كفايه مطلق الرضا أو الفعل الـدال عليه فينبغى أن يقال بكفايه وقوع مثل ذلک مقارنا للعقـد أو سابقا فإذا فرضـنا أنه علم رضا المالک بقول أو فعل يـدل على رضاه ببيع ماله كفى فى اللزوم لأن ما يؤثر بلحوقه يؤثر بمقارنته بطريق أولى و الظاهر أن الأصـحاب لا يلتزمون بذلک فمقتضـى ذلک أن لا يصـح الإجازه إلا بما لو وقع قبل العقد كان إذنا مخرجا للبيع عن الفضولى. و يؤيد ذلک أنه لو كان مجرد الرضا ملزما كان مجرد الكراهه فسخا فيلزم عدم وقوع بيع الفضولى مع نهى المالک لأن الكراهه الحاصله حينه و بعده و لو آنا ما تكفى فى الفسخ بل يلزم عدم وقوع بيع المكره أصلا إلا أن يلتزم بعدم كون مجرد الكراهه فسخا و إن كان مجرد الرضا إجازه.

الثالث من شروط الإجازه أن لا يسبقها الرد

الثالث من شروط الإجازه أن لا يسبقها الرد

إذ مع الرد ينفسـخ العقـد فلا يبقى ما تلحقه الإجازه و الدليل عليه بعد ظهور الإجماع بل التصـريح به فى كلام بعض مشايخنا أن الإجـازه إنما تجعل المجيز أحـد طرفى العقـد و إلا لم يكن مكلفا بالوفاء بالعقـد لما عرفت من أن وجوب الوفاء إنما هو فى حق العاقـدين أو من قام مقامهما. و قد تقرر أن من شـروط الصـيغه أن لا يحصل بين طرفى العقد ما يسـقطهما عن صدق العقد الذى هو فى معنى المعاهده هذا مع أن مقتضـى سلطنه الناس على أموالهم تأثير الرد فى قطع علاقه الطرف الآخر عن ملكه فلا يبقى ما تلحقه الإجازه فتأمل. نعم

الصحيحه الوارده فی بيع الوليده- ظاهره فی صحه الإجازه بعد الرد اللهم إلا أن يقال إن الرد الفعلی كأخذ المبيع مثلا غير كاف بل لا بد من إنشاء الفسخ. و دعوى أن الفسخ هنا ليس بأولى من الفسخ فی العقود اللازمه و قد صرحوا بحصوله فيها بالفعل يدفعها أن الفعل الذی يحصل به الفسخ هو فعل لوازم ملک المبيع كالوطئ و العتق و نحوهما لا مثل أخذ المبيع. و بالجمله فالظاهر هنا و فی جميع الالتزامات عدم الاعتبار بالإجازه الواقعه عقيب الفسخ فإن سلم ظهور الروايه فی خلافه فلتطرح أو تأول.

الرابع الإجازه أثر من آثار سلطنه المالک على ماله

الرابع الإجازه أثر من آثار سلطنه المالک على ماله

فموضوعها المالک فقولنا له أن يجيز مثل قولنا له أن يبيع و الكل راجع إلى أن له أن يتصرف فلو مات المالک لم يورث الإجازه و إنما يورث المال الذی عقد عليه الفضولی فله الإجازه بناء على ما سيجی ء من جواز مغايره المجيز و المالک حال العقد فيمن باع مال أبيه فبان ميتا و الفرق بين إرث الإجازه و إرث المال يظهر بالتأمل.

الخامس إجازه البيع ليست إجازه لقبض الثمن و لا لإقباض المبيع

الخامس إجازه البيع ليست إجازه لقبض الثمن و لا لإقباض المبيع

و لو أجازهما صريحا أو فهم إجازتهما من إجازه البيع مضت الإجازه لأن مرجع إجازه القبض إلى إسقاط ضمان الثمن عن عهده المشتری. و مرجع إجازه الإقباض إلى حصول المبيع فی يد المشتری برضا البائع فيترتب عليه جميع الآثار المترتبه على قبض المبيع لكن ما ذكرنا إنما يصح فی قبض الثمن المعين و أما قبض الكلی و تشخيصه فوقوعه من الفضولی على وجه تصحه الإجازه يحتاج إلى دليل معمم لحكم عقد الفضولی لمثل القبض و الإقباض و إتمام الدليل على ذلک لا يخلو عن صعوبه و عن المختلف أنه حكی عن الشيخ أنه لو أجاز المالک بيع الغاصب لم يطالب المشتری بالثمن ثم ضعفه بعدم استلزام إجازه العقد لإجازه القبض و على أی حال فلو كانت إجازه العقد دون القبض لغوا كما فی الصرف و السلم بعد قبض الفضولی و التفرق كانت إجازه العقد إجازه لقبض صونا للإجازه عن اللغويه و لو قال أجزت العقد دون القبض ففی بطلان العقد أو بطلان رد القبض وجهان.

السادس الإجازه ليست على الفور

السادس الإجازه ليست على الفور

للعمومات و لصحيحه محمد بن قيس و أكثر المؤيدات المذكوره بعدها و لو لم يجز المالک و لم يرد حتى لزم تضرر الأصيل بعدم تصرفه فيما انتقل عنه و إليه على القول بالكشف- فالأقوى تداركه بالخيار أو إجبار المالک على أحد الأمرين- .

السابع هل يعتبر فی صحه الإجازه مطابقتها للعقد الواقع عموما أو خصوصا أم لا

السابع هل يعتبر فی صحه الإجازه مطابقتها للعقد الواقع عموما أو خصوصا أم لا

وجهان الأقوی التفصيل فلو أوقع العقد علی صفقه فأجاز المالك بيع بعضها فالأقوی الجواز كما لو كانت الصفقه بين مالكين فأجاز أحدهما و ضرر التبعض علی المشتری يجبر بالخيار و لو أوقع العقد علی شرط فأجاز المالك مجردا عن الشرط فالأقوی عدم الجواز بناء علی عدم قابليه العقد للتبعيض من حيث الشرط و إن كان قابلا للتبعيض من حيث الجزء و لذا لا يؤثر بطلان الجزء بخلاف بطلان الشرط و لو انعكس الأمر بأن عقد الفضولی مجردا عن الشرط و أجاز المالك مشروطا ففی صحه الإجازه مع الشرط إذا رضی به الأصيل فيكون نظير الشرط الواقع فی ضمن القبول إذا رضی به الموجب أو بدون الشرط لعدم وجوب الوفاء بالشرط إلا إذا وقع فی حيز العقد فلا يجدی وقوعه فی حيز القبول إلا إذا تقدم علی الإيجاب ليرد الإيجاب عليه أيضا أو بطلانها لأنه إذا لغا الشرط لغا المشروط لكون المجموع التزاما واحدا أقواها الأخير.

و أما القول فی المجيز

اشاره

و أما القول فی المجيز

فاستقصاؤه يتم ببيان أمور

الأول يشترط فی المجيز أن يكون حين الإجازه جائز التصرف بالبلوغ و العقل و الرشد

و لو أجاز المريض بنی نفوذها علی منجزات المريض- و لا فرق فيما ذكر بين القول بالكشف و النقل.

الثانی هل يشترط فی صحه عقد الفضولی وجود مجيز حين العقد

فلا- يجوز بيع مال اليتيم لغير مصلحه و لا تنفعه إجازته إذا بلغ أو إجازه وليه إذا حدثت المصلحه بعد البيع أم لا يشترط قولان أولهما للعلامه فی ظاهر القواعد و استدل له بأن صحه العقد و الحال هذه ممتنعه فإذا امتنع فی زمان امتنع دائما و بلزوم الضرر علی المشتری لامتناع تصرفه فی العين- لإمكان عدم

المكاسب، ج ٢، ص ١٣٧

الإجازه و لعدم تحقق المقتضی و فی الثمن لإمكان تحقق الإجازه فيكون قد خرج عن ملكه. و يضعف الأول مضافا إلى ما قيل

من انتقـاضه بمـا إذا كان المجيز بعيـدا امتنع الوصول إليه عاده بمنع ما ذكره من أن امتناع صـحه العقـد فى زمان يقتضـى امتناعه دائمـا سواء قلنـا بالنقل أم بالكشف و أما الضـرر فيتـدارك بما تتـدارك به صوره النقض المـذكوره هـذا كله مضافا إلى الأخبار الوارده فى تزويـج الصـغار فضولاـ الشـامله لصوره ولى النكاح و إهماله الإجازه إلى بلوغهم و صوره عـدم وجود الولى بناء على عدم ولايه الحاكم على الصغير فى النكاح و انحصار الولى فى الأب و الجد و الوصى على خلاف فيه و كيف كان فالأقوى عدم الاـشتراط وفاقـا للمحكى عن ابن المتوج البحرانى و الشـهيد و المحقق الثـانى و غيرهم بـل لـم يرجحه غير العلامه ره ثم اعلم أن العلامه فى القواعد مثل لعدم وجوب المجيز ببيع مال اليتيم.

و حكى عن بعض العـامه و هو البيضـاوى على مـا قيـل الإـيراد عليه لاـ يتم على مـذهب الإمـاميه القائلين بوجود الإمام ع فى كل عصر. و عن المصنف قدس

سره أنه أجاب بأن الإمام غير متمكن من الوصول إليه و انتصر للمورد بأن نائب الإمام و هو المجتهد الجامع للشرائط موجود بل لو فرض عدم المجتهد فالعدول موجودون بل للفساق الولايه على الطفل فى مصالحه مع عدم العدول لكن الانتصار فى غير محله إذ كما يمكن فرض عدم التمكن من الإمام يمكن عدم اطلاع نائبه من المجتهد و العدول أيضا فإن أريد وجود ذات المجيز فالأولى منع تسليم دفع الاعتراض بعدم التمكن من الإمام ع و إن أريد وجوده مع تمكنه من الإجازه فيمكن فرض عدمه فى المجتهد و العدول إذا لم يطلعوا على العقد فالأولى ما فعله فخر الدين و المحقق الثانى من تقييد بيع مال اليتيم بما إذا كان على خلاف المصلحه فيرجع الكلام أيضا إلى اشتراط إمكان فعليه الإجازه من المجيز لا وجود ذات من شأنه الإجازه فإنه فرض غير واقع فى الأموال.

الثالث لا يشترط فى المجيز كونه جائز التصرف حال العقد

اشاره

سواء كان عدم التصرف لأجل عدم المقتضى أم للمانع و عدم المقتضى قد يكون لأجل عدم كونه مالكا و لا مأذونا حال العقد و قد يكون لأجل كونه محجورا عليه لسفه أو جنون أو غيرهما و المانع كما لو باع الراهن بدون إذن المرتهن ثم فك الرهن. فالكلام يقع فى مسائل

الأولى أن يكون المالک حال العقد هو المالک حال الإجازه

لكن المجيز لم يكن حال العقد جائز التصرف لحجر- و الأقوى صحه الإجازه بل عدم الحاجه إليها إذا كان عدم جواز التصرف لتعلق حق الغير كما لو باع الراهن ففك الرهن قبل مراجعه المرتهن فإنه لا حاجه إلى الإجازه كما صرح به فى التذكره

الثانيه أن يتجدد الملک بعد العقد فيجيز المالک الجديد

اشاره

سواء أ كان هو البائع أم غيره لكن عنوان المسأله فى كلمات القوم هو الأول و هو ما لو باع شيئا ثم ملكه و هذه تتصور على صور لأن غير المالك إما أن يبيع لنفسه أو للمالك و الملك إما أن ينتقل إليه باختياره كالشراء أو بغير اختياره كالإرث ثم البائع الذى يشترى الملك إما أن يجيز العقد الأول و إما أن لا يجيزه فيقع الكلام فى وقوعه للمشترى الأول بمجرد شراء البائع له

و المهم هنا التعرض لبيان ما لو باع لنفسه ثم اشتراه من المالک و أجاز

اشاره

و ما لو باع و اشترى و لم يجز إذا يعلم حكم غيرهما منهما. أما المسأله الأولى فقد اختلفوا فيها- فظاهر المحقق فى باب الزكاه من المعتبر فيما إذا باع المالك النصاب قبل إخراج الزكاه أو رهنه أنه صح البيع و الرهن فيما عدا الزكاه فإن اغترم حصه الفقراء قال الشيخ صح البيع و الرهن و فيه إشكال لأن العين مملوكه و إذا أدى العوض ملكها ملكا مستأنفا فافتقر بيعها إلى إجازه مستأنفه كما لو باع مال غيره ثم اشتراه انتهى. بل يظهر مما حكاه عن الشيخ عدم الحاجه إلى الإجازه إلا أن يقول الشيخ بتعلق الزكاه بالعين كتعلق الدين بالرهن فإن الراهن إذا باع ففك الرهن قبل مراجعه المرتهن لزم و لم يحتج إلى إجازه مستأنفه و بهذا القول صرح الشهيد رحمه الله فى الدروس و هو ظاهر المحكى عن الصيمرى و المحكى عن المحقق الثانى فى تعليق الإرشاد هو البطلان و مال إليه بعض المعاصرين تبعا لبعض معاصريه

[الأقوى الصحه]

و الأقوى هو الأول للأصل و العمومات السليمه عما يرد عليه

[ما أورده المحقق التسترى على الصحه]

اشاره

ما عدا أمور لفقها بعض من قارب عصرنا مما يرجع أكثرها إلى ما ذكر فى الإيضاح و جامع المقاصد

[الإيراد الأول و جوابه]

الأول أنه قد باع مال الغير لنفسه و قد مر الإشكال فيه و ربما لا يجرى فيه بعض ما ذكر هناك و فيه أنه قد سبق أن الأقوى صحته و ربما يسلم هنا عن بعض الإشكالات الجاريه هناك مثل مخالفه الإجازه لما قصده المتعاقدان.

[الإيراد الثانى و جوابه]

أنا حيث جوزنا بيع غير المملوك مع انتفاء الملك و رضا المالك و القدره على التسليم فقد اكتفينا بحصول ذلك للمالك المجيز لأنه البائع حقيقه و الفرض هنا عدم إجازته و عدم وقوع البيع عنه و فيه أن الثابت هو اعتبار رضا من هو المالك حال الرضا سواء ملك حال العقد أم لا لأن الداعى على اعتبار الرضا سلطنه الناس على أموالهم و عدم حلها لغير ملاكها بغير طيب أنفسهم و قبح التصرف فيها بغير رضاهم و هذا المعنى لا يقتضى أزيد مما ذكرنا و أما القدره على التسليم فلا نضايق من اعتبارها فى المالك حين العقد و لا يكتفى بحصولها فيمن هو مالك حين الإجازه و هذا كلام آخر لا يقدح التزامه فى صحه البيع المذكور لأن الكلام بعد استجماعه للشروط المفروغ عنها.

[الإيراد الثالث و جوابه

الثالث أن الإجازه حيث صحت كاشفه على الأصح مطلقا لعموم الدليل الدال عليه و يلزم حينئذ خروج المال عن ملك البائع قبل دخوله فيه و فيه منع كون الإجازه كاشـفه مطلقا عن خروج الملك عن ملك المجيز من حين العقد حتى فيما لو كان المجيز غير مالك حين العقد فإن مقدار كشف الإجازه تابع لصـحه البيع فإذا ثبت بمقتضى العمومات أن العقد الذى أوقعه البائع لنفسه عقد صـدر من أهل العقـد فى المحل القابل للعقـد عليه و لا مانع من وقوعه إلا عـدم رضا مالكه فكما أن مالكه الأول إذا رضـى يقع البيع له فكـذلك مالكه الثانى إذا رضـى يقع البيع له و لا دليل على اعتبار كون الرضا المتأخر ممن هو مالك حال العقد و حينئذ فإذا ثبتت صحته بالدليل فلا محيص عن القول بأن الإجازه كاشفه

المكاسب،

عن خروج المـال عن ملـك المجيز فى أول أزمنه قـابليته إذ لاـ يمكن الكشف فيه على وجه آخر فلا يلزم من التزام هـذا المعنى على الكشف محال عقلى و لا شـرعى حتى يرفع اليد من أجله عن العمومات المقتضـيه للصـحه فإن كان لا بد من الكلام فينبغى فى المقتضـى للصـحه أو فى القول بأن الواجب فى الكشف عقلا أو شرعا أن يكون عن خروج المال ملك المجيز وقت العقد. و قد عرفت أن لا كلام فى مقتضى الصحه و لذا لم يصدر من المستدل على البطلان و أنه لا مانع عقلا و لا شرعا من كون الإجازه كاشـفه من زمان قابليه تأثيرها و لا يتوهم أن هـذا نظير ما لو خصـص المالك الإجازه بزمان متأخر عن العقـد إذ التخصـيص إنما يقـدح مع القـابليه كمـا أن تعميم الإجـازه لمـا قبـل ملك المجيز بناء على ما سـبق فى دليل الكشف من أن معنى الإجازه إمضاء العقـد من حين الوقوع أو إمضـاء العقـد الـذى مقتضـاه النقـل من حين الوقوع غير قادح مع عـدم قابليه تأثيرها إلا من زمان ملك المجيز للمبيع.

[الإيراد الرابع]

اشاره

الرابع أن العقد الأول إنما صح و ترتب عليه أثره بإجازه الفضولى و هى متوقفه على صحه العقد الثانى المتوقفه على بقاء الملك على ملك مالكه الأصلى فتكون صحه الأول مستلزمه لكون المال المعين ملكا للمالك و ملكا للمشترى معا فى زمان واحد و هو محال لتضادهما فوجود الثانى يقتضـى عـدم الأول و هو موجب لعدم الثانى أيضا فيلزم وجوده و عدمه فى آن واحد و هو محال. فإن قلت مثل هذا لازم فى كل عقد فضولى- لأن صحته موقوفه على الإجازه المتأخره المتوقفه

على بقـاء مالك المالك و مسـتلزمه لملك المشترى كـذلك فيلزم كونه بعـد العقـد ملك المالك و المشترى معا فى آن واحد فيلزم إمـا بطلاـن عقـد الفضولى مطلقـا أو بطلاـن القول بـالكشف فلا اختصاص لهـذا الإيراد بما نحن فيه. قلنا يكفى فى الإجازه ملـك المالـك ظـاهرا و هو الحاصـل من استصـحاب ملكه السابق لأنها فى الحقيقه رفع اليـد و إسـقاط للحق و لا يكفى الملك الصورى فى العقد الثانى.

[الجواب عن الإيراد الرابع

أقول قد عرفت أن القائل بالصحه ملتزم بكون الأثر المترتب على العقد الأول بعد إجازه العاقد له هو تملك المشترى له من حين ملك العاقد لا من حين العقد و حينئذ فتوقف إجازه العقد الأول على صـحه العقد الثانى مسـلم و توقف صـحه العقد الثانى على بقاء الملك على ملك مالكه الأصـلى إلى زمان العقد مسلم أيضا فقوله صحه الأول تستلزم كون المال ملكا للمالك و المشترى فى زمـان واحـد ممنوع بـل صـحته تسـتلزم خروج العين عن ملكيه المالك الأصـلى. نعم إنما يلزم ما ذكره من المحال إذا ادعى وجوب كون الإجازه كاشفه عن الملك حين العقد و لكن هذا أمر تقدم دعواه فى الوجه الثالث و قد تقدم منعه فلا وجه لإعادته بتقرير آخر كمـا لاـ يخفى. نعم يبقى فى المقـام الإشـكال الوارد فى مطلق الفضولى على القول بالكشف و هو كون الملك حال الإجازه للمجيز و المشترى معا و هذا إشـكال آخر تعرض لاندفاعه أخيرا غير الإشـكال الذى اسـتنتجه من المقدمات المذكوره و هو لزوم كون الملك للمالك الأصلى و للمشترى.

نعم يلزم من ضم هذا الإشكال العام- إلى ما يلزم فى المسأله على القول بالكشف من حين العقد اجتماع ملاك ثلاثه على ملك

واحـد قبل العقـد الثانى لوجوب التزام مالكيه المالك الأصـلى حتى يصح العقد الثانى و مالكيه المشترى له لأن الإجازه تكشـف عن ذلـك و مـالكيه العاقـد له لأـن ملـك المشترى لاـ بـد أن يكون عن ملكه و إلا لم تنفع إجازته فى ملكه من حين العقـد لأن إجـازه غير المالك لا يخرج ملك الغير إلى غيره. ثم إن ما أجاب به عن الإشـكال الوارد فى مطلق الفضولى لا يسـمن و لا يغنى لأـن الإجـازه إذا وقعت فإن كشـفت عن مالك المشترى قبلها كشـفت عما يبطلها لأن الإجازه لا تكون إلا من المالك الواقعى و المالـك الظاهرى إنما يجـدى إجازته إذا لم ينكشف كون غيره مالكا حين الإجازه و لـذا لو تبين فى مقام آخر كون المجيز غير المالـك لم تنفع إجـازته لأن المالكيه من الشـرائط الواقعيه دون العلميه. ثم إن ما ذكره فى الفرق بين الإجازه و العقـد الثانى من كفايه الملك الصورى فى الأول دون الثانى تحكم صـرف خصوصا مع تعليله بأن الإجازه رفع لليد و إسـقاط للحق فليت شـعرى أن إسـقاط الحـق كيـف يجـدى و ينفع مع عـدم الحق واقعـا مع أن الإجـازه رفع لليـد من الملـك أيضـا بالبـديهه. و التحقيق أن الإشـكال إنما نشأ من الإشكال الذى ذكرناه سابقا فى كاشفيه الإجازه على الوجه المشهور من كونها شرطا متأخرا يوجب حدوثه تأثير السبب المتقدم من زمانه.

[الإيراد الخامس و جوابه]

الخامس أن الإجازه المتأخره لما كشـفت عن صـحه العقـد الأول- و عن كون المال ملك المشترى الأول فقـد وقع العقـد الثانى على مـاله فلاـ بـد من إجازته كما لو بيع المبيع من شـخص آخر فأجاز المالك البيع الأول فلا بـد من إجازه المشترى البيع الثانى حتى

یصح و یلزم فعلی هذا یلزم توقف إجازه کل من الشخصین علی إجازه الآخر و توقف صحه کل من العقدین و الإجازه- علی إجازه المشتری غیر الفضولی و هو من الأعاجیب بل من المستحیل لاستلزام ذلک عدم تملک المالک الأصیل شیئا من الثمن و المثمن و تملک المشتری الأول المبیع بلا عوض إن اتحد الثمنان و دون تمامه إن زاد الأول و مع زیاده إن نقص لانکشاف وقوعه فی ملکه فالثمن له و قد کان المبیع له أیضا بما بذله من الثمن و هو ظاهر. و الجواب عن ذلک ما تقدم فی سابقه من ابتنائه علی وجوب کون الإجازه کاشفه عن الملک من حین العقد و هو ممنوع. و الحاصل أن منشأ الوجوه [الثلاثه] الأخیره شی ء واحد و المحال علی تقدیره مسلم بتقریرات مختلفه قد نبه علیه فی الإیضاح و جامع المقاصد

[الإیراد السادس و جوابه]

السادس أن من المعلوم أنه یکفی فی إجازه المالک و فسخه- فعل ما هو من لوازمهما فلما باع المالک ماله من الفضولی بالعقد الثانی فقد نقل المال عن نفسه و تملک الثمن و هو لا یجامع صحه العقد الأول فإنها تقتضی تملک المالک للثمن الأول و حیث وقع الثانی یکون فسخا له و إن لم یعلم بوقوعه فلا تجدی الإجازه المتأخره. و بالجمله حکم عقد الفضولی قبل الإجازه کسائر العقود الجائزه بل أولی منها فکما أن التصرف المنافی مبطل لها کذلک عقد الفضولی. و الجواب أن فسخ عقد الفضولی هو إنشاء رده و أما الفعل المنافی لمضیه کتزویج المعقوده فضولا نفسها من آخر و بیع المالک ماله المبیع فضولا

المکاسب، ج ۲، ص ۱۳۹

من آخر فلیس فسخا له خصوصا مع عدم التفاته

إلى وقوع عقد الفضولى غايه ما فى الباب أن الفعل المنافى لمضى العقد مفوت لمحل الإجازه فإذا فرض وقوعه صحيحا فات محل الإجازه و يخرج العقد عن قابليه الإجازه إما مطلقا كما فى مثال التزويج أو بالنسبه إلى من فات محل الإجازه بالنسبه إليه كما فى مثال البيع فإن محل الإجازه إنما فات بالنسبه إلى الأول فللمالك الثانى أن يجيز. نعم لو فسخ المالك الأول نفس العقد بإنشاء الفسخ بطل العقد من حينه إجماعا و لعموم تسلط الناس على أموالهم بقطع علاقه الغير عنها. فالحاصل أنه إن أريد من كون البيع الثانى فسخا إنه إبطال لأثر العقد فى الجمله فهو مسلم و لا يمنع ذلك من بقاء العقد متزلزلا بالنسبه إلى المالك الثانى فيكون له إجازه و إن أريد أنه إبطال للعقد رأسا فهو ممنوع إذ لا دليل على كونه كذلك و تسميه مثل ذلك الفعل ردا فى بعض الأحيان من حيث إنه مسقط للعقد عن التأثير بالنسبه إلى فاعله بحيث تكون الإجازه منه بعده لغوا. نعم لو فرضنا قصد المالك من ذلك الفعل فسخ العقد بحيث يعد فسخا فعليا لم يبعد كونه كالإنشاء بالقول لكن الالتزام بذلك لا يقدح فى المطلب إذ المقصود أن مجرد بيع المالك لا يوجب بطلان العقد و لذا لو فرضنا انكشاف فساد هذا البيع بقى العقد على حاله من قابليه لحوق الإجازه. و أما الالتزام فى مثل الهبه و البيع فى زمان الخيار بانفساخ العقد من ذى الخيار بمجرد الفعل المنافى فلأن صحه التصرف المنافى تتوقف على فسخ العقد و إلا وقع فى ملك الغير بخلاف ما نحن فيه فإن تصرف المالك فى ماله المبيع فضولا صحيح فى نفسه

لوقوعه فی ملكه فلا يتوقف على فسخه غايه الأمر أنه إذا تصرف فات محل الإجازه و من ذلک يظهر ما فی قوله رحمه الله أخيرا و بالجمله حكم عقد الفضولی حكم سائر العقود الجائزه بل أولى فإن قياس العقد المتزلزل من حيث الحدوث على المتزلزل من حيث البقاء قياس مع الفارق فضلا عن دعوى الأولويه و سيجی ء مزيد بيان لذلک فی بيان ما يتحقق به الرد.

[الإيراد السابع]

اشاره

السابع الأخبار المستفيضه الحاكيه لنهی النبی ص عن بيع ما ليس عندک- فإن النهی فيها إما لفساد البيع المذكور مطلقا بالنسبه إلى المخاطب و إلى المالک فيكون دليلا على فساد العقد الفضولی و إما لبيان فساده بالنسبه إلى المخاطب خاصه كما استظهرناه سابقا فيكون دالا على عدم وقوع بيع مال الغير لبائعه مطلقا و لو ملكه فأجاز بل الظاهر إراده حكم خصوص صوره تملكه بعد البيع و إلا فعدم وقوعه له قبل تملكه مما لا يحتاج إلى البيان. و خصوص روايه يحيى بن الحجاج المصححه إليه قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل يقول لی اشتر لی هذا الثوب و هذه الدابه و بعنيها أربحک فيها كذا و كذا قال لا بأس بذلک اشترها و لا تواجبه البيع قبل أن تستوجبها أو تشتريها. و روايه خالد بن الحجاج قال: قلت لأبی عبد الله ع الرجل يجيئنی و يقول اشتر هذا الثوب و أربحک كذا و كذا قال أ ليس إن شاء أخذ و إن شاء ترک قلت بلى قال لا بأس به إنما يحلل الكلام و يحرم الكلام بناء على أن المراد بالكلام عقد البيع فيحلل نفيا و يحرم إثباتا كما فهمه فی الوافی أو يحلل إذا

وقع بعد الاشتراء- و يحرم إذا وقع قبله أو أن الكلام الواقع قبل الاشتراء يحرم إذا كان بعنوان العقد الملزم و يحلل إذا كان على وجه المساومه و المراضاه. و صحيحه ابن مسلم قال: سألته عن رجل أتاه رجل فقال له ابتع لى متاعا لعلى أشتريه منك بنقد أو نسيئه فابتاعه الرجل من أجله قال ليس به بأس إنما يشتريه منه بعد ما يملكه.: و صحيحه منصور بن حازم عن أبى عبد الله ع فى رجل أمر رجلا يشترى له متاعا فيشتريه منه قال لا بأس بذلك إنما البيع بعد ما يشتريه. و صحيحه معاويه بن عمار قال: سألت أبا عبد الله ع يجيئنى الرجل فيطلب منى بيع الحرير و ليس عندى منه شى ء فيقاولنى عليه و أقاوله فى الربح و الأجل حتى يجتمع على شى ء ثم أذهب لأشترى الحرير فأدعوه إليه المتاع فقال أ رأيت إن وجد هو مبيعا أحب إليه مما عندك أ يستطيع أن ينصرف إليه عنه [و يدعك أو وجدت أنت ذلك أ تستطيع أن تنصرف عنه و تدعه قلت نعم قال لا بأس. و غيرها من الروايات و لا يخفى ظهور هذه الأخبار من حيث المورد فى بعضها و من حيث التعليل فى بعضها الآخر فى عدم صحه البيع قبل الاشتراء و أنه يشترط فى البيع الثانى تملك البائع له و استقلاله فيه و لا يكون قد سبق منه و من المشترى إلزام و التزام سابق بذلك المال.

[الجواب عن الإيراد السابع

و الجواب عن العمومات أنها إنما تدل على عدم ترتب الأثر المقصود من البيع و هو النقل و الانتقال المنجز على بيع ما ليس عنده فلا يجوز ترتب الأثر على هذا

البيع لا- من طرف البائع بأن يتصرف فى الثمن و لا- من طرف المشترى بأن يطالب البائع بتسليم المبيع و منه يظهر الجواب عن الأخبار- فإنها لا تدل خصوصا بملاحظه قوله ع: و لا تواجبه البيع قبل أن تستوجبها إلا على أن الممنوع منه هو الإلزام و الالتزام من المتبايعين بآثار البيع المذكور قبل الاشتراء فكذا بعده من دون حاجه إلى إجازه و هى المسأله الآتيه أعنى لزوم البيع بنفس الاشتراء من البائع من دون حاجه إلى الإجازه و سيأتى أن الأقوى فيها البطلان. و ما قيل من أن تسليم البائع المبيع بعد اشترائه إلى المشترى الأول مفروض فى مورد الروايات و هو إجازه فعليه مدفوع بأن التسليم إنما وقع باعتقاد لزوم البيع السابق و كونه من مقتضيات لزوم العقد و أنه مما لا اختيار للبائع فيه بل يجبر عليه إذا امتنع فهذا لا يعد إجازه و لا يترتب عليه أحكام الإجازه فى باب الفضولى لأن المعتبر فى الإجازه قولا- و فعلا- ما يكون عن سلطنه و استقلال لأن ما يدل على اعتبار طيب النفس فى صيروره مال الغير حلالا- لغيره يدل على عدم كفايه ذلك. نعم يمكن أن يقال إن مقتضى تعليل نفى البأس- فى روايه خالد المتقدمه بأن المشترى إن شاء أخذ و إن شاء ترك ثبوت البأس فى البيع السابق بمجرد لزومه على الأصيل و هذا محقق فيما نحن فيه بناء على ما تقدم من أنه ليس للأصيل فى عقد الفضولى فسخ المعامله قبل إجازه المالك أو رده لكن الظاهر بقرينه النهى عن مواجبه البيع فى الخبر المتقدم إراده اللزوم من الطرفين.

المكاسب، ج ۲، ص ۱۴۰

و الحاصل أن دلاله الروايات عموما

و خصوصا- على النهى عن البيع قبل الملك مما لا مساغ لإنكاره و دلاله النهى على الفساد أيضا مما لم يقع فيه المناقشه فى هذه المسأله إلا أنا نقول إن المراد بفساد البيع هو عدم ترتب ما يقصد منه عرفا من الآثار فى مقابل الصحه التى هى إمضاء الشارع لما يقصد عرفا من إنشاء البيع مثلا لو فرض حكم الشارع بصحه بيع الشى ء قبل تملكه على الوجه الذى يقصده أهل المعامله كان يترتب عليه بعد البيع النقل و الانتقال و جواز تصرف البائع فى الثمن و جواز مطالبه المشترى البائع بتحصيل المبيع من مالكه و تسليمه و عدم جواز امتناع البائع بعد تحصيله عن تسليمه ففساد البيع بمعنى عدم ترتب جميع ذلك عليه و هو لا ينافى قابليه العقد للحوق الإجازه من مالكه حين العقد أو ممن يملكه بعد العقد و لا يجب على القول بدلاله النهى على الفساد وقوع المنهى عنه لغوا غير مؤثر أصلا كما يستفاد من وجه دلاله النهى على الفساد فإن حاصله دعوى دلاله النهى على إرشاد المخاطب و بيان أن مقصوده من الفعل المنهى عنه و هو الملك و السلطنه من الطرفين لا- يترتب عليه فهو غير مؤثر فى مقصود المتبايعين لا أنه لغو من جميع الجهات فافهم اللهم إلا أن يقال إن عدم ترتب جميع مقاصد المتعاقدين على عقد بمجرد إنشائه مع وقوع مدلول ذلك العقد فى نظر الشارع مقيدا بانضمام بعض الأمور اللاحقه كالقبض فى الهبه و نحوها و الإجازه فى الفضولى لا يقتضى النهى عنها بقول مطلق إذ معنى صحه المعامله شرعا أن يترتب عليها شرعا المدلول المقصود من إنشائه و لو مع شرط لاحق و عدم

بنـاء المتعاملين على مراعاه ذلك الشـرط لا يوجب النهى عنه إلا مقيـدا بتجرده عن لحوق ذلك الشـرط فقصـدهم ترتب الملك المنجز على البيع قبل التملك بحيث يسلمون الثمن و يطالبون المبيع لا يوجب الحكم عليه بالفساد. فالإنصاف أن ظاهر النهى فى تلـك الروايـات هو عـدم وقوع البيع قبـل التملـك للبائع و عـدم ترتب أثر الإنشاء المقصود منه عليه مطلقا حتى مع الإجازه و أما صحته بالنسبه إلى المالك إذا أجاز فلأن النهى راجع إلى وقوع البيع المذكور للبائع فلا تعرض فيه لحال المالك إذا أجاز فيرجع فيه إلى مسأله الفضولى. نعم قـد يخـدش فيها أن ظاهر كثير من الأخبار المتقدمه- ورودها فى بيع الكلى و أنه لا يجوز بيع الكلى فى الـذمه ثم اشتراء بعض أفراده و تسـليمه إلى المشترى الأـول و المـذهب جواز ذلك و إن نسب الخلاف فيه إلى بعض العبائر فيقوى فى النفس أنها و ما ورد فى سـياقها فى بيع الشخصـى أيضا كروايتى يحيى و خالـد المتقدمين أريد بها الكراهه أو وردت فى مقام التقيه لأن المنع عن بيع الكلى حالا مع عدم وجوده عند البائع حال البيع مذهب جماعه من العامه كما صرح به فى بعض الأخبـار مسـتندين فى ذلـك إلى النهى النبوى عن بيع مـا ليس عنـدك لكن الاعتماد على هـذا التوهين و رفع اليـد عن الروايتين المتقـدمتين الواردتين فى بيع الشخصـى و عموم مفهوم التعليـل فى الأخبـار الوارده فى بيع الكلى خلاـف الإنصاف إذ غايه الأمر حمـل الحكم فى مورد تلـك الأخبـار و هو بيع الكلى قبـل التملـك على التقيه و هو لاـ يوجب طرح مفهوم التعليـل رأسـا فتـدبر فالأقوى العمل بالروايات و الفتوى بالمنع عن البيع المذكور.

و مما يؤيـد المنع مضافا إلى ما سـيأتى عن التذكره و المختلف من دعوى الاتفاق روايه الحسن بن زياد الطائى الوارده فى نكاح العبد بغير إذن مولاه قال: قلت لأبى عبد الله ع إنى كنت رجلا مملوكا فتزوجت بغير إذن مولاى ثم أعتقنى الله بعد فأجدد النكاح قال فقال علموا أنك تزوجت قلت نعم قد علموا فسكتوا و لم يقولوا لى شيئا قال ذلك إقرار منهم أنت على نكاحك الخبر فإنها ظاهره بل صـريحه فى أن عله البقاء بعد العتق على ما فعله بغير إذن مولاه هو إقراره المسـتفاد من سكوته فلو كانت صيرورته حرا مالكا لنفسه مسوغه للبقاء مع إجازته أو بدونها لم يحتج إلى الاسـتفصال عن أن المولى سـكت أم لا للزوم العقد حينئذ على كل تقدير.

[مورد الروايات ما لو باع لنفسه غير مترقب للإجازه]

ثم إن الواجب على كـل تقـدير هو الاقتصار على مورد الروايات و هو ما لو باع البائع لنفسه و اشترى المشترى غير مترقب لإجازه المالـك و لاـ لإجـازه البائع إذا صار مالكا و هـذا هو الـذى ذكره العلامه رحمه الله فى التـذكره نافيا للخلاف فى فساده قال و لا يجوز أن يبيع عينا لا يملكها و يمضـى ليشتريها و يسـلمها و به قال الشافعي و أحمـد و لا نعلم فيه خلافا لقوله ص: لا تبع ما ليس عنـدك و لاشـتمالها على الغرر فـإن صاحبهـا قـد لاـ يبيعها و هو غير مالك لها و لا قادر على تسـليمها أما لو اشترى موصوفا فى الذمه سواء كان حالا أم مؤجلا فإنه جائز إجماعا انتهى. و حكى عن المختلف الإجماع على المنع أيضا و اسـتدلاله بالغرر و عدم القدره على التسليم ظاهر بل صريح فى وقوع الاشتراء غير

مترقب لإجـازه مجيز بـل وقع على وجه يلزم على البـائع بعـد البيع تحصـيل المبيع و تسـليمه فحينئـذ لو تبايعا على أن يكون العقد موقوفـا على الإجازه فاتفقت الإجازه من المالك أو من البائع بعـد تملكه لم يـدخل فى مورد الأخبار و لا فى معقـد الاتفاق و لو تبايعـا على أن يكون اللزوم موقوفـا على تملـك البـائع دون إجـازته فظـاهر عبـاره الـدروس أنه من البيع المنهى عنه فى الأخبـار المـذكوره حيث قال و كـذا لو باع ملك غيره ثم انتقل إليه فأجازه و كـذا لو أراد لزوم البيع بالانتقال فهو بيع ما ليس عنـده و قد نهى عنه انتهى. لكن الإنصاف ظهورها فى الصوره الأولى و هى ما لو تبايعا قاصـدين لتنجز النقل و الانتقال و عـدم الوقوف على شى ء.

و ما ذكره فى التذكره كالصـريح فى ذلك حيث علل المنع بالضـرر و عدم القدره على التسليم و أصرح منه كلامه المحكى عن المختلف فى فصل النقـد و النسيئه و لو باع عن المالك فاتفق انتقاله إلى البائع- فأجازه فالظاهر أيضا الصـحه لخروجه عن مورد الأخبـار. نعم قـد يشـكل فيه من حيث إن الإجـازه لا متعلق لها لأن العقـد السابق كان إنشاء للبيع عن المالك الأصـلى و لا معنى لإجازه هـذا بعد خروجه عن ملكه و يمكن دفعه بما اندفع به سابقا الإشـكال فى عكس المسأله و هى ما لو باعه الفضولى لنفسـه فأجازه المالك لنفسه فتأمل. و لو باع لثالث معتقدا لتملكه أو بانيا عليه عدوانا فإن أجاز المالك فلا كلام فى الصحه

المكاسب، ج ۲، ص ۱۴۱

بناء على المشهور من عدم اعتبار وقوع البيع عن المالك و إن ملكه الثالث و أجازه أو ملكه

البائع فأجازه فالظاهر أنه داخل فى المسأله السابقه

[لو باع لنفسه ثم تملكه و لم يجز]

ثم إنه قد ظهر مما ذكرناه فى المسأله المذكوره حال المسأله الأخرى و هى ما لو لم يجز البائع بعد تملكه فإن الظاهر بطلان البيع الأول لدخوله تحت الأخبار المذكوره يقينا- مضافا إلى قاعده تسلط الناس على أموالهم و عدم صيرورتها حلالا من دون طيب النفس فإن المفروض أن البائع بعد ما صار مالكا لم تطب نفسه بكون ماله للمشترى الأول و التزامه قبل تملكه بكون هذا المال المعين للمشترى ليس التزاما إلا بكون مال غيره له اللهم إلا أن يقال إن مقتضى عموم وجوب الوفاء بالعقود و الشروط على كل عاقد و شارط هو اللزوم على البائع بمجرد انتقال المال إليه و إن كان قبل ذلك أجنبيا لا حكم لوفائه و نقضه و لعله لأجل ما ذكرنا رجح فخر الدين فى الإيضاح بناء على صحه العقد الفضولى صحه العقد المذكور بمجرد الانتقال من دون توقف على الإجازه قيل و يلوح هذا من الشهيد الثانى فى هبه المسالك و قد سبق استظهاره من عباره الشيخ المحكيه فى المعتبر لكن يضعفه أن البائع غير مأمور بالوفاء قبل الملك فيستصحب و المقام مقام استصحاب حكم الخاص لا مقام الرجوع إلى حكم العام فتأمل- مضافا إلى معارضه العموم المذكور- بعموم سلطنه الناس على أموالهم و عدم حلها لغيرهم إلا عن طيب النفس.

و فحوى الحكم المذكور فى روايه الحسن بن زياد المتقدمه فى نكاح العبد بدون إذن مولاه و إن عتقه لا يجدى فى لزوم النكاح لو لا سكوت المولى الذى هو بمنزله الإجازه ثم لو سلم عدم التوقف على الإجازه فإنما هو فيما إذا باع الفضولى لنفسه أما لو

باع فضولا للمالک أو لثالث ثم ملک هو فجريان عموم الوفاء بالعقود و الشروط بالنسبه إلى البائع أشكل و لو باع وكاله عن المالک فبان انعزاله بموت الموكل فلا إشكال فى عدم وقوع البيع له بدون الإجازه و لا معها.

نعم يقع للوارث مع إجازته

المسأله الثالثه ما لو باع معتقدا لكونه غير جائز التصرف فبان كونه جائز التصرف

اشاره

و عدم جواز التصرف المنكشف خلافه إما لعدم الولايه فانكشف كونه وليا و إما لعدم الملک فانكشف كونه مالكا و على كل منهما فإما أن يبيع عن المالک و إما أن يبيع لنفسه فالصور أربعه

الأولى أن يبيع عن المالک فانكشف كونه وليا على البيع

فلا ينبغى الإشكال فى اللزوم حتى على القول ببطلان الفضولى- لكن الظاهر من المحكى عن القاضى أنه إذا أذن السيد لعبده فى التجاره فباع و اشترى و هو لا يعلم بإذن سيده و لا علم به أحد لم يكن مأذونا فى التجاره و لا يجوز شى ء مما فعله فإن علم بعد ذلک و اشترى و باع جاز ما فعله بعد الإذن و لم يجز ما فعله قبل ذلک فإن أمر السيد قوما أن يبايعوا العبد و العبد لا يعلم بإذنه له كان بيعه و شراؤه منهم جائزا و جرى ذلک مجرى الإذن الظاهر فإن اشترى العبد بعد ذلک من غيرهم و باع جاز انتهى و عن المختلف الإيراد عليه بأنه لو أذن الولى و لا يعلم العبد ثم باع العبد صح لأنه صادف الإذن و لا يؤثر فيه إعلام المولى بعض المتعاملين انتهى و هو حسن.

الثانيه أن يبيع لنفسه فانكشف كونه وليا

فالظاهر أيضا صحه العقد لما عرفت من أن قصد بيع مال الغير لنفسه لا ينفع و لا يقدح و فى توقفه على إجازته للمولى عليه وجه لأن قصد كونه لنفسه يوجب عدم وقوع البيع على الوجه المأذون فتأمل.

الثالثه أن يبيع عن المالک ثم ينكشف كونه مالكا

و قد مثل له الأكثر بما لو باع مال أبيه بظن حياته فبان ميتا و المشهور الصحه بل ربما استفيد من كلام العلامه فى القواعد و الإرشاد فى باب الهبه الإجماع و لم نعثر على مخالف صريح إلا أن الشهيد رحمه الله ذكر فى قواعده أنه لو قيل بالبطلان أمكن و قد سبقه فى احتمال ذلک العلامه و ولده فى النهايه و الإيضاح لأنه إنما قصد نقل المال عن الأب لا عنه و لأنه و إن كان منجزا فى الصوره إلا أنه معلق و التقدير إن مات مورثى فقد بعتک و لأنه كالعابث عند مباشره العقد لاعتقاده أن المبيع لغيره انتهى.

أقول أما قصـد نقل الملك عن الأب فلا يقـدح فى وقوعه لأنه إنما قصد نقل الملك عن الأب من حيث إنه مالك باعتقاده ففى الحقيقه إنما قصد النقل عن المالك لكن أخطأ فى اعتقاده أن المالك أبوه و قد تقدم توضيح ذلك فى عكس المسأله أى ما لو باع ملك غيره باعتقاده أنه ملكه. نعم من أبطل عقـد الفضولى لأجل اعتبار مقارنه طيب نفس المالك للعقـد قوى البطلان عنـده هنا لعـدم طيب نفس المالك بخروج ماله عن ملكه و لـذا نقول نحن كما سيجى ء باشتراط الإجازه من المالك بعد العقد لعدم حصول طيب النفس حال العقد. و أما ما ذكره من أنه فى معنى التعليق ففيه مع مخالفته لمقتضى الدليل الأول كما لا يخفى منع

كونه فى معنى التعليق لأنه إذا فرض أنه يبيع مال أبيه لنفسه كما هو ظاهر هذا الدليل فهو إنما يبيعه مع وصف كونه لأبيه فى علمه فبيعه كبيع الغاصب مبنى على دعوى السلطنه و الاستقلال على المال لا على تعليق للنقل بكونه منتقلا إليه بالإرث عن مورثه لأن ذلك لا يجامع و ظن الحياه اللهم إلا أن يراد أن القصد الحقيقى إلى النقل معلق على تملك الناقل و بدونه فالقصد صورى على ما تقدم من المسالك من أن الفضولى و المكره قاصدان إلى اللفظ دون مدلوله لكن فيه حينئذ أن هذا القصد الصورى كاف و لذا قلنا بصحه عقد الفضولى و من ذلك يظهر ضعف ما ذكره أخيرا من كونه كالعابث عند مباشره العقد معللا بعلمه بكون المبيع لغيره. و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى صحه العقد إلا أن ظاهر المحكى من غير واحد لزوم العقد و عدم الحاجه إلى إجازه مستأنفه لأن المالك هو المباشر للعقد فلا وجه لإجازه فعل نفسه و لأن قصده إلى نقل مال نفسه إن حصل هنا بمجرد القصد إلى نقل المال المعين الذى هو فى الواقع ملك نفسه و إن لم يشعر به فهو أولى من الإذن فى ذلك فضلا عن إجازته و إلا توجه عدم وقوع العقد له لكن الأقوى وفاقا للمحقق و الشهيد الثانيين وقوفه على الإجازه لا لما ذكره فى جامع المقاصد من أنه لم يقصد إلى البيع الناقل للملك الآن بل مع إجازه المالك لاندفاعه بما ذكره بقوله إلا أن يقال

إن قصده إلى أصل البيع كاف. و توضيحه أن انتقال المبيع شرعا بمجرد العقد أو بعد إجازه المالك ليس

من مدلول لفظ العقد حتى يعتبر قصده أو يقدح قصد خلافه و إنما هو من الأحكام الشرعيه العارضه للعقود بحسب اختلافها فى التوقف على الأمور المتأخره و عدمه مع أن عدم القصد المذكور لا يقدح بناء على الكشف بل قصد النقل بعد الإجازه ربما يحتمل قدحه فالدليل على اشتراط تعقب الإجازه فى اللزوم هو عموم تسلط الناس على أموالهم و عدم حلها لغيرهم إلا بطيب أنفسهم و حرمه أكل المال إلا بالتجاره عن تراض. و بالجمله فأكثر أدله اشتراط الإجازه فى الفضولى جاريه هنا. و أما ما ذكرناه من أن قصد نقل ملك نفسه إن حصل أغنى عن الإجازه و إلا فسد العقد ففيه أنه يكفى فى تحقق صوره العقد القابله للحوق اللزوم القصد إلى نقل المال المعين و قصد كونه مال نفسه أو مال غيره مع خطائه فى قصده أو صوابه فى الواقع لا يقدح و لا ينفع و لذا بنينا على صحه العقد بقصد نقل مال نفسه مع كونه مالا لغيره. و أما أدله اعتبار التراضى و طيب النفس فهى داله على اعتبار رضا المالك بنقل خصوص ماله بعنوان أنه ماله لا بنقل مال معين يتفق كونه ملكا له فى الواقع فإن حكم طيب النفس و الرضا لا يترتب على ذلك فلو أذن فى التصرف فى مال يعتقد أنه لغيره و المأذون يعلم أنه له لم يجز له التصرف بذلك الإذن و لو فرضنا أنه أعتق عبدا عن غيره فبان أنه لم ينعتق و كذا لو طلق امرأه وكاله عن غيره فبانت زوجته لأن القصد المقارن إلى طلاق زوجته و عتق مملوكه معتبر فيهما فلا تنفع الإجازه و لو غره الغاصب فقال هذا

عبدى أعتقه عنک فأعتقه عن نفسه فبان کونه له فالأقوى أيضا عدم النفوذ وفاقا للمحکى عن التحرير و حواشى الشهيد و جامع المقاصد مع حکمه بصحه البيع هنا و وقوفه على الإجازه لأن العتق لا يقبل الوقوف فإذا لم يحصل القصد إلى فک ماله مقارنا للصيغه وقعت باطله بخلاف البيع فلا تناقض بين حکمه ببطلان العتق و صحه البيع مع الإجازه کما يتوهم. نعم ينبغى إيراد التناقض على من حکم هناک بعدم النفوذ و حکم فى البيع باللزوم و عدم الحاجه إلى الإجازه فإن القصد إلى إنشاء يتعلق بمعين هو مال المنشئ فى الواقع من غير علمه به إن کان يکفى فى طيب النفس و الرضا المعتبر فى جميع إنشاءات الناس المتعلقه بأموالهم وجب الحکم بوقوع العتق و إن اعتبر فى طيب النفس المتعلق بإخراج الأموال عن الملک العلم بکونه مالا له و لم يکف مجرد مصادفه الواقع وجب الحکم بعدم لزوم البيع فالحق أن القصد إلى الإنشاء المتعلق بمال معين مصحح للعقد بمعنى قابليته للتأثير و لا يحتاج إلى العلم بکونه مالا له لکن لا يکفى ذلک فى تحقق الخروج عن ماله بمجرد الإنشاء ثم إن کان ذلک الإنشاء مما يقبل اللزوم بلحوق الرضا کفت الإجازه کما فى العقود و إلا وقع الإنشاء باطلا کما فى الإيقاعات ثم إنه ظهر مما ذکرنا فى وجه الوقوف على الإجازه- أن هذا الحق للمالک من باب الإجازه لا من باب خيار الفسخ فعقده متزلزل من حيث الحدوث لا البقاء کما قواه بعض من قارب عصرنا و تبعه بعض من عاصرناه معللا بقاعده نفى الضرر إذ فيه أن الخيار فرع الانتقال و قد تقدم توقفه على طيب النفس.

و ما ذكراه من الضرر المترتب على لزوم البيع ليس لأمر راجع إلى العوض و المعوض و إنما هو لانتقال الملك عن مالكه من دون علمه و رضاه إذ لا فرق فى الجهل بانتقال ماله بين أن يجهل أصل الانتقال كما يتفق فى الفضولى أو يعلمه و يجهل تعلقه بماله و من المعلوم أن هذا الضرر هو المثبت لتوقف عقد الفضولى على الإجازه إذ لا يلزم من لزومه بدونها سوى هذا الضرر. ثم إن الحكم بالصحه فى هذه الصوره غير متوقفه على القول بصحه عقد الفضولى- بل يجى ء على القول بالبطلان إلا أن يستند فى البطلان بما تقدم- من قبح التصرف فى مال الغير فيتجه عنده حينئذ البطلان [ثم يغرم المثمن إن كان جاهلا].

الرابعه أن يبيع لنفسه باعتقاده أنه لغيره فانكشف أنه له

و الأقوى هنا أيضا الصحه و لو على القول ببطلان الفضولى و الوقوف على الإجازه بمثل ما مر فى الثالثه و فى عدم الوقوف هنا وجه لا يجرى فى الثالث و لذا قوى اللزوم هنا بعض من قال بالخيار فى الثالثه.

و أما القول فى المجاز

اشاره

فاستقصاؤه يكون ببيان أمور

الأول يشترط فيه كونه جامعا لجميع الشروط المعتبره فى تأثيره عدا رضا المالك

فلا يكفى اتصاف المتعاقدين بصحه الإنشاء و لا إحراز سائر الشروط بالنسبه إلى الأصيل فقط على الكشف للزومه عليه حينئذ بل مطلقا لتوقف تأثيره الثابت و لو على القول بالنقل عليها و ذلك لأن العقد إما تمام السبب أو جزؤه و على أى حال فيعتبر اجتماع الشروط عنده و لهذا لا يجوز الإيجاب فى حال جهل القابل بالعوضين بل لو قلنا بجواز ذلك لم يلزم منه الجواز هنا لأن الإجازه على القول بالنقل أشبه بالشرط و لو سلم كونها جزء فهو جزء للمؤثر لا للعقد فيكون جميع ما دل من النص و الإجماع على اعتبار الشروط فى البيع ظاهره فى اعتبارها فى إنشاء النقل و الانتقال بالعقد. نعم لو دل دليل على اعتبار شرط فى ترتب الأثر الشرعى على العقد من غير ظهور فى اعتباره فى أصل الإنشاء أمكن القول بكفايه وجوده حين الإجازه و لعل من هذا القبيل القدره على التسليم و إسلام مشترى المصحف و العبد المسلم ثم هل يشترط بقاء الشرائط المعتبره حين العقد إلى زمان الإجازه أم لا- لا- ينبغى الإشكال فى عدم اشتراط بقاء المتعاقدين على شروطهما حتى على القول بالنقل. نعم على القول بكونها بيعا مستأنفا يقوى الاشتراط و أما شروط العوضين فالظاهر اعتبارها بناء على النقل و أما بناء على الكشف فوجهان و اعتبارها عليه أيضا غير بعيد.

الثانى هل يشترط فى المجاز كونه معلوما للمجيز بالتفصيل

من تعيين العوضين و تعيين نوع العقد من كونه بيعا أو صلحا فضلا عن جنسه من كونه نكاحا لجاريته أو بيعا لها أم يكفى العلم الإجمالى بوقوع عقد قابل للإجازه وجهان من كون الإجازه كالإذن السابق فيجوز تعلقه بغير المعين إلا إذا بلغ حدا لا يجوز معه التوكيل و

من أن الإجازه بحسب الحقيقه أحـد ركنى العقـد لأن المعاهـده الحقيقيه إنما تحصل بين المالكين بعد الإجازه فتشـبه القبول مع عدم تعيين الإيجاب عند القابل و من هنا يظهر قوه احتمال

المكاسب، ج ٢، ص ١۴٣

اعتبـار العلم بوقوع العقـد و لاـ يكفى مجرد احتمـاله فيجيزه على تقـدير وقوعه إذا انكشف وقوعه لأـن الإجازه و إن لم تكن من العقود حتى تشـملها معاقـد إجمـاعهم على عـدم جواز التعليق فيهـا إلا أنها فى معناها و لـذا يخاطب المجيز بعـدها بالوفاء بالعقد السابق- مع أن الوفاء بالعقد السابق لا يكون إلا فى حق العاقد فتأمل.

الثالث [حكم العقود المترتبه]

اشاره

المجـاز إما العقـد الواقع على نفس مال الغير و إما العقـد الواقع على عوضه و على كل منهما إما أن يكون المجاز أول عقـد وقع على المال أو على عوضه أو آخره أو عقدا بين سابق و لاحق واقعين على مورده أو بدله أو بالاختلاف و مجمع الكل فيما إذا باع عبـدا لمالك بفرس ثم باعه المشترى بكتاب ثم باعه الثالث بـدينار و باع البائع الفرس بـدرهم و باع الثالث الـدينار بجاريه و باع بـائع الفرس الـدرهم برغيف ثم بيع الـدرهم بحمـار و بيع الرغيف بعسـل أمـا إجـازه العقـد الواقع على مـال المالـك أعنى العبد بالكتـاب فهى ملزمه له و لمـا بعـده مما وقع على مورده أعنى العبـد بالـدينار بناء على الكشف و أما بناء على النقل فيبنى على ما تقدم من اعتبار ملك المجيز حين العقد و عدمه و هى فسخ بالنسبه إلى ما قبله مما ورد على مورده أعنى بيع العبد بفرس بالنسبه إلى المجيز. أما بالنسبه إلى من ملك بالإجازه و هو المشترى بالكتاب فقابليته للإجازه مبنيه على مسأله

اشتراط ملك المجيز حين العقد هذا حال العقود السابقه و اللاحقه على مورده أعنى مال المجيز. و أما العقود الواقعه على عوض مال المجيز- فالسابقه على هذا العقد و هو بيع الفرس بالدرهم فيتوقف لزومها على إجازه المالك الأصلى للعوض و هو الفرس و اللاحقه له أعنى بيع الدينار بجاريه تلزم بلزوم هذا العقد. و أما إجازه العقد الواقع على العوض- أعنى بيع الدرهم برغيف فهى ملزمه للعقود السابقه عليه سواء وقعت على نفس مال المالك أعنى بيع العبد بالفرس أم على عوضه و هو بيع الفرس بالدرهم و للعقود اللاحقه له إذا وقعت على العوض و هو بيع الدرهم بالحمار. أما الواقعه على هذا البدل المجاز أعنى بيع الرغيف بالعسل فحكمها حكم العقود الواقعه على المعوض ابتداء. و ملخص ما ذكرنا أنه لو ترتبت عقود متعدده مترتبه على مال المجيز فإن وقعت من أشخاص متعدده كانت إجازه منها فسخا لما قبله و إجازه لما بعده على الكشف و إن وقعت من شخص واحد انعكس الأمر و لعل هذا هو المراد من المحكى عن الإيضاح و الدروس فى حكم ترتب العقود من أنه إذا أجاز عقدا على المبيع صح و ما بعده و فى الثمن ينعكس فإن العقود المترتبه على المبيع لا يكون إلا من أشخاص متعدده. و أما العقود المترتبه على الثمن فليس مرادهما أن يعقد على الثمن الشخصى مرارا لأن حكم ذلك حكم العقود المترتبه على المبيع على ما سمعت سابقا من قولنا أما الواقعه على هذا البدل المجاز إلى آخره بل مرادهما ترامى الأثمان فى العقود المترتبه كما صرح بذلك المحقق و الشهيد الثانيان و قد علم من ذلك أن مرادنا بما

ذكرنا فى المقسم من أن العقد المجاز على عوض مال الغير ليس العوض الشخصى الأول له بل العوض و لو بواسطه.

[الإشكال فى شمول الحكم بجواز تتبع العقود لصوره علم المشترى بالغصب

ثم إن هنا إشكالا فى شمول الحكم لجواز تتبع العقود لصوره علم المشترى بالغصب أشار إليه العلامه رحمه الله فى القواعد و أوضحه قطب الدين و الشهيد فى الحواشى المنسوبه إليه فقال الأول فيما حكى عنه إن وجه الإشكال أن المشترى مع العلم يكون مسلطا للبائع الغاصب على الثمن و لذا لو تلف لم يكن له الرجوع و لو بقى ففيه الوجهان فلا تنفذ فيه إجازه الغير بعد تلفه بفعل المسلط بدفعه ثمنا عن مبيع اشتراه و من أن الثمن عوض عن العين المملوكه و لم يمنع من نفوذ الملك فيه إلا عدم صدوره عن المالك فإذا أجاز جرى مجرى الصادر عنه انتهى. و قال فى محكى الحواشى إن المشترى مع علمه بالغصب- يكون مسلطا للبائع الغاصب على الثمن فلا يدخل فى ملك رب العين فحينئذ إذا اشترى به البائع متاعا فقد اشتراه لنفسه و أتلفه عند الدفع إلى البائع فتتحقق ملكيته للمبيع فلا- يتصور نفوذ الإجازه فيها لصيرورته ملكا للبائع و إن أمكن إجازه المبيع مع احتمال عدم نفوذها أيضا لأن ما دفعه إلى الغاصب كالمأذون له فى إتلافه فلا يكون ثمنا فلا تؤثر الإجازه فى جعله ثمنا فصار الإشكال فى صحه البيع و فى التتبع ثم قال إنه يلزم من القول ببطلان التتبع بطلان إجازه البيع فى المبيع لاستحاله كون المبيع بلا ثمن فإذا قيل إن الإشكال فى صحه العقد كان صحيحا أيضا انتهى. و اقتصر فى جامع المقاصد على ما ذكره الشهيد أخيرا فى وجه سرايه هذا الإشكال إلى صحه

عقد الفضولى مع علم المشترى بالغصب و المحكى عن الإيضاح ابتناء وجه بطلان جواز تتبع العقود للمالك مع علم المشترى على كون الإجازه ناقله فيكون منشأ الإشكال فى الجواز و العدم الإشكال فى الكشف و النقل. قال فى محكى الإيضاح إذا كان المشترى جاهلا- فللمالك تتبع العقود و رعايه مصلحته و الربح فى سلسلتى الثمن و المثمن و أما إذا كان عالما بالغصب فعلى قول الأصحاب من أن المشترى إذا رجع عليه بالسلعه لا يرجع على الغاصب بالثمن مع وجود عينه فيكون قد ملك الغاصب مجانا لأنه بالتسليم إلى الغاصب- ليس للمشترى استعادته من الغاصب بنص الأصحاب و المالك قبل الإجازه لم يملك الثمن لأن الحق أن الإجازه شرط أو سبب فلو لم يكن للغاصب فيكون الملك بغير مالك و هو محال فيكون قد سبق ملك الغاصب للثمن على سبب ملك المالك له أى الإجازه فإذا نقل الغاصب الثمن عن ملكه لم يكن للمالك إبطاله و يكون ما يشترى الغاصب بالثمن و ربحه له و ليس للمالك أخذه لأنه ملك الغاصب و على القول بأن إجازه المالك كاشفه فإذا أجاز العقد كان له و يحتمل أن يقال لمالك العين حق تعلق بالثمن فإن له إجازه البيع و أخذ الثمن و حقه مقدم على حق الغاصب لأن الغاصب يؤخذ بأخس أحواله و أشقها عليه و المالك مأخوذ الأحوال ثم قال و الأصح عندى مع وجود عين الثمن للمشترى العالم أخذه و مع التلف ليس له الرجوع به انتهى كلامه رحمه الله.

[عدم ورود الإشكال على تقدير الكشف

و ظاهر كلامه أنه لا وقع للإشكال على تقدير الكشف و هذا هو المتجه إذ حينئذ يندفع ما استشكله القطب و الشهيد بأن تسليط

المشتری للبائع علی الثمن علی تقدیر الکشف تسلیط علی ملک الغیر بالعقد السابق علی التسلیط الحاصل بالإقباض فإذا انکشف ذلک بالإجازه عمل بمقتضاه و إذا تحقق الرد انکشف کون ذلک تسلیطا من المشتری علی ماله فلیس له أن یسترده بناء علی ما نقل من الأصحاب. نعم علی القول بالنقل یقع الإشکال فی جواز إجازه العقد الواقع علی الثمن لأن إجازه المالک المبیع له موقوفه علی تملکه للثمن لأنه قبلها أجنبی عنه و المفروض أن تملکه الثمن موقوف علی الإجازه علی القول بالنقل و کذا الإشکال فی إجازه العقد الواقع علی المبیع بعد قبض البائع الثمن أو بعد إتلافه إیاه علی الخلاف فی اختصاص عدم رجوع المشتری علی الثمن بصوره التلف و عدمه لأن تسلیط المشتری للبائع علی الثمن قبل انتقاله إلی مالک المبیع بالإجازه فلا یبقی مورد للإجازه. و ما ذکره فی الإیضاح من احتمال تقدیم حق المجیز لأنه أسبق و أنه أولی من الغاصب المأخوذ بأشق الأحوال فلم یعلم له وجه بناء علی النقل لأن العقد جزء سبب لتملک المجیز و التسلیط المتأخر عنه عله تامه لتملک الغاصب فکیف یکون حق المجیز أسبق. نعم یمکن أن یقال إن حکم الأصحاب بعدم استرداد الثمن لعله لأجل التسلیط المراعی بعدم إجازه مالک المبیع لا- لأن نفس التسلیط عله تامه لاستحقاق الغاصب علی تقدیری الرد و الإجازه و حیث إن حکمهم هذا مخالف للقواعد الداله علی عدم حصول الانتقال بمجرد التسلیط المتفرع علی عقد فاسد وجب الاقتصار فیه علی المتیقن و هو التسلیط علی تقدیر عدم الإجازه فافهم.

مسأله فی أحکام الرد

[ما یتحقق به الرد]

لا یتحقق الرد قولا إلا بقوله فسخت و رددت و شبه ذلک مما هو

صريح فى الرد لأصاله بقاء اللزوم من طرف الأصيل و قابليته من طرف المجيز و كذا يحصل بكل فعل مخرج له عن ملكه بالنقل أو بالإتلاف و شبههما كالعتق و البيع و الهبه و التزويج و نحو ذلك و الوجه فى ذلك أن تصرفه بعد فرض صحته مفوت لمحل الإجازه لفرض خروجه عن ملكه.

[هل يتحقق الرد بالتصرف غير المخرج عن الملك

و أما التصرف غير المخرج عن الملك- كاستيلاد الجاريه و إجاره الدابه و تزويج الأمه فهو و إن لم يخرج الملك عن قابليه وقوع الإجازه عليه إلا أنه مخرج له عن قابليه وقوع الإجازه من زمان العقد لأن صحه الإجازه على هذا النحو توجب وقوعها باطله و إذا فرض وقوعها صحيحه منعت عن وقوع الإجازه. و الحاصل أن وقوع هذه الأمور صحيحه مناقضه لوقوع الإجازه لأصل العقد فإذا وقع أحد المتنافيين صحيحا فلا بد من امتناع وقوع الآخر أو إبطال صاحبه أو إيقاعه على غير وجهه و حيث لا سبيل إلى الأخيرين تعين الأول. و بالجمله كل ما يكون باطلا على تقدير لحوق الإجازه المؤثره من حين العقد فوقوعه صحيحا مانع من لحوق الإجازه لامتناع اجتماع المتنافيين. نعم لو انتفع المالك بها قبل الإجازه بالسكنى و اللبس كان عليه أجره المثل إذا أجاز فتأمل و منه يعلم أنه لا فرق بين وقوع هذه مع الاطلاع على وقوع العقد و وقوعها بدونه لأن التنافى بينهما واقعى و دعوى أنه لا دليل على اشتراط قابليه التأثير من حين العقد فى الإجازه و لذا صحح جماعه كما تقدم إجازه المالك الجديد فيمن باع شيئا ثم ملكه مدفوعه بإجماع أهل الكشف على كون إجازه المالك حين العقد مؤثره من حينه. نعم لو قلنا بأن

الإجـازه كاشـفه بـالكشف الحقيقى الراجع إلى كون المؤثر التام هو العقـد الملحق بالإجازه كانت التصـرفات مبنيه على الظاهر و بالإجازه ينكشف عدم مصادفتها للملك فتبطل هى و تصح الإجازه.

بقى الكلام فى التصرفات غير المنافيه لملك المشترى

اشاره

من حين العقد- كتعريض المبيع و البيع الفاسد و هذا أيضا على قسـمين لأنه إما أن يقع حال التفات المالك إلى وقوع العقد من الفضولى على ماله و إما أن تقع فى حال عدم الالتفات

[ما يقع فى حال التفات المالك إلى وقوع العقد من الفضولى

أما الأول فهو رد فعلى للعقـد و الدليل على إلحاقه بالرد القولى مضافا إلى صدق الرد عليه فيعمه ما دل على أن للمالك الرد مثل مـا وقع فى نكـاح العبـد و الأمه بغير إذن مولاه. و ما ورد فيمن زوجته أمه و هو غائب من قوله ع: إن شاء قبل و إن شاء ترک إلا أن يقال إن الإطلاق مسوق لبيان أن له الترک فلا تعرض فيه لكيفيته إن المانع من صحه الإجازه بعد الرد القولى موجود فى الرد الفعلى و هو خروج المجيز بعـد الرد عن كونه بمنزله أحد طرفى العقد مضافا إلى فحوى الإجماع المدعى على حصول فسخ ذى الخيار بالفعل كالوطئ و البيع و العتق- فإن الوجه فى حصول الفسـخ هو دلالتها على قصد فسخ البيع و إلا فتوقفها على الملک لا يوجب حصول الفسـخ بها بل يوجب بطلانها لعدم حصول الملک المتوقف على الفسخ قبلها حتى تصادف الملک و كيف كان فإذا صـلح الفسـخ الفعلى لرفع أثر العقـد الثابت المؤثر فعلا صـلح لرفع أثر العقد المتزلزل من حيث الحدوث القابل للتأثير بطريق أولى.

[ما يقع فى حال عدم التفات المالک

و أما الثانى و هو ما يقع فى حال عدم الالتفات فالظاهر عدم تحقق الفسخ به لعدم دلالته على إنشاء الرد و المفروض عدم منافاته أيضـا للإجـازه اللاـحقه و لاـ يكفى مجرد رفع اليـد عن الفعـل بإنشاء ضـده مع عـدم صـدق عنوان الرد الموقوف على القصـد و الالتفـات إلى وقوع المردود نظير إنكـار الطلاـق الـذى جعلوه رجوعـا و لو مع عـدم الالتفـات إلى وقوع الطلاـق على ما يقتضـيه إطلاق كلامهم. نعم لو ثبتت كفايه ذلک فى العقود الجائزه كفى هنا بطريق أولى كما عرفت لكن لم يثبت

ذلک هناک فالمسأله محل إشکال بل الإشکال فی کفایه سابقه أیضا فإن بعض المعاصرین یظهر منهم دعوی الاتفاق علی اعتبار اللفظ فی الفسخ کالإجازه و لذا استشکل فی القواعد فی بطلان الوکاله بإیقاع العقد الفاسد علی متعلقها جاهلا بفساده و قرره فی الإیضاح و جامع المقاصد علی الإشکال.

[حاصل الکلام فیما یتحقق به الرد]

و الحاصل أن المتیقن من الرد هو الفسخ القولی و فی حکمه تفویت محل الإجازه بحیث لا یصح وقوعها علی وجه یؤثر من حین العقد. و أما الرد الفعلی و هو الفعل المنشأ به لمفهوم الرد فقد عرفت نفی البعد عن حصول الفسخ به و أما مجرد إیقاع ما ینافی مفهومه قصد بقاء العقد من غیر تحقق مفهوم الرد لعدم الالتفات إلی وقوع العقد فالاکتفاء به مخالف للأصل و فی حکم ما ذکرنا الوکاله و الوصایه- و لکن الاکتفاء فیهما بالرد الفعلی أوضح. و أما الفسخ فی العقود الجائزه بالذات أو بالخیار فهو منحصر باللفظ أو الرد الفعلی. و أما فعل ما لا یجامع صحه العقد کالوطئ و العتق فالظاهر أن الفسخ بهما من باب تحقق

المکاسب، ج ۲، ص ۱۴۵

القصد قبلهما لا لمنافاتهما لبقاء العقد لأن مقتضی المنافاه بطلانها لا انفساخ العقد عکس ما نحن فیه و تمام الکلام فی محله ثم إن الرد إنما یثمر فی عدم صحه الإجازه بعده. و أما انتزاع المال من المشتری لو أقبضه الفضولی فلا یتوقف علی الرد بل یکفی فیه عدم الإجازه و الظاهر أن الانتزاع بنفسه رد مع القرائن الداله علی إرادته منه لا مطلق الأخذ لأنه أعم و لذا ذکروا أن الرجوع فی الهبه لا یتحقق به.

مسأله لو لم یجز المالک

اشاره

فإن کان المبیع فی یده فهو- و إلا فله انتزاعه ممن وجده فی یده مع بقائه و یرجع بمنافعه المستوفاه و غیرها علی الخلاف المتقدم فی البیع الفاسد و مع التلف یرجع إلی من تلف عنده بقیمته یوم التلف أو بأعلی القیم من زمان وقع فی یده و لو کان قبل ذلک فی ضمان آخر و فرضت

زیاده القیمه عنـده ثم نقصت عنـد الأخیر اختص السابق بالرجوع بالزیاده علیه کما صـرح به جماعه فی الأیدی المتعاقبه هذا کله حکم المالک مع المشتری

و أما حکم المشتری مع الفضولی

اشاره

فیقع الکلام فیه تاره فی الثمن و أخری فیما یغرمه للمالک زائدا علی الثمن فهنا مسألتان

الأولی أنه یرجع علیه بالثمن إن کان جاهلا بکونه فضولیا

اشاره

سواء کـان باقیـا أم تالفـا و لا یقـدح فی ذلک اعترافه بکون البائع مالکا- لأن اعترافه مبنی علی ظاهر یـده. نعم لو اعترف به علی وجه یعلم عدم إسناده إلی الید کأن یکون اعترافه بذلک بعد قیام البینه لم یرجع بشی ء و لو لم یعلم استناد الاعتراف إلی الید أو إلی غیرها ففی الأخذ بظاهر الحال من استناده إلی الید أو بظاهر لفظ الإقرار من دلالته علی الواقع وجهان

[لو کان عالما بکونه فضولیا و کان الثمن باقیا]

و إن کان عالما بالفضولیه فإن کان الثمن باقیا استرده وفاقا للعلامه و ولده و الشـهیدین و المحقق الثانی رحمهم الله إذ لم یحصل منه ما یوجب انتقاله عنه شرعا و مجرد تسـلیطه علیه لو کان موجبا لانتقاله لزم الانتقال فی البیع الفاسد لتسلیط کل من المتبایعین صـاحبه علی مـاله و لأـن الحکم بصـحه البیع لو أجـاز المالـک کما هو المشـهور یسـتلزم تملک المالک للثمن فإن تملک البائع للثمن قبله یلزم فوات محـل الإجازه لأن الثمن إنما ملکه الغیر فیمتنع تحقق الإجازه فتأمل. و هل یجوز للبائع التصـرف فیه وجهان بل قولان أقواهما العدم لأنه أکل مال بالباطل هذا کله إذا کان باقیا

[حکم ما لو کان الثمن تالفا]

و أما لو کان تالفا فالمعروف عـدم رجوع المشتری بل المحکی عن العلامه و ولده و المحقق و الشـهید الثانیین و غیرهم رحمهم الله الاتفاق علیه و وجهه کما صرح به بعضهم کالحلی و العلامه و غیرهما و یظهر من آخرین أیضا أنه سلطه علی ماله بلا عوض. و توضیـح ذلک أن الضـمان إما لعموم علی الید ما أخذت و إما لقاعده الإقدام علی الضـمان الذی اسـتدل به الشیخ و غیره علی الضـمان فی فاسد ما یضـمن بصـحیحه و الأول مخصـص بفحوی ما دل علی عدم ضـمان من استأمنه المالک و دفعه إلیه لحفظه کمـا فی الودیعه أو الانتفاع به کما فی العاریه أو لاستیفاء المنفعه منه کما فی العین المسـتأجره فإن الـدفع علی هـذا الوجه إذا لم

يوجب الضـمان فالتسليط على التصرف فيه و إتلافه له مما لا يوجب ذلك بطريق أولى و دعوى أنه إنما سلطه فى مقابل العوض لا مجانا حتى يشبه الهبه الفاسده التى تقدم عدم الضمان

فيها مندفعه بأنه إنما سلطه فى مقابل ملك غيره فلم يضمنه فى الحقيقه شيئا من كيسه فهو يشبه الهبه الفاسده و البيع بلا ثمن و الإجاره بلا أجره التى قد حكم الشهيد و غير واحد بعدم الضمان فيها و من ذلك يعلم عدم جريان الوجه الثانى للضمان و هو الإقدام على الضمان هنا لأن البائع لم يقدم على ضمان الثمن إلا بما علم المشترى أنه ليس ملكا له. فإن قلت تسلطه على الثمن بإزاء مال الغير- لبنائه و لو عدوانا على كونه ملكا له و لو لا هذا البناء لم يتحقق مفهوم المعاوضه كما تقدم فى تصحيح بيع الغاصب لنفسه فهو إنما سلطه على وجه يضمنه بماله إلا أن كلا منهما لما قطع النظر عن حكم الشارع بعدم ملكيه البائع للمثمن و تعاقدا معرضين عن ذلك كما هو الشأن فى المعاوضات الوارده على أموال الناس بين السراق و الظلمه بل بنى المشترى على كون المثمن ملكا للبائع فالتسليط ليس مجانا و تضمينه البائع بمقابل الثمن من ماله حقيقى إلا أن كون المثمن مالا له ادعائى فهو كما لو ظهر المثمن المعين ملكا للغير فإن المشترى يرجع إلى البائع بالثمن مع التلف اتفاقا مع أنه إنما ضمنه الثمن بإزاء هذا الشى ء الذى هو مال الغير فكما أن التضمين هنا حقيقى و كون المثمن مالا له اعتقادى لا يقدح حينئذ تخلفه فى التضمين فكذلك بناء المشترى فيما نحن فيه على ملك المثمن عدوانا لا يقدح فى التضمين الحقيقى بماله. قلت الضمان كون الشى ء فى عهده الضامن و خسارته عليه و إذا كان المضمون به ملكا لغير الضامن واقعا فلا يتحقق الضمان الحقيقى مع علمهما بذلك. و ما

ذكر من بناء المتعاقدين فى هذا العقد على كون المثمن ملكا للبائع الغاصب مع كونه مال الغير فهو إنما يصحح وقوع عقد التمليك و التملك منهما ادعاء مع عدم كون البائع أهلا لذلك فى الواقع و إلا فأصل المعاوضه حقيقه بين المالكين و الضمان و التضمين الحقيقى بالنسبه إليهما و لذا ينتقل الثمن إلى مالك المبيع و يدخل فى ضمانه بمجرد الإجازه. و الحاصل أنه لا تضمين حقيقه فى تسليط المشترى البائع على الثمن و أما رجوع المشترى مع اعتقاد المتابعين لمالكيه البائع للمثمن عند انكشاف الخطإ مع أنه إنما ضمنه بمال الغير فلعدم طيب نفسه على تصرف البائع فيه دون ضمان و إن كان ما ضمنه به غير ملك له و لا يتحقق به التضمين لأنه إنما طابت نفسه بتصرف البائع لاعتقاد كون المثمن ملكا له و صيرورته مباحا له بتسليطه عليه و هذا مفقود فيما نحن فيه لأن طيب النفس بالتصرف- و الإتلاف من دون ضمان له بماله حاصل. و مما ذكرنا يظهر أيضا فساد نقض ما ذكرنا بالبيع مع علم المشترى بالفساد حيث إنه ضمن البائع بما يعلم أنه لا يضمن الثمن به و كذا البائع مع علمه بالفساد ضمن المشترى بما يعلم أن المشترى لا يضمن به فكأنه لم يضمنه بشى ء وجه الفساد أن التضمين الحقيقى حاصل هنا لأن المضمون به مال الضامن غايه الأمر أن فساد العقد مانع عن مضى هذا الضمان و التضمين فى نظر الشارع لأن المفروض فساده فإذا لم يمض الشارع الضمان الخاص صار أصل إقدام الشخص على الضمان الحقيقى أو قاعده إثبات اليد على مال من دون

المكاسب، ج ۲، ص ۱۴۶

تسليط مجانى أو استيمان عن

مالكه موجبا لضمانه على الخلاف فى مدرك الضمان فى فاسد ما يضمن بصحيحه و شى ء منهما غير موجود فيما نحن فيه كما أوضحناه بما لا مزيد عليه.

و حاصله أن دفع المال إلى الغاصب ليس إلا كدفعه إلى ثالث يعلم عدم كونه مالكا للمبيع و تسليطه على إتلافه فى أن رد المالك لا يوجب الرجوع إلى هذا الثالث.

نعم لو كان فساد العقد لعدم قبول العوض للملك كالخمر و الخنزير و الحر قوى اطراد ما ذكرنا فيه من عدم ضمان عوضها المملوك مع علم المالك بالحال- كما صرح به شيخ مشايخنا فى شرحه على القواعد هذا و لكن إطلاق قولهم أن كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده يقتضى الضمان فيما نحن فيه و شبهه نظرا إلى أن البيع الصحيح يقتضى الضمان ففاسده كذلك إلا أن يفسر بما أبطلناه سابقا من أن كل عقد يضمن على فرض صحته يضمن على فرض فساده و لا ريب أن العقد فيما نحن فيه و فى مثل المبيع بلا ثمن و الإجاره بلا أجره إذا فرض صحيحا لا يكون فيها ضمان فكذلك مع الحكم بالفساد لكنك عرفت ضعف هذا المعنى فيما ذكرناه سابقا فى توضيح هذه القضيه فإن معناه أن كل عقد تحقق الضمان فى الفرد الصحيح منه يثبت الضمان فى الفرد الفاسد منه فيختص موردها بما إذا كان للعقد فردان فعليان لا الفرد الواحد المفروض تاره صحيحا و أخرى فاسدا. نعم يمكن تطبيق المعنى المختار فيما نحن فيه و شبهه بأن لا يكون المراد من العقد فى موضوع القضيه خصوص النوع المتعارف من أنواع العقود كالبيع و الصلح بل يراد مطلق المعامله الماليه التى لا يوجد لها فردان صحيح

و فاسد فيقال إن ما نحن فيه و البيع بلا ثمن و الإجاره بلا أجره تمليك بلا عوض من مال الآخر و الفرد الصحيح من هذه المعامله و هى الهبه غير المعوضه لا ضمان فيها ففاسدها كذلك فتأمل و بالجمله فمستند المشهور فى مسألتنا لا يخلو من غموض و لذا لم يصرح أحد بعدم الضمان فى بعتك بلا ثمن مع اتفاقهم عليه و صرح بعضهم بضمان المرتشى مع تلف الرشوه التى هى من قبيل الثمن فيما نحن فيه. نعم ذكر الشهيد رحمه الله و غيره عدم الضمان فى الإجاره بلا أجره و يؤيد ما ذكرنا ما دل من الأخبار على كون ثمن الكلب أو الخمر سحتا و إن أمكن الذب عنه بأن المراد التشبيه فى التحريم فلا ينافى عدم الضمان مع التلف كأصل السحت ثم إن مقتضى ما ذكرناه فى وجه عدم الرجوع بالثمن ثبوت الرجوع إذا باع البائع الفضولى غير بائع لنفسه بل باع عن المالك و دفع المشترى الثمن إليه لكونه واسطه فى إيصاله إلى المالك فتلف فى يده- إذ لم يسلطه عليه و لا إذن له فى التصرف فيه فضلا عن إتلافه و لعل كلماتهم و معاقد اتفاقهم تختص بالغاصب البائع لنفسه و إن كان ظاهر بعضهم ثبوت الحكم فى مطلق الفضولى مع علم المشترى بالفضوليه و كذا يقوى الرجوع لو أخذ البائع الثمن من دون إذن المشترى بل أخذه بناء على العقد الواقع بينهما فإنه لم يحصل هنا من المشترى تسليط إلا بالعقد و التسليط العقدى مع فساده غير مؤثر فى دفع الضمان و يكشف عن ذلك تصريح غير واحد منهم بإباحه تصرف البائع فيه مع اتفاقهم ظاهرا على عدم تأثير

العقد الفاسد فى الإباحه و كذا يقوى الضمان لو اشترط على البائع الرجوع بالثمن لو أخذ العين صاحبها و لو كان الثمن كليا فدفع إليه المشترى بعض أفراده فالظاهر عدم الرجوع لأنه كالثمن المعين فى تسليطه عليه مجانا.

المسأله الثانيه أن المشترى إذا اغترم للمالک غير الثمن

اشاره

فإما أن يكون فى مقابل العين كزياده القيمه على الثمن إذا رجع المالک بها على المشترى كأن كانت القيمه المأخوذه منه عشرين و الثمن عشره و إما أن يكون فى مقابل ما استوفاه المشترى كسكنى الدار و وطء الجاريه و اللبن و الصوف و الثمره و إما أن يكون غرامه لم يحصل له فى مقابلها نفع كالنفقه و ما صرفه فى العماره و ما تلف منه أو ضاع من الغرس و الحفر أو إعطائه قيمه للولد المنعقد حرا و نحو ذلک أو نقص من الصفات و الأجزاء

[لو كان عالما بالفضوليه]

ثم المشترى إن كان عالما فلا رجوع له فى شى ء من هذه الموارد لعدم الدليل عليه

[لو كان جاهلا بالفضوليه]

اشاره

و إن كان جاهلا- فأما الثالث فالمعروف من مذهب الأصحاب كما فى الرياض. و عن الكفايه رجوع المشترى الجاهل بها على البائع بل فى كلام بعض تبعا للمحكى عن فخر الإسلام فى شرح الإرشاد دعوى الإجماع على الرجوع ما لم يحصل فى مقابله نفع و فى السرائر أنه يرجع قولا واحدا و فى كلام المحقق و الشهيد الثانيين فى كتاب الضمان نفى الإشكال عن ضمان البائع لدرک ما يحدثه المشترى إذا قلعه المالک. و بالجمله فالظاهر عدم الخلاف فى المسأله للغرور فإن البائع مغرر للمشترى و موقع إياه فى خطرات الضمان و متلف عليه ما يغرمه فهو كشاهد الزور الذى يرجع إليه إذا رجع من شهادته و القاعده نفى الضرر مضافا إلى ظاهر روايه جميل أو فحواها: عن الرجل يشترى الجاريه من السوق فيولدها ثم يجى ء مستحق الجاريه قال يأخذ الجاريه المستحق و يدفع إليه المبتاع قيمه الولد و يرجع على من باعه بثمن الجاريه و قيمه الولد التى أخذت فإن حريه ولد المشترى إما أن يعد نفعا عائدا إليه أو لا و على التقديرين يثبت المطلوب مع أن فى توصيف قيمه الولد بأنها أخذت منه نوع إشعار لعليه الحكم فيطرد فى سائر ما أخذ منه

[توجيه بعض الروايات الساكته عن رجوع المشترى إلى البائع

و أما السكوت عن رجوع المشترى إلى البائع- فى بعض الأخبار فهو لعدم كونه مسوقا لذلك كروايه زراره: فى رجل اشترى من سوق المسلمين جاريه فخرج بها إلى أرضه فولدت منه أولادا ثم أتاها من يزعم أنها له و أقام على ذلك البينه قال يقبض ولده و يدفع إليه الجاريه و يعوضه من قيمه ما أصاب من لبنها و خدمتها و روايه زريق قال: كنت عند أبى عبد

الله ع يوما إذ دخل عليه رجلان فقال أحدهما إنه كان على مال لرجل من بنى عمار و له بذلك حق و شهود فأخذ المال و لم أسترجع عنه الذكر بالحق و لا كتبت عليه كتابا و لا أخذت منه براءه بذلك و ذلك لأنى وثقت به و قلت له مزق الذكر بالحق الذى عندك فمات و تهاون بذلك و لم يمزقه و عقيب هذا طالبنى بالمال وراثه و حاكمونى و أخرجوا بذلك الذكر بالحق و أقاموا العدول فشهدوا عند الحاكم فأخذت بالمال و كان المال كثيرا فتواريت عن الحاكم فباع على قاضى الكوفه معيشه لى و قبض القوم المال و هذا رجل

المكاسب، ج ۲، ص ۱۴۷

من إخواننا ابتلى بشراء معيشتى من القاضى ثم إن ورثه الميت أقروا أن أباهم قد قبض المال و قد سألوه أن يرد على معيشتى و يعطونه الثمن فى أنجم معلومه فقال إنى أحب أن تسأل أبا عبد الله ع عن هذا فقال الرجل يعنى المشترى كيف أصنع جعلت فداك قال تصنع أن ترجع بمالك على الورثه و ترد المعيشه إلى صاحبها و تخرج يدك عنها قال فإذا فعلت ذلك له أن يطالبنى بغير هذا قال نعم له أن يأخذ منك ما أخذت من الغله من ثمن الثمار و كل ما كان مرسوما فى المعيشه يوم اشتريتها يجب أن ترد ذلك إلا ما كان من زرع زرعته أنت فإن للزارع إما قيمه الزرع و إما أن يصبر عليك إلى وقت حصاد الزرع فإن لم يفعل ذلك كان ذلك له و رد عليك القيمه و كان الزرع له قلت جعلت فداك فإن كان هذا قد أحدث فيها بناء أو غرسا

قال له قيمه ذلك أو يكون ذلك المحدث بعينه يقلعه و يأخذه قلت أ رأيت إن كان فيها غرس أو بناء فقلع الغرس و هدم البناء فقال يرد ذلك إلى ما كان أو يغرم القيمه لصاحب الأرض فإذا رد جميع ما أخذ من غلاتها على صاحبها و رد البناء و الغرس و كل محدث إلى ما كان أو رد القيمه كذلك يجب على صاحب الأرض كلما خرج عنه فى إصلاح المعيشه من قيمه غرس أو بناء أو نفقه فى مصلحه المعيشه و دفع النوائب كل ذلك مردود إليه. و فيه مع أنا نمنع ورودها- إلا فى مقام حكم المشترى مع المالك أن السكوت فى مقام البيان لا يعارض الدليل مع أن روايه زراره ظاهرها عدم التمكن من الرجوع إلى البائع مع أن البائع فى قضيه زريق هو القاضى فإن كان قضاؤه صحيحا لم يتوجه إليه غرم لأن الحاكم من قبل الشارع ليس غارما من جهه حكمه على طبق البينه المأمور بالعمل بها و إن كان قضاؤه باطلا كما هو الظاهر فالظاهر علم المشترى ببطلان قضاء المخالف- و تصرفه فى أمور المسلمين فهو عالم بفساد البيع فلا رجوع له.

[ما يغترمه فى مقابل المنافع غير المستوفاه]

و أما الثانى و هو ما غرمه فى مقابل النفع الواصل إليه من المنافع و النماء ففى الرجوع بها خلاف أقواهما الرجوع وفاقا للمحكى عن المبسوط و المحقق و العلامه فى التجاره و الشهيدين و المحقق الثانى و غيرهم. و عن التنقيح بأن عليه الفتوى لقاعده الغرور المتفق عليها ظاهرا فى من قدم مال الغير إلى غيره الجاهل فأكله و تؤيده قاعده نفى الضرر- فإن تغريم من أقدم على إتلاف شى ء من دون عوض مغرورا من

آخر بـأن له ذلك مجانا من دون الحكم برجوعه إلى من غره فى ذلك ضـرر عظيم و مجرد رجوع عوضه إليه لا يـدفع الضـرر و كيف كـان فصـدق الضـرر و إضـرار الغار به مما لا يخفى خصوصا فى بعض الموارد فما فى الرياض من أنه لا دليل على قاعـده الغرور إذا لم ينطبق مع قاعـده نفى الضـرر المفقود فى المقام لوصول العوض إلى المشترى لا يخلو عن شـى ء مضافا إلى ما قيل عليه من منع مـدخليه الضـرر فى قاعـده الغرور بـل هى مبنيه على قوه السـبب على المباشـر لكنه لاـ يخلو من نظر لأنه إنما يـدعى اختصاص دليل الغرور من النصوص الخاصه و الإجماع بصوره الضـرر و أما قوه المسـبب على المباشـر فليست بنفسـها دليلا على رجوع المغرور إلاـ إذا كـان السـبب بحيث اسـتند التلف عرفا إليه كما فى المكره و كما فى الريـح العاصف الموجب للإحراق و الشـمس الموجبه لإذابه الدهن و إراقتها و المتجه فى مثل ذلك عدم الرجوع إلى المباشـر أصـلا كما نسب إلى ظاهر الأصـحاب فى المكره لكون المباشـر بمنزله الآله و أما فى غير ذلك فالضـمان أو قرار الضمان فيه يحتاج إلى دليل مفقود فلا بد من الرجوع بالأـخره إلى قاعـده الضـرر أو الإجمـاع المـدعى فى الإيضـاح على تقـديم السـبب إذا كان أقوى أو بالأخبار الوارده فى الموارد المتفرقه أو كون الغار سـببا فى تغريم المغرور فكان كشاهـد الزور فى ضـمان ما يؤخذ لشـهادته و لا ريب فى ثبوت هذه الوجوه فيمـا نحن فيه أمـا الأـخير فواضـح و أمـا الأـول فقـد عرفته و أما الإجماع و الأخبار فهما و إن لم يردا فى خصوص المسأله إلا أن تحققهما فى نظائر

المسأله كاف فإن رجوع آكل طعام الغير إلى من غره بدعوى تملكه و إباحته له مورد الإجماع ظاهرا و رجوع المحكوم عليه إلى شاهدى الزور مورد الأخبار و لا يوجد فرق بينهما و بين ما نحن فيه أصلا. و قد ظهر مما ذكرنا فساد منع الغرور فيما نحن فيه كما فى كلام بعض حيث عدل فى رد مستند المشهور عما فى الرياض من منع الكبرى إلى منع الصغرى فإن الإنصاف أن مفهوم الغرر و الموجب للرجوع فى باب الإتلاف و إن كان غير منقح إلا أن المتيقن منه ما كان إتلاف المغرور لمال الغير و إثبات يده عليه لا بعنوان أنه مال الغير بل قصده إلى إتلافه مال نفسه أو مال من أباح له الإتلاف فيكون غير قاصد لإتلاف مال الغير فيشبه المكره فى عدم القصد هذا كله مضافا إلى ما قد يقال من دلاله روايه جميل المتقدمه بناء على أن حريه الولد منفعه راجعه إلى المشترى و هو الذى ذكره المحقق احتمالا فى الشرائع فى باب الغصب بناء على تفسير المسالك و فيه تأمل.

[ما يغترمه فى مقابل العين

ثم إن ما ذكرنا فى حكم هذا القسم يظهر حكم ما يغرمه فى مقابل العين- من زياده القيمه على الثمن الحاصله وقت العقد كما لو باع ما ساوى عشرين بعشره فتلف فأخذ منه المالك عشرين فإنه لا يرجع بعشره الثمن و إلا لزم تلفه من كيس البائع من دون أن يغره فى ذلك لأنه لو فرض صدق البائع فى دعوى الملكيه لم يزل غرامه المشترى للثمن بإزاء المبيع التالف فهذه الغرامه للثمن لم تنشأ عن كذب البائع و أما العشره الزائده فإنما جاءت غرامتها من كذب البائع فى دعواه

فحصل الغرور فوجب الرجوع. و مما ذكرنا يظهر اندفاع ما ذكر فى وجه عدم الرجوع من أن المشترى إنما أقدم على ضمان العين و كون تلفها منه كما هو شأن فاسد كل عقد يضمن بصحيحه و مع الإقدام لا غرور و لذا لم يقل به فى العشره المقابله للثمن. توضيح الاندفاع- أن الإقدام إنما كان على ضمانه بالثمن إلا أن الشارع جعل القبض على هذا النحو من الإقدام مع فساد العقد و عدم إمضاء الشارع له سببا لضمان المبيع بقيمته الواقعيه فالمانع من تحقق الغرور و هو الإقدام لم يكن إلا فى مقابل الثمن و الضمان المسبب عن هذا الإقدام لما كان لأجل فساد العقد المسبب عن تغرير البائع كان المترتب عليه من ضمان العشره الزائده مستقرا على الغار

المكاسب، ج ٢، ص ١٤٨

فغرامه العشره الزائده و إن كانت مسببه عن الإقدام إلا أنها ليست مقدما عليها هذا كله مع أن التحقيق على ما تقدم سابقا- أن سبب الضمان فى العقد الفاسد هو القبض الواقع لا- على وجه الائتمان و أن ليس الإقدام على الضمان عله له مع عدم إمضاء الشارع لذلك الضمان و إن استدل به الشيخ و أكثر من تأخر عنه و قد ذكرنا فى محله توجيه ذلك بما يرجع إلى الاستدلال باليد فراجع و كيف كان فجريان قاعده الغرر فيما نحن فيه أولى منه فيما حصل فى مقابلته نفع هذا إذا كانت الزياده موجوده وقت العقد و لو تجددت بعده فالحكم بالرجوع فيه أولى

[ما يغترمه بإزاء الأجزاء التالفه]

هذا كله فيما يغرمه المشترى بإزاء نفس العين التالفه. و أما ما يغرمه المشترى بإزاء أجزائه التالفه فالظاهر أن حكمه حكم المجموع فى أنه يرجع فى الزائد

على ما يقابل ذلك الجزء لا فيما يقابله على ما اخترناه و يجى ء على القول الآخر عدم الرجوع فى تمام ما يغرمه.

[ما يغترمه بإزاء الأوصاف التالفه]

و أما ما يغرمه بإزاء أوصافه فإن كانت مما لا يسقط عليه الثمن كما عدا وصف الصحه من الأوصاف التى يتفاوت بها القيمه كما لو كان عبدا كاتبا فنسى الكتابه عند المشترى فرجع المالك عليه بالتفاوت فالظاهر رجوع المشترى على البائع لأنه لم يقدم على ضمان ذلك.

[حكم ما يغترمه المشترى فيما إذا كان البيع فاسدا من غير جهه الفضوليه]

ثم إن ما ذكرنا كله من رجوع المشترى على البائع بما يغرمه إنما هو إذا كان البيع المذكور صحيحا- من غير جهه كون البائع غير مالك- أما لو كان فاسدا من جهه أخرى فلا رجوع على البائع لأن الغرامه لم تجى ء من تغرير البائع فى دعوى الملكيه و إنما جاءت من جهه فساد البيع فلو فرضنا البائع صادقا فى دعواه لم تزل الغرامه غايه الأمر كون المغروم له هو البائع على تقدير الصدق و المالك على تقدير كذبه فحكمه حكم نفس الثمن فى التزام المشترى به على تقديرى صدق البائع و كذبه ثم إنه قد ظهر مما ذكرنا أن كل ما يرجع المشترى به على البائع إذا رجع إليه فلا يرجع البائع به على المشترى إذا رجع عليه- لأن المفروض قرار الضمان على البائع. و أما ما لا يرجع المشترى به على البائع كمساوى الثمن من القيمه فيرجع البائع به على المشترى إذا غرمه للمالك و الوجه فى ذلك حصول التلف فى يده.

[حكم المالك بالنسبه إلى الأيادى المتعاقبه]

فإن قلت إن كلا من البائع و المشترى- يتساويان فى حصول العين فى يدهما العاديه التى هى سبب للضمان و حصول التلف فى يد المشترى لا وجه له و لا دليل على كونه سببا لرجوع البائع عليه. نعم لو أتلف بفعله رجع لكونه سببا لتنجز الضمان على السابق. قلت توضيح ذلك يحتاج إلى الكشف عن كيفيه اشتغال ذمه كل من اليدين ببدل التالف- و صيرورته فى عهده كل منهما مع أن الشى ء الواحد لا يعقل استقراره إلا فى ذمه واحده و أن الموصول فى قوله على اليد ما أخذت شى ء واحد كيف يكون على كل واحده من الأيادى المتعدده فنقول معنى

كون العين المأخوذه على اليـد كون عهدتها و دركها بعد التلف عليه فإذا فرضت أيد متعدده تكون العين الواحده فى عهده كل من الأيادى لكن ثبوت الشى ء الواحد فى العهدات المتعدده معناه لزوم خروج كل منها عن العهده عند تلفها و حيث إن الواجب هو تدارك التالف الذى يحصل ببدل واحد لا أزيد كان معناه تسلط المالك على مطالبه كل منهم الخروج عن العهده عند تلفه فهو يملك ما فى ذمه كل منهم على البدل بمعنى أنه إذا استوفى من أحدهم سقط من الباقى لخروج الباقى عن كونه تداركا لأن المتدارك لا يتدارك. و الوجه فى سقوط حقه بدفع بعضهم عن الباقى أن مطالبته ما دام لم يحصل إليه المبدل و لا بد له فأيهما حصل فى يـده لم يبق له استحقاق بـدله فلو بقى شـى ء له فى ذمه واحـده لم يكن بعنوان البـدليه و المفروض عدم ثبوته بعنوان آخر. و يتحقق مما ذكرنا أن المالك إنما يملك البـدل على سبيل البـدليه إذ يسـتحيل اتصاف شـى ء منها بالبـدليه بعد صـيروره أحـدها بدلا عن التالف و أصـلا إلى المالك و يمكن أن يكون نظير ذلك ضـمان المال على طريقه الجمهور حيث إنه ضم ذمه إلى ذمه أخرى و ضـمان عهـده العوضـين لكل من البائع و المشترى عنـدنا كما فى الإيضاح و ضـمان الأعيان المضـمونه على ما استقر به فى التـذكره و قواه فى الإيضـاح و ضـمان الاـثنين لواحـد كما اختاره ابن حمزه. و قـد حكى فخر الـدين و الشـهيد عن العلاـمه فى درسه أنه نفى المنع من ضـمان الاـثنين على وجه الاسـتقلال قال و نظيره فى العبادات الواجب الكفائى و فى الأموال الغاصب من الغاصب هذا

حال المالک بالنسبه إلى ذوى الأيدى.

[حكم الأيادى المتعاقبه بعضها بالنسبه إلى بعض

و أما حال بعضهم بالنسبه إلى بعض فلا ريب فى أن اللاحق إذا رجع عليه لا يرجع إلى السابق- ما لم يكن السابق موجبا لإيقاعه فى خطر الضمان كما لا ـ ريب فى أن السابق إذا رجع عليه و كان غارا للاحقه لم يرجع إليه إذ لا معنى لرجوعه عليه بما لو دفعه اللاحق ضمنه له فالمقصود بالكلام ما إذا لم يكن غارا له فنقول إن الوجه فى رجوعه هو أن السابق اشتغلت ذمته له بالبدل قبل اللاحق فإذا حصل المال فى يد اللاحق فقد ضمن شيئا له بدل فهذا الضمان يرجع إلى ضمان واحد من البدل و المبدل على سبيل البدل إذ لا يعقل ضمان المبدل معينا من دون البدل و إلا خرج بدله عن كونه بدلا فما يدفعه الثانى فإنما هو تدارک لما استقر تدارکه فى ذمه الأول بخلاف ما يدفعه الأول فإنه تدارک نفس العين معينا إذ لم يحدث له تدارک آخر بعد فإن أداه إلى المالک سقط تدارک الأول له و لا يجوز دفعه إلى الأول قبل دفع الأول إلى المالک لأنه من باب الغرامه و التدارک فلا اشتغال للذمه قبل حصول التدارک و ليس من قبيل العوض لما فى ذمه الأول فحال الأول مع الثانى كحال الضامن مع المضمون عنه فى أنه يستحق الدفع إليه إلا بعد الأداء. و الحاصل أن من تلف المال فى يده ضامن لأحد الشخصين على البدل من المالک و من سبقه فى اليد فتشتغل ذمته إما بتدارک العين و إما بتدارک ما تدارکها و هذا اشتغال شخص واحد بشيئين لشخصين على البدل كما كان فى الأيدى المتعاقبه اشتغال ذمه

إشخاص على البدل لشى ء واحد لشخص واحد و ربما يقال فى وجه رجوع غير من تلف المال فى يده إلى من تلف فى يده لو رجع عليه إن ذمه من تلف بيده مشغوله للمالك بالبدل و إن جاز له إلزام غيره باعتبار الغصب

المكاسب، ج ۲، ص ۱۴۹

بأداء ما اشتغلت ذمته به فيملك حينئذ من أدى بأدائه ما للمالك فى ذمته بالمعاوضه الشرعيه القهريه قال و بذلك اتضح الفرق بين من تلف المال فى يده و بين غيره الذى خطابه بالأداء شرعى لا ذمى إذ لا دليل على شغل ذمم متعدده بمال واحد فحينئذ يرجع عليه و لا يرجع هو انتهى و أنت خبير بأنه لا وجه للفرق بين خطاب من تلف بيده و خطاب غيره بأن خطابه ذمى و خطاب غيره شرعى مع كون دلاله على اليد ما أخذت بالنسبه إليهما على السواء. و المفروض أنه لا خطاب بالنسبه إليهما غيره مع أنه لا يكاد يفهم الفرق بين ما ذكره من الخطاب بالأداء و الخطاب الذمى مع أنه لا يكاد يعرف خلاف من أحد فى كون كل من ذوى الأيدى مشغول الذمه بالمال فعلا ما لم يسقط بأداء أحدهم أو إبراء المالك نظير الاشتغال بغيره من الديون فى إجباره على الدفع أو الدفع عنه من ماله و تقديمه على الوصايا و الضرر فيه مع الغرماء و مصالحه المالك عنه مع آخر إلى غير ذلك من أحكام ما فى الذمه مع أن تملك غير من تلف المال بيده لما فى ذمه من تلف المال بيده بمجرد دفع البدل لا يعلم له سبب اختيارى و لا قهرى بل المتجه على ما ذكرنا سقوط حق المالك عمن

تلف فی یـده بمجرد أداء غیره لعدم تحقق موضوع التدارک بعد تحقق التدارک مع أن اللازم مما ذکره أن لا یرجع الغارم فیمن لحقه فی الأیـدی العادیه إلا بمن تلف فی یـده مع أن الظاهر خلافه فإنه یجوز له أن یرجع إلی کل واحـد ممن بعده. نعم لو کان غیر من تلف بیده فهو یرجع إلی أحد لواحقه إلی أن یستقر علی من تلفت فی یده

[لو کانت العین باقیه فی الأیادی المتعاقبه]

هـذا کله إذا تلف المبیع فی یـد المشتری و قـد عرفت الحکم أیضا فی صوره بقاء العین و أنه یرجع المالک بها علی من فی یده أو من جرت یـده علیهـا فـإن لم یمکن انتزاعهـا ممن هی فی یـده غرم للمالـک بـدل الحیلوله- و للمالـک استردادهـا فیرد بـدل الحیلوله و لاـ ترتفع سـلطنه المالـک علی مطـالبه الأول بمجرد تمکنه من الاسترداد من الثانی لأن عهـدتها علی الأول فیجب علیه تحصـیلها و إن بذل ما بذل. نعم لیس للمالک أخذ مئونه الاسترداد لیباشر بنفسه و لو لم یقدر علی استردادها إلا المالک و طلب من الأول عوضا عن الاسترداد فهل یجب علیه بذل العوض أو ینزل منزله التعذر فیغرم بدل الحیلوله أو یفرق بین الأجره المتعارفه للاسترداد و بین الزائـده علیها مما یعـد إجحافا علی الغاصب الأول وجوه هذا کله مع عدم تغیر العین و أما إذا تغیرت فتجی ء فیه صور کثیره لاـ ینـاسب المقام التعرض لها و إن کان کثیر مما ذکرنا أیضا مما لا یناسب ذکره إلا فی باب الغصب إلا أن الاهتمام بها دعانی إلی ذکرها فی هذا المقام بأدنی مناسبه اغتناما للفرصه وفقنا الله لما یرضیه عنا من العلم و العمل إنه غفار الزلل.

مسأله لو باع الفضولی مال غیره مع مال نفسه

فعلی القول ببطلاـن الفضولی فالظـاهر أن حکمه حکم مـا یقبـل الملـک مع ما لا یقبله- و الحکم فیه الصـحه لظهور الإجماع بل دعواه عن غیر واحـد مضافا إلی صـحیحه الصـفار المتقدمه فی أدله بطلان الفضولی من قوله ع: لا یجوز بیع ما لیس یملک و قد وجب الشراء من البائع علی ما یملک و لما ذکرنا قال بها من قال ببطلان الفضولی کالشیخ و ابن زهره و

الحلى و غيرهم. نعم لو لا النص و الإجماع أمكن الخدشه فيه بما سيجى ء فى بيع ما يملك و ما لا يملك و أما على القول بصحه الفضولى فلا ينبغى الريب فى الصحه مع الإجازه بل و كذا مع الرد فإنه كما لو تبين بعض المبيع غير مملوك غايه الأمر ثبوت الخيار حينئذ للمشترى- مع جهله بالحال عند علمائنا كما عن التذكره و سيجى ء فى أقسام الخيار بل عن الشيخ فى الخلاف تقويه ثبوت الخيار للبائع لكن عن الغنيه الجزم بعدمه و يؤيده صحيحه الصفار و ربما حمل كلام الشيخ على ما إذا ادعى البائع الجهل أو الإذن و كلام الغنيه على العالم ثم إن صحه البيع فيما يملكه مع الرد مقيده فى بعض الكلمات بما إذا لم يتولد من عدم الإجازه مانع شرعى كلزوم ربا و بيع آبق من دون ضميمه و سيجى ء الكلام فى محله ثم إن البيع المذكور صحيح- بالنسبه إلى المملوك بحصته من الثمن و موقوف فى غيره بحصته و طريق معرفه حصه كل منهما من الثمن فى غير المثلى أن يقوم كل منهما منفردا فيؤخذ لكل واحد جزء من الثمن نسبته إليه كنسبه قيمته إلى مجموع القيمتين مثاله كما عن السرائر ما إذا كان ثمنها ثلاثه دنانير و قيل إن قيمه المملوك قيراط و قيمه غيره قيراطان فيرجع المشترى بثلثى الثمن و ما ذكرنا من الطريق هو المصرح به فى الإرشاد حيث قال و يسقط المسمى على القيمتين و لعله أيضا مرجع ما فى الشرائع و القواعد و اللمعه من أنهما يقومان جميعا ثم يقوم أحدهما و لهذا فسر بهذه العباره المحقق الثانى عباره الإرشاد حيث قال طريق تقسيط المسمى

على القيمتين إلى آخره. لكن الإنصاف أن هذه العباره الموجوده فى هذه الكتب لا تنطبق بظاهرها على عباره الإرشاد التى اخترناها فى طريق التقسيط و استظهرناه من السرائر إذ لو كان المراد من تقويمها معا تقويم كل منهما لا تقويم المجموع لم يحتج إلى قولهم ثم يقوم أحدهما ثم تنسب قيمته إذ ليس هنا إلا أمران تقويم كل منهما و نسبه قيمته إلى مجموع القيمتين فالظاهر إراده قيمتهما مجتمعين ثم تقويم أحدهما بنفسه ثم ملاحظه نسبه قيمه أحدهما إلى قيمه المجموع و من هنا أنكر عليهم جماعه تبعا لجامع المقاصد إطلاق القول بذلك إذ لا يستقيم ذلك فيما إذا كان لاجتماع الملكين دخل فى زياده القيمه كما فى مصراعى باب و زوج خف إذا فرض تقويم المجموع بعشره و تقويم أحدهما بدرهمين و كان الثمن خمسه فإنه إذا رجع المشترى بجزء من الثمن نسبته إليه كنسبه الاثنين إلى العشره استحق من البائع واحدا من الخمسه فيبقى للبائع أربعه فى مقابل المصراع الواحد مع أنه لم يستحق من الثمن إلا مقدارا من الثمن مساويا لما يقابل المصراع الآخر أعنى درهمين و نصفا. و الحاصل أن البيع إنما يبطل فى ملك الغير بحصه من الثمن يستحقها الغير مع الإجازه و يصح فى نصيب المالك بحصه كأن يأخذها مع إجازه مالك الجزء الآخر هذا و لكن الظاهر أن كلام الجماعه إما محمول على الغالب من عدم زياده القيمه و لا نقصانها بالاجتماع أو مرادهم من تقويمهما تقويم كل منهما منفردا و يراد من تقويم أحدهما ثانيا ملاحظه قيمته مع مجموع القيمتين و إلا ففساد الضابط المذكور فى كلامهم

المكاسب، ج ۲، ص ۱۵۰

لا يحتاج إلى النقض بصوره مدخليه

الاجتماع فى الزياده التى لاـ يمكن القول فيها و إن كان ضعيفا بأخذ النسبه للمشترى بين قيمه أحدهما المنفرد و بين قيمه المجموع بل تنتقض بصوره مدخليه الاجتماع فى نقصان القيمه بحيث تكون قيمه أحدهما منفردا مثل قيمه المجموع أو أزيد فإن هذه فرض ممكن كما صرح به فى رهن جامع المقاصد و غيره فإن الالتزام هنا بالنسبه المذكوره يوجب الجمع بين الثمن و المثمن كما لو باع جاريه مع أمها قيمتهما مجتمعتين عشره و قيمه كل واحده منهما منفرده عشره بثمانيه فإن نسبه قيمه إحداهما المنفرده إلى مجموع القيمتين- نسبه الشى ء إلى مماثله فيرجع بكل الثمانيه و كأن من أورد عليهم ذلك غفل عن هذا أو كان عنده غير ممكن. فالتحقيق فى جميع الموارد ما ذكرنا من ملاـحظه قيمه كل منهما منفردا و نسبه قيمه أحدهما إلى مجموع القيمتين فإن قلت إن المشترى إنما بذل الثمن فى مقابل كل منهما مقيدا باجتماعه مع الآخر و هذا الوصف لم يبق له مع رد مالك أحدهما فالبائع إنما يستحق من الثمن ما يوزع على ماله منفردا فله من الثمن جزء نسبته إليه كنسبه الدرهمين إلى العشره و هو درهم واحد فالزياده ظلم على المشترى و إن كان ما أوهمته عباره الشرائع و شبهها من أخذ البائع أربعه و المشترى واحدا أشد ظلما كما نبه عليه فى بعض حواشى الروضه فاللاـزم أن يقسط الثمن على قيمه كل من الملكين منفردا أو على هيئته الاجتماعيه و يعطى البائع من الثمن بنسبه قيمه ملكه منفردا و يبقى للمشترى بنسبه قيمه ملك الآـخر منفردا و قيمه هيئته الاجتماعيه. قلت فوات وصف الانضمام- كسائر الأوصاف الموجبه لزياده القيمه ليس مضمونا فى

باب المعاوضات و إن كان مضمونا فی باب العدوان غايه الأمر ثبوت الخيار مع اشتراط تلك الصفه و لا فرق فيما ذكرنا بين كون ملك البائع و ملك غيره متعددين فی الوجود كعبد و جاريه أو متحدين كعبد ثلثه للبائع و ثلثاه لغيره فإنه لا يوزع الثمن على قيمه المجموع أثلاثا لأن الثلث لا يباع بنصف ما يباع به الثلثان لكونه أقل رغبه منه بل يلاحظ قيمه الثلث و قيمه الثلثين و يؤخذ النسبه منهما ليؤخذ من الثمن بتلك النسبه هذا كله فی القيمی أما المبيع المثلی- فإن كانت الحصه مشاعه قسط الثمن على نفس المبيع فيقابل كل من حصتی البائع و الأجنبی بما يخصه و إن كانت حصه كل منهما معينه كان الحكم كما فی القيمی من ملاحظه قيمتی الحصتين و تقسيط الثمن على المجموع فافهم.

مسأله لو باع من له نصف الدار نصف تلك الدار

فإن علم أنه أراد نصفه أو نصف الغير عمل به و إلا فإن علم أنه لم يقصد بقوله بعتك نصف الدار إلا مفهوم هذا اللفظ ففيه احتمالان حمله على نصفه المملوك له و حمله على النصف المشاع بينه و بين الأجنبی و منشأ الاحتمالين إما تعارض ظاهره النصف أعنی الحصه المشاعه فی مجموع النصفين مع ظهور انصرافه فی مثل المقام من مقامات التصرف إلى نصفه المختص و إن لم يكن له هذا الظهور فی غير المقام و لذا يحمل الإقرار على الإشاعه كما سيجی ء أو مع ظهور إنشاء البيع فی البيع لنفسه لأن بيع مال الغير لا بد فيه إما من نيه الغير أو اعتقاد كون المال لنفسه و إما من بنائه على تملكه للمال عدوانا كما فی بيع الغاصب و الكل خلاف المفروض هنا. و مما

ذكرنا يظهر الفرق بين ما نحن فيه و بين قول البائع بعت غانما مع كون الاسم مشتركا بين عبده و عبد غيره حيث ادعى فخر الدين الإجماع على انصرافه إلى عبده فقاس عليه ما نحن فيه إذ ليس للفظ المبيع هنا ظهور فى عبد الغير فيبقى ظهور البيع فى وقوعه لنفس البائع و انصراف لفظ المبيع فى مقام التصرف إلى مال المتصرف سليمين عن المعارض فيفسر بهما إجمال لفظ المبيع ثم إنه لو كان البائع وكيلا ـ فى بيع النصف أو وليا عن مالكه فهل هو كالأجنبى وجهان مبنيان على أن المعارض لظهور النصف فى المشاع هو انصراف لفظ المبيع إلى مال البائع فى مقام التصرف أو ظهور التمليك فى الأصاله الأقوى هو الأول لأن ظهور التمليك فى الأصاله من باب الإطلاق و ظهور النصف فى المشاع و إن كان كذلك أيضا إلا أن ظهور المقيد وارد على ظهور المطلق. و ما ذكره الشهيد الثانى من عدم قصد الفضولى إلى مدلول اللفظ و إن كان مرجعه إلى ظهور وارد على ظهور المقيد إلا أنه مختص بالفضولى لأن القصد الحقيقى موجود فى الوكيل و الولى فالأقوى فيهما الاشتراك فى البيع تحكيما لظاهر النصف إلا ـ أن يمنع ظهور النصف إلا ـ فى النصف المشاع فى المجموع و أما ملاحظه حقى المالكين و إراده الإشاعه فى الكل من حيث إنه مجموعهما فغير معلومه- بل معلومه العدم بالفرض. و من المعلوم أن النصف المشاع بالمعنى المذكور يصدق على نصفه المختص فقد ملك كليا يملك مصداقه فهو كما لو باع كليا سلفا مع كونه مأذونا فى بيع ذلك عن غيره أيضا لكنه لم يقصد إلا مدلول اللفظ من غير ملاحظه وقوعه عنه

أو عن غيره فـإن الظـاهر وقوعه لنفسه لأنه عقـد على ما يملكه فصـرفه إلى الغير من دون صارف لا وجه له و لعله لما ذكرنا ذكر جمـاعه كالفاضـلين و الشـهيدين و غيرهم أنه لو أصـدق المرأه عينـا فوهبت نصـفها المشـاع قبـل الطلاق اسـتحق الزوج بالطلاق النصف البـاقى لا- نصف الباقى و قيمه نصف الموهوب و إن ذكروا ذلك احتمالا و ليس إلا من جهه صـدق النصف على الباقى فيـدخل فى قوله تعـالى فَنِصْفُ ما فَرَضْـتُمْ و إن كان يمكن توجيه هـذا الحكم منهم بأنه لما كان الربع الباقى للمرأه من الموجود مثلا- للربع التـالف من الزوج و مساويـا له من جميع الجهـات بل لا تغاير بينهما إلا بالاعتبار فلا وجه لاعتبار القيمه نظير ما لو دفع المقترض نفس العين المقترضه مع كونها قيميه لكن الظاهر أنهم لم يريـدوا هذا الوجه و إنما عللوا اسـتحقاقه للنصف الباقى ببقاء مقـدار حقه فلا- يخلو عن منافاه لهـذا المقام و نظيره فى ظهور المنافاه لما هنا ما ذكروه فى باب الصـلح- من أنه إذا أقر من بيـده المال لأحـد المدعيين للمال بسـبب موجب للشـركه كالإرث فصالحه المقر له على ذلك النصف كان النصف مشاعا فى نصـيبها فـإن أجـاز شـريكه نفـذ فى المجموع و إلا نفـذ فى الربع فإن مقتضـى ما ذكروه هنا اختصاص المصالحه بنصف المقر له لأنه إن أوقع الصـلح على نصـفه الـذى أقر له به فهو كما لو صالح نصـفه قبل الإقرار مع غير المقر أو معه و إن أوقعه على مطلق النصـف المشاع انصرف أيضا إلى حصته فلا وجه لاشتراكه بينه و بين

المكاسب، ج ۲، ص ۱۵۱

شريكه و لذا اختار سيد مشايخنا قدس الله أسرارهم

اختصاصه بالمقر له و فصل فى المسالك بين ما لو وقع الصلح على نصفه أو مطلق النصف و بين ما إذا وقع على النصف الذى أقر به ذو اليد فاختار مذهب المشهور فى الثالث لأن الإقرار منزل على الإشاعه و حكمه بالاختصاص فى الأولين لاختصاص النصف وضعا فى الأول و انصرافا فى الثانى إلى النصف المختص و اعترضه فى مجمع الفائده بأن هذا ليس تفصيلا بل مورد كلام المشهور هو الثالث لفرضهم المصالحه على ذلك النصف المقر به و تمام الكلام فى محله و على كل حال فلا إشكال فى أن لفظ النصف المقر به إذا وقع فى كلام المالك للنصف المشاع مجردا عن حال أو مقال يقتضى صرفه إلى نصفه يحمل على المشاع فى نصيبه و نصيب شريكه و لهذا أفتوا ظاهرا على أنه لو أقر أحد الرجلين الشريكين الثابت يد كل منهما على نصف العين بأن ثلث العين لفلان حمل على الثلث المشاع فى النصيبين- فلو كذبه الشريك الآخر دفع المقر إلى المقر له نصف ما فى يده لأن المنكر بزعم المقر ظالم للسدس بتصرفه فى النصف لأنه باعتقاده إنما يستحق الثلث فالسدس الفاضل فى يد المنكر نسبته إلى المقر و المقر له على حد سواء فإنه قدر تالف من العين المشتركه فيوزع على الاستحقاق. و دعوى أن مقتضى الإشاعه تنزيل المقر به على ما فى يد كل منهما فيكون فى يد المقر سدس و فى يد المنكر سدس كما لو صرح بذلك و قال إن له فى يد كل منهما سدسا و إقراره بالنسبه إلى ما فى يد الغير غير مسموع فلا يجب إلا أن يدفع إليه ثلث ما فى يده و

هو السـدس المقر به و قد تلف السدس الآخر بزعم المقر على المقر له بتكذيب المنكر مدفوعه بأن ما فى يد الغير ليس عين ماله فيكون كما لو أقر شخص بنصف كل من داره و دار غيره بل هو مقدار حصته المشاعه كحصه المقر و حصه المقر له بزعم المقر إلا أنه لما يجبر المكـذب على دفع شـى ء مما فى يـده فقـد تلف سـدس مشاع يوزع على المقر و المقر له فلا معنى لحسابه على المقر له وحـده إلاـ على احتمـال ضـعيف و هو تعلق الغصب بالمشاع و صـحه تقسـيم الغاصب مع الشـريك فيتمحض ما يأخـذه الغـاصب للمغصوب منه و ما يأخـذه الشـريك لنفسه لكنه احتمال مضـعف فى محله و إن قال به أو مال إليه بعض على ما حكى للحرج أو السـيره. نعم يمكن أن يقـال فى هـذا المقـام بـأن التلف فى المقـام حاصـل بـإذن الشارع للمنكر الغاصب لحق المقر له باعتقـاد المقر و الشارع إنما أذن له فى أخـذ ما يأخـذه على أنه من مال المقر له فالشارع إنما حسب السـدس فى يـد المنكر على المقر له فلا يحسب منه على المقر شـى ء و ليس هذا كأخذ الغاصب جزء معينا من المال عدوانا بدون إذن الشارع حتى يحسـب على كلا الشـريكين. و الحاصل أن أخذ الجزء لما كان بإذن الشارع و إنما أذن له على أن يكون من مال المقر له و لعله لذا ذكر الأكثر بل نسـبه فى الإيضاح إلى الأصـحاب فى مسأله الإقرار بالنسب أن أحـد الأخوين إذا أقر بثالث دفع إليه الزائد عما يسـتحقه باعتقاده و هو الثالث و لا يدفع إليه نصف ما فى يده نظرا إلى أنه أقر

بتساويهما فى مال المورث و كل ما حصل كان لهما و كل ما نوى كـذلك هـذا و لكن لا يخفى ضـعف هذا الاحتمال من جهه أن الشارع ألزم بمقتضـى الإقرار معامله المقر مع المقر له بما يقتضـيه الواقع الذى أقر به. و من المعلوم أن مقتضى الواقع لو فرض العلم بصدق المقر هو كون ما فى يده على حسب إقراره بالمناصـفه و أما المنكر فإن كان عالما فيكون ما فى يده مالا مشتركا لا يحل له منه إلا ما قابل حصته عما فى يدهما و الزائد حق لهما عليه. و أما مسأله الإقرار بالنسب فالمشهور و إن صاروا إلى ما ذكر و حكـاه الكلينى عن الفضـل بن شـاذان على وجه الاعتمـاد بـل ظـاهره جعل فتواه كروايته إلا أنه صـرح جماعه ممن تأخر عنهم بمخالفته للقاعده حتى قوى فى المسالك الحمل على الإشاعه و تبعه سـبطه و السـيد [صاحب الرياض فى شرحى النافع. و الظاهر أن مسـتند المشـهور بعض الروايات الضـعيفه المنجبر بعمل أصـحاب الحـديث كالفضل و الكلينى بل و غيرهما. فروى الصـدوق مرسلا و الشيخ مسندا عن وهب بن وهب أبى البخترى عن جعفر ابن محمد عن أبيه ع قال: قضى

على ع فى رجل مات و ترک ورثه فأقر أحـد الورثه بدين على أبيه أنه يلزم ذلك فى حصـته بقدر ما ورث و لا يكون ذلك فى ماله كله و إن أقر اثنان من الورثه و كانا عـدلين أجيز ذلك على الورثه و إن لم يكونا عـدلين ألزما فى حصـتهما بقدر ما ورثا و كذلك إن أقر بعض الورثه بأخ أو أخت إنما يلزمه فى حصته و بالإسناد قال قال على ع:

من أقر

لأخيه فهو شريک فی المال و لا يثبت نسبه فإن أقر اثنان فكذلک إلا أن يكونا عدلين فيثبت نسبه و يضرب فی الميراث معهم. و عن قرب الإسناد روايه الخبرين عن السندی بن محمد و تمام الكلام فی محله من كتاب الإقرار و الميراث إن شاء الله.

مسأله لو باع ما يقبل التملک و ما لا يقبله

كالخمر و الخنزير صفقه بثمن واحد صح فی المملوک عندنا كما فی جامع المقاصد و إجماعا كما عن الغنيه و يدل عليه إطلاق مكاتبه الصفار المتقدمه و دعوی انصرافه إلی صوره كون بعض القريه المذكوره فيها مال الغير ممنوعه بل لا مانع من جريان قاعده الصحه بل اللزوم فی العقود عدا ما يقال من أن التراضی و التعاقد إنما وقع علی المجموع الذی لم يمضه الشارع قطعا فالحكم بالإمضاء فی البعض مع كونه مقصودا إلا فی ضمن المركب يحتاج إلی دليل آخر غير ما دل علی حكم العقود و الشروط و التجاره عن تراض و لذا حكموا بفساد العقد بفساد شرطه و قد نبه عليه فی جامع المقاصد فی باب فساد الشرط و ذكر أن فی الفرق بين فساد الشرط و الجزء عسرا و تمام الكلام فی باب الشروط- و يكفی هنا الفرق بالنص و الإجماع. نعم ربما يقيد الحكم بصوره جهل المشتری لما ذكر فی المسالک وفاقا للمحكی فی التذكره عن الشافعی من جهه إفضائه إلی الجهل بثمن المبيع قال فی التذكره بعد ذلک و ليس عندی بعيدا من الصواب الحكم بالبطلان فيما إذا علم المشتری حريه الآخر أو كونه مما لا ينقل إليه انتهی. و يمكن دفعه بأن اللازم هو العلم بثمن المجموع الذی قصد إلی نقله عرفا و إن علم الناقل بعدم إمضاء الشارع

له فإن هذا العلم غير مناف لقصد النقل حقيقه فبيع الغرر المتعلق لنهى الشارع و حكمه عليه بالفساد هو ما كان غررا فى نفسه مع قطع النظر عما يحكم عليه من الشارع مع أنه لو تم ما ذكر لاقتضى صرف مجموع الثمن إلى المملوك لا البطلان لأن المشترى القادم على ضمان المجموع بالثمن مع علمه سلامه البعض له قادم على ضمان المملوك وحده بالثمن كما صرح به الشهيد فى محكى الحواشى المنسوبه إليه

المكاسب، ج ٢، ص ١٥٢

حيث قال إن هذا الحكم مقيد بجهل المشترى بعين المبيع و حكمه و إلا لكان البذل بإزاء المملوك ضروره أن القصد إلى الممتنع كلا قصد انتهى لكن ما ذكره رحمه الله مخالف لظاهر المشهور حيث حكموا بالتقسيط- و إن كان مناسبا لما ذكروه فى بيع مال الغير من العالم من عدم رجوعه بالثمن إلى البائع لأنه سلطه عليه مجانا فإن مقتضى ذلك عدم رجوع المشترى بقسط غير المملوك إما لوقوع المجموع فى مقابل المملوك كما عرفت من الحواشى و إما لبقاء ذلك القسط له مجانا كما قد يلوح من جامع المقاصد و المسالك إلا أنك قد عرفت أن الحكم هناك لا يكاد ينطبق على القواعد ثم إن طريق تقسيط الثمن على المملوك و غيره- يعرف مما تقدم فى بيع ماله مع مال الغير من أن العبره بتقويم كل منهما منفردا و نسبه قيمه المملوك إلى مجموع القيمتين لكن الكلام هنا فى طريق معرفه قيمه غير المملوك. و قد ذكروا أن الحر يفرض عبدا بصفاته و يقوم و الخمر و الخنزير يقومان بقيمتهما عند من يراهما مالا و يعرف تلك القيمه بشهاده عدلين مطلعين على ذلك لكونهما مسبوقين بالكفر

أو مجاورين للكفار و يشكل تقويم الخمر و الخنزير بقيمتهما إذا باع الخنزير بعنوان أنه شاه و الخمر بعنوان أنها خل فبان الخلاف- بل جزم بعض هنا بوجوب تقويمهما قيمه الخل و الشاه كالحر.

[القول فى أولياء التصرف]

مسأله يجوز للأب و الجد أن يتصرفا فى مال الطفل- بالبيع و الشراء

اشاره

و يدل عليه قبل الإجماع الأخبار المستفيضه المصرحه فى موارد كثيره و فحوى سلطنتهما على بضع البنت فى باب النكاح

[عدم اعتبار العداله فى ولايه الأب و الجد]

و المشهور عدم اعتبار العداله للأصل و الإطلاقات و فحوى الإجماع المحكى عن التذكره على ولايه الفاسق فى التزويج خلافا للمحكى عن الوسيله و الإيضاح فاعتبراها فيهما مستدلا فى الأخير بأنها ولايه على من لا يدفع عن نفسه و لا يصرف عن ماله و يستحيل من حكمه الصانع أن يجعل الفاسق أمينا تقبل إقراراته و إخباراته عن غيره مع نص القرآن على خلافه انتهى. و لعله أراد بنص القرآن آيه الركون إلى الظالم التى أشار إليها فى جامع المقاصد و فى دلاله الآيه نظر و أضعف منها ما ذكره فى الإيضاح من الاستحاله إذ المحذور يندفع كما فى جامع المقاصد بأن الحاكم متى ظهر عنده بقرائن الأحوال اختلال حال الطفل عزله و منعه من التصرف فى ماله و إثبات اليد عليه و إن لم يظهر خلافه فولايته ثابته و إن لم يعلم استعلم حاله بالاجتهاد و تتبع سلوكه و شواهد أحواله انتهى

و هل يشترط فى تصرفه المصلحه- أو يكفى عدم المفسده أم لا

يعتبر شى ء وجوه- يشهد للأخير إطلاق ما دل على أن مال الوالد للوالد كما فى روايه سعد بن يسار و أنه و ماله لأبيه كما فى النبوى المشهور و صحيحه ابن مسلم: إن الوالد يأخذ من مال ولده ما شاء و ما فى العلل عن محمد بن سنان عن الرضا ع: من أن عله تحليل مال الولد لوالده أن الولد موهوب للوالد فى قوله تعالى يَهَبُ لِمَنْ يَشاءُ إِناثاً وَ يَهَبُ لِمَنْ يَشاءُ الذُّكُورَ و يؤيده أخبار جواز تقويم جاريه الابن على نفسه لكن الظاهر منها تقييدها بصوره حاجه الأب- كما يشهد له قوله ع فى روايه الحسين بن أبى العلاء قال: قلت لأبى عبد الله ع ما يحل للرجل من مال

ولده قال قوته بغير سرف إذا اضطر إليه قال فقلت له فقول رسول الله ص للرجل الذى أتاه فقدم أباه فقال له أنت و مالك لأبيك فقال إنما جاء بأبيه إلى النبى ص فقال يا رسول الله هذا أبى و قد ظلمنى ميراثى عن أمى فأخبره الأب أنه قد أنفقه عليه و على نفسه فقال النبى ص أنت و مالك لأبيك و لم يكن عند الرجل شى ء أو كان رسول الله ص يحبس الأب للابن و نحوها صحيحه أبى حمزه الثمالى: عن أبى جعفر ع قال قال رسول الله ص لرجل أنت و مالك لأبيك ثم قال أبو جعفر ع ما أحب أن يأخذ من مال ابنه إلا ما احتاج إليه مما لا بد منه أن الله لا يحب الفساد. فإن الاستشهاد بالآيه يدل على إراده الحرمه من عدم الحب دون الكراهه و أنه لا يجوز له التصرف بما فيه مفسده للطفل هذا كله مضافا إلى عموم قوله تعالى وَ لا تَقْرَبُوا مالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فإن إطلاقه يشمل الجد و يتم فى الأب بعدم الفصل و مضافا إلى ظهور الإجماع على عدم اعتبار المفسده بل فى مفتاح الكرامه استظهر الإجماع تبعا لشيخه فى شرح القواعد على إناطه جواز تصرف الولى بالمصلحه و ليس ببعيد فقد صرح به فى محكى المبسوط حيث قال و من يلى أمر الصغير و المجنون خمسه الأب و الجد للأب و وصى الأب و الجد و الحاكم و من يأمره ثم قال و كل هؤلاء الخمسه لا يصح تصرفهم إلا على وجه الاحتياط و الحظ للصغير لأنهم إنما نصبوا لذلك فإذا تصرف فيه على وجه لا حظ فيه

كان باطلا لأنه خلاف ما نصب له انتهى و قال الحلى فى السرائر لا يجوز للولى التصرف فى مال الطفل إلا بما يكون فيه صلاح المال و يعود نفعه إلى الطفل دون المتصرف فيه و هذا هو الذى يقتضيه أصول المذهب انتهى. و قد صرح بذلك أيضا المحقق و العلامه و الشهيدان و المحقق الثانى و غيرهم بل فى شرح الروضه للفاضل الهندى أن المتقدمين عمموا الحكم باعتبار المصلحه من غير استثناء و استظهر فى مفتاح الكرامه من عباره التذكره فى باب الحجر نفى الخلاف فى ذلك بين المسلمين. و قد حكى عن الشهيد فى حواشى القواعد أن قطب الدين قدس سره نقل عن العلامه رحمه الله أنه لو باع الولى بدون ثمن المثل لم لا ينزل منزله الإتلاف بالاقتراض لأنا قائلون بجواز اقتراض ماله و هو يستلزم جواز إتلافه قال و توقف زاعما أنه لا يقدر على مخالفه الأصحاب هذا و لكن الأقوى كفايه عدم المفسده- وفاقا لغير واحد من الأساطين الذين عاصرناهم لمنع دلاله الروايات على أكثر من النهى عن الفساد فلا تنهض لدفع دلاله المطلقات المتقدمه الظاهره فى سلطنه الوالد على الولد و ماله. و أما الآيه الشريفه فلو سلم دلالتها فهى مخصصه بما دل على ولايه الجد و سلطته الظاهره فى أن له أن يتصرف فى مال الطفل بما ليس فيه مفسده له فإن ما دل على ولايه الجد فى النكاح معللا بأن البنت و أباها للجد. و قوله ص: أنت و مالك لأبيك خصوصا مع استشهاد الإمام ع به فى مضى نكاح الجد بدون إذن الأب ردا على من أنكر ذلك و حكم ببطلان ذلك من العامه فى مجلس بعض

الأمراء و غير ذلك يدل على ذلك مع أنه لو سلمنا عدم التخصيص وجب الاقتصار عليه فى حكم الجد دون الأب و دعوى عدم القول بالفصل ممنوعه فقد حكى عن بعض متأخرى المتأخرين

المكاسب، ج ۲، ص ۱۵۳

القول بالفصل بينهما فى الاقتراض مع عدم اليسر

[مشاركه الجد و إن علا للأب فى الحكم

ثم لا خلاف ظاهرا كما ادعى فى أن الجد و إن علا يشارك الأب فى الحكم و يدل عليه ما دل على أن الشخص و ماله الذى منه مال ابنه لأبيه و ما دل على أن الولد و والده لجده

و لو فقد الأب و بقى الجد فهل أبوه أو جده يقوم مقامه فى المشاركه أو يخص هو بالولايه

قولان من ظاهر أن الولد و والده لجده و هو المحكى عن ظاهر جماعه و من أن مقتضى قوله تعالى وَ أُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ كون القريب أولى بقريبه من البعيد فينفى ولايه البعيد و خرج منه الجد مع الأب و بقى الباقى و ليس المراد من لفظ الأولى التفضيل مع الاشتراك فى المبدأ بل هو نظير قولك هو أحق بالأجر من فلان و نحوه و هذا محكى عن جامع المقاصد و المسالك و الكفايه و للمسأله مواضع أخر تأتى إن شاء الله.

مسأله من جمله أولياء التصرف فى مال من لا يستقل بالتصرف فى ماله الحاكم

اشاره

و المراد منه الفقيه الجامع لشرائط الفتوى و قد رأينا هنا ذكر مناصب الفقيه امتثالا لأمر أكثر حضار مجلس المذاكره فنقول مستعينا بالله

للفقيه الجامع للشرائط مناصب ثلاثه

أحدها الإفتاء فيما يحتاج إليها العامى فى علمه

و مورده المسائل الفرعيه و الموضوعات الاستنباطيه من حيث ترتب حكم فرعى عليها و لا إشكال و لا خلاف فى ثبوت هذا المنصب للفقيه إلا ممن لا يرى جواز التقليد للعامى و تفصيل الكلام فى هذا المقام موكول إلى مباحث الاجتهاد و التقليد.

الثانی الحکومه

فله الحکم بما یراه حقا فی المرافعات و غیرها فی الجمله و هـذا المنصب أیضا ثابت له بلا خلاف فتوی و نصا و تفصـیل الکلام فیه من حیث شرائط الحاکم و المحکوم به و المحکوم علیه موکول إلی کتاب القضاء.

الثالث ولایه التصرف فی الأموال و الأنفس

اشاره

و هو المقصود بالتفصیل هنا فنقول

الولایه تتصور علی وجهین

الأول استقلال الولی بالتصرف

مع قطع النظر عن کون تصرف غیره منوطا بإذنه أو غیر منوط به و مرجع هذا إلی کون نظره سببا فی جواز تصرفه.

الثانی عدم استقلال غیره بالتصرف

و کون تصـرف الغیر منوطا بإذنه و إن لم یکن هو مسـتقلا بالتصـرف و مرجع هذا إلی کون نظره شـرطا فی جواز تصرف غیره و بین موارد الوجهین عموم من وجه ثم إذنه المعتبر فی تصـرف الغیر إمـا أن یکون علی وجه الاسـتنابه کوکیـل الحـاکم و إمـا أن یکون علی وجه التفویض و التولیه کمتولی الأوقاف من قبل الحاکم و إما أن یکون علی وجه الرضا کإذن الحاکم لغیره لفظا فی الصلاه علی میت لا ولی له

[ثبوت الولایه بالمعنی الأول للنبی و الأئمه ع

اشاره

إذا عرفت هذا فنقول مقتضـی الأصل عدم ثبوت الولایه لأحد- بشـی ء من الأمور المذکوره خرجنا عن هذا الأصل فی خصوص النبی و الأئمه صلوات الله علیهم أجمعین بالأدله الأربعه

[الاستدلال بالکتاب

قال الله تعالى النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ ما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَى اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ- فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ و أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ و إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ الآيه إلى غير ذلك.

[الاستدلال بالروايات

و قال النبى ص كما فى روايه أيوب بن عطيه: أنا أولى بكل مؤمن من نفسه و قال فى يوم غدير خم: أ لست أولى بكم من أنفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فهذا على مولاه.

و الأخبار فى افتراض طاعتهم و كون معصيتهم كمعصيه الله كثيره يكفى فى ذلك منها مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره أبى خديجه و التوقيع الآتى حيث علل فيه حكومه الفقيه و تسلطه على الناس بأنى قد جعلته كذلك و أنه حجتى عليكم.

[الاستدلال بالإجماع و العقل

و أما الإجماع فغير خفى و أما العقل القطعى فالمستقل منه حكمه بوجوب شكر المنعم بعد معرفه أنهم أولياء النعم و غير المستقل حكمه بأن الأبوه إذا اقتضت وجوب طاعه الأب على الابن فى الجمله كانت الإمامه مقتضيه لوجوب طاعه الإمام على الرعيه بطريق أولى لأن الحق هنا أعظم بمراتب فتأمل. و المقصود من جميع ذلك دفع ما يتوهم من أن وجوب طاعه الإمام مختص بالأوامر الشرعيه و أنه لا دليل على وجوب إطاعته فى أوامره العرفيه أو سلطنته على الأموال و الأنفس. و بالجمله فالمستفاد من الأدله الأربعه بعد التتبع و التأمل أن للإمام سلطنه مطلقه على الرعيه من قبل الله تعالى و أن تصرفهم نافذ على الرعيه ماض مطلقا هذا كله فى ولايتهم بالمعنى الأول.

و أما بالمعنى الثانى أعنى اشتراط تصرف الغير بإذنهم

فهو و إن كان مخالفا للأصل إلا أنه قد وردت أخبار خاصه بوجوب الرجوع إليهم و عدم جواز الاستقلال لغيرهم بالنسبه إلى المصالح المطلوبه للشارع غير المأخوذه على شخص معين من الرعيه كالحدود و التعزيرات و التصرف فى أموال القاصرين و إلزام الناس بالخروج عن الحقوق و نحو ذلك يكفى فى ذلك ما دل على أنهم أولو الأمر و الولايه فإن الظاهر من هذا العنوان عرفا من يجب الرجوع إليه فى الأمور العامه التى لم تحمل فى الشرع على شخص خاص و كذا ما دل على وجوب الرجوع فى الوقائع الحادثه إلى رواه الحديث معللا بأنهم حجتى عليكم و أنا حجه الله فإنه دل على أن الإمام هو المرجع الأصلى. و ما عن العلل بسنده عن الفضل بن الشاذان: عن مولانا أبى الحسن الرضا ع فى علل حاجه الناس إلى الإمام حيث قال بعد ذكر جمله من

العلل و منها أنا لا نجد فرقه من الفرق و لا مله من الملل عاشوا و بقوا إلا بقيم و رئيس لما لا بد لهم منه من أمر الدين و الدنيا فلم يجز فی حكمه الحكيم أن يترك الخلق بلا رئيس و هو يعلم أنه لا بد لهم منه و لا قوام لهم إلا به هذا مضافا إلى ما ورد فی خصوص الحدود و التعزيرات و الحكومات و أنها لإمام المسلمين و فی الصلاه على الجنائز من أن سلطان الله أحق بها من كل أحد و غير ذلك مما يعثر عليه المتتبع و كيف كان فلا إشكال فی عدم جواز التصرف فی كثير من الأمور العامه بدون إذنهم و رضاهم لكن لا عموم يقتضی أصاله توقف كل تصرف على الإذن. نعم الأمور التی يرجع فيها كل قوم إلى رئيسهم لا يبعد الاطراد فيها بمقتضی كونهم أولی الأمر و ولاته و المرجع الأصلی فی الحوادث الواقعه و المرجع فی غير ذلك من موارد الشك إلى إطلاقات أدله تلك التصرفات إن وجدت على الجواز أو المنع و إلا فإلى الأصول العمليه لكن حيث كان الكلام فی اعتبار إذن الإمام أو نائبه الخاص مع التمكن منه لم يجز إجراء الأصول لأنها لا تنفع مع التمكن من الرجوع إلى الحجه و إنما تنفع ذلك مع عدم التمكن من الرجوع إليها لبعض العوارض

و بالجمله فلا يهمنا التعرض لذلك

إنما المهم التعرض لحكم ولايه الفقيه

اشاره

المكاسب، ج ۲، ص ۱۵۴

بأحد الوجهين المتقدمين فنقول

أما الولايه على الوجه الأول أعنی استقلاله فی التصرف

فلم يثبت بعموم عدا ما ربما يتخيل من أخبار وارده فی شأن العلماء مثل: إن العلماء ورثه الأنبياء و ذلك أن الأنبياء لم يورثوا دينارا و لا درهما و لكن أورثوا أحاديث من أحاديثهم فمن أخذ بشی ء منها أخذ بحظ وافر و أن: العلماء أمناء الرسل. و قوله ع: مجاری الأمور بيد العلماء بالله الأمناء على حلاله و حرامه و قوله ص: علماء أمتی كأنبياء بنی إسرائيل و فی المرسله المرويه فی الفقه الرضوی: أن منزله الفقيه فی هذا الوقت كمنزله الأنبياء فی بنی إسرائيل و قوله ع فی نهج البلاغه: أولی الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاءوا به إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْراهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ إلى آخر الآيه و قوله ص ثلاثا: اللهم ارحم خلفائی قيل و من خلفاؤك يا رسول الله قال الذين يأتون بعدی و يروون حديثی و سنتی و قوله ع فی مقبوله [عمر] بن حنظله: قد جعلته عليكم حاكما و فی مشهوره أبی خديجه: جعلته عليكم قاضيا و قوله عجل الله فرجه: هم حجتی عليكم و أنا حجه الله. إلى غير ذلك مما يظفر به المتتبع لكن الإنصاف بعد ملاحظه سياقها أو صدرها أو ذيلها يقتضی الجزم بأنها فی مقام بيان وظيفتهم من حيث الأحكام الشرعيه لا كونهم كالنبی و الأئمه ص فی كونهم أولی بالناس فی أموالهم فلو طلب الفقيه الزكاه و الخمس من المكلف فلا دليل على وجوب الدفع إليه شرعا. نعم لو ثبت شرعا اشتراط صحه أدائهما- بدفعهما إلى الفقيه مطلقا أو بعد

المطالبه لو أفتى بذلك الفقيه وجب اتباعه إن كان ممن يتعين تقليده ابتداء أو بعد الاختيار فيخرج

عن محل الكلام هـذا مع أنه لو فرض العموم فيما ذكر من الأخبار وجب حملها على إراده العام من الجهه المعهوده المتعارفه من وظيفته من حيث كونه رسولاـ مبلغا و إلاـ لزم تخصيص أكثر أفراد العام لعـدم سلطنه الفقيه على أموال الناس و أنفسهم إلا فى موارد قليله بالنسبه إلى موارد عدم سلطنته. و بالجمله فأقامه الدليل على وجوب إطاعه الفقيه كالإمام إلا ما خرج بالدليل دونه خرط القتاد.

بقى الكلام فى ولايته على الوجه الثانى أعنى توقف تصرف الغير على إذنه

فيما كان متوقفا على إذن الإمام ع و حيث إن موارد التوقف على إذن الإمام غير مضبوطه فلا بد من ذكر ما يكون كالضابط لها فنقول كل معروف علم من الشارع إراده وجوده فى الخارج إن علم كونه وظيفه شخص خاص كنظر الأب فى مال ولده الصغير أو صنف خاص كالإفتاء و القضاء أو كل من يقدر على القيام به كالأمر بالمعروف فلا إشكال فى شى ء من ذلك و إن لم يعلم ذلك و احتمل كونه مشروطا فى جوازه أو وجوبه بنظر الفقيه وجب الرجوع فيه إليه ثم إن علم الفقيه من الأدله جواز توليته لعدم إناطته بنظر خصوص الإمام أو نائبه الخاص تولاه مباشره أو استنابه إن كان مما يرى الاستنابه فيه و إلا عطله فإن كونه معروفا لا ينافى إناطته بنظر الإمام ع و الحرمان عنه عند فقده كسائر البركات التى حرمنا منها بفقده عجل الله تعالى فرجه. و مرجع هذا إلى الشك فى كون المطلوب مطلق وجوده أو وجوده من موجد خاص. أما وجوب الرجوع إلى الفقيه فى الأمور المذكوره فيدل عليه مضافا إلى ما يستفاد من جعله حاكما كما فى مقبوله ابن حنظله الظاهره فى كونه كسائر الحكام المنصوبه فى زمان

النبى ص و الصحابه فى إلزام النـاس بإرجـاع الأمور المـذكوره إليه و الانتهاء فيها إلى نظره بل المتبادر عرفا من نصب السـلطان حاكمـا وجوب الرجوع فى الأـمور العامه المطلوبه للسلطان إليه و إلى ما تقـدم من قوله ع: مجارى الأمور بيـد العلماء بالله الأمناء على حلاـله و حرامه التوقيع المروى فى إكمـال الـدين و كتـاب الغيبه و احتجـاج الطبرسـى الوارد فى جواب مسائـل إسـحاق بن يعقوب التى ذكر: إنى سـألت العمرى رضـى الله عنه أن يوصـل لى إلى الصـاحب عجل الله فرجه كتابا فيه تلك المسائل التى قد أشـكلت على فورد الجواب بخطه عليه آلاـف التحيه و السـلام فى أجوبتهـا و فيهـا و أمـا الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حـديثنا فـإنهم حجتى عليكم و أنـا حجه الله فـإن المراد بالحوادث ظاهرا مطلق الأمور التى لا بـد من الرجوع فيها عرفا أو عقلا أو شرعا إلى الرئيس مثل النظر فى أموال القاصـرين لغيبه أو موت أو صغر أو سفه و أما تخصيصها بخصوص المسائل الشرعيه فبعيد من وجوه منهـا أن الظـاهر وكول نفس الحـادثه إليه ليباشـر أمرهـا مباشـره أو اسـتنابه لاـ الرجوع فى حكمهـا إليه. و منهـا التعليل بكونهم حجتى عليكم و أنـا حجه الله فـإنه إنمـا ينـاسب الأـمور التى يكون المرجع فيهـا هو الرأى و النظر فكان هـذا منصب ولاه الإمـام من قبـل نفسه لاـ أنه واجب من قبـل الله سـبحانه على الفقيه بعـد غيبه الإمـام و إلا كان المناسب أن يقول إنهم حجـج الله عليكم كمـا وصـفهم فى مقـام آخر بـأنهم أمنـاء الله على الحلاـل و الحرام. و منهـا أن وجوب الرجوع فى المسائـل الشـرعيه إلى العلماء الذى هو من بديهيات الإسلام من

السلف إلى الخلف مما لم يكن يخفى على مثل إسحاق ابن يعقوب حتى يكتبه فى عداد مسائل أشكلت عليه بخلاف وجوب الرجوع فى المصالح العامه إلى رأى أحد و نظره فإنه يحتمل أن يكون الإمام ع قد وكله فى غيبته إلى شخص أو أشخاص من ثقاته فى ذلك الزمان. و الحاصل أن الظاهر أن لفظ الحوادث ليس مختصا بما اشتبه حكمه و لا بالمنازعات ثم إن النسبه بين مثل هذا التوقيع و بين العمومات الظاهره فى إذن الشارع فى كل معروف لكل أحد مثل قوله ع: كل معروف صدقه و قوله ع: عون الضعيف من أفضل الصدقه و أمثال ذلك و إن كانت عموما من وجه إلا أن الظاهر حكومه هذا التوقيع عليها و كونها بمنزله المفسر الدال على وجوب الرجوع إلى الإمام ع أو نائبه فى الأمور العامه التى يفهم عرفا دخولها تحت الحوادث الواقعه و تحت عنوان الأمر فى قوله أُولِي الْأَمْرِ و على تسليم التنزل عن ذلك فالمرجع بعد تعارض العمومين إلى أصاله عدم مشروعيه ذلك المعروف مع عدم وقوعه عن رأى ولى الأمر هذا لكن المسأله لا تخلو عن إشكال و إن كان الحكم به مشهورا و على أى تقدير. فقد ظهر مما ذكرنا أن ما دلت عليه هذه الأدله هو ثبوت الولايه للفقيه فى الأمور التى تكون مشروعيه إيجادها فى الخارج مفروغا عنها بحيث لو فرض عدم الفقيه كان على الناس القيام بها كفايه و أما ما يشك فى مشروعيته كالحدود

المكاسب، ج ۲، ص ۱۵۵

لغير الإمام و تزويج الصغيره لغير الأب و الجد و ولايه المعامله على مال الغائب بالعقد عليه و فسخ العقد الخيارى عنه و غير ذلك

فلا يثبت من تلك الأدله مشروعيتها للفقيه- بل لا بد للفقيه من استنباط مشروعيتها من دليل آخر. نعم الولايه على هذه و غيرها ثابته للإمام ع بالأدله المتقدمه المختصه به مثل آيه أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ. و قد تقدم أن إثبات عموم نيابته للفقيه عنه ع فى هذا النحو من الولايه على الناس ليقتصر فى الخروج عنه على ما خرج بالدليل دونه خرط القتاد.

و بالجمله فهاهنا مقامان أحدهما وجوب إيكال المعروف المأذون فيه إليه لتقع خصوصياته عن نظره و رأيه كتجهيز الميت الذى لا ولى له فإنه يجب أن تقع خصوصياته من تعيين الغاسل و المغسل و تعيين شى ء من تركته للكفن و تعيين المدفن عن رأى الفقيه الثانى مشروعيه تصرف خاص فى نفس أو مال أو عرض و الثابت بالتوقيع و شبهه هو الأول دون الثانى و إن كان الإفتاء فى المقام الثانى بالمشروعيه و عدمها أيضا من وظيفته إلا أن المقصود عدم دلاله الأدله السابقه على المشروعيه. نعم لو ثبتت أدله النيابه عموما تم ما ذكر ثم إنه قد اشتهر فى الألسن و تداول فى بعض الكتب روايه أن السلطان ولى من لا ولى له و هذا أيضا بعد الانجبار سندا أو مضمونا تحتاج إلى أدله عموم النيابه. و قد عرفت ما يصلح أن يكون دليلا عليه و أنه لا يخلو عن وهن فى دلالته مع قطع النظر عن السند كما اعترف به جمال المحققين فى باب الخمس بعد الاعتراف بأن المعروف بين الأصحاب كون الفقهاء نواب الإمام و يظهر ذلك من المحقق الثانى أيضا فى رسالته الموسومه بقاطع اللجاج فى مسأله جواز أخذ الفقيه أجره أراضى الأنفال من المخالفين كما يكون

ذلک للإمام ع إذا ظهر للشک فی عموم النیابه و هو فی محله. ثم إن قوله ع من لا ولی له فی المرسله المذکوره لیس مطلق من لا ولی له بل المراد عدم الملکه یعنی أنه ولی من من شأنه أن یکون له ولی بحسب شخصه أو صنفه أو نوعه أو جنسه فیشمل الصغیر الذی مات أبوه و المجنون بعد البلوغ و الغائب و الممتنع و المریض و المغمی علیه و المیت الذی لا ولی له و قاطبه المسلمین إذا کان لهم ملک کالمفتوح عنوه و الموقوف علیهم فی الأوقاف العامه و نحو ذلک لکن یستفاد منه ما لم یکن یستفاد من التوقیع المذکور و هو الإذن فی فعل کل مصلحه لهم فتثبت به مشروعیه ما لم تثبت مشروعیته بالتوقیع المتقدم فیجوز له القیام بجمیع مصالح الطوائف المذکورین. نعم لیس له فعل شی ء لا تعود مصلحته إلیهم و إن کان ظاهر الولی یوهم ذلک إذ بعد ما ذکرنا من أن المراد بمن لا ولی له من من شأنه أن یکون له ولی یراد به کونه ممن ینبغی أن یکون له من یقوم بمصالحه لا بمعنی أنه ینبغی أن یکون علیه ولی له علیه ولایه الأخبار بحیث یکون تصرفه ماضیا علیه. و الحاصل أن الولی المنفی هو الولی للشخص لا علیه فیکون المراد بالولی المثبت ذلک أیضا فمحصله أن الله جعل الولی الذی یحتاج إلیه الشخص و ینبغی أن یکون له هو السلطان فافهم.

مسأله فی ولایه عدول المؤمنین

[حدود ولایه المؤمنین

اعلم أن ما کان من قبیل ما ذکرنا فیه ولایه الفقیه و هو ما کان تصرفا مطلوب الوجود للشارع إذا کان الفقیه متعذر الوصول فالظاهر جواز تولیته لا حاد المؤمنین لأن

المفروض كونه مطلوبا للشارع غير مضاف إلى شخص و اعتبار نظاره الفقيه فيه ساقط له بفرض التعدد و كونه شرطا مطلقا له لا شرطا اختياريا مخالف لفرض العلم بكونه مطلوب الوجود مع تعذر الشرط لكونه من المعروف الذى أمر بإقامته فى الشريعه. نعم لو احتمل كون مطلوبيته مختصه بالفقيه أو الإمام صح الرجوع إلى أصاله عدم المشروعيه كبعض مراتب النهى عن المنكر حيث إن إطلاقاته لا تعم ما إذا بلغ حد الجرح. قال الشهيد رحمه الله فى قواعده يجوز للآحاد مع تعذر الحكام توليه آحاد التصرفات الحكميه على الأصح كدفع ضروره اليتيم لعموم وَ تَعاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوى و قوله ص: و الله تعالى فى عون العبد ما كان العبد فى عون أخيه و قوله ص: كل معروف صدقه و هل يجوز أخذ الزكوات و الأخماس من الممتنع و تفريقها فى أربابها و كذا بقيه وظائف الحكام غير ما يتعلق بالدعاوى فيه وجهان وجه الجواز ما ذكرنا و لأنه لو منع من ذلك لفاتت مصالح تلك الأموال و هى مطلوبه لله تعالى. و قال بعض المتأخرين عن العلامه لا شك أن القيام بهذه المصالح أهم من ترك تلك الأموال بأيدى الظلمه يأكلونها بغير حقها و يصرفونها إلى غير مستحقها فإن توقع إمام يصرف ذلك فى وجهه حفظ المتمكن تلك الأموال إلى حين تمكنه من صرفها إليه و إن يئس من ذلك كما فى هذا الزمان تعين صرفه على الفور فى مصارفه لما فى إبقائه من التغرير و حرمان مستحقيه من تعجيل أخذه مع مسيس حاجتهم إليه و لو ظفر بأموال مغصوبه حفظها لأربابها حتى يصل إليهم و مع اليأس يتصدق بها عنهم و يضمن

و عند العامه تصرف فى المصارف العامه انتهى. و الظاهر أن قوله فإن توقع إلى آخره من كلام الشهيد رحمه الله و لقد أجاد فيما أفاد إلا أنه لم يبين وجه عدم الجواز و لعل وجهه أن مجرد كون هذه الأمور من المعروف لا ينافى اشتراطها بوجود الإمام أو نائبه كما فى قطع الدعاوى و إقامه الحدود كما فى التجاره بمال الصغير الذى له أب و جد فإن كونها من المعروف لا ينافى وكوله إلى شخص خاص. نعم لو فرض المعروف على وجه يستقل العقل بحسنه مطلقا كحفظ اليتيم من الهلاك الذى يعلم رجحانه على مفسده التصرف فى مال الغير بغير إذنه صح المباشره بمقدار يندفع به الضروره أو فرض على وجه يفهم من دليله جواز تصديه لكل أحد إلا أنه خرج ما لو تمكن من الحاكم حيث دلت الأدله على وجوب إرجاع الأمور إليه و هذا كتجهيز الميت و إلا فمجرد كون التصرف معروفا لا ينهض فى تقييد ما دل على عدم ولايه أحد على مال أحد أو نفسه و لهذا لا يلزم عقد الفضولى على المعقود له بمجرد كونه معروفا و مصلحه و لا يفهم من أدله المعروف ولايه للفضولى على المعقود عليه لأن المعروف هو التصرف فى المال أو النفس على الوجه المأذون فيه من المالك أو العقل أو الشارع من غير جهه نفس أدله المعروف. و بالجمله تصرف غير الحاكم يحتاج إلى نص عقلى أو عموم شرعى أو خصوص فى مورد جزئى فافهم.

بقى الكلام فى اشتراط العداله فى المؤمن الذى يتولى المصلحه عند فقد الحاكم

كما هو ظاهر أكثر الفتاوى حيث يعبرون بعدول المؤمنين و هو مقتضى الأصل و

يمكن أن يستدل عليه ببعض الأخبار أيضا

المكاسب، ج ۲، ص ۱۵۶

ففى صحيحه محمد بن إسماعيل رجل مات من أصحابنا و لم يوص فرفع أمره إلى قاضى الكوفه فصير عبد الحميد القيم بماله و كان الرجل خلف ورثه صغارا و متاعا و جوارى فباع عبد الحميد المتاع فلما أراد بيع الجوارى ضعف قلبه عن بيعهن إذ لم يكن الميت صبر إليه وصيته و كان قيامه فيها بأمر القاضى لأنهن فروج قال فذكرت ذلك لأبى جعفر ع فقلت له يموت الرجل من أصحابنا و لا يوصى إلى أحد و يخلف جوارى فيقيم القاضى رجلا منا ليبيعهن أو قال يقوم بذلك رجل منا فيضعف قلبه لأنهن فروج فما ترى فى ذلك قال إذا كان القيم مثلك أو مثل عبد الحميد فلا بأس الخبر بناء على أن المراد من المماثله أما المماثله فى التشيع أو فى الوثاقه و ملاحظه مصلحه اليتيم و إن لم يكن شيعيا أو فى الفقاهه بأن يكون من نواب الإمام عموما فى القضاء بين المسلمين أو فى العداله و احتمال الثالث مناف لإطلاق المفهوم الدال على ثبوت البأس مع عدم الفقيه و لو مع تعذره و هذا بخلاف الاحتمالات الأخر فإن البأس ثابت للفاسق أو الخائن المخالف و إن تعذر غيرهم فتعين أحدهما الدائر بينها فيجب الأخذ فى مخالفه الأصل بالأخص منها و هو العدل

[ظاهر بعض الروايات كفايه الأمانه]

لكن الظاهر من بعض الروايات كفايه الأمانه و ملاحظه مصلحه اليتيم فيكون مفسرا لاحتمال الثانى فى وجه المماثله المذكوره فى الصحيحه. ففى صحيحه على بن رئاب: رجل بينى و بينه قرابه مات و ترك أولادا صغارا و ترك مماليك غلمانا و جوارى و

لم يوص فما ترى فيمن يشترى منهم الجاريه و يتخذها أم ولد و ما ترى فى بيعهم قال فقال إن كان لهم ولى يقوم بأمرهم باع عليهم و نظر لهم و كان مأجورا فيهم قلت فما ترى فيمن يشترى منهم الجاريه و يتخذها أم ولد فقال لا بأس بذلك إذا باع عليهم القيم بأمرهم الناظر فيما يصلحهم فليس لهم أن يرجعوا فيما صنع القيم لهم بأمرهم الناظر فيما يصلحهم الخبر و موثقه زرعه عن سماعه: فى رجل مات و له بنون و بنات صغار و كبار من غير وصيه و له خدم و مماليك و عقر كيف يصنع الورثه بقسمه ذلك قال إن قام رجل ثقه قاسمهم ذلك كله فلا بأس بناء على أن المراد من يوثق به و يطمأن بفعله عرفا و إن لم يكن فيه ملكه العداله لكن فى صحيحه إسماعيل بن سعد ما يدل على اشتراط تحقق عنوان العداله قال: سألت الرضا ع و عن الرجل يموت بغير وصيه و له ولد صغار و كبار أ يحل شراء شى ء من خدمه و متاعه من غير أن يتولى القاضى بيع ذلك فإن تولاه قاض قد تراضوا به و لم يستخلفه الخليفه أ يطيب الشراء منه أم لا فقال ع إذا كان الأكابر من ولده معه فى البيع فلا بأس إذا رضى الورثه بالبيع و قام عدل فى ذلك.

[رأى المؤلف فى المسأله]

هذا و الذى ينبغى أن يقال أنك قد عرفت أن ولايه غير الحاكم لا تثبت إلا فى مقام يكون عموم عقلى أو نقلى يدل على رجحان التصدى لذلك المعروف أو يكون هناك دليل خاص يدل عليه فما ورد فيه نص

خاص على الولايه اتبع ذلك النص عموما أو خصوصا فقد يشمل الفاسق و قد لا يشمل. و أما ما ورد فيه العموم فالكلام فيه قد يقع فى جواز مباشره الفاسق أو تكليفه بالنسبه إلى نفسه و أنه هل يكون مأذونا من الشرع فى المباشره أم لا و قد يكون بالنسبه إلى ما يتعلق من فعله بفعل غيره إذا لم يعلم وقوعه على وجه المصلحه كالشراء منه مثلا. أما الأول فالظاهر جوازه و أن العداله ليست معتبره فى منصب المباشره لعموم أدله فعل ذلك المعروف و لو مثل قوله ع: عونك الضعيف من أفضل الصدقه و عموم قوله تعالى وَ لا تَقْرَبُوا مالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ و نحو ذلك. و صحيحه محمد بن إسماعيل السابقه قد عرفت أنها محموله على صحيحه علي بن رئاب المتقدمه بل موثقه زرعه و غير ذلك مما سيأتى و لو ترتب حكم الغير على الفعل الصحيح منه كما إذا صلى فاسق على ميت لا ولي له فالظاهر سقوطها عن غيره إذا علم صدور الفعل منه و شك فى صحته و لو شك فى حدوث الفعل منه و أخبر به ففى قبوله إشكال. و أما الثانى فالظاهر اشتراط العداله فيه فلا يجوز الشراء منه و إن ادعى كون البيع مصلحه بل يجب أخذ المال من يده و يدل عليه بعد صحيحه إسماعيل بن سعد المتقدمه بل و موثقه زرعه بناء على إراده العداله من الوثاقه أن عموم أدله القيام بذلك المعروف لا يرفع اليد عنه بمجرد تصرف الفاسق فإن وجوب إصلاح مال اليتيم و مراعاه غبطته لا يرتفع عن الغير بمجرد تصرف الفاسق و لا يجدى هنا حمل فعل المسلم

على الصحيح كما فى مثال الصلاه المتقدم لأن الواجب هناك هى صلاه صحيحه و قد علم صدور أصل الصلاه من الفاسق و إذا شك فى صحتها أحرزت بأصاله الصحه. و أما الحكم فيما نحن فيه فلم يحمل على التصرف الصحيح و إنما حمل على موضوع هو إصلاح المال و مراعاه الحال و الشك فى أصل تحقق ذلك فهو كما لو أخبر فاسق بأصل الصلاه مع الشك فيها. و إن شئت قلت إن شراء مال اليتيم لا بد أن يكون ذا مصلحه له و لا يجوز ذلك بأصاله صحه البيع من البائع كما لو شك المشترى فى بلوغ البائع فتأمل. نعم لو وجد فى يد الفاسق ثمن من مال الصغير لم يلزم الفسخ مع المشترى و أخذ الثمن من الفاسق لأن مال اليتيم الذى يجب إصلاحه و حفظه من التلف لا يعلم أنه الثمن أو المثمن و أصاله صحه المعامله من الطرفين يحكم بالأول فتدبر

[هل يجوز مزاحمه من تصدى من المؤمنين

ثم إنه حيث ثبت جواز تصرف المؤمنين فالظاهر أنه على وجه التكليف الوجوبى أو الندبى لا على وجه النيابه من حاكم الشرع فضلا عن كونه على وجه النصب من الإمام فمجرد وضع العدل يده على مال اليتيم لا يوجب منع الآخر و مزاحمته بالبيع و نحوه و لو نقله بعقد جائز فوجد الآخر المصلحه فى استرداده جاز الفسخ إذا كان الخيار ثابتا بأصل الشرع أو بجعلهما مع جعله لليتيم أو مطلق وليه من غير تخصيص بالعاقد و أما لو أراد بيعه من شخص و عرضه لذلك جاز لغيره بيعه من آخر مع المصلحه و إن كان فى يد الأول. و بالجمله فالظاهر أن

حكم عدول المؤمنين لا يزيد عن حكم الأب و الجد- من حيث جواز التصرف لكل منهما ما لم يتصرف الآخر

[مزاحمه فقيه لفقيه آخر]

و أما حكام الشرع فهل هم كذلك فلو عين فقيه من يصلى على الميت الذى لا ولى له أو من يلى أمواله أو وضع اليد على مال يتيم فهل يجوز للآخر مزاحمته أم لا

[رأى المؤلف فى المسأله]

الذى ينبغى أن يقال إنه إن استندنا فى ولايه الفقيه إلى مثل التوقيع المتقدم جاز المزاحمه قبل وقوع التصرف اللازم لأن المخاطب بوجوب إرجاع الأمور إلى الحكام هم العوام فالنهى عن المزاحمه يختص بهم و أما الحكام فكل منهم حجه من الإمام ع فلا يجب على واحد منهم إرجاع الأمر

المكاسب، ج ۲، ص ۱۵۷

الحادث إلى الآخر فيجوز له مباشرته و إن كان الآخر دخل فيه و وضع يده عليه فحال كل منهم حال كل من الأب و الجد فى أن النافذ هو تصرف السابق و لا عبره بدخول الآخر فى مقدمات ذلك و بنائه على ما يغاير تصرف الآخر كما يجوز لأحد الحاكمين تصدى المرافعه قبل حكم الآخر و إن حضر المترافعان عنده و أحضر الشهود و بنى على الحكم و أما لو استندنا فى ذلك على عمومات النيابه و أن فعل الفقيه كفعل الإمام و نظره كنظر الذى لا يجوز التعدى عنه لا من حيث ثبوت الولايه له على الأنفس و الأموال حتى يقال إنه قد تقدم عدم ثبوت عموم يدل على النيابه فى ذلك بل من حيث وجوب إرجاع الأمور الحادثه إليه المستفاد من تعليل الرجوع فيها إلى الفقيه بكونه حجه منه ع على الناس فالظاهر عدم جواز

مزاحمه الفقيه الذى دخل فى أمر و وضع يده عليه و بنى فيه بحسب نظره على تصرف و إن لم يفعل نفس ذلك التصرف و لأن دخوله فيه كدخول الإمام ع فدخول الثانى فيه و بناؤه على تصرف آخر مزاحم له فهو كمزاحمه الإمام ع فأدله النيابه عن الإمام ع لا تشمل مما كان فيه مزاحمه الإمام ع. فقد ظهر مما ذكرنا الفرق بين الحكام و بين الأب و الجد لأجل الفرق بين كون كل واحد منهم حجه و بين كون كل واحد منهم نائبا و ربما يتوهم كونهم كالوكلاء المتعددين فى أن بناء واحد منهم على أمر مأذون فيه لا يمنع الآخر عن تصرف مغاير لما بنى عليه الأول و يندفع بأن الوكلاء إذا فرضوا وكلاء فى نفس التصرف لا فى مقدماته فما لم يتحقق التصرف من أحدهم كان الآخر مأذونا فى تصرف مغاير و إن بنى عليه الأول و دخل فيه أما إذا فرضوا وكلاء عن الشخص الواحد بحيث يكون إلزامهم كإلزامه و دخولهم فى الأمر كدخوله و فرضنا أيضا عدم دلاله دليل وكالتهم على الإذن فى مخالفه نفس الموكل و التعدى عما بنى هو عليه مباشره أو استنابه كان حكمه حكم ما نحن فيه من غير زياده و لا نقيصه. و الوهم إنما نشأ من ملاحظه التوكيلات المتعارفه للوكلاء المتعددين المتعلقه بنفس ذى المقدمه فتأمل هذا كله مضافا إلى لزوم اختلال نظام المصالح المنوطه إلى الحكام مثل هذه الأزمان التى شاع فيها القيام بوظائف الحكام ممن يدعى الحكومه و كيف كان فقد تبين مما ذكرنا عدم جواز مزاحمه فقيه لمثله فى كل إلزام قولى أو فعلى يجب الرجوع فيه إلى الحاكم فإذا

قبض مال اليتيم من شخص أو عين شخصا لقبضه أو جعله ناظرا عليه فليس لغيره من الحكام مخالفه نظره لأن نظره كنظر الإمام.
۹۶ و أما جواز تصدى مجتهد لمرافعه تصداها مجتهد آخر قبل الحكم فيها إذا لم يعرض عنها بل بنى على الحكم فيها فلأن وجوب الحكم فرع سؤال من له الحكم

[هل يشترط فى ولايه غير الأب و الجد ملاحظه الغبطه لليتيم

ثم إنه هل يشترط فى ولايه غير الأب و الجد ملاحظه الغبطه لليتيم أم لا. ذكر الشهيد فى قواعده أن فيه وجهين و لكن ظاهر كثير من كلماتهم أنه لا يصح إلا مع المصلحه بل فى مفتاح الكرامه أنه إجماعى و أن الظاهر من التذكره فى باب الحجر كونه اتفاقيا بين المسلمين و عن شيخه فى شرح القواعد أنه ظاهر الأصحاب و قد عرفت تصريح الشيخ و الحلى بذلك حتى فى الأب و الجد. و يدل عليه بعد ما عرفت من أصاله عدم الولايه لأحد على أحد عموم قوله تعالى وَ لا تَقْرَبُوا مالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ و حيث إن توضيح معنى الآيه على ما ينبغى لم أجده فى كلام أحد من المتعرضين لبيان آيات الأحكام فلا بأس بتوضيح ذلك فى هذا المقام فنقول إن القرب فى الآيه يحتمل معانى أربعه الأول مطلق التقليب و التحريك حتى من مكان إلى آخر فلا يشمل مثل إبقائه على حال أو عند أحد. الثانى وضع اليد عليه بعد أن كان بعيدا عنه و مجتنبا فالمعنى تجنبوا عنه و لا تقربوه إلا إذا كان القرب أحسن فلا يشمل حكم ما بعد الوضع. الثالث ما يعد تصرفا عرفا كالاقتراض و البيع و الإجاره

و ما أشبه ذلک فلا يدل على تحريم إبقائه بحاله تحت يده إذا كان التصرف فيه أحسن منه إلا بتنقيح المناط. الرابع مطلق الأمر الاختيارى المتعلق بمال اليتيم أعم من الفعل و الترک و المعنى لا تختاروا فى مال اليتيم فعلا أو تركا إلا ما كان أحسن من غيره فيدل على حرمه الإبقاء فى الفرض المذكور لأن إبقاءه قرب له بما ليس أحسن. و أما لفظ الأحسن فى الآيه فيحتمل أن يراد به ظاهره من التفضيل و يحتمل أن يراد به الحسن و على الأول فيحتمل التصرف الأحسن من تركه كما يظهر من بعض و يحتمل أن يراد به ظاهره و هو الأحسن مطلقا من تركه و من غيره من التصرفات و على الثانى فيحتمل أن يراد ما فيه مصلحه و يحتمل أن يراد به ما لا مفسده فيه على ما قيل من أن أحد معانى الحسن ما لا حرج فى فعله ثم إن الظاهر من احتمالات القرب هو الثالث و من احتمالات الأحسن هو الاحتمال الثانى أعنى التفضيل المطلق و حينئذ فإذا فرضنا أن المصلحه اقتضت بيع مال اليتيم فبعناه بعشره دراهم ثم فرضنا أنه لا يتفاوت لليتيم إبقاء الدراهم أو جعلها دينارا فأراد الولى جعلها دينارا فلا يجوز لأن هذا التصرف ليس أصلح من تركه و إن كان يجوز لنا من أول الأمر بيع المال بالدينار لفرض عدم التفاوت بين الدراهم و الدينار بعد تعلق المصلحه بجعل المال نقدا أما لو جعلنا الحسن بمعنى ما لا مفسده فيه فيجوز و كذا لو جعلنا القرب من المعنى الرابع لأنا إذا فرضنا أن القرب يعم إبقاء مال اليتيم على حاله كما هو الاحتمال الرابع فيجوز

التصرف المذكور إذ بعد كون الأحسن هو جعل مال اليتيم نقدا فكما أنه مخير فى الابتداء بين جعله دراهم أو دينارا لأن القدر المشترک أحسن من غيره و أحد الفردين فيه لا مزيه لأحدهما على الآخر فيخير فكذلک بعد جعله دراهم إذا كان كل من إبقاء الدراهم على حالها و جعلها دينارا قربا و القدر المشترک أحسن من غيره فأحد الفردين لا مزيه فيه على الآخر فهو مخير بينهما. و الحاصل أنه كلما يفرض التخيير بين تصرفين فى الابتداء لكون القدر المشترک بينهما حسنا و عدم مزيه لأحد الفردين تحقق التخيير لأجل ذلک استدامه فيجوز العدول عن أحدهما بعد فعله إلى الآخر إذا كان العدول مساويا للبقاء بالنسبه إلى مال اليتيم و إن كان فيه نفع يعود إلى المتصرف لكن الإنصاف أن المعنى الرابع للقرب مرجوح فى نظر العرف بالنسبه إلى المعنى الثالث و إن كان الذى يقتضيه التدبر فى غرض الشارع و مقصوده من مثل هذا الكلام أن لا يختاروا فى أمر مال اليتيم إلا ما كان أحسن من غيره

[ظاهر بعض الروايات كفايه عدم المفسده]

. نعم ربما يظهر من بعض الروايات أن مناط حرمه التصرف هو الضرر لا أن مناط الجواز هو النفع. ففى حسنه الكاهلى قال: لأبى عبد الله ع إنا ندخل على أخ لنا فى بيت أيتام و معهم خادم لهم فنقعد على بساطهم و نشرب من مائهم

المكاسب، ج ٢، ص ١٥٨

و يخدمنا خادمهم و ربما طعمنا فيه الطعام من عند صاحبنا و فيه من طعامهم فما ترى فى ذلک قال إن كان فى دخولكم عليهم منفعه لهم فلا بأس و إن كان فيه ضرر فلا [الحديث بناء

على أن المراد من منفعه الدخول ما يوازى عوض ما يتصرفون من مال اليتيم عند دخولهم فيكون المراد بالضرر فى الذيل أن لا يصل إلى الأيتام ما يوازى ذلك فلا تنافى بين الصدر و الذيل على ما زعمه بعض المعاصرين من أن الصدر دال على إناطه الجواز بالنفع و الذيل دال على إناطه الحرمه بالضرر فيتعارضان فى مورد يكون التصرف غير نافع و لا مضر و هذا منه مبنى على أن المراد بمنفعه الدخول النفع الملحوظ بعد وصول ما بإزاء مال اليتيم إليه بمعنى أن تكون المنفعه فى معاوضه ما يتصرف من مال اليتيم بما يتوصل إليهم من ماله كأن يشرب ماء فيعطى فلسا بإزائه و هكذا و أنت خبير بأنه لا ظهور للروايه حتى يحصل التنافى. و فى روايه ابن المغيره: قلت لأبى عبد الله ع إن لى ابنه أخ يتيمه فربما أهدى لها الشى ء فأكل منه ثم أطعمها بعد ذلك الشى ء من مالى فأقول يا رب هذا بهذا فقال لا بأس فإن ترك الاستفصال عن مساواه العوض و زيادته يدل على عدم اعتبار الزياده إلا أن يحمل على الغالب من كون التصرف فى الطعام المهدى إليها و إعطاء العوض بعد ذلك أصلح إذ الظاهر من الطعام المهدى إليها هو المطبوخ و شبهه

و هل يجب مراعاه الأصلح أم لا

وجهان.

قال الشهيد رحمه الله فى القواعد هل يجب على الولى مراعاه المصلحه فى مال المولى عليه أو يكفى نفى المفسده يحتمل الأول لأنه منصوب لها و لأصاله بقاء الملك على حاله و لأن النقل و الانتقال لا بد لهما من غايه و العدميات لا تكاد تقع غايه و على هذا هل يتحرى

الأصلح أم يكتفى بمطلق المصلحه فيه وجهان. نعم لمثل ما قلناه لا لأن ذلك لا يتناهى- و على كل تقدير لو ظهر فى الحال الأصلح و المصلحه لم يجز العدول عن الأصلح و يترتب على ذلك أخذ الولى بالشفعه للمولى عليه حيث لا مصلحه و لا مفسده و تزويج المجنون حيث لا ـ مفسده و غير ذلك انتهى. و الظاهر أن فعل الأصلح فى مقابل ترك التصرف رأسا غير لازم لعدم الدليل عليه فلو كان مال اليتيم موضوعا عنده و كان الاتجار به أصلح منه لا يجب إلا إذا قلنا بالمعنى الرابع من معانى القرب فى الآيه بأن يراد لا تختاروا فى مال اليتيم أمرا من الأفعال أو التروك إلا أن يكون أحسن من غيره و قد عرفت الإشكال فى استفاده هذا المعنى بل الظاهر التصرفات الوجوديه فهى المنهى عن جميعها لا ما كان أحسن من غيره و من الترك فلا يشمل ما إذا كان فعل أحسن من الترك. نعم ثبت بدليل خارج حرمه الترك إذا كان فيه مفسده و أما إذا كان فى الترك مفسده و دار الأمر بين أفعال بعضها أصلح من بعض فظاهر الآيه عدم جواز العدول عنه- بل ربما يعد العدول فى بعض المقامات إفسادا كما إذا اشترى فى موضع بعشره و فى موضع آخر قريب منه بعشرين فإنه يعد بيعه فى الأول إفسادا للمال و لو ارتكبه عاقل عد سفيها ليست فيه ملكه إصلاح المال و هذا هو الذى أراده الشهيد بقوله و لو ظهر فى الحال. نعم قد لا يعد العدول من السفاهه كما لو كان بيعه مصلحه أو كان بيعه فى بلد آخر مع إعطاء الأجره منه أن ينقله

إليه و العلم بعدم الخساره فإنه قد لا يعد ذلك سفاهه لكن ظاهر الآيه وجوبه.

مسأله يشترط فی من ینتقل إلیه العبد المسلم ثمنا أو مثمنا أن یکون مسلما

اشاره

فلا- يصح نقله إلى الكافر عند أكثر علمائنا كما فی التذكره بل عن الغنيه عليه الإجماع خلافا للمحكى فی التذكره عن بعض علمائنا و سيأتی عباره الإسكافی فی المصحف.

[الاستدلال على عدم الصحه]

و استدل للمشهور تاره بأن الكافر يمنع من استدامته لأنه لو ملكه قهرا بإرث أو أسلم فی ملكه بيع عليه فيمنع من ابتدائه كالنكاح و أخرى بأن الاسترقاق سبيل على المؤمن فينتفی بقوله تعالى وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا. و بالنبوی المرسل فی كتب أصحابنا المنجبر بعملهم و استدلالهم به فی موارد متعدده حتى فی عدم جواز علو بناء الكافر على بناء المسلم بل عدم جواز مساواته و هو قوله ص: الإسلام يعلو و لا يعلى عليه. و من المعلوم أن ما نحن فيه أولى بالاستدلال عليه به لكن الإنصاف أنه لو أغمض النظر عن دعوى الإجماع المعتضده بالشهره و اشتهار التمسك بالآيه حتى أسند فی كنز العرفان إلى الفقهاء و فی غيره إلى أصحابنا لم يكن ما ذكروه من الأدله خاليا عن الإشكال فی الدلاله. أما حكايه قياس الابتداء على الاستدامه فغايه توجيهه أن المستفاد من منع الشارع عن استدامته عدم رضاه بأصل وجوده حدوثا و بقاء من غير مدخليه لخصوص البقاء كما لو أمر المولى بإخراج أحد من الدار أو بإزاله النجاسه عن المسجد فإنه يفهم من ذلك عدم جواز الإدخال لكن يرد عليه أن هذا إنما يقتضی عدم كون الرضا بالحدوث على نهج عدم الرضا بالبقاء. و من المعلوم أن عدم رضاه بالبقاء مجرد تكليف بعدم إبقائه و بإخراجه عن ملكه و ليس معناه عدم إمضاء الشارع بقاءه حتى يكون العبد المسلم خارجا بنفسه شرعا عن ملك الكافر فيكون

عـدم رضاه بالإدخال على هذا الوجه فلا يدل على عدم إمضائه لدخوله فى ملكه ليثبت بذلك الفساد. و الحاصل أن دلاله النهى عن الإدخال فى الملك تابعه لـدلاله النهى عن الإبقاء فى الـدلاله على إمضاء الشارع لآثار المنهى عنه و عدمه و المفروض انتفاء الدلاله فى المتبوع. و مما ذكرنا يندفع التمسک للمطلب بالنص الوارد فى عبد كافر أسلم فقال أمير المؤمنين ع: اذهبوا فبيعوه من المسـلمين و ادفعوا ثمنه إلى صاحبه و لا تقروه عنـده بناء على أن تخصـيص البيع بالمسـلمين فى مقام البيان و الاحتراز يدل على المنع من بيعه من الكافر فيفسد. توضـيح الاندفاع أن التخصيص بالمسلمين إنما هو من جهه أن الداعى على الأمر بالبيع هى إزاله ملك الكافر و النهى عن إبقائه عنده و هى لا تحصل بنقله إلى كافر آخر فليس تخصـيص المأمور به لاختصاص مورد الصحه به بـل لأـن الغرض من الأـمر لا يحصل إلا به فافهم. و أما الآيه فباب الخـدشه فيها واسع تاره من جهه دلالتها فى نفسـها و لو بقرينه سياقها الآبى عن التخصيص فلا بد من حملها على معنى لا يتحقق فيه تخصيص أو بقرينه ما قبلها الداله على إراده نفى الجعل فى الآخره. و أخرى من حيث تفسـيرها فى بعض الأخبار بنفى الحجه للكفار على المؤمنين و هو ما روى فى العيون عن أبى الحسـن ع ردا على من زعم أن المراد بها

المكاسب، ج ۲، ص ۱۵۹

نفى تقدير الله سـبحانه بمقتضـى الأسباب العاديه تسلط الكفار على المؤمنين حتى أنكروا لهذا المعنى الفاسد الذى لا يتوهمه ذو مسكه أن الحسين بن على ع لم يقتل بل شبه لهم و رفع كعيسى على نبينا

و آله و عليهم السلام و تعميم الحجه على معنى يشمل الملكيه و تعميم الجعل على وجه يشمل الاحتجاج و الاستيلاء لا يخلو عن تكلف. و ثالثه من حيث تعارض عموم الآيه مع عموم ما دل على صحه البيع و وجوب الوفاء بالعقود و حل أكل المال بالتجاره و تسلط الناس على أموالهم و حكومه الآيه عليها غير معلومه و إباء سياق الآيه عن التخصيص مع وجوب الالتزام به فى طرف الاستدامه و فى كثير من الفروع فى الابتداء يقرب تفسير السبيل بما لا يشمل الملكيه بأن يراد من السبيل السلطنه فيحكم بتحقق الملك و عدم تحقق السلطنه بل يكون محجورا عليه مجبورا على بيعه و هذا و إن اقتضى التقييد فى إطلاق ما دل على استقلال الناس فى أموالهم و عدم حجرهم بها لكنه مع ملاحظه وقوع مثله كثيرا فى موارد الحجر على المالك أهون من ارتكاب التخصيص فى الآيه المسوقه لبيان أن الجعل شى ء لم يكن و لن يكون و إن نفى الجعل ناش عن احترام المؤمن الذى لا يقيد بحال دون حال هذا مضافا إلى أن استصحاب الصحه فى بعض المقامات- يقتضى الصحه كما إذا كان الكفر مسبوقا بالإسلام بناء على شمول الحكم لمن كفر عن الإسلام أو كان العبد مسبوقا بالكفر فيثبت فى غيره بعدم الفصل و لا يعارضه أصاله الفساد فى غير هذه الموارد لأن استصحاب الصحه مقدم عليها فتأمل

[تمليک منافع المسلم من الكافر]

ثم إن الظاهر أنه لا فرق بين البيع و أنواع التمليكات كالهبه و الوصيه. و أما تمليک المنافع ففى الجواز مطلقا كما يظهر من التذكره و مقرب النهايه بل ظاهر المحكى عن الخلاف أو مع وقوع الإجاره على الذمه

كما عن الحواشى و جامع المقاصد و المسالك أو مع كون المسلم الأجير حرا كما عن ظاهر الدروس أو المنع مطلقا كما هو ظاهر القواعد و محكى الإيضاح أقوال أظهرها الثانى فإنه كالدين ليس ذلك سبيلا فيجوز. و لا فرق بين الحر و العبد كما هو ظاهر إطلاق كثير كالتذكره و حواشى الشهيد و جامع المقاصد بل ظاهر المحكى عن الخلاف نفى الخلاف فيه حيث قال فيه إذا استأجر كافر مسلما بعمل فى الذمه صح بلا خلاف و إذا استأجره مده من الزمان شهرا أو سنه ليعمل عملا صح أيضا عندنا انتهى. و ادعى فى الإيضاح أنه لم ينقل من الأمه فرق بين الدين و بين الثابت فى الذمه بالاستيجار خلافا للقواعد و ظاهر الإيضاح فالمنع مطلقا لكونه سبيلا و ظاهر الدروس التفصيل بين العبد و الحر فيجوز فى الثانى دون الأول حيث ذكر بعد أن منع إجاره العبد المسلم للكافر مطلقا قال و جوزها الفاضل و الظاهر أنه أراد إجازه الحر المسلم انتهى. و فيه نظر لأن ظاهر الفاضل فى التذكره جواز إجاره العبد المسلم مطلقا و لو كانت على العين. نعم يمكن توجيه الفرق بأن يد المستأجر على الملك- الذى ملك منفعته بخلاف الحر فإنه لا تثبت للمستأجر يد عليه و لا على منفعته خصوصا لو قلنا بأن إجاره الحر تمليك الانتفاع لا المنفعه فتأمل

و أما الارتهان عند الكافر

ففى جوازه مطلقا كما عن ظاهر نهايه الأحكام أو المنع كما فى القواعد و الإيضاح أو التفصيل بين ما لم يكن تحت يد الكافر كما إذا وضعناه عند مسلم كما عن ظاهر المبسوط و القواعد و الإيضاح فى كتاب الرهن و الدروس و جامع المقاصد و المسالك

أو التردد كما فی التذكره وجوه أقواها الثالث لأن استحقاق الكافر لكون المسلم فی يده سبيل بخلاف استحقاقه لأخذ حقه من ثمنه

و أما إعارته من كافر

فلا يبعد المنع وفاقا لعاريه القواعد و جامع المقاصد و المسالك بل عن حواشی الشهيد رحمه الله أن الإعاره و الإيداع أقوى منعا من الارتهان و هو حسن فی العاريه لأنها تسليط على الانتفاع فيكون سبيلا و علوا و محل نظر فی الوديعه لأن التسليط على الحفظ و جعل نظره إليه مشترک بين الرهن و الوديعه مع زياده فی الرهن التی قيل من أجلها بالمنع و هی التسلط على منع المالک عن التصرف فيه إلا بإذنه و تسلطه على إلزام المالک ببيعه. و قد صرح فی التذكره بالجواز فی كليهما. و مما ذكرنا يظهر عدم صحه وقف الكافر عبده المسلم على أهل ملته

[المقصود من الكافر]

ثم إن الظاهر من الكافر كل من حكم بنجاسته و لو انتحل الإسلام كالنواصب و الغلاه و المرتد غايه الأمر عدم وجود هذه الأفراد فی زمان نزول الآيه و لذا استدل الحنفيه بالآيه على ما حكی عنهم بحصول البينونه بارتداد الزوج و هل يلحق بذلک أطفال الكفار فيه إشكال و يعم المسلم المخالف لأنه مسلم فيعلو و لا يعلى عليه و المؤمن فی زمان نزول آيه نفی السبيل لم يرد به إلا المقر بالشهادتين و نفيه عن الأعراب الذين قالوا آمنا بقوله تعالى وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمانُ فِی قُلُوبِكُمْ إنما كان لعدم اعتقادهم بما أقروا به فالمراد بالإسلام هنا أن يسلم نفسه لله و رسوله فی الظاهر لا الباطن بل قوله تعالى وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمانُ فِی قُلُوبِكُمْ دل على أن ما جرى على ألسنتهم من الإقرار بالشهادتين كان إيمانا فی خارج القلب. و الحاصل أن الإسلام و الإيمان فی زمان الآيه كانا بمعنى واحد و أما ما دل على كفر

المخالف بواسطه إنكار الولايه فهو لا يقاوم بظاهره لما دل على جريان جميع أحكام الإسلام عليهم من التناكح و التوارث و حقن الدماء و عصمه الأموال و أن الإسلام ما عليه جمهور الناس. ففى روايه حمران بن أعين قال: سمعت أبا جعفر ع يقول الإيمان ما استقر فى القلب و أفضى به إلى الله عز و جل و صدقه العمل بالطاعه لله و التسليم لأمره و الإسلام ما ظهر من قول أو فعل و هو الذى عليه جماعه الناس من الفرق كلها و به حقنت الدماء و عليه جرت المواريث و جاز النكاح و اجتمعوا على الصلاه و الزكاه و الصوم و الحج فخرجوا بذلك من الكفر و أضيفوا إلى الإيمان إلى أن قال فهل للمؤمن فضل على المسلم فى شى ء من الفضائل و الأحكام و الحدود و غير ذلك قال لا بل هما يجريان فى ذلك مجرى واحد و لكن للمؤمن فضل على المسلم فى إعمالهما و ما يتقربان به إلى الله عز و جل.

[بيع العبد المؤمن من المخالف

و من جميع ما ذكرنا ظهر أنه لا بأس ببيع المسلم من المخالف و لو كان جاريه إلا إذا قلنا بحرمه تزويج المؤمنه من المخالف لأخبار دلت على ذلك فإن فحواها يدل على المنع من بيع الجاريه المؤمنه لكن الأقوى عدم التحريم

ثم إنه قد استثنى من عدم جواز تملك الكافر للعبد المسلم مواضع

منها ما إذا كان الشراء مستعقبا للانعتاق

بأن يكون ممن ينعتق على الكافر قهرا واقعا كالأقارب أو ظاهرا كمن أقر بحريه مسلم ثم اشتراه أو بأن يقول الكافر للمسلم أعتق عبدك عنى بكذا فأعتقه. ذكر ذلك العلامه فى التذكره و تبعه جامع المقاصد و المسالك و الوجه فى الأول واضح وفاقا للمحكى عن الفقيه و النهايه و السرائر مدعيا عليه الإجماع و المتأخرين كافه فإن مجرد الملكيه غير المستقره لا يعد سبيلا بل لم تعتبر الملكيه إلا مقدمه للانعتاق خلافا للمحكى عن المبسوط

المكاسب، ج ۲، ص ۱۶۰

و القاضى فمعناه لأن الكافر لا يملك حتى ينعتق لأن التملك بمجرده سبيل و السياده علو إلا أن الإنصاف أن السلطنه غير متحققه فى الخارج و مجرد الإقدام على شرائه لينعتق منه من الكافر على المسلم لكنها غير منفيه. و أما الثانى فيشكل بالعلم بفساد البيع على تقديرى الصدق و الكذب لثبوت الخلل أما فى المبيع لكونه حرا أو فى المشترى لكونه كافرا فلا تتصور صوره صحيحه لشراء من أقر بانعتاقه إلا أن تمنع اعتبار مثل هذا العلم الإجمالى فتأمل. و أما الثالث فالمحكى عن المبسوط و الخلاف التصريح بالمنع لما ذكر فى الأول.

و منها ما لو اشترط البائع عتقه

فإن الجواز هنا محكى عن الدروس و الروضه و فيه نظر فإن ملكيته قبل الإعتاق سبيل و علو بل التحقيق أنه لا فرق بين هذا و بين إجباره على بيعه فى عدم انتفاء السبيل بمجرد ذلك. و الحاصل أن السبيل فيه ثلاثه احتمالات كما عن حواشى الشهيد مجرد

الملك و يترتب عليه عدم استثناء ما عدا صوره الإقرار بالحريه و بالملك المستقر و لو بالقابليه كشروط العتق و يترتب عليه عدم استثناء ما عدا صوره اشتراط العتق و المستقر فعلا

و يترتب عليه استثناء الجميع و خير الأمور أوسطها

[حكم تملك الكافر للمسلم قهرا]

ثم إن ما ذكرنا كله حكم ابتداء تملك الكافر المسلم اختيارا. أما التملك القهرى فيجوز ابتداء كما لو ورثه الكافر من كافر- أجبر على البيع فمات قبله- فإنه لا ينعتق عليه و لا على الكافر الميت لأصاله بقاء رقيته بعد تعارض دليل نفى السبيل و عموم أدله الإرث لكن لا يثبت بها أصل تملك الكافر فيحتمل أن ينتقل إلى الإمام ع بل هو مقتضى الجمع بين الأدله ضروره أنه إذا نفى إرث الكافر بآيه نفى السبيل كان الميت بالنسبه إلى هذا المال ممن لا وارث له فيرثه الإمام ع و بهذا التقرير يندفع ما يقال إن إرث الإمام مناف لعموم أدله ترتيب طبقات الإرث. توضيح الاندفاع أنه إذا كان مقتضى نفى السبيل عدم إرث الكافر فيتحقق نفى الوارث الذى هو مورد إرث الإمام ع فإن الممنوع من الإرث لغير الوارث. فالعمده فى المسأله ظهور الاتفاق المدعى صريحا فى جامع المقاصد ثم هل يلحق بالإرث كل ملك قهرى أو لا يلحق أو يفرق بين ما كان سببه اختياريا أو غيره وجوه خيرها أوسطها ثم أخيرها

[عدم استقرار المسلم على ملك الكافر و وجوب بيعه عليه]

ثم إنه لا إشكال و لا خلاف فى أنه لا يقر المسلم على ملك الكافر بل يجب بيعه عليه: لقوله ع فى عبد كافر أسلم اذهبوا فبيعوه من المسلمين و ادفعوا إليه ثمنه و لا تقروه عنده. و منه يعلم أنه لو لم يبعه باعه الحاكم و يحتمل أن يكون ولايه البيع للحاكم مطلقا- لكون المالك غير قابل للسلطنه على هذا المال غايه الأمر أنه دل النص و الفتوى على تملكه له و لذا ذكر فيها أنه يباع عليه بل صرح فخر الدين رحمه الله فى الإيضاح بزوال ملك السيد

عنه و يبقى له حق استيفاء الثمن منه و هو مخالف لظاهر النص و الفتوى كما عرفت و كيف كان فإذا تولاه المالك بنفسه- فالظاهر أنه لا خيار له و لا عليه- وفاقا للمحكى فى الحواشى فى خيار المجلس و الشرط لأنه إحداث ملك فينتفى لعموم نفى السبيل لتقديمه على أدله الخيار كما يقدم على أدله البيع و يمكن أن يبتنى على أن الزائل العائد كالذى لم يزل أو كالذى لم يعد. فإن قلنا بالأول ثبت الخيار و لأن فسخ العقد يجعل الملكيه السابقه كأن لم تزل و قد أمضاها الشارع و أمر بإزالتها بخلاف ما لو كانت الملكيه الحاصله غير السابقه فإن الشارع لم يمضها لكن هذا المبنى ليس بشى ء لوجوب الاقتصار فى تخصيص نفى السبيل على المتيقن نعم يحكم بالأرش لو كان العبد أو ثمنه معيبا و يشكل فى الخيارات الناشئه عن الضرر من جهه قوه أدله نفى الضرر فلا يبعد الحكم بثبوت الخيار للمسلم المتضرر من لزوم البيع بخلاف ما لو تضرر الكافر فإن هذا الضرر إنما حصل من كفره الموجب لعدم قابليه تملك المسلم إلا فيما خرج بالنص. و يظهر مما ذكرنا حكم الرجوع فى العقد الجائز كالهبه و خالف فى ذلك كله جامع المقاصد فحكم بثبوت الخيار و الرد بالعيب تبعا للدروس قال لأن العقد لا يخرج عن مقتضاه بكون المبيع عبدا مسلما لكافر لانتفاء المقتضى لأن نفى السبيل لو اقتضى ذلك لاقتضى خروجه عن ملكه فعلى هذا لو كان المبيع معاطاه فهى على حكمها و لو أخرجه عن ملكه بالهبه جرت فيه أحكامها. نعم لا يبعد أن يقال للحاكم إلزامه بإسقاط نحو خيار المجلس أو مطالبته بسبب ناقل يمنع

الرجوع و لم يلزم منه تخسير للمال انتهى. و فيما ذكره نظر لأن نفى السبيل لا يخرج منه إلا الملك الابتدائى و خروجه لا يستلزم خروج عود الملك إليه بالفسخ. و استلزام البيع للخيارات ليس عقليا بل تابع لدليله الذى هو أضعف من دليل صحه العقد الذى خص بنفى السبيل فهذا أولى بالتخصيص به مع أنه على تقدير المقاومه يرجع إلى أصاله الملك و عدم زواله بالفسخ و الرجوع فتأمل. و أما ما ذكره أخيرا بقوله لا يبعد ففيه أن إلزامه بما ذكر ليس بأولى من الحكم بعدم جواز الرجوع فيكون خروج المسلم من ملك الكافر إلى ملك المسلم بمنزله التصرف المانع من الفسخ و الرجوع. و مما ذكرنا يظهر أن ما ذكره فى القواعد من قوله رحمه الله و لو باعه لمسلم بثوب ثم وجد فى الثمن عيبا جاز رد الثمن و هل يسترد العبد أو القيمه فيه نظر ينشأ من كون الاسترداد تملكا للمسلم اختيارا و من كون الرد بالعيب موضوعا على القهر كالإرث انتهى محل تأمل إلا أن يقال إن مقتضى الجمع بين أدله الخيار و نفى السبيل ثبوت الخيار و الحكم بالقيمه فيكون نفى السبيل مانعا شرعيا من استرداد المثمن كنقل المبيع فى زمن الخيار و كالتلف الذى هو مانع عقلى و هو حسن إن لم يحصل السبيل بمجرد استحقاق الكافر للمسلم المنكشف باستحقاق بدله و لذا حكموا بسقوط الخيار فى من ينعتق على المشترى فتأمل.

مسأله المشهور عدم جواز نقل المصحف إلى الكافر

ذكره الشيخ و المحقق فى الجهاد و العلامه فى كتبه و جمهور من تأخر عنه. و عن الإسكافى أنه قال و لا اختار أن يرهن الكافر مصحفا أو ما يجب على المسلم تعظيمه و

لا صغيرا من الأطفال انتهى. و استدلوا عليه بوجوب احترام المصحف و فحوى المنع من بيع العبد المسلم من الكافر و ما ذكره حسن و إن كان وجهه لا يخلو عن تأمل أو منع. و فى إلحاق الأحاديث النبويه بالمصحف كما صرح به فى المبسوط أو الكراهه كما هو صريح الشرائع و نسبه الصيمرى إلى المشهور قولان تردد بينهما العلامه فى التذكره و لا يبعد أن تكون الأحاديث المنسوبه إلى النبى ص من طرق الآحاد حكمها حكم ما علم صدوره منه ص و إن كان ظاهر ما ألحقوه بالمصحف هو أقوال النبى المعلوم

المكاسب، ج ٢، ص ١٦١

صدورها عنه ص و كيف كان فحكم أحاديث الأئمه ص حكم أحاديث النبى ص

القول فى شرائط العوضين

يشترط فى كل منهما كونه متمولا

اشاره

لأن البيع لغه مبادله مال بمال

و قد احترزوا بهذا الشرط عما لا ينتفع به منفعه مقصوده للعقلاء محلله فى الشرع

لأن الأول ليس بمال عرفا كالخنافس و الديدان فإنه يصح عرفا سلب المصرف لها و نفى الفائده عنها و الثانى ليس بمال شرعا كالخمر و الخنزير ثم قسموا عدم الانتفاع إلى ما يستند إلى خسه الشى ء كالحشرات و إلى ما يستند إلى قلته كحبه حنطه و ذكروا أنه ليس مالا و إن كان يصدق عليه الملك و لذا يحرم غصبه إجماعا. و عن التذكره أنه لو تلف لم يضمن أصلا و اعترضه غير واحد ممن تأخر عنه بوجوب رد المثل. و الأولى أن يقال إن ما تحقق أنه ليس بمال عرفا فلا إشكال و لا خلاف فى عدم جواز وقوعه أحد العوضين إذ لا بيع إلا فى ملك و ما لم يتحقق فيه ذلك فإن كان أكل المال فى مقابله أكلا بالباطل عرفا فالظاهر فساد المعامله و ما لم يتحقق فيه ذلك فإن ثبت دليل من نص أو إجماع على عدم جواز بيعه فهو و إلا فلا يخفى وجوب الرجوع إلى عمومات صحه البيع و التجاره. و خصوص قوله ع فى المروى عن تحف العقول: و كل شى ء يكون لهم فيه الصلاح من جهه من الجهات فكل ذلك حلال بيعه إلى آخر الروايه و قد تقدمت فى أول الكتاب

ثم إنهم احترزوا باعتبار الملكيه فى العوضين عن بيع ما يشترک فيه الناس

كالماء و الكلاء و السماك و الوحوش قبل اصطيادها بكون هذه كلها غير مملوكه بالفعل

و احترزوا أيضا به عن الأرض المفتوحه عنوه

و وجه الاحتراز عنها أنها غير مملوكه لملاكها على نحو سائر الأملاك بحيث يكون لكل منهم جزء معين من عين الأرض و إن قل و لذا لا تورث بل و لا من قبيل الوقف الخاص على معينين لعدم تملكهم للمنفعه مشاعا و لا كالوقف على غير معينين كالعلماء و المؤمنين و لا من قبيل تملك الفقراء الزكاه و الساده الخمس بمعنى كونهم مصارف له لعدم تملكهم منافعه بالقبض لأن مصرفه منحصر فى مصالح المسلمين فلا يجوز تقسيمه عليهم من دون ملاحظه مصالحهم فهذه الملكيه نحو مستقل من الملكيه قد دل عليها الدليل و معناها صرف حاصل الملك فى مصالح الملاك ثم إن كون هذه الأرض للمسلمين مما ادعى عليه الإجماع و دل عليه النص كمرسله حماد الطويله و غيرها.

[أقسام الأرضين و أحكامها]

اشاره

و حيث جرى فى الكلام ذكر بعض أقسام الأرضين فلا بأس بالإشاره إجمالا إلى جميع أقسام الأرضين و أحكامها فنقول و من الله الاستعانه الأرض إما موات و إما عامره- و كل منهما إما أن يكون كذلك أصليه أو عرض لها ذلك فالأقسام أربعه لا خامس لها

الأول ما يكون مواتا بالأصاله بأن لم تكن مسبوقه بالعماره

و لا إشكال و لا خلاف منافى كونها للإمام ع و الإجماع عليه محكى عن الخلاف و الغنيه و جامع المقاصد و المسالك و ظاهر جماعه أخرى و النصوص بذلك مستفيضه بل قيل إنها متواتره و هى من الأنفال. نعم أبيح التصرف فيها بالإحياء بلا عوض و عليه يحمل ما فى النبويين: موتان الأرض لله و لرسوله ص ثم هى لكم منى أيها المسلمون و نحوه الآخر: عادى الأرض لله و لرسوله ثم هى لكم منى. و ربما يكون فى بعض الأخبار وجوب أداء خراجه إلى الإمام ع كما فى صحيحه الكابلى قال: وجدنا فى كتاب على ع إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُها مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَ الْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ أنا و أهل بيتى الذين أورثنا الله الأرض و نحن المتقون و الأرض كلها لنا فمن أحيا أرضا من المسلمين فليعمرها و ليؤد خراجها إلى الإمام من أهل بيتى و له ما أكل منها الخبر و مصححه عمر بن زيد: أنه سأل رجل أبا عبد الله ع عن رجل أخذ أرضا مواتا تركها أهلها فعمرها و أجرى أنهارها و بنى فيها بيوتا و غرس فيها نخلا و شجرا فقال أبو عبد الله ع كان أمير المؤمنين ع يقول من أحيا أرضا من المؤمنين فهى له و عليه طسقها يؤديه إلى الإمام ع فى حال الهدنه فإذا ظهر القائم

عجل الله تعالى فرجه فليوطن نفسه على أن تؤخذ منه و يمكن حملها على بيان الاستحقاق و وجوب إيصال الطسق إذا طلب الإمام ع لكن الأئمه ع بعد أمير المؤمنين ص حللوا لشيعتهم و أسقطوا ذلك عنهم كما يدل عليه قوله ع: ما كان لنا فهو لشيعتنا و قوله ع فى روايه مسمع بن عبد الملك: كل ما كان فى أيدى شيعتنا من الأرض فهم فيه محللون و محلل لهم ذلك إلى أن يقوم قائمنا فيجبيهم طسق ما كان فى أيديهم و يترك الأرض فى أيديهم و أما ما كان أيدى سواهم فإن كسبهم من الأرض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فيأخذ الأرض من أيديهم و يخرجهم منها صغره الخبر. نعم ذكر فى التذكره أنه لو تصرف فى الموات أحد بغير إذن الإمام كان عليه طسقها و يحتمل حمل هذه الأخبار المذكوره على حال الحضور و إلا فالظاهر عدم الخلاف فى عدم وجوب مال للإمام فى الأراضى فى حال الغيبه بل الأخبار متفقه على أنها لمن أحياها و ستأتى حكايه إجماع المسلمين على صيرورتها ملكا بالإحياء.

الثانى ما كانت عامره بالأصاله

أي لا- من معمر و الظاهر أنه أيضا للإمام ع و كونها من الأنفال و هو ظاهر إطلاق قولهم و كل أرض لم يجر عليها ملك مسلم فهو للإمام ع و عن التذكره الإجماع عليه و فى غيرها نفى الخلاف عنه لموثقه أبان بن عثمان عن إسحاق بن عمار المحكيه عن تفسير على ابن إبراهيم عن الصادق ع حيث عد من الأنفال كل أرض لا رب لها و نحوها المحكى عن تفسير العياشى عن أبى بصير عن أبى جعفر ع. و لا يخصص عموم ذلك بخصوص بعض الأخبار

حيث جعل فيها من الأنفال كل أرض ميته لا رب لها بناء على ثبوت المفهوم للوصف المسوق للاحتراز لأن الظاهر ورود الوصف مورد الغالب لأن الغالب فى الأرض التى لا مالك لها كونها مواتا و هل تملك هذه بالحيازه وجهان من كونها مال الإمام و من عدم منافاته للتملك بالحيازه كما تملك الموات بالإحياء مع كونها مال الإمام فدخل فى عموم النبوى: من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو أحق به.

الثالث ما عرضت له الحياه بعد الموت

و هو ملك للمحيى فيصير ملكا له بالشروط المذكوره فى باب الإحياء بإجماع الأمه كما عن المهذب و بإجماع المسلمين كما عن التنقيح و عليه عامه فقهاء الأمصار كما عن التذكره لكن يبالى من المبسوط كلام يشعر بأنه يملك التصرف لا نفس الرقبه فلا بد من الملاحظه.

الرابع ما عرض له الموت بعد العماره

فإن كانت العماره أصليه فهى مال الإمام ع و إن كانت العماره من معمر ففى بقائها على ملك معمرها أو خروجها

المكاسب، ج ۲، ص ۱۶۲

عنه و صيرورتها ملكا لمن عمرها ثانيا خلاف معروف فى كتاب إحياء الموات منشأه اختلاف الأخبار.

ثم القسم الثالث إما أن تكون العماره فيه من المسلمين أو من الكفار فإن كانت من المسلمين فملكهم لا يزول إلا بناقل أو بطروء الخراب على أحد القولين و إن كانت من الكفار فكذلك إن كانت فى دار الإسلام و قلنا بعدم اعتبار الإسلام و إن اعتبرنا الإسلام كانت باقيه على ملك الإمام ع و إن كانت فى دار الكفر فملكها يزول بما يزول به ملك المسلم و بالاغتنام كسائر أموالهم. ثم ما ملكه الكفار من الأرض إما أن يسلم عليه طوعا- فيبقى على ملكه كسائر أملاكه و إما أن لا يسلم عليه طوعا فإن بقيت يده عليه كافرا فهى أيضا كسائر أملاكه تحت يده و إن ارتفعت يده عنها فإما أن يكون بانجلاء المالك عنها تخليتها للمسلمين أو بموت أهلها و عدم الوارث فيصير ملكا للإمام ع و يكون من الأنفال التى لم يوجف عليها بخيل و لا ركاب و إن رفعت يده عنها قهرا و عنوه فهى كسائر ما لا ينقل من الغنيمه كالنخل و الأشجار و البنيان للمسلمين كافه إجماعا على ما حكاه

غير واحد كالخلاف و التذكره و غيرهما و النصوص به مستفيضه: ففى روايه أبى برده المسئول فيها عن بيع أرض الخراج قال ع و من يبيع ذلك و هى أرض المسلمين قال قلت يبيعها الذى هى فى يده قال و يصنع بخراج المسلمين ما ذا ثم قال لا بأس اشترى حقه منها- و يحول حق المسلمين عليه و لعله يكون أقوى عليها و أملى بخراجهم منه. و فى مرسله حماد الطويله: ليس لمن قاتل شى ء من الأرضين و لا ما غلبوا عليه إلا ما احتوى عليه العسكر إلى أن قال و الأرض التى أخذت بخيل و ركاب فهى موقوفه متروكه فى يدى من يعمرها و يحييها و يقوم عليها على ما صالحهم الوالى على قدر طاقتهم من الخراج النصف أو الثلث أو الثلثين على قدر ما يكون لهم صالحا و لا- يضربهم فإذا أخرج منها ما أخرجه بدأ فأخرج منه العشر من الجميع مما سقت السماء أو سقى سيحا و نصف العشر مما سقى بالدوالى و النواضح إلى أن قال فيؤخذ ما بقى بعد العشر فيقسم بين الوالى و بين شركائه الذين هم عمال الأرض و أكرتها فيدفع إليهم أنصباؤهم و هم على قدر ما صالحهم عليه و يؤخذ الباقى فيكون ذلك أرزاق أعوانهم على دين الله و فى مصلحه ما ينوبه من تقويه الإسلام و تقويه الدين فى وجوه الجهاد و غير ذلك مما فيه مصلحه العامه ليس لنفسه من ذلك قليل و لا- كثير الخبر. و فى صحيحه الحلبى قال: سئل أبو عبد الله ع عن السواد ما منزلته قال هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم و لمن يدخل فى الإسلام بعد اليوم

و لمن لم يخلق بعد فقلنا نشتريه من الدهاقين قال لا يصلح إلا أن تشتريها منهم على أن تصيرها للمسلمين فإن شاء ولى الأمر أن يأخذها أخذها قلت فإن أخذها منه قال يرد عليه رأس ماله و له ما أكل من غلتها بما عمل و روايه ابن شريح قال:

سألت أبا عبد الله ع عن شراء الأرض من أرض الخراج فكرهه و قال إنما أرض الخراج للمسلمين فقالوا له فإنه يشتريها الرجل و عليه خراجها فقال لا بأس إلا أن يستحيى من عيب ذلك و روايه إسماعيل بن الفضل الهاشمى ففيها: و سألته عن رجل اشترى أرضا من أراضى الخراج فبنى بها أو لم يبن غير أن أناسا من أهل الذمه نزلوها أ له أن يأخذ منهم أجور البيوت إذا أدوا جزيه رءوسهم قال يشارطهم فما أخذ بعد الشرط فهو حلال و فى خبر أبى الربيع قال: لا تشتر من أرض السواد شيئا إلا من كانت له ذمه فإنما هى فى ء للمسلمين إلى غير ذلك و ظاهره كما ترى عدم جواز بيعها حتى تبعا للآثار المملوكه فيها على أن تكون جزء من المبيع فيدخل فى ملك المشترى. نعم يكون للمشترى على وجه كان للبائع أعنى مجرد الأولويه و عدم جواز مزاحمته إذا كان التصرف و إحداث تلك الآثار بإذن الإمام أو بإجازته و لو لعموم الشيعه كما إذا كان التصرف بتقبيل السلطان الجائر أو بإذن الحاكم الشرعى بناء على عموم ولايته لأمور المسلمين و نيابته عن الإمام ع و لكن ظاهر عباره المبسوط إطلاق المنع عن التصرف فيها قال لا يجوز التصرف فيها ببيع و لا شراء و لا هبه و لا معاوضه و لا

يصح أن تبنى فيها دور أو منازل و مساجد و سقايات و لا غير ذلك من أنواع التصرف الذى يتبع الملك و متى فعل شيئا من ذلك كان التصرف باطلا- و هو على حكم الأصل و يمكن حمل كلامه على صوره عدم الإذن من الإمام ع حال حضوره و يحتمل إراده التصرف بالبناء على وجه الحيازه و التملك و قال فى الدروس لا يجوز التصرف فى المفتوحه عنوه إلا بإذن الإمام سواء كان بالبيع أم بالوقف أم بغيرهما. نعم فى حال الغيبه ينفذ ذلك و أطلق فى المبسوط أن التصرف فيها لا ينفذ و قال ابن إدريس إنما نبيع و نوقف تحجيرنا و بناءنا و تصرفنا لا نفس الأرض انتهى. و قد ينسب إلى الدروس التفصيل بين زمانى الغيبه و الحضور فيجوز التصرف فى الأول و لو بالبيع و الوقف لا فى الثانى إلا بإذن الإمام و كذا إلى جامع المقاصد و فى النسبه نظر بل الظاهر موافقتهما لفتوى جماعه من جواز التصرف فيه فى زمان الغيبه بإحداث الآثار و جواز نقل الأرض تبعا للآثار فيفعل ذلك بالأرض تبعا للآثار و المعنى أنها مملوكه ما دامت الآثار موجوده. قال فى المسالك فى شرح قول المحقق و لا يجوز بيعها و لا هبتها و لا وقفها إلى آخرها إن المراد أنه لا يصح ذلك فى رقبه الأرض مستقله أما لو فعل ذلك بها تبعا لآثار التصرف من بناء و غرس و زرع و نحوها فجائز على الأقوى قال فإذا باعها بائع مع شى ء من هذه الآثار دخلت فى المبيع على سبيل التبع و كذا الوقف و غيره و يستمر كذلك ما دام شى ء من الآثار باقيا

فإذا ذهبت أجمع انقطع حق المشترى و الموقوف عليه و غيرهما عنها هكذا ذكره جمع من المتأخرين و عليه العمل انتهى. نعم ربما يظهر من عباره الشيخ فى التهذيب جواز البيع و الشراء فى نفس الرقبه حيث قال إن قال قائل إن ما ذكرتموه إنما دل على إباحه التصرف فى هذه الأرضين و لا يدل صحه تملكها بالشراء و البيع و مع عدم صحته لا يصح ما يتفرع عليهما. قلنا إنا قد قسمنا الأرضين ثلاثه أقسام أرض أسلم عليها أهلها فهى ملك لهم يتصرفون فيها و أرض تؤخذ عنوه أو يصالح أهلها عليها فقد أبحنا شراءها و بيعها لأن لنا فى ذلك قسما لأنها أراضى المسلمين و هذا القسم أيضا يصح الشراء و البيع فيه على هذا الوجه. و أما الأنفال و ما يجرى مجراها فلا يصح تملكها بالشراء و إنما أبيح لنا التصرف فيها حسب ثم استدل على أراضى الخراج بروايه أبى برده السابقه الداله على جواز بيع آثار التصرف دون رقبه

المكاسب، ج ۲، ص ۱۶۳

الأرض و دليله قرينه على توجيه كلامه و كيف كان فما ذكروه من حصول الملك تبعا للآثار مما لا دليل عليه إن أرادوا الانتقال. نعم المتيقن هو ثبوت حق الاختصاص للمتصرف ما دام شى ء من الآثار موجودا فالذى ينبغى أن يصرف الكلام إليه هو بيان الوجه الذى يجوز التصرف معه حتى يثبت حق الاختصاص فنقول أما فى زمان الحضور و التمكن من الاستئذان فلا ينبغى الإشكال فى توقف التصرف على إذن الإمام لأنه ولى المسلمين فله نقلها عينا و منفعه. و من الظاهر أن كلام الشيخ المطلق فى المنع عن التصرف محمول على صوره عدم إذن الإمام ع

مع حضوره. و أما فى زمان الغيبه ففى عدم جواز التصرف إلا فيما أعطاه السلطان الذى حل قبول الخراج و المقاسمه منه أو جوازه مطلقا نظرا إلى عموم ما دل على تحليل مطلق الأرض للشيعه لا خصوص الموات التى هى مال الإمام ع و ربما يؤيده جواز قبول الخراج الذى هو كأجره الأرض فيجوز التصرف فى عينها مجانا أو عدم جوازه إلا بإذن الحاكم الذى هو نائب الإمام أو التفصيل بين من يستحق أجره هذه الأرض فيجوز له التصرف فيها لما يظهر من قوله ع للمخاطب فى بعض أخبار حل الخراج و أن لك نصيبا فى بيت المال و بين غيره الذى يجب عليه حق الأرض و لذا أفتى غير واحد على ما حكى بأنه لا يجوز حبس الخراج و سرقته عن السلطان الجائر و الامتناع عنه. و استثنى بعضهم ما إذا دفعه إلى نائب الإمام ع أو بين ما عرض له الموت من الأرض المحياه حال الفتح و بين الباقيه على عمارتها من حين الفتح فيجوز إحياء الأول لعموم أدله الإحياء و خصوص روايه سليمان بن خالد و نحوها وجوه أوفقها بالقواعد الاحتمال الثالث ثم الرابع ثم الخامس. و مما ذكرنا يعلم حال ما ينفصل من المفتوح عنوه كأوراق الأشجار و أثمارها و أخشاب الأبنيه و السقوف الواقعه و الطين المأخوذ من سطح الأرض و الجص و الحجاره و نحو ذلك فإن مقتضى القاعده كون ما يحدث بعد الفتح- من الأمور المنقوله ملكا للمسلمين و لذا صرح جماعه كالعلامه و الشهيد و المحقق الثانى و غيرهم على ما حكى عنهم بتقييد جواز رهن أبنيه الأرض المفتوحه عنوه بما إذا لم تكن الآلات من تراب

الأرض. نعم الموجوده فيها حال الفتح للمقاتلين لأنها مما ينقل و حينئذ مقتضى القاعده عدم صحه أخذها إلا من السلطان الجائر أو من حاكم الشرع مع إمكان أن يقال لا مدخل لسلطان الجور لأن القدر المأذون فى تناوله منه منفعه الأرض لا أجزاؤها إلا أن يكون الأخذ على وجه الانتفاع لا التملك فيجوز و يحتمل كون ذلك بحكم المباحات لعموم من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو أحق به و يؤيده بل يدل عليه استمرار السيره خلفا عن سلف على بيع الأمور المعموله من تربه أرض العراق من الآجر و الكوز و الأوانى و ما يعمل من التربه الحسينيه و يقوى هذا الاحتمال بعد انفصال هذه الأجزاء من الأرض

[مسأله من شروط العوضين كونه طلقا]

اشاره

و اعلم أنه ذكر الفاضلان و جمع ممن تأخر عنهما فى شروط العوضين بعد الملكيه كونه طلقا- . و فرعوا عليه عدم جواز بيع الوقف إلا فيما استثنى و لا الرهن إلا بإذن المرتهن أو إجازته و لا أم الولد إلا فى المواضع المستثناه. و المراد بالطلق تمام السلطنه على الملك بحيث يكون للمالك أن يفعل بملكه ما شاء و يكون مطلق العنان فى ذلك لكن هذا المعنى فى الحقيقه راجع إلى كون الملك مما يستقل المالك بنقله و بكون نقله ماضيا فيه لعدم تعلق حق به مانع عن نقله بدون إذن ذى الحق لمرجعه إلى أن من شرط البيع أن يكون متعلقه مما يصح للمالك بيعه مستقلا و هذا لا محصل له فالظاهر أن هذا العنوان ليس فى نفسه شرطا ليتفرع عليه عدم جواز بيع الوقف و المرهون و أم الولد بل الشرط فى الحقيقه انتفاء كل من تلك الحقوق الخاصه و

غيرهما مما ثبت منعه عن تصرف المالك كالنـذر و الخيار و نحوهما و هـذا العنوان منتزع من انتفاء تلك الحقوق. فمعنى الطلق أن يكون المالـك مطلق العنـان فى نقله غير محبوس عليه لأحـد الحقوق التى ثبت منهـا للمالـك عن التصـرف فى ملكه فالتعبير بهـذا المفهوم المنتزع تمهيـد لـذكر الحقوق المانعه عن التصـرف لا تأسـيس لشـرط ليكون ما بعـده فروعا بل الأمر فى الفرعيه و الأصاله بالعكس ثم إن أكثر من تعرض لهذا الشـرط- لم يذكر من الحقوق إلا الثلاثه المذكوره ثم عنونوا حق الجانى و اختلفوا فى حكم بيعه و الظاهر أن الحقوق المانعه أكثر من هـذه الثلاثه أو الأربعه و قـد أنهاها بعض من عاصـرناه إلى أزيد من عشـرين فـذكر بعـد الأربعه المـذكوره فى عباره الأكثر النـذر المتعلق بالعين قبل البيع و الخيار المتعلق به و الارتـداد و الحلف على عـدم بيعها و تعيين الهـدى للذبـح و اشتراط عتق العبد فى عقد لازم و الكتابه المشـروطه أو المطلقه بالنسـبه إلى ما لم يتحرر منه حيث إن المولى ممنوع عن التصـرف بـإخراجه عن ملكه قبـل الأـداء و التـدبير المعلق على موت غير المولى بنـاء على جواز ذلك فإذا مات المولى و لم يمت من علق عليه العتق كان مملوكا للورثه ممنوعا من التصـرف فيه و تعلق حق الموصـى له بالموصـى به بعد موت الموصـى و قبـل قبوله بنـاء على منع الوارث من التصـرف فيه قبله و تعلق حق الشـفعه بالمـال فـإنه مانع من لزوم التصـرفات الواقعه من المالك فللشفيع بعد الأخذ بالشفعه إبطالها و تغذيه الولد المملوك بنطفه سيده فيما إذا اشترى أمه حبلى فوطئها فأتت بالولد بناء على عدم جواز بيعها و كونه مملوكا

ولـد من حر شـريكه فى أمه حـال الوطء فـإنه مملوكـ له لكن ليس له التصـرف فيه إلاـ بتقويمه و أخـذ قيمته و تعارض السـبب المملـك و المزيـل للملـك كمـا لو قهر حربى أباه و الغنيمه قبل القسـمه بناء على حصول الملك بمجرد الاستيلاء دون القسـمه لاسـتحاله بقاء الملك بلا مالك و غير ذلك مما سيقف عليه المتتبع لكنا نقتصر على ما اقتصر عليه الأصحاب من ذكر الوقف ثم أم الولد ثم الرهن ثم الجنايه إن شاء الله.

مسأله لا يجوز بيع الوقف إجماعا محققا فى الجمله و محكيا

اشاره

و لعموم قوله ع: الوقوف تكون على حسب مـا يوقفهـا أهلها إن شاء الله. و روايه أبى على بن راشـد قال: سألت أبا الحسن ع قلت جعلت فداك اشتريت أرضا إلى جنب ضيعتى بألفى درهم فلما وفيت المال خبرت أن الأرض وقف فقال لا يجوز شراء الوقف و لاـ تـدخل الغله فى مالـك و ادفعها إلى من أوقفت عليه قلت لا أعرف لها ربا قال تصـدق بغلتها. و ما ورد من حكايه وقف أمير المؤمنين ع و غيره من الأئمه ص مثل ما عن ربعى بن عبد الله

المكاسب، ج ۲، ص ۱۶۴

عن أبى عبد الله ع فى صوره وقف أمير المؤمنين ع: بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما تصدق به على بن أبى طالب و هو حى سوى تصـدق بـداره التى فى بنى زريق صـدقه لا تباع و لا توهب حتى يرثها الله الـذى يرث السـماوات و الأرض و أسـكن هذه صدقه خالاته ما عشن و عاش عقبهن فإذا انقرضوا فهى لـذى الحاجه من المسـلمين. فإن الظاهر من الوصف كونه صـفه لنوع الصدقه لا لشخصها و يبعد كونه شرطا خارجا عن النوع مأخوذا فى الشخص مع

أن سياق الاشتراط يقتضى تأخره عن ركن العقد أعنى الموقوف عليهم خصوصا مع كونه شرطا عليهم مع أنه لو جاز البيع فى بعض الأحيان كان اشتراط عدمه على الإطلاق فاسدا بل مفسدا لمخالفته للمشروع من جواز بيعه فى بعض الموارد كدفع الفساد بين الموقوف عليهم أو رفعه أو طرو الحاجه أو صيرورته مما لا ينتفع به أصلا إلا أن يقال إن هذا الإطلاق نظير الإطلاق المتقدم- فى روايه ابن راشد فى انصرافه إلى البيع لا لعذر مع أن هذا التقييد مما لا بد منه على تقدير كون الصفه فصلا للنوع أو شرطا خارجيا مع احتمال علم الإمام بعدم طرو هذه الأمور المبيحه و حينئذ يصح أن يستغنى بذلك عن التقييد على تقدير كون الصفه شرطا بخلاف ما لو جعل وصفا داخلا فى النوع فإن العلم بعدم طرو مسوغات البيع فى الشخص لا يغنى عن تقييد إطلاق الوصف فى النوع كما لا يخفى. فظهر أن التمسك بإطلاق المنع عن البيع على كون الوصف داخلا فى أصل الوقف كما صدر عن بعض من عاصرناه لا يخلو عن نظر و إن كان الإنصاف ما ذكرناه من ظهور سياق الأوصاف فى كونها أوصافا للنوع.

و مما ذكرنا ظهر أن المانع عن بيع الوقف أمور ثلاثه

حق الواقف حيث جعلها بمقتضى صيغه الوقف صدقه جاريه ينتفع بها و حق البطون المتأخره عن بطن البائع و التعبد الشرعى المكشوف عنه بالروايات فإن الوقف متعلق لحق الله حيث يعتبر فيه التقرب و يكون لله تعالى عمله و عليه عوضه و قد يرتفع بعض هذه الموانع فيبقى الباقى و قد يرتفع كلها و سيجى ء التفصيل

[هل الوقف يبطل بنفس البيع أو بجوازه

ثم إن جواز البيع لا ينافى بقاء الوقف إلى أن يباع فالوقف يبطل بنفس البيع لا بجوازه- فمعنى جواز بيع العين الموقوفه جواز إبطال وقفها إلى بدل أو لا إليه فإن مدلول صيغه الوقف و إن أخذ فيه الدوام و المنع عن المعاوضه عليه إلا أنه قد يعرض ما يجوز مخالفه هذا الإنشاء كما أن مقتضى العقد الجائز كالهبه تمليك المتهب المقتضى لتسلطه المنافى لجواز انتزاعه من يده و مع ذلك يجوز مخالفته و قطع سلطنته عنه فتأمل إلا أنه ذكر بعض فى هذا المقام أن الذى يقوى فى النظر بعد إمعانه أن الوقف ما دام وقفا لا يجوز بيعه بل لعل جواز بيعه مع كونه وقفا من التضاد. نعم إذا بطل الوقف اتجه حينئذ جواز بيعه. ثم ذكر بعض مبطلات الوقف المسوغه لبيعه و قد سبقه إلى ذلك بعض الأساطين فى شرحه على القواعد حيث استدل على المنع عن بيع الوقف بعد النص و الإجماع بل الضروره بأن البيع و أضرابه ينافى حقيقه الوقف لأخذ الدوام فيه و أن نفى المعاوضات مأخوذ فيه ابتداء و فيه أنه إن أريد من بطلانه انتفاء بعض آثاره و هو جواز البيع المسبب عن سقوط حق الموقوف عليهم عن شخص العين أو عنها و عن بدلها حيث قلنا بكون الثمن للبطن

الذى يبيع فهذا لا محصل له فضلا عن أن يحتاج إلى نظر فضلا عن إمعانه و إن أريد به انتفاء أصل الوقف كما هو ظاهر كلامه حيث جعل المنع من المبيع من مقومات مفهوم الوقف ففيه مع كونه خلاف الإجماع إذ لم يقل أحد ممن أجاز بيع الوقف فى بعض الموارد ببطلان الوقف و خروج الموقوف عن ملك الموقوف عليه إلى ملك الواقف إن المنع عن البيع ليس مأخوذا فى مفهومه بل هو فى غير المساجد و شبهها قسم من التمليك و لذا يطلق عليه الصدقه و يجوز إيجابه بلفظ تصدقت إلا أن المالك له بطون متلاحقه فإذا جاز بيعه مع الإبدال- كان البائع وليا عن جميع الملاك فى إبدال مالهم بمال آخر و إذا جاز لا معه كما إذا بيع لضروره البطن الموجود على القول بجوازه فقد جعل الشارع لهم حق إبطال الوقف ببيعه لأنفسهم فإذا لم يبيعوه لم يبطل و لذا لو فرض اندفاع الضروره بعد الحكم بجواز البيع أو لم يتفق البيع كان الوقف على حاله و لذا صرح فى جامع المقاصد بعدم جواز رهن الوقف و إن بلغ حدا يجوز بيعه معللا باحتمال طرو اليسار للموقوف عليهم عند إراده بيعه فى دين المرتهن.

إذا عرفت أن مقتضى العمومات فى الوقف عدم جواز البيع فاعلم

أن لأصحابنا فى الخروج عن عموم المنع فى الجمله أقوالا

أحدها عدم الخروج عنه أصلا

و هو الظاهر من كلام الحلى حيث قال فى السرائر بعد نقل كلام المفيد قدس سره و الذى يقتضيه مذهبنا أنه بعد وقفه و قبضه لا يجوز الرجوع فيه و لا تغيره عن وجوهه و سبله و لا بيعه سواء كان بيعه أعود عليهم أم لا و سواء خرب الوقف و لا يوجد من يراعيه بعماره

من سلطان و غيره أو يحصل بحيث لا يجدى نفعا أم لا قال الشهيد رحمه الله بعد نقل أقوال المجوزين و ابن إدريس سد الباب و هو نـادر مع قوته و قـد ادعى فى السـرائر عـدم الخلاف فى المؤبـد قال إن الخلاف الـذى حكيناه بين أصـحابنا إنما هو إذا كان الوقف على قوم مخصوصين و ليس فيه شرط يقتضى رجوعه إلى غيرهم و أما إذا كان الوقف على قوم و من بعدهم على غيرهم و كـان الواقف قـد اشترط رجوعه إلى غيره إلى أن يرث الله الأرض لم يجز بيعه على وجه بغير خلاف بين أصـحابنا انتهى. و فيه نظر يظهر مما سـيأتى من ظهور أقوال كثير من المجوزين فى المؤبـد و حكى المنع مطلقا عن الإسـكافى و فخر الإسـلام أيضا إلا فى الآلات الموقوفه و أجزائها التى انحصـر طريق الانتفاع بها فى البيع. قال الإسـكافى فى ما حكى عنه فى المختلف إن الموقوف رقيقا أو غيره لو بلغ حاله إلى زوال ما سبله من منفعته فلا بأس ببيعه و إبدال مكانه بثمنه إن أمكن أو صرفه فيما كان يصرف إليه منفعته أو رد ثمنه على منـافع مـا بقى من أصـل ما حبس معه إذا كان فى ذلك صـلاح انتهى. و قال فخر الـدين فى الإيضاح فى شرح قول والده قدس سرهما و لو خلق حصير المسجد و خرج عن الانتفاع

المكاسب، ج ۲، ص ۱۶۵

به أو انكسـر الجـذع بحيث لا ينتفع به فى غير الإحراق فالأقرب جواز بيعه قال بعد احتمال المنع بعموم النص فى المنع و الأصـح عندى جواز بيعه و صرف ثمنه فى المماثل إن أمكن و إلا ففى غيره انتهى. و

نسبه المنع إليهما على الإطلاق لا بد أن يبنى على خروج مثل هذا عن محل الخلاف و سيظهر هذا من عباره الحلبى فى الكافى أيضا فلاحظ.

الثانى الخروج عن عموم المنع فى المنقطع فى الجمله خاصه دون المؤبد

و هو المحكى عن القاضى حيث قال فى محكى المهذب إذا كان الشى ء وقفا على قوم و من بعدهم على غيرهم و كان الواقف قد اشترط رجوعه إلى غير ذلك إلى أن يرث الله تعالى الأرض و من عليها لم يجز بيعه على وجه من الوجوه فإن كان وقفا على قوم مخصوصين و ليس فيه شرط يقتضى رجوعه إلى غيرهم حسب ما قدمناه و حصل الخوف من هلاكه أو فساده أو كانت بأربابه حاجه ضروريه يكون بيعه أصلح لهم من بقائه عليهم أو يخاف من وقوع خلف بينهم يؤدى إلى فساده فإنه حينئذ يجوز بيعه و صرف ثمنه فى مصالحهم على حسب استحقاقهم فإن لم يحصل شى ء من ذلك لم يجز بيعه على وجه من الوجوه و لا يجوز هبه الوقف و لا الصدقه به أيضا. و حكى عن المختلف و جماعه نسبه التفصيل إلى الحلبى لكن العباره المحكيه عن كافيه لا تساعده بل ربما استظهر منه المنع على الإطلاق فراجع. و حكى التفصيل المذكور عن الصدوق. و المحكى عن الفقيه أنه قال بعد روايه على بن مهزيار الآتيه إن هذا وقف كان عليهم دون من بعدهم و لو كان عليهم و على أولادهم ما تناسلوا و من بعد على فقراء المسلمين إلى أن يرث الله تعالى الأرض و من عليها لم يجز بيعه أبدا ثم إن جواز بيع ما عدا الطبقه الأخيره فى المنقطع لا يظهر من كلام الصدوق و القاضى كما لا يخفى ثم إن هؤلاء

إن كانوا ممن يقولون برجوع الوقف المنقطع إلى ورثه الموقوف عليه فللقول بجواز بيعه وجه أما إذا كان فيهم من يقول برجوعه بعد انقراض الموقوف عليه إلى الواقف أو ورثته فلا وجه للحكم بجواز بيعه و صرف الموقوف عليهم ثمنه فى مصالحهم و قد حكى القول بهذين عن القاضى إلا أن يوجه بأنه لا يقول ببقائه على ملك الواقف حتى يكون حبسا بل هو وقف حقيقى و تمليك للموقوف عليهم مده وجودهم و حينئذ فبيعهم له مع تعلق حق الواقف نظير بيع البطن الأول مع تعلق حق سائر البطون فى الوقف المؤبد لكن هذا الوجه لا يدفع الإشكال عن الحلبى المحكى عنه القول المتقدم حيث إنه يقول [إن المحكى عنه بقاء الوقف مطلقا على ملك الواقف [و جواز بيع الوقف حينئذ مع عدم مزاحمه حق الموقوف عليه مما لا إشكال فيه .

الثالث الخروج عن عموم المنع و الحكم بالجواز فى المؤبد فى الجمله

اشاره

و أما المنقطع فلم ينصوا عليه و إن ظهر عن بعضهم التعميم و من بعضهم التخصيص بناء على قوله برجوع المنقطع إلى ورثه الواقف كالشيخ و سلار قدس سرهما و من حكم برجوعه بعد انقراض الموقوف عليه إلى وجوه البر كالسيد أبى المكارم بن زهره فلازمه جعله كالمؤبد و كيف كان

فالمناسب أولا نقل عبائر هؤلاء

[كلام الشيخ المفيد]

فنقول قال المفيد فى المقنعه الوقوف فى الأصل صدقات لا يجوز الرجوع فيها إلا أن يحدث الموقوف عليهم ما يمنع الشرع من معونتهم و التقرب إلى الله بصلتهم أو يكون تغيير الشرط فى الموقوف أعود عليهم و أنفع لهم من تركه على حاله و إذا أخرج الواقف الوقف عن يده إلى من وقف عليه لم يجز له الرجوع فى شىء منه و لا تغيير شرائطه و لا نقله عن وجوهه و سبله. و فى اشتراط الواقف فى الوقف أنه متى احتاج إليه فى حياته لفقر كان له بيعه و صرف ثمنه فى مصالحه جاز له فعل ذلك و ليس لأرباب الوقف بعد وفاه الواقف أن يتصرفوا فيه ببيع و لا هبه و لا أن يغيروا شيئا من شروطه إلا أن يخرب الوقف و لا يوجد من يراعيه بعماره من سلطان أو غيره أو يحصل بحيث لا يجدى نفعا فلهم حينئذ بيعه و الانتفاع بثمنه و كذلك إن حصلت لهم ضروره إلى ثمنه كان لهم حله و لا يجوز ذلك مع عدم ما ذكرناه من الأسباب و الضرورات انتهى كلامه. و قد استفاد من هذا الكلام فى غايه المراد جواز بيع الوقف فى خمسه مواضع و ضم صوره جواز الرجوع و جواز تغيير الشرط إلى المواضع الثلاثه المذكوره بعد وصول الموقوف إلى الموقوف عليهم

و وفاه الواقف فلاحظ و تأمل. ثم إن العلامه ذكر فى التحرير أن قول المفيد بأنه لا يجوز الرجوع فى الوقف إلا أن يحدث إلى قوله أنفع لهم من تركه على حاله متأول و لعله من شده مخالفته للقواعد لم يرتض بظاهره للمفيد.

[كلام السيد المرتضى

و قال فى الانتصار على ما حكى عنه و مما انفردت الإماميه به القول بأن الوقف متى حصل له الخراب بحيث لا يجدى نفعا جاز لمن هو وقف عليه بيعه و الانتفاع بثمنه و أن أرباب الوقف متى دعتهم ضروره شديده إلى ثمنه جاز لهم بيعه و لا يجوز لهم ذلك مع فقد الضروره ثم احتج باتفاق الإماميه ثم ذكر خلاف ابن الجنيد و رده بكونه مسبوقا ملحقا بالإجماع و أنه إنما عول فى ذلك على ظنون له و حسان و أخبار شاذه لا يلتفت إلى مثلها انتهى ثم قال و أما إذا صار الوقف بحيث لا يجدى نفعا أو دعت أربابه الضروره إلى ثمنه لشده فقرهم فالأحوط ما ذكرناه من جواز بيعه لأنه إنما جعل لمنافعهم فإذا بطلت منافعهم منه فقد انتقض الغرض عنه و لو لم تبق منفعته فيه إلا من الوجه الذى ذكرناه انتهى.

[كلام الشيخ الطوسى فى المبسوط]

و قال فى المبسوط و إنما يملك الموقوف عليه بيعه على وجه عندنا و هو أنه إذا خيف على الوقف الخراب أو كان بأربابه حاجه شديده و لا يقدرون على القيام فحينئذ يجوز لهم بيعه و مع عدم ذلك لا يجوز بيعه انتهى ثم احتج على ذلك بالأخبار.

[كلام سلار قدس سره

و قال سلار فيما حكى عنه و لا يخلو الحال فى الوقف و الموقوف عليهم من أن يبقى و يبقوا على الحال التى وقف فيها أو تغير الحال فإن لم يتغير الحال فلا يجوز بيع الموقوف عليهم الوقف و لا هبته و لا تغير شىء من أحواله و إن تغير الحال فى الوقف حتى لا ينتفع به على أى وجه كان أو لحقت الموقوف عليهم حاجه شديده جاز بيعه و صرف ثمنه فيما هو أنفع لهم انتهى.

[كلام ابن زهره قدس سره

و قال فى الغنيه على ما حكى عنه و يجوز عندنا بيع الوقف للموقوف عليه إذا صار بحيث لا يجدى نفعا و خيف خرابه أو كانت بأربابه حاجه شديده دعتهم الضروره إلى بيعه بدليل إجماع الطائفه و لأن غرض الواقف انتفاع الموقوف عليه فإذا لم تبق له منفعه إلا على الوجه الذى ذكرنا

المكاسب، ج ۲، ص ۱۶۶

جاز انتهى.

[كلام ابن حمزه قدس سره

و قال فى الوسيله و لا يجوز بيعه يعنى الوقف إلا بأحد شرطين الخوف من خرابه أو حاجه بالموقوف عليه شديده لا يمكنه معها القيام به انتهى.

[كلام الراوندى قدس سره

و قال الراوندى فى فقه القرآن على ما حكى عنه و إنما يملك بيعه على وجه عندنا و هو إذا خيف على الوقف الخراب أو كانت بأربابه حاجه شديده

[كلمات ابن سعيد فى الجامع و النزهه]

و قال فى الجامع على ما حكى عنه فإن خيف خرابه أو كان بهم حاجه شديده أو خيف وقوع فتنه لهم تستباح بها الأنفس جاز بيعه انتهى و عن النزهه لا يجوز بيع الوقف إلا أن يخاف هلاكه أو تؤدى المنازعه فيه بين أربابه إلى ضرر عظيم أو يكون فيهم حاجه عظيمه شديده و يكون بيع الوقف أصلح لهم انتهى

[كلام المحقق قدس سره

و قال فى الشرائع و لا يصح بيع الوقف ما لم يؤد بقاؤه إلى خرابه لخلف بين أربابه و يكون البيع أعود و قال فى كتاب الوقف و لو وقع بين الموقوف عليهم خلف بحيث يخشى خرابه جاز بيعه و لو لم يقع خلف و لا خشى خرابه بل كان البيع أنفع لهم قيل يجوز بيعه و الوجه المنع انتهى. و مثل عباره الشرائع فى كتاب البيع و الوقف عباره القواعد فى الكتابين.

[كلام العلامه فى التحرير و الإرشاد و التذكره]

و قال فى التحرير لا يجوز بيع الوقف بحال و لو انهدمت الدار لم تخرج العرصه عن الوقف و لم يجز بيعها و لو وقع خلف بين أرباب الوقف بحيث يخشى خرابه جاز بيعه على ما رواه أصحابنا ثم ذكر كلام ابن إدريس و فتواه على المنع مطلقا و تنزيله قول بعض الأصحاب بالجواز على المنقطع و نفيه الخلاف على المنع فى المؤبد ثم قال و لو قيل بجواز البيع إذا ذهبت منافعه بالكليه كدار انهدمت و عادت مواتا و لم يتمكن من عمارتها و يشترى بثمنه ما يكون وقفا كان وجها انتهى و قال فى بيع التحرير و لا يجوز بيع الوقف ما دام عامرا و لو أدى بقاؤه إلى خرابه جاز و كذا يباع لو خشى وقوع فتنه بين أربابه مع بقائه على الوقف انتهى و عن بيع الإرشاد لا يصح بيع الوقف إلا أن يخرب أو يؤدى إلى الخلف بين أربابه على رأى و عنه فى باب الوقف لا يصح بيع الوقف إلا أن يقع بين الموقوف عليهم خلف يخشى به الخراب و قال فى التذكره فى كتاب الوقف على ما حكى عنه و الوجه أن يقال يجوز

بيع الوقف مع خرابه و عدم التمكن من عمارته أو خوف فتنه بين أربابه يحصل باعتبارها فساد انتهى.

[كلمات الشهيد قدس سره فى غايه المراد و الدروس و اللمعه]

و قال فى كتاب البيع لا يصح بيع الوقف لنقص الملك فيه إذ القصد منه التأبيد نعم لو كان بيعه أعود عليهم لوقوع خلف بين أربابه و خشى تلفه أو ظهور فتنه بسببه جوز أكثر علمائنا بيعه انتهى و قال فى غايه المراد يجوز بيعه فى موضعين خوف الفساد بالاختلاف و إذا كان البيع أعود مع الحاجه و قال فى الدروس لا يجوز بيع الوقف إلا إذا خيف من خرابه أو خلف أربابه المؤدى إلى فساده و قال فى اللمعه لو أدى بقاؤه إلى خرابه لخلف أربابه فالمشهور الجواز انتهى

[كلام الصيمرى قدس سره

و قال فى تلخيص الخلاف على ما حكى عنه إن لأصحابنا فى بيع الوقف أقوالا متعدده أشهرها جوازه إذا وقع بين أربابه خلف و فتنه و خشى خرابه و لا يمكن سد الفتنه بدون بيعه و هو قول الشيخين و اختاره نجم الدين و العلامه انتهى

[كلام الفاضل المقداد قدس سره

و قال فى التنقيح على ما حكى عنه إذا آل الوقف إلى الخراب لأجل الاختلاف بحيث لا ينتفع به أصلا جاز بيعه. و عن تعليق الإرشاد يجوز بيعه إذا كان فساد تستباح فيه الأنفس.

[كلام الفاضل القطيفى قدس سره

و عن إيضاح النافع أنه جوز بيعه إذا اختلف أربابه اختلافا يخاف معه القتال و نهب الأموال و لم يندفع إلا بالبيع قال فلو أمكن زواله و لو بحاكم الجور لم يجز و لا اعتبار بخشيه الخراب و عدمه انتهى و مثله الكلام المحكى عن تعليقه على الشرائع.

[كلام المحقق الثانى قدس سره

و قال فى جامع المقاصد بعد نسبه ما فى عباره القواعد إلى موافقه الأكثر إن المعتمد جواز بيعه فى ثلاثه مواضع أحدها إذا خرب و اضمحل بحيث لا ينتفع به كحصر المسجد إذا اندرست و جذعه إذا انكسر. ثانيها إذا حصل خلف بين أربابه يخاف منه تلف الأموال و مستنده صحيحه على بن مهزيار و يشترى بثمنه فى الموضعين ما يكون وقفا على وجه يندفع به الخلف تحصيلا لمطلوب الواقف بحسب الإمكان و يتولى ذلك الناظر الخاص إن كان و إلا فالحاكم. ثالثها إذا لحقت بالموقوف عليه حاجه شديده و لم يكن ما يكفيهم من غله و غيرها لروايه جعفر بن حنان عن الصادق ع انتهى كلامه رفع مقامه

[كلام الشهيد الثانى قدس سره

و قال فى الروضه و الأقوى فى المسأله ما دلت عليه صحيحه على بن مهزيار عن أبى جعفر الجواد ع من جواز بيعه إذا وقع بين أربابه خلف شديد و علله ع بأنه ربما جاء فيه تلف الأموال و النفوس و ظاهره أن خوف أدائه إليهما أو إلى أحدهما ليس بشرط بل هو مظنه لذلك قال و لا يجوز بيعه فى غير ما ذكرنا و إن احتاج إليه أرباب الوقف و لم تكفهم غلته أو كان أعود أو غير ذلك مما قيل لعدم دليل صالح عليه انتهى. و نحوه ما عن الكفايه

هذه جمله من كلماتهم المرئيه أو المحكيه و الظاهر أن المراد بتأديه بقاء الوقف إلى خرابه حصول الظن بذلك الموجب لصدق الخوف لا التأديه على وجه القطع فيكون عنوان التأديه فى بعض تلك العبارات متحدا مع عنوان خوفها و خشيتها فى بعضها الآخر و لذلك عبر فقيه واحد تاره بهذا و أخرى بذاك

كما اتفق للفاضلين و الشهيد و نسب بعضهم عنوان الخوف إلى الأكثر كالعلامه فى التذكره و إلى الأشهر كما عن إيضاح النافع و آخر عنوان التأديه إلى الأكثر كجامع المقاصد أو إلى المشهور كاللمعه فظهر من ذلك أن جواز البيع بظن تأديه بقائه إلى خرابه مما تحققت فيه الشهره بين المجوزين لكن المتيقن من فتوى المشهور ما كان من أجل اختلاف أربابه اللهم إلا أن يستظهر من كلماتهم كالنص كون الاختلاف من باب المقدمه و أن الغايه المجوزه هى مظنه الخراب

إذا عرفت ما ذكرنا

فيقع الكلام تاره فى الوقف المؤبد و أخرى فى المنقطع

أما الأول [أى الوقف المؤبد]

اشاره

فالذى ينبغى أن يقال فيه

إن الوقف على قسمين

أحدهما ما يكون ملكا للموقوف عليهم

فيملكون منفعته فلهم استئجاره و أخذ أجرته ممن انتفع به بغير حق.

و الثانى ما لا يكون ملكا لأحد بل يكون فک ملک نظير التحرير

كما فى المساجد و المدارس و الربط بناء على القول بعدم دخولها فى ملك المسلمين كما هو مذهب جماعه فإن الموقوف عليهم إنما يملكون الانتفاع دون المنفعه فلو سكنه أحد بغير حق فالظاهر أنه ليس عليه أجره المثل

[محل الكلام فى القسم الأول

و الظاهر أن محل الكلام فى بيع

المكاسب، ج ۲، ص ۱۶۷

الوقف إنما هو القسم الأول و أما الثانى فالظاهر عدم الخلاف فى عدم جواز بيعه لعدم الملك. و بالجمله فكلامهم هنا فيما كان

ملكا غير طلق لا فيما لم يكن ملكا و حينئذ فلو خرب المسجد و خربت القريه و انقطعت الماره عن الطريق الذى فيه المسجد لم يجز بيعه و صرف ثمنه فى إحداث مسجد آخر أو تعميره و الظاهر عدم الخلاف فى ذلك كما اعترف به غير واحد.

[كلام كاشف الغطاء فى الأوقاف العامه مع اليأس عن الانتفاع بها فى الجهه المقصوده]

اشاره

نعم ذكر بعض الأساطين بعد ما ذكر أنه لا يصح بيع الأرض الوقف العام مطلقا لا لعدم التماميه بل لعدم أصيل الملكيه لرجوعها إلى الله و دخولها فى مشاعره أمكن الانتفاع بها فى الوجه الذى وضعت له أولا و مع اليأس من الانتفاع بالجهه المقصوده تؤجر للزراعه و نحوها مع المحافظه على الآداب اللازمه لها إن كانت مسجدا مثلا و إحكام السجلات لئلا تغلب اليد فتقضى بالملك دون الوقف المؤبد و تصرف فائدتها فيما يماثلها من الأوقاف مقدما للأقرب و الأحوج و الأفضل احتياطا و مع التعارض فالمدار على الراجح [فالبواقى على الترجيح و إن تعذر صرفت إلى غير المماثل كذلك فإن تعذر صرفت فى مصالح المسلمين [هذا حيث لا تكون الأرض من المفتوحه عنوه و أما ما كانت منها فقد سبق أنها بعد زوال الآثار ترجع إلى ملك المسلمين و أما غير الأرض من الآلات و الفرش و الحيوانات و ثياب الضرائح و نحوها فإن بقيت على حالها و أمكن الانتفاع بها فى خصوص المحل الذى أعدت له كانت على حالها و إلا جعلت فى المماثل و إلا ففى غيره و إلا

ففی المصالح علی ما نحو ما مر و إن تعذر الانتفاع بها باقیه علی حالها بالوجه المقصود منها أو ما قام مقامه أشبهت فی أمر الوقف الملک بعد إعراض المالک فیقوم فیها احتمال الرجوع إلی حکم الإباحه و العود ملکا للمسلمین تصرف فی مصالحهم و العود إلی المالک الأول و مع الیأس عن معرفته یدخل فی مجهول المالک و یحتمل بقاؤها علی الوقف و تباع احترازا عن التلف و الضرر و لزوم الحرج و یصرف مرتبا علی النحو السابق و لعل هذا هو الأقوی کما صرح به بعضهم انتهی

[المناقشه فیما أفاده کاشف الغطاء]

و فیه أن إجاره الأرض و بیع الآلات- حسن لو ثبت دلیل علی کونها ملکا للمسلمین و لو علی نحو الأرض المفتوحه عنوه لکنه غیر ثابت و المتیقن خروجها عن ملک مالکها أما دخولها فی ملک المسلمین فمنفی بالأصل. نعم یمکن الحکم بإباحه الانتفاع للمسلمین لأصاله الإباحه و لا یتعلق علیهم أجره

[ما ورد فی بیع ثوب الکعبه و هبته]

ثم إنه ربما ینافی ما ذکرنا من عدم جواز بیع القسم الثانی من الوقف ما ورد فی بیع ثوب الکعبه و هبته مثل روایه مروان بن عبد الملک قال: سألت أبا الحسن ع عن رجل اشتری من کسوه الکعبه شیئا فاقتضی ببعضه حاجته و بقی بعضه فی یده هل یصلح له أن یبیع ما أراد قال یبیع ما أراد و یهب ما لم یرد و ینتفع به و یطلب برکته قلت أ یکفن به المیت قال لا.

[الفرق بین ثوب الکعبه و حصیر المسجد و بین نفس المسجد]

قیل و فی روایه أخری: یجوز استعماله و بیع بقیته و کذلک ما ذکروه فی بیع حصر المسجد إذا خلقت و جذوعه إذا خرجت عن الانتفاع اللهم إلا أن یقال إن ثوب الکعبه و حصر المسجد لیسا من قبیل المسجد بل هما مبذولان للبیت و المسجد فیکون کسائر أموالهما و معلوم أن وقفیه أموال المساجد و الکعبه من قبیل القسم الأول و لیست من قبیل نفس المسجد فهی ملک للمسلمین فللناظر العام التصرف فیه بالبیع. نعم فرق بین ما یکون ملکا طلقا کالحصیر المشتری من مال المسجد فهذا یجوز للناظر بیعه مع المصلحه و لو لم یخرج عن حیز الانتفاع بل کان جدیدا غیر مستعمل و بین ما یکون من الأموال وقفا علی المسجد کالحصیر الذی یشتریه الرجل و یضعه فی المسجد و الثوب الذی یلبس به البیت فمثل هذا یکون ملکا للمسلمین لا یجوز لهم تغییره عن وضعه إلا فی مواضع یسوغ فیها بیع الوقف

[الفرق بین ثوب الکعبه و حصیر المسجد]

ثم الفرق بین ثوب الکعبه و حصیر المسجد أن الحصیر یتصور فیه کونه وقفا علی المسلمین و لکن یضعه فی المسجد لأنه أحد وجوه انتفاعهم کالماء المسبل الموضوع فی المسجد فإذا خرب المسجد أو استغنی عنه جاز الانتفاع به و لو فی مسجد آخر بل یمکن الانتفاع به فی غیره و لو مع حاجته لکن یبقی الکلام فی مورد الشک مثل ما إذا فرش حصیرا فی المسجد أو وضع حب

مـاء فيه و إن كـان الظاهر فى الأول الاختصاص و أوضـح من ذلك الترب الموضوعه فيه و فى الثانى العموم فيجوز التوضؤ منه و إن لم يرد الصلاه فى المسجد. و الحاصل أن الحصير و شبهها الموضوعه فى

المساجد و شبهها تتصور فيها أقسام كثيره يكون الملك فيها للمسلمين و ليست من قبيل نفس المسجد و أضرابه فتعرض الأصحاب لبيعها لا ينافى ما ذكرناه.

[الجذع المنكسر من جذوع المسجد]

نعم ما ذكرناه لا يجرى فى الجذع المنكسر من جذوع المسجد التى هى من أجزاء البنيان مع أن المحكى عن العلامه و ولده و الشهيدين و المحقق الثانى جواز بيعه و إن اختلفوا فى تقييد الحكم و إطلاقه كما سيجى ء إلا أن نلتزم بالفرق بين أرض المسجد فإن وقفها و جعلها مسجدا فك ملك بخلاف ما عداها من أجزاء البنيان كالأخشاب و الأحجار فإنها تصير ملكا للمسلمين فتأمل.

[حكم أرض المسجد مع خروجها عن الانتفاع بها رأسا]

و كيف كان فالحكم فى أرض المسجد مع خروجها عن الانتفاع بها رأسا هو إبقاؤها مع التصرف فى منافعها كما تقدم عن بعض الأساطين أو بدونه- و أما إجزاؤه كجذوع سقفه و آجره من حائطه المنهدم فمع المصلحه فى صرف عينها يجب صرف عينها فيه لأن مقتضى وجوب إبقاء الوقوف و إجرائها على حسب ما يوقفها أهلها وجوب إبقائها جزء للمسجد لكن لا يجب صرف المال من المكلف لمئونتها بل يصرف من مال المسجد أو بيت المال و إن لم تكن مصلحه فى رده جزء للمسجد فبناء على ما تقدم من أن الوقف فى المسجد و أضرابه فك ملك لم يجز بيعه لفرض عدم الملك. و حينئذ فإن قلنا بوجوب مراعاه الأقرب إلى مقصود الواقف فالأقرب تعين صرفه فى مصالح ذلك كإحراقه لآجر المسجد و نحو ذلك كما عن الروضه و إلا صرف فى مسجد آخر كما فى الدروس و إلا صرف فى سائر مصالح المسلمين قيل بل لكل أحد حيازته و تملكه و فيه نظر. و قد ألحقت بالمساجد المشاهد و المقابر و الخانات و المدارس و القناطر الموقوفه على الطريقه المعروفه و الكتب الموقوفه على المشتغلين و العبد المحبوس فى خدمه الكعبه و نحوها

و الأشجار الموقوفه لانتفاع الماره و البوارى الموضوعه لصلاه المصلين و غير ذلک مما قصد بوقفه الانتفاع العام لجميع الناس أو المسلمين و نحوهم من غير المحصورين لا- لتحصيل المنافع بالإجاره و نحوها و صرفها فى مصارفها كما فى الحمامات و الدكاكين و نحوها لأن جميع ذلک صارت بالوقف كالمباحات بالأصل اللازم إبقاؤها على الإباحه كالطرق العامه و الأسواق و هذا كله حسن على تقدير كون

المكاسب، ج ۲، ص ۱۶۸

الوقف فيها فک ملک لا تمليكا

[إتلاف الموقوفات العامه]

و لو أتلف شيئا من هذه الموقوفات أو أجزائها متلف. ففى الضمان وجهان- من عموم على اليد فيجب صرف قيمته فى بدله و من أن ما يطلب بقيمته يطلب بمنافعه و المفروض عدم المطالبه بأجره منافع هذه لو استوفاها ظالم كما لو جعلت المدرسه بيت المسكن أو محرزا. و أن الظاهر من التأديه فى حديث اليد الإيصال إلى المالک فيختص بأملاک الناس و الأول أحوط و قواه بعض.

إذا عرفت جميع ما ذكرناه فاعلم

أن الكلام فى جواز بيع الوقف يقع فى صور

الأولى أن يخرب الوقف بحيث لا يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه

كالحيوان المذبوح و الجذع البالي و الحصير الخلق و الأقوى جواز بيعه وفاقا لمن عرفت ممن تقدم نقل كلماتهم لعدم جريان أدله المنع- أما الإجماع فواضح. و أما قوله ع: لا يجوز شراء الوقف فلانصرافه إلى غير هذه الحاله. و أما قوله ع: الوقوف تكون على حسب ما يوقفها أهلها فلا يدل على المنع هنا لأنه مسوق لبيان وجوب مراعاه الكيفيه المرسومه فى إنشاء الوقف و ليس منها عدم بيعه بل عدم جواز البيع من أحكام الوقف و إن ذكر فى متن العقد للاتفاق على أنه لا فرق بين ذكره فيه و تركه و قد تقدم ذلک و يضعف قول من قال ببطلان العقد إذا حكم بجواز بيعه و لو سلم أن المأخوذ فى الوقف إبقاء العين فإنما هو مأخوذ فيه من حيث كون المقصود انتفاع البطون به مع بقاء العين و المفروض تعذره هنا. و الحاصل أن جواز بيعه هنا غير مناف لما قصده الواقف فى وقفه فهو ملک للبطون يجوز لهم البيع إذا اجتمع إذن البطن الموجود مع أولياء سائر البطون و هو الحاكم أو المتولى. و الحاصل أن الأمر دائر بين تعطيله حتى يتلف بنفسه و بين

انتفـاع البطن الموجود به بالإتلاـف و بين تبـديله بمـا يبقى و ينتفع به الكـل. و الأـول تضـييع مناف لحق الله و حق الواقف و حق الموقوف عليه و به ينـدفع استصـحاب المنع مضافـا إلى كون المنع السـابق فى ضـمن وجوب العمل بمقتضـى الوقف و هو انتفاع جميع البطون بعينه و قد ارتفع قطعا فلا يبقى ما كان فى ضـمنه. و أما الثانى فمع منافاته لحق سائر البطون يسـتلزم جواز بيع البطن الأول إذ لا فرق بين إتلافه و نقله و الثالث هو المطلوب. نعم يمكن أن يقال إذا كان الوقف مما لا يبقى بحسب استعداده العادى إلى آخر البطون فلاـ وجه لمراعـاتهم بتبـديله بما يبقى لهم فينتهى ملكه إلى من أدرك آخر أزمنه بقائه فتأمل. و كيف كان فمع فرض ثبوت الحق للبطون اللاـحقه فلاـ وجه لترخيص البطن الموجود فى إتلاـفه. و ممـا ذكرنا يظهر أن الثمن على تقـدير البيع لا يخص به البطن الموجود وفاقـا لمن تقـدم ممن يظهر منه ذلـك كالإسـكافى و العلاـمه و ولـده و الشـهيدين و المحقق الثـانى. و حكى عن التنقيـح و المقتصـر و مجمع الفائـده لاقتضـاء البـدليه ذلـك فإن المبيع إذا كان ملكا للموجودين بالفعل و للمعـدومين بالقوه كان الثمن كذلك فإن الملكيه اعتبار عرفى أو شـرعى يلاحظها المعتبر عند تحقق أسبابها فكما أن الموجود مالك له فعلا ما دام موجودا بتمليك الواقف فكـذلك المعـدوم مالك له شأنا بمقتضـى تمليك الواقف و عدم تعقل الملك للمعدوم إنما هو فى الملـك الفعلى لاـ الشـأنى. و دعوى أن الملـك الشـأنى ليس شـيئا محققـا موجودا يكـذبها إنشـاء الواقف له كإنشائه للملك الموجود فلو جاز أن تخرج العين الموقوفه إلى ملك الغير بعوض

لاـ يـدخل فى ملك المعـدوم على نهـج دخول المعوض جاز أن تخرج بعوض لا يـدخل فى ملك الموجود و إليه أشار الشـهيد قدس سره فى الفرع الآتى حيث قال إنه يعنى الثمن صار مملوكا على حد الملك الأول إذ يستحيل أن يملك لا على حده خلافا لظاهر بعض العبائر المتقدمه- . و اختاره المحقق فى الشـرائع فى ديه العبد الموقوف المقتول و لعل وجهه أن الوقف ملك للبطن الموجود غـايه الأـمر تعلق حق البطون اللاـحقه به فـإذا فرض جواز بيعه انتقـل الثمن إلى من هو مالك له فعلا و لا يلزم من تعلق الحق بعين المبيع تعلقه بـالثمن و لاـ دليل عليه و مجرد البـدليه لا يوجب ترتب جميع اللوازم إذ لا عموم لفظى يقتضـى البـدليه و التنزيل بل هو بدل فى الملكيه و ما يتبعها من حيث هو ملك.

و فيه أن النقل إلى المشترى إن كان هو الاختصاص الموقت الثابت للبطن الموجود لزم منه رجوع المبيع بعد انعدام البطن السابق إلى البطن اللاـحق فلاـ يملكه المشترى ملكـا مسـتمرا و إن كـان هو مطلق الاختصـاص المسـتقر الـذى لا يزول إلا بالناقل فهو لا يكون إلا بثبوت جميع الاختصاصات الحاصله للبطون له فالثمن لهم على نحو المثمن. و مما ذكرنا تعرف أن اشتراك البطون فى الثمن أولى من اشتراكهم فى ديه العبـد المقتول حيث إنهـا بـدل شـرعى يكون الحكم به متـأخرا عن تلف الوقت فجاز عقلا منع سرايه حق البطون اللاـحقه إليه بخلاف الثمن فإنه يملكه من يملكه بنفس خروج الوقف عن ملكهم على وجه المعاوضه الحقيقه فلا يعقل اختصاص العوض بمن لم يختص بالمعوض و من هنا اتضح أيضا أن هذا أولى بالحكم من

بـدل الرهن الـذى حكموا بكونه رهنا لأن حق الرهنيه متعلق بالعين من حيث إنها ملك لمالكها الأول فجاز أن يرتفع لا إلى بدل بارتفـاع ملكيه المالـك الأـول بخلاـف الاختصـاص الثـابت للبطن المعـدوم فـإنه ليس قائمـا بـالعين من حيث إنهـا ملـك للبطن الموجود بـل اختصـاص موقت نظير اختصـاص البطن الموجود منشأ بإنشائه مقارن له بحسب الجعل متأخرا عنه فى الوجود. و قد تبين ممـا ذكرنـا أن الثمن حكمه حكم الوقف فى كونه ملكـا لجميع البطون على ترتيبهم فإن كان مما يمكن أن يبقى و ينتفع به البطون على نحو المبـدل و كانت مصلحه البطون فى بقائه أبقى و إلا أبـدل مكانه ما هو أصلح و من هنا ظهر عـدم الحاجه إلى صيغه الوقف فى البدل بل نفس البدليه تقتضى كونه كالمبدل و لذا علله الشهيد رحمه الله فى غايه المراد بقوله لأنه صار مملوكا على حـد الملـك الأول إذ يسـتحيل أن يملك لا على حـده ثم إن هـذه العين حيث صارت ملكا للبطون فلهم أو لوليهم أن ينظر فيها و يتصرف فيها بحسب مصلحه جميع البطون و لو بالإبـدال بعين أخرى أصلح لهم بل قـد يجب إذا كان تركه يعد تضـييعا للحقوق و ليس مثـل الأصـل ممنوعا عن بيعه إلا لعـذر لأن ذلك كان حكما من أحكام الوقف الابتـدائى و بـدل الوقف إنما هو بـدل له فى كونه ملكا للبطون فلا يترتب عليه جميع أحكام الوقف الابتـدائى. و مما ذكرنا أيضا يظهر عدم وجوب شـراء المماثل للوقف كما هو ظاهر التذكره و الإرشاد و جامع المقاصد و التنقيح و المقتصر و مجمع الفائده بل قد لا يجوز إذا كان غيره أصلح لأن الثمن إذا صار ملكا

للموقوف عليهم الموجودين و المعدومين

المكاسب، ج ۲، ص ۱۶۹

فاللازم ملاحظه مصلحتهم خلافا للعلامه و ولده و الشهيد و جماعه فأوجبوا المماثله مع الإمكان لكون المثل أقرب إلى مقصود الواقف. و فيه مع عدم انضباط غرض الواقف إذ قد يتعلق غرضه بكون الموقوف عينا خاصه و قد يتعلق بكون منفعه الوقف مقدارا معينا من دون تعلق غرض بالعين و قد يكون الغرض خصوص الانتفاع بثمرته كما لو وقف بستانا لينتفعوا بثمرته فبيع فدار الأمر بين أن يشترى بثمنه بستانا فى موضع لا يصل إليهم إلا قيمه الثمره و بين أن يشترى ملكا آخر يصل إليهم أجره منفعته فإن الأول و إن كان مماثلا- إلا أنه ليس أقرب إلى غرض الواقف أنه لا دليل على وجوب ملاحظه الأقرب إلى مقصوده إنما اللازم ملاحظه مدلول كلامه فى إنشاء الوقف لتجرى الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها فالحاصل أن الوقف ما دام موجودا بشخصه لا يلاحظ فيه إلا مدلول كلام الواقف و إذا بيع و انتقل الثمن إلى الموقوف عليهم لم يلاحظ فيه إلا مصلحتهم هذا. قال العلامه فى محكى التذكره كل مورد جوزنا بيع الوقف فإنه يباع و يصرف الثمن إلى جهه الوقف فإن أمكن شراء مثل تلك العين مما ينتفع به كان أولى و إلا- جاز شراء كل ما يصح وقفه و إلا صرف الثمن إلى الموقوف عليه يعمل فيه ما شاء لأن فيه جمعا بين التوصل إلى غرض الواقف من نفع الموقوف عليه على الدوام و بين النص الدال على عدم جواز مخالفه الواقف حيث شرط التأبيد فإذا لم يمكن التأبيد بحسب الشخص و أمكن بحسب النوع وجب لأنه موافق لغرض الواقف و داخل تحت

الأول الذى وقع عليه العقد و مراعاه الخصوصيه الكليه تفضى إلى فوات الغرض بأجمعه و لأن قصر الثمن على البائعين يقتضى خروج باقى البطون عن الاستحقاق بغير وجه مع أنهم يستحقون من الوقف كما يستحق البطن الأول و تعذر وجودهم حال الوقف و قال بعض علمائنا و الشافعيه إن ثمن الوقف كقيمه الموقوف إذا تلف فيصرف الثمن على الموقوف عليهم على رأى انتهى. و لا يخفى عليك مواقع الرد و القبول فى كلامه رحمه الله ثم إن المتولى للبيع هو البطن الموجود بضميمه الحاكم القيم من قبل سائر البطون و يحتمل أن يكون هذا إلى الناظر إن كان لأنه المنصوب لمعظم الأمور الراجعه إلى الوقف إلا أن يقال بعدم انصراف وظيفته المجعوله من قبل الواقف إلى التصرف فى نفس العين و الظاهر سقوط نظارته عن بدل الوقف و يحتمل بقاؤها لتعلق حقه بالعين الموقوفه فيتعلق ببدلها ثم إنه لو لم يمكن شراء بدله و لم يكن الثمن مما ينتفع به مع بقاء عينه كالنقدين فلا يجوز دفعه إلى البطن الموجود لما عرفت من كونه كالمبيع مشتركا بين جميع البطون و حينئذ فيوضع عند أمين حتى يتمكن من شراء ما ينتفع به و لو مع الخيار إلى مده و لو طلب ذلك البطن الموجود فلا يبعد وجوب إجابته و لا يعطل الثمن حتى يوجد ما يشترى به من غير خيار. نعم لو رضى الموجود بالاتجار به و كانت المصلحه فى التجاره جازت مع المصلحه إلى أن يوجد البدل و الربح تابع للأصل و لا يملكه الموجودون لأنه جزء من المبيع و ليس كالنماء الحقيقى. ثم لا فرق فى جميع ما ذكرنا من جواز البيع مع خراب

الوقف بين عروض الخراب لكله أو بعضه فيباع البعض المخروب و يجعل بدله ما يكون وقفا و لو كان صرف ثمنه فى باقيه بحيث يوجب زياده منفعه جاز مع رضا الكل لما عرفت من كون الثمن ملكا للبطون فلهم التصرف فيه على ظن المصلحه و منه يعلم جواز صرفه فى وقف آخر عليهم على نحو هذا الوقف فيجوز صرف ثمن ملك مخروب فى تعمير وقف آخر عليهم و لو خرب بعض الوقف و خرج عن الانتفاع و بقى بعضه محتاجا إلى عماره لا يمكن بدونها انتفاع البطون اللاحقه فهل يصرف ثمن المخروب إلى عماره الباقى و إن لم يرض البطن الموجود وجهان آتيان فيما إذا احتاج إصلاح الوقف بحيث لا يخرج عن قابليه انتفاع البطون اللاحقه إلى صرف منفعته الحاضره التى يستحقها البطن الموجود إذا لم يشترط الواقف إخراج مئونه الوقف عن منفعته قبل قسمته فى الموقوف عليهم و هنا فروع أخر يستخرجها الماهر بعد التأمل.

الصوره الثانيه أن يخرب بحيث يسقط عن الانتفاع المعتد به

بحيث يصدق عرفا أنه لا منفعه فيه كدار تهدمت فصارت عرصه تؤجر للانتفاع بها بأجره لا تبلغ شيئا معتدا به فإن كان ثمنه على تقدير البيع لا- يعطى به إلا- ما كانت منفعته كمنفعه العرصه فلا ينبغى الإشكال فى عدم الجواز و إن كان يعطى بثمنه ما تكون منفعته أكثر من منفعه العرصه بل ساوت منفعه الدار ففى جواز البيع وجهان من عدم دليل على الجواز مع قيام المقتضى للمنع و هو ظاهر المشهور حيث قيدوا الخراب المسوغ للبيع بكونه بحيث لا يجدى نفعا. و قد تقدم التصريح من العلامه فى التحرير بأنه لو انهدمت الدار لم تخرج العرصه من الوقف و لم يجز بيعها اللهم إلا أن

يحمل النفع المنفى فى كلام المشهور على النفع المعتد به بحسب حال العين فإن الحمام الذى يستأجر كل سنه مائه دينار إذا صار عرصه تؤجر كل سنه خمسه دراهم أو عشره لغرض جزئى كجمع الزبائل فيها و نحوه يصدق عليه أنه لا يجدى نفعا و كذا القريه الموقوفه فإن خرابها بغور أنهارها و هلاك أهلها و لا يكون بسلب منافع أراضيها رأسا و يشهد لهذا ما تقدم عن التحرير من جعل عرصه الدار المنهدمه مواتا لا ينتفع بها بالكليه مع أنها كثيرا ما تستأجر للأغراض الجزئيه فالظاهر دخول الصوره المذكوره فى إطلاق كلام من سوغ البيع عند خرابه بحيث لا يجدى نفعا و يشمله الإجماع المدعى فى الانتصار و الغنيه لكن الخروج بذلك عن عموم أدله وجوب العمل بمقتضى وقف الواقف الذى هو حبس العين و عموم قوله ع لا يجوز شراء الوقف مشكل. و يؤيد المنع حكم أكثر من تأخر عن الشيخ بالمنع عن بيع النخله المنقلعه بناء على جواز الانتفاع بها فى وجوه أخر كالتسقيف و جعلها جسرا و نحو ذلك بل ظاهر المختلف حيث جعل النزاع بين الشيخ و الحلى رحمهما الله لفظيا حيث نزل تجويز الشيخ على صوره عدم إمكان الانتفاع به فى منفعه أخرى الإنفاق على المنع إذا حصل فيه انتفاع و لو قليلا كما يظهر من التمثيل بجعله جسرا. نعم لو كان قليلا فى الغايه بحيث يلحق بالمعدوم أمكن الحكم بالجواز لانصراف

المكاسب، ج ۲، ص ۱۷۰

قوله ع لا يجوز شراء الوقف إلى غير هذه الحاله و كذا حبس العين و تسبيل المنفعه إنما يجب الوفاء به ما دامت المنفعه المعتد بها موجوده و إلا فمجرد حبس العين

و إمساكه و لو من دون منفعه لو وجب الوفاء به لمنع عن البيع فى الصوره الأولى ثم إن الحكم المذكور جار فيما إذا صارت منفعه الموقوف قليله لعارض آخر غير الخراب لجريان ما ذكرناه فيه ثم إنك قد عرفت فيما سبق أنه ذكر بعض أن جواز بيع الوقف لا يكون إلا مع بطلان الوقف و عرفت وجه النظر فيه ثم وجه بطلان الوقف فى الصوره الأولى بفوات شرط الوقف المراعى فى الابتداء و الاستدامه و هو كون العين مما ينتفع بها مع بقاء عينها. و فيه ما عرفت سابقا من أن بطلان الوقف بعد انعقاده صحيحا لا وجه له فى الوقف المؤبد مع أنه لا دليل عليه مضافا إلى أنه لا دليل على اشتراط الشرط المذكور فى الاستدامه فإن الشرط فى العقود الناقله يكفى وجوده حين النقل فإنه قد يخرج المبيع عن الماليه و لا يخرج بذلك عن ملك المشترى مع أن جواز بيعه لا يوجب الحكم بالبطلان بل يوجب خروج الوقف عن اللزوم إلى الجواز كما تقدم ثم ذكر أنه قد يقال بالبطلان أيضا بانعدام عنوان الوقف فيما إذا وقف بستانا مثلا ملاحظا فى عنوان وقفه البستانيه فخربت حتى خرجت عن قابليه ذلك فإنه و إن لم تبطل منفعتها أصلا لإمكان الانتفاع بها دارا مثلا لكن ليس من عنوان الوقف و احتمال بقاء العرصه على الوقف باعتبار أنها جزء من الوقف و هى باقيه و خراب غيرها و إن اقتضى بطلانه فيه لا يقتضى بطلانه فيها يدفعه أن العرصه كانت جزء من الوقف من حيث كونه بستانا لا مطلقا فهى حينئذ جزء عنوان الوقف الذى قد فرض خرابه و لو فرض إراده وقفها

ليكون بستانا أو غيره لم يكن إشكال فى بقائها لعدم ذهاب عنوان الوقف و ربما يؤيد ذلك فى الجمله ما ذكروه فى باب الوصيه من أنه لو أوصى بدار فانهدمت قبل موت الموصى بطلت الوصيه لانتفاء موضوعها. نعم لو لم تكن الداريه و البستانيه و نحو ذلك مثلا عنوانا للوقف و إن قارنت وقفه بل كان المراد به الانتفاع به فى كل وقت على حسب ما يقبله لم يبطل الوقف بتغير أحواله ثم ذكر أن فى عود الوقف إلى ملك الواقف أو وارثه بعد البطلان أو الموقوف عليه وجهين. أقول يرد على ذلك ما قد يقال بعد الإجماع على أن انعدام العنوان لا يوجب بطلان الوقف بل و لا جواز البيع و إن اختلفوا فيه عند الخراب أو خوفه لكنه غير تغير العنوان كما لا يخفى أنه لا وجه للبطلان بانعدام العنوان لأنه إن أريد العنوان ما جعل مفعولا فى قوله وقفت هذا البستان فلا شك أنه ليس إلا كقوله بعت هذا البستان أو وهبته فإن التمليك المعلق بعنوان لا يقتضى دوران الملك مدار العنوان فالبستان إذا صار ملكا فقد ملك منه كل جزء خارجى و إن لم يكن فى ضمن عنوان البستان و ليس التمليك من قبيل الأحكام الجعليه المتعلقه بالعنوانات و إن أريد بالعنوان شى ء آخر فهو خارج عن مصطلح أهل العرف و العلم و لا بد من بيان المراد منه هل يراد ما اشترط لفظا أو قصدا فى الموضوع زياده على عنوانه. و أما تأييد ما ذكر بالوصيه فالمناسب أن يقاس ما نحن فيه بالوصيه بالبستان بعد تمامها و خروج البستان عن ملك الموصى بموته و قبول الموصى له فهل يرضى أحد

بالتزام بطلان الوصيه بصيروره البستان عرصه. نعم الوصيه قبل تمامها يقع الكلام فى بقائها و بطلانها من جهات أخر ثم ما ذكره من الوجهين مما لا يعرف له وجه بعد إطباق كل من قال بخروج الوقف المؤبد عن ملك الواقف على عدم عوده إليه أبدا.

الصوره الثالثه أن يخرب بحيث تقل منفعته لكن لا إلى حد يلحق بالمعدوم

و الأقوى هنا المنع و هو الظاهر من الأكثر فى مسأله النخله المنقلعه حيث جوز الشيخ فى محكى الخلاف بيعها محتجا بأنه لا يمكن الانتفاع بها إلا على هذا الوجه لأن الوجه الذى شرطه الواقف قد بطل و لا يرجى عوده و منعه الحلى قائلا و لا يجوز بيعها بل ينتفع بها بغير البيع مستندا إلى وجوب بقاء الوقف على حاله مع إمكان الانتفاع و زوال بعض المنافع لا يستلزم زوال جميعها لإمكان التسقيف بها و نحوه. و حكى موافقته عن الفاضلين و الشهيدين و المحقق الثانى و أكثر المتأخرين. و حكى فى الإيضاح عن والده قدس سرهما أن النزاع بين الشيخ و الحلى لفظى و استحسنه لأن فى تعليل الشيخ اعترافا بسلب جميع منافعها و الحلى فرض وجود منفعه لها و منع لذلك بيعها و قيل يمكن بناء نزاعهما على رعايه المنفعه المعد لها الوقف كما هو الظاهر من تعليل الشيخ و لا يخلو عن تأمل. و كيف كان فالأقوى هنا المنع و أولى منه بالمنع ما لو قلت منفعه الوقف من دون خراب فلا يجوز بذلك البيع إلا إذا قلنا بجواز بيعه إذا كان أعود و سيجى ء تفصيله.

الصوره الرابعه أن يكون بيع الوقف أنفع و أعود للموقوف

و الظاهر أن المراد منه أن يكون ثمن الوقف أزيد نفعا من المنفعه الحاصله تدريجا مده وجود الموقوف عليه و قد نسب جواز البيع هنا إلى المفيد و قد تقدمت عبارته فراجع. و زياده النفع قد تلاحظ بالنسبه إلى البطن الموجود و قد تلاحظ بالنسبه إلى جميع البطون إذا قيل بوجوب شراء بدل الوقف بثمنه و الأقوى المنع مطلقا وفاقا للأكثر بل الكل بناء على ما تقدم من عدم دلاله قول المفيد على ذلك

و على تقديره فقد تقدم عن التحرير أن كلام المفيد متأول و كيف كان فلا إشكال فى المنع لوجود مقتضى المنع و هو وجوب العمل على طبق إنشاء الواقف. و قوله ع: لا يجوز شراء الوقف و غير ذلك و عدم ما يصلح للمنع عدا روايه ابن محبوب عن على بن رئاب عن جعفر بن حنان قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل وقف غله له على قرابته من أبيه و قرابته من أمه و أوصى لرجل و لعقبه من تلك الغله ليس بينه و بينه قرابه بثلاثمائه درهم فى كل سنه و يقسم الباقى على قرابته من أبيه و قرابته من أمه فقال جائز للذى أوصى له بذلك قلت أ رأيت إن لم يخرج من غله تلك الأرض التى أوقفها إلا خمسمائه درهم فقال أ ليس فى وصيته أن يعطى الذى أوصى له من تلك الغله ثلاثمائه درهم و يقسم الباقى على قرابته من أبيه

و أمه قلت نعم قال ليس لقرابته أن يأخذوا من الغله شيئا حتى يوفوا الموصى له ثلاثمائه درهم ثم لهم ما يبقى بعد ذلك قلت أ رأيت إن مات الذى أوصى له قال إن مات كانت الثلاثمائه درهم لورثته يتوارثونها بينهم فأما إذا انقطع ورثته فلم يبق منهم أحد كانت الثلاثمائه درهم لقرابه الميت يرد إلى ما يخرج من الوقف ثم يقسم بينهم يتوارثون ذلك ما بقوا و بقيت الغله قلت فللورثه من قرابه الميت أن يبيعوا الأرض إن احتاجوا إليها و لم يكفهم ما يخرج من الغله قال نعم إذا رضوا كلهم و كان البيع خيرا لهم باعوا. و الخبر المروى عن الاحتجاج:

إن الحميرى كتب إلى صاحب الزمان جعلنى الله فداه أنه روى عن الصادق ع خبر مأثور إذا كان الوقف على قوم بأعيانهم و أعقابهم فاجتمع أهل الوقف على بيعه و كان ذلك أصلح لهم أن يبيعوه فهل يجوز أن يشترى من بعضهم إن لم يجتمعوا كلهم على البيع أم لا يجوز إلا أن يجتمعوا كلهم على ذلك و عن الوقف الذى لا يجوز بيعه فأجاب ع إذا كان الوقف على إمام المسلمين فلا يجوز بيعه و إذا كان على قوم من المسلمين فليبع كل قوم ما يقدرون على بيعه مجتمعين و مفترقين إن شاء الله دلت على جواز البيع إما فى خصوص ما ذكره الراوى و هو كون البيع أصلح و إما مطلقا بناء على عموم الجواب لكنه مقيد بالأصلح لمفهوم روايه جعفر كما أنه يمكن حمل اعتبار رضا الكل فى روايه جعفر على صوره بيع تمام الوقف لا اعتباره بما فى بيع كل واحد بقرينه روايه الاحتجاج. و يؤيد المطلب صدر روايه ابن مهزيار الآتيه لبيع حصه ضيعه الإمام ع من الوقف. و الجواب عن روايه جعفر فإنها إنما تدل على الجواز مع حاجه الموقوف عليهم لا لمجرد كون البيع أنفع فالجواز مشروط بالأمرين كما تقدم عن ظاهر النزهه و سيجى ء الكلام فى هذا القول بل يمكن أن يقال إن المراد بكون البيع خيرا لهم مطلق النفع الذى يلاحظه الفاعل ليكون منشأ لإرادته فليس مراد الإمام ع بيان اعتبار ذلك تعبدا بل المراد بيان الواقع الذى فرضه السائل يعنى إذا كان الأمر على ما ذكرت من المصلحه فى بيعه جاز كما يقال إذا أردت البيع و رأيته أصلح من تركه فبع و هذا مما

لا يقول به أحد و يحتمل أيضا أن يراد من الخير هو خصوص رفع الحاجه التى فرضـها السائل. و عن المختلف و جماعه الجواب عنها بعـدم ظهورها فى المؤبـد لاقتصارها على ذكر الأعقاب و فيه نظر لأن الاقتصار فى مقام الحكايه لا يدل على الاختصاص إذ يصـح أن يقال فى الوقف المؤبـد إنه وقف على الأولاد مثلا و حينئذ فعلى الإمام ع أن يسـتفصل إذا كان بين المؤبد و غيره فرق فى الحكم فـافهم و كيف كـان ففى الاسـتدلال بالروايه مع ما فيها من الإشـكال على جواز البيع بمجرد الأنفعيه إشـكال مع عـدم الظفر بالقائـل به عـدا مـا يوهمه ظـاهر عبـاره المفيـد المتقـدمه. و مما ذكرنا يظهر الجواب عن روايه الحميرى ثم لو قلنا فى هـذه الصوره بـالجواز كـان الثمن للبطن الأـول البـائع يتصـرف فيه على مـا شـاء و منه يظهر وجه آخر لمخـالفه الروايتين للقواعـد فـإن مقتضـى كون العين مشتركه بين البطون كون بدلها كذلك كما تقدم من استحاله كون بدله ملكا لخصوص البائع فيكون تجويز البيع فى هـذه الصوره و التصـرف فى الثمن رخصه من الشـارع للبـائع فى إسـقاط حق اللاـحقين آنا ما قبل البيع نظير الرجوع فى الهبه المتحقق ببيع الواهب لئلا يقع البيع على المال المشترك فيستحيل كون بدله مختصا.

الصوره الخامسه أن يلحق الموقوف عليهم ضروره شديده

و قد تقدم عن جماعه تجويز البيع فى هذه الصوره بل عن الانتصار و الغنيه الإجماع عليه و تدل عليه روايه جعفر المتقدمه و يرده أن ظـاهر الروايه أنه يكفى فى البيع عـدم كفـايه غله الأـرض لمئونه سـنه الموقوف عليهم كمـا لا يخفى و هـذا أقل مراتب الفقر الشرعى. و المأخوذ من عبائر من تقدم من المجوزين اعتبار الضروره و

الحاجه الشديده و بينها و بين مطلق الفقير عموم من وجه إذ قد يكون فقيرا و لا يتفق له حاجه شديده بل مطلق الحاجه لوجدانه من مال الفقراء ما يوجب التوسعه عليه و قد يتفق الحاجه و الضروره الشديده فى بعض الأوقات لمن يقدر على مئونه سنته فالروايه بظاهرها غير معمول بها مع أنه قد يقال إن ظاهر الجواب جواز البيع بمجرد رضا الكل و كون البيع أنفع و لو لم يكن حاجه و كيف كان فلا يبقى للجواز عند الضروره الشديده إلا الإجماعان المعتضدان بفتوى جماعه و فى الخروج بهما عن قاعده عدم جواز البيع و عن قاعده وجوب كون الثمن على تقدير البيع غير مختص بالبطن الموجود مع وهنهما بمصير جمهور المتأخرين و جماعه من القدماء إلى الخلاف بل معارضتهما بالإجماع المدعى فى السرائر إشكال.

الصوره السادسه أن يشترط الواقف بيعه عند الحاجه أو إذا كان فيه مصلحه

للبطن الموجود أو جميع البطون أو عند مصلحه خاصه على حسب ما يشترط فقد اختلفت كلمات العلامه و من تأخر عنه فى ذلك فقال فى الإرشاد لو شرط بيع الوقف عند حصول ضرر كالخراج و المؤن من قبل الظالم و شراء غيره بثمنه فالوجه الجواز انتهى و فى القواعد و لو شرط بيعه عند الضروره كزياده خراج و شبهه و شراء غيره بثمنه أو عند خرابه و عطلته أو خروجه عن حد الانتفاع أو قله نفعه ففى صحه الشرط إشكال و مع البطلان ففى إبطال الوقف نظر انتهى و ذكر فى الإيضاح فى وجه الجواز روايه جعفر بن حنان المتقدمه قال فإذا جاز بغير شرط فمع الشرط أولى و فى وجه المنع أن الوقف للتأبيد و البيع ينافيه قال و الأصح أنه لا يجوز بيع الوقف بحال

انتهى قال الشهيد فى الدروس و لو شرط الواقف بيعه عند حاجتهم أو وقوع الفتنه بينهم فأولى بالجواز انتهى و يظهر منه أن للشرط تأثيرا و أنه يحتمل المنع من دون الشرط و التجويز معه. و عن المحقق الكركى أنه قال التحقيق أن كل موضع قلنا بجواز بيع الوقف يجوز اشتراط البيع فى الوقف إذا بلغ تلك الحاله لأنه شرط مؤكد و ليس بمناف للتأبيد المعتبر فى الوقف لأنه مقيد واقعا بعدم حصول أحد أسباب البيع و إلا فلا للمنافاه فلا يصح حينئذ حبسها لأن اشتراط شراء شى ء

المكاسب، ج ۲، ص ۱۷۲

بثمنه يكون وقفا مناف لذلك لاقتضائه الخروج عن الملك فلا يكون وقفا و لا حبسا انتهى. أقول و يمكن أن يقال بعد التمسك فى الجواز بعموم الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها و المؤمنون عند شروطهم بعدم ثبوت كون جواز البيع منافيا لمقتضى الوقف فلعله مناف لإطلاقه و لذا يجتمع الوقف مع جواز البيع عند طرو مسوغاته فإن التحقيق كما عرفت سابقا أن جواز البيع لا يبطل الوقف بل هو وقف يجوز بيعه فإذا بيع خرج عن كونه وقفا ثم إنه لو سلم المنافاه فإنما هو بيعه للبطن الموجود و أكل ثمنه و أما تبديله بوقف آخر فلا تنافى بينه و بين مفهوم الوقف فمعنى كونه حبسا كونه محبوسا من أن يتصرف فيه بعض طبقات الملاك على نحو الملك المطلق و أما حبس شخص الوقف فهو لازم لإطلاقه و تجرده عن مسوغات الإبدال شرعيه كانت كخوف الخراب أو بجعل الواقف كالاشتراط فى متن العقد فتأمل. ثم إنه روى صحيحا فى الكافى: ما ذكره أمير المؤمنين ع فى كيفيه وقف ماله فى عين ينبع

و فيه فإن أراد الحسن أن يبيع نصيبا من المال فيقضى به الدين فليفعل إن شاء لا حرج عليه فيه و إن شاء جعله شروى الملك و إن ولد على و أموالهم إلى الحسن بن على و إن كان دار الحسن بن على غير دار الصدقه فبدا له أن يبيعها فليبعها إن شاء و لا حرج عليه فيه فإن باع فإنه يقسم ثمنها ثلاثه أثلاث فيجعل ثلثا فى سبيل الله و يجعل ثلثا فى بنى هاشم و بنى المطلب و يجعل ثلثا فى آل أبى طالب و أنه يضعه فيهم حيث يراه الله ثم قال و إن حدث بحسن بن على حدث و حسين حى فإن الآخر منهما ينظر فى بنى على إلى أن قال فإنه يجعله فى رجل يرضاه من بنى هاشم و إنه يشترط على الذى يجعله إليه أن يترك المال على أصوله و ينفق الثمره حيث أمره به من سبيل الله و وجوهه و ذوى الرحم من بنى هاشم و بنى عبد المطلب و القريب و البعيد لا يباع شى ء منه و لا يوهب و لا يورث الروايه و ظاهرها جواز اشتراط البيع فى الوقف لنفس البطن الموجود فضلا عن البيع لجميع البطون و صرف ثمنه فيما ينتفعون به و السند صحيح و التأويل مشكل و العمل أشكل.

الصوره السابعه أن يؤدى بقاؤه إلى خرابه علما أو ظنا

و هو المعبر عنه بخوف الخراب فى كثير من العبائر المتقدمه و الأداء إلى الخراب قد يكون للخلف بين أربابه و قد يكون لا له و الخراب المعلوم أو المخوف قد يكون على حد سقوطه من الانتفاع نفعا معتدا به و قد يكون على وجه نقص المنفعه و أما إذا فرض جواز الانتفاع

به بعد الخراب بوجه آخر كانتفاعه السابق أو أزيد فلا يجوز بيعه إلا على ما استظهره بعض من تقدم كلامه سابقا من أن تغير عنوان الوقف يسوغ بيعه و قد عرفت ضعفه. و قد عرفت من عبائر جماعه تجويز البيع فى صوره التأديه إلى الخراب و لو لغير الاختلاف و من أخرى تقييدهم به.

الصوره الثامنه أن يقع بين الموقوف عليهم اختلاف لا يؤمن معه تلف المال أو النفس

و إن لم يعلم أو يظن بذلك فإن الظاهر من بعض العبارات السابقه جوازه لذلك خصوصا من عبر بالاختلاف الموجب لخوف الخراب.

الصوره التاسعه أن يؤدى الاختلاف بينهم إلى ضرر عظيم

من غير تقييد بتلف المال فضلا عن خصوص الوقف.

الصوره العاشره

أن يلزم فساد تستباح منه الأنفس

و الأقوى الجواز مع تأديه البقاء إلى الخراب– على وجه لا ينتفع به نفعا يعتد به عرفا

سواء كان لأجل الاختلاف أم غيره و المنع فى غيره من جميع الصور أما الجواز فى الأول فلما مر من الدليل على جواز بيع ما سقط عن الانتفاع فإن الغرض من عدم البيع عدم انقطاع شخصه فإذا فرض العلم أو الظن بانقطاع شخصه فدار الأمر بين انقطاع شخصه و نوعه و بين انقطاع شخصه لا نوعه كان الثانى أولى فليس فيه منافاه لغرض الواقف أصلا. و أما الأدله الشرعيه فغير ناهضه لاختصاص الإجماع و انصراف النصوص إلى غير هذه الصوره. و أما الموقوف عليهم فالمفروض إذن الموجود منهم و قيام الناظر العام أو الخاص مقام غير الموجود. نعم قد يشكل الأمر فيما لو فرض تضرر البطن الموجود من بيعه للزوم تعطيل الانتفاع إلى زمان وجدان البدل أو كون البدل قليل المنفعه بالنسبه إلى الباقى. و مما ذكر يظهر أنه يجب تأخير البيع إلى آخر أزمنه إمكان البقاء مع عدم فوات الاستبدال فيه– و مع فوته ففى تقديم البيع إشكال و لو دار الأمر بين بيعه و الإبدال به و بين صرف منفعته الحاصله مده من الزمان لتعميره ففى ترجيح حق البطن الذى تفوته المنفعه أو حق الواقف و سائر البطون المتأخره المتعلق بشخص الوقف وجهان لا يخلو أولهما عن قوه إذا لم يشترط الواقف إصلاح الوقف من منفعه مقدما على الموقوف عليه. و قد يستدل على الجواز فيما ذكرنا بما عن التنقيح من أن بقاء الوقف على حاله و الحال هذه إضاعه و إتلاف للمال و هو منهى عنه شرعا فيكون البيع جائزا و لعله أراد الجواز بالمعنى الأعم فلا يرد عليه أنه يدل على وجوب البيع. و

فيه أن المحرم هو إضاعه المال المسلط عليه لا ـ ترك المال الذى لا سلطان عليه إلى أن يخرب بنفسه و إلا لزم وجوب تعمير الأوقاف المشرفه على الخراب بغير البيع مهما أمكن مقدما على البيع أو إذا لم يمكن البيع. و الحاصل أن ضعف هذا الدليل بظاهره واضح و يتضح فساده على القول بكون الثمن للبطن الموجود لا غير و يتلوه فى الضعف ما عن المختلف و التذكره و المهذب و غايه المرام من أن الغرض من الوقف استيفاء منافعه و قد تعذرت فيجوز إخراجه عن حده تحصيلا للغرض منه و الجمود على العين مع تعطيلها تضييع للغرض كما أنه لو تعطل الهدى ذبح فى الحال و إن اختص بموضع فلما تعذر مراعاه المحل ترك مراعاته لتخلص المعتذر. و فيه أن الغرض من الوقف استيفاء المنافع من شخص الموقوف لأنه الذى دلت عليه صيغه الوقف و المفروض تعذره فيسقط و قيام الانتفاع بالنوع مقام الانتفاع بالشخص لكونه أقرب إلى مقصود الواقف فرع الدليل على وجوب اعتبار ما هو الأقرب إلى غرض الواقف بعد تعذر أصل الغرض فالأولى منع جريان أدله المنع مع خوف الخراب المسقط للمنفعه رأسا و جعل ذلك مؤيدا.

[الدليل على المنع فى غير ما ذكرنا]

اشاره

و أما المنع فى غير هذا القسم من الصوره السابعه و فيما عداها من الصور اللاحقه لها فلعموم قوله ع لا يجوز شراء الوقف و لا تدخل الغله فى ملكك فإن ترك الاستفصال فيه بين علم المشترى بعدم وقوع بيع الوقف على

المكاسب، ج ۲، ص ۱۷۳

بعض الوجوه المجوزه و بين عدمه الموجب لحمل فعل البائع على الصحه يدل على أن الوقف ما دامت له غله لا يجوز بيعه و كذا قوله ع:

الوقوف تکون علی حسب ما یوقفها أهلها إن شاء الله. و ما دل علی أنه یترک حتی یرثها وارث السماوات و الأرض

[التمسک بالاستصحاب علی المنع]

هذا کله مضافا إلی الاستصحاب فی جمیع هذه الصور و عدم الدلیل الوارد علیه

[الاستدلال بمکاتبه ابن مهزیار علی الجواز فی غیر ما ذکرنا]

عدا المکاتبه المشهوره التی انحصر تمسک کل من جوزه فی هذه الصور فیها و هی مکاتبه ابن مهزیار قال: کتبت إلی أبی جعفر الثانی ع أن فلانا ابتاع ضیعه فأوقفها و جعل لک فی الوقف الخمس و یسأل عن رأیک فی بیع حصتک من الأرض أو تقویمها علی نفسه بما اشتراها به أو یدعها موقوفه. فکتب إلی أعلم فلانا أنی آمره أن یبیع حصتی من الضیعه و إیصال ثمن ذلک إلی و أن ذلک رأیی إن شاء الله تعالی أو یقومها علی نفسه إن کان ذلک أوفق له قال و کتبت إلیه أن الرجل ذکر أن بین من وقف علیهم هذه الضیعه اختلافا شدیدا و أنه لیس یأمن أن یتفاقم ذلک بینهم بعده فإن کان تری أن یبیع هذا الوقف و یدفع إلی کل إنسان منهم ما [کان وقف له من ذلک أمرته. فکتب بخطه إلی أعلمه أن رأیی له إن کان قد علم الاختلاف ما بین أصحاب الوقف أن بیع الوقف أمثل فلیبع فإنه ربما جاء فی الاختلاف تلف الأموال و النفوس

[الاستدلال بالمکاتبه علی الجواز فیما لو کان الخراب علی وجه نقص المنفعه]

حیث إنه یمکن الاستدلال للجواز بها فی القسم الثانی من الصوره السابعه بناء علی أن قوله فإنه إلی آخره تعلیل لجواز البیع فی صوره الاختلاف و أن المراد بالمال هو الوقف فإن ضم النفوس إنما هو لبیان الضرر الآخر المترتب علی الاختلاف لا أن المناط فی الحکم هو اجتماع الأمرین کما لا یخفی فیکون حاصل التعلیل أنه کلما کان الوقف فی معرض الخراب جاز بیعه و فیه أن المقصود جواز بیعه إذا أدی بقاؤه إلی الخراب علما أو ظنا لا مجرد کونه ربما یؤدی إلیه المجامع للاحتمال المساوی أو المرجوح علی

ما هو الظاهر من لفظه ربما كما لا يخفى على المتتبع لموارد استعمالاتها و لا أظن أن أحدا يلتزم بجواز البيع بمجرد احتمال أداء بقائه إلى الخراب لأن كلمات من عبر بهذا العنوان كما عرفت بين قولهم أدى بقاؤه إلى خرابه و بين قولهم يخشى أو يخاف خرابه.

و الخوف عند المشهور كما يعلم من سائر موارد إطلاقاتهم مثل قولهم يجب الإفطار و التيمم مع خوف الضرر و يحرم السفر مع خوف الهلاك و لا يتحقق إلا بعد قيام أماره الخوف هذا مع أن مناط الجواز على ذكر تلف الوقف رأسا و هو القسم الأول من الصوره السابعه التى جوزنا فيها البيع فلا يشمل الخراب الذى لا يصدق معه التلف مع أنه لا وجه بناء على عموم التعليل للاقتصار على خوف خراب خصوص الوقف بل كلما خيف تلف مال جاز بيع الوقف.

و أما تقريب الاستدلال بالمكاتبه على جواز البيع فى الصوره الثامنه

و هى صوره وقوع الاختلاف الذى ربما أوجب تلف الأموال و النفوس فهو أن الحكم بالجواز معلق على الاختلاف إلا أن قوله ع فإنه ربما إلى آخره مقيد بالاختلاف الخاص و هو الذى لا يؤمن معه من التلف لأن العله تقيد المعلول كما فى قولك لا تأكل الرمان لأنه حامض. و فيه أن اللازم على هذا تعميم الجواز فى كل مورد لا يؤمن معه من تلف الأموال و النفوس و إن لم يكن من جهه اختلاف الموقوف عليهم فيجوز بيع الوقف لإصلاح كل فتنه و إن لم يكن لها دخل فى الوقف اللهم إلا أن يدعى سوق العله مساق التقريب لا التعليل الحقيقى حتى يتعدى إلى جميع موارده لكن تقييد الاختلاف حينئذ بكونه مما لا يؤمن ممنوع و هو الذى فهمه الشهيد

الثانی رحمه الله فی الروضه کما تقدم کلامه لکن الحکم علی هذا الوجه مخالف للمشـهور فلا یبقی حینئذ وثوق بالروایه بحیث یرفع الید بها عن العمومات و القواعد مع ما فیها من ضعف الدلاله کما سیجی ء إلیه الإشاره.

[الاستدلال بالمکاتبه علی الصوره التاسعه و رده.]

و مما ذکرنا یظهر تقریب الاستدلال علی الصوره التاسعه و رده.

و أما تقریب الاستدلال علی الصوره العاشره

فهو أن ضم تلف النفس إلی تلف الأموال مع أن خوف تلف الأنفس یتبعه خوف تلف المال غالبا یدل علی اعتبار بلوغ الفتنه فی الشـده إلی حیث یخـاف منه تلف النفس و لاـ یکفی بلوغه إلی ما دون ذلک بحیث یخاف منه تلف المال فقط. و فیه أن اللازم علی هـذا عـدم اختصـاص موجب الفسـاد بوقوع الفتنه بین الموقوف علیهم بل یجوز حینئـذ بیع الوقف لرفع کل فتنه مع أن ظاهر الروایه کفـایه کون الاختلاـف بحیث ربمـا جـاء فیه تلف الأموال و النفوس و المقصود کما یظهر من عباره الجامع المتقـدمه هو اعتبار الفتنه التی تستباح بها الأنفس.

[استناد الفتاوی بجواز بیع الوقف إلی ما فهم من المکاتبه المذکوره]

و الحاصـل أن جمیع الفتـاوی المتقـدمه فی جواز بیع الوقف الراجعه إلی اعتبار أداء بقاء الوقف علما أو ظنا أو احتمالا إلی مطلق الفساد أو فساد خاص أو اعتبار الاختلاف مطلقا أو اختلاف خاص مستنده إلی ما فهم أربابها من المکاتبه المذکوره

و الأظهر فی مدلولها هو إناطه الجواز

بالاختلاف الـذی ربما جاء فیه تلف الأموال و النفوس لا مطلق الاختلاف لأن الـذیل مقید و لا خصوص المؤدی علما أو ظنا لأن موارد اسـتعمال لفظه ربما أعم من ذلک و لا مطلق ما یؤدی إلی المحـذور المـذکور لعدم ظهور الذیل فی التعلیل بحیث یتعدی عن مورد النص و إن کان فیه إشاره إلی التعلیل.

[الإیراد علی المکاتبه بإعراض المشهور عنها]

و علی ما ذکرنا فالمکاتبه غیر معنی بها عند المشهور لأن الظاهر اعتبارهم العلم أو الظن بأداء بقائه إلی الخراب الغیر اللازم للفتنه الموجبه لاسـتباحه الأموال و الأنفس فتکون النسبه بین فتوی المشهور و مضمون الروایه عموما من وجه لکن الإنصاف أن هذا لا یمنع من جبر ضـعف دلاـله الروایه و قصور مقاومتهـا للعمومـات المانعه بالشـهره لأن اختلاف فتاوی المشـهور إنما هو من حیث الاختلاـف فی فهم المنـاط الـذی أنیط به الجـواز من قـوله ع إن کـان قـد علم الاختلاـف المنضم إلی قـوله فـإنه ربمـا جـاء فی

الاختلاف.

[الإيراد على المكاتبه بعدم ظهورها فى الوقف المؤبد أو ظهورها فى عدم إقباض الموقوف عليهم

و أما دلاله المكاتبه على كون مورد السؤال هو الوقف المؤبد التام فهى على تقدير قصورها منجبره بالشهره فيندفع بها ما يدعى من قصور دلالتها من جهات مثل عدم ظهورها فى المؤبد لعدم ذكر البطن اللاحق و ظهورها فى عدم إقباض الموقوف عليهم و عدم تمام الوقف كما عن الإيضاح و أوضحه الفاضل المحدث المجلسى و جزم به المحدث البحرانى و مال إليه فى الرياض. قال الأول فى بعض حواشيه على بعض كتب الأخبار إنه يخطر بالبال أنه يمكن حمل الخبر على ما إذا لم يقبضهم الضيعه الموقوف

عليهم و لم يدفعها إليهم و حاصل السؤال أن الواقف يعلم أنه إذا دفعها إليهم يحصل بينهم الاختلاف و يشتد لحصول الاختلاف بينهم قبل الدفع إليهم فى تلك الضيعه أو فى أمر آخر فهل يدعها موقوفه و يدفعها إليهم أو يرجع عن الوقف لعدم لزومه بعد و يدفع إليهم ثمنها أيهما أفضل انتهى موضع الحاجه.

و الإنصاف أنه توجيه حسن لكن ليس فى السؤال ما يوجب ظهوره فى ذلك فلا يجوز رفع اليد عن

مقتضى ترك الاستفصال فى الجواب كما أن عدم ذكر البطن اللاحق لا يوجب ظهور السؤال فى الوقف المنقطع إذ كثيرا ما يقتصر فى مقام حكايه وقف مؤبد على ذكر بعض البطون فترك الاستفصال عن ذلك يوجب ثبوت الحكم للمؤبد. و الحاصل أن المحتاج إلى الانجبار بالشهره ثبوت حكم الروايه للوقف التام المؤبد لا تعيين ما أنيط به الجواز من كونه مجرد الفتنه أو ما يؤدى الفتنه إليه أو غير ذلك مما تقدم من الاحتمالات فى الفقرتين المذكورتين. نعم يحتاج إلى الاعتضاد بالشهره من جهه أخرى و هى أن مقتضى القاعده كما عرفت لزوم كون بدل الوقف كنفسه مشتركا بين جميع البطون و ظاهر الروايه تقريره للسائل فى تقسيم ثمن الوقف على الموجودين فلا بد إما من رفع اليد عن مقتضى المعاوضه إلا بتكلف سقوط حتى سائر البطون عن الوقف آنا ما قبل البيع لتقع المعاوضه فى مالهم و إما من حمل السؤال على الوقف المنقطع أعنى الحبس الذى لا إشكال فى بقائه على ملك الواقف أو على الوقف غير التام لعدم القبض أو لعدم تحقق صيغه الوقف و إن تحقق التوطين عليه و تسميته وقفا بهذا الاعتبار. و يؤيده تصدى الواقف بنفسه للبيع إلا أن يحمل على كونه ناظرا أو يقال إنه أجنبى استأذن الإمام ع فى بيعه عليهم حسبه بل يمكن أن يكون قد فهم الإمام ع من جعل السائل قسمه الثمن بين الموجودين مفروغا عنها مع أن المركوز فى الأذهان اشتراك جميع البطون فى الوقف و بدله أن مورد السؤال هو الوقف الباقى على ملك الواقف لانقطاعه أو لعدم تمامه. و يؤيده أن ظاهر صدره المتضمن لجعل الخمس من الوقف للإمام هو هذا

النحو أيضا إلا أن يصلح هذا الخلل و أمثاله بفهم الأصحاب الوقف المؤبد التام و يقال إنه لا بأس بجعل الخبر المعتضد بالشهره مخصصا لقاعده المنع عن بيع الوقف و موجبا لتكلف الالتزام بسقوط حق اللاحقين عن الوقف عند إراده البيع أو بمنع تقرير الإمام ع للسائل فى قسمه الثمن إلى الموجودين.

[القدر المتيقن من المكاتبه]

و يبقى الكلام فى تعيين المحتملات فى مناط جواز البيع و قد عرفت الأظهر منها لكن فى النفس شى ء من الجزم بظهوره فلو اقتصر على المتيقن من المحتملات و هو الاختلاف المؤدى علما أو ظنا إلى تلف خصوص مال الوقف و نفوس الموقوف عليهم كان أولى و الفرق بين هذا و القسم الأول من الصوره السابعه الذى جوزنا فيه البيع أن المناط فى ذلك القسم العلم أو الظن بتلف الوقف رأسا. و المناط هنا خراب الوقف الذى يتحقق به تلف المال و إن لم يتلف الوقف فإن الزائد من المقدار الباقى مال قد تلف

[المراد من التلف فى المكاتبه]

و ليس المراد من التلف فى الروايه تلف الوقف رأسا حتى يتحد مع ذلك القسم المتقدم إذ لا يتناسب هذا ما هو الغالب فى تلف الضيعه التى هى مورد الروايه فإن تلفها غالبا لسقوطها عن المنفعه المطلوبه منها بحسب شأنها

[هل الثمن للبطن الموجود أو يشترى به ما يكون وقفا]

ثم إن الظاهر من بعض العبائر المتقدمه بل المحكى عن الأكثر أن الثمن فى هذا البيع للبطن الموجود إلا أن ظاهر كلام جماعه بل صريح بعضهم كجامع المقاصد هو أنه يشترى بثمنه ما يكون وقفا على وجه يندفع به الخلف تحصيلا لمطلوب الواقف بحسب الإمكان و هذا منه قدس سره مبنى على منع ظهور الروايه فى تقرير السائل فى قسمه الثمن على الموجودين أو على منع العمل بهذا التقرير فى مخالفه مقتضى قاعده المعاوضه من اشتراك جميع البطون فى البدل كالمبدل لكن الوجه الثانى ينافى قوله باختصاص الموجودين بثمن ما يباع للحاجه الشديده تمسكا بروايه جعفر فتعين الأول و هو منع التقرير لكنه خلاف مقتضى التأمل فى الروايه.

و أما الوقف المنقطع

اشاره

و هو ما إذا وقف على من ينقرض- بناء على صحته كما هو المعروف- فإما أن نقول ببقائه على ملك الواقف و إما أن نقول بانتقاله إلى الموقوف عليهم و على الثانى فإما أن يملكوه ملكا مستقرا بحيث ينتقل منهم إلى ورثتهم عند انقراضهم و إما أن

يقال بعوده إلى ملك الواقف و إما أن يقال بصيرورته فى سبيل الله

[هل يجوز بيع الوقف المنقطع أم لا]

فعلى الأول لا يجوز للموقوف عليهم البيع لعدم الملك و فى جوازه للواقف مع جهاله مده استحقاق الموقوف عليهم إشكال- من حيث لزوم الغرر بجهاله وقت استحقاق التسليم التام على وجه ينتفع به و لذا منع الأصحاب كما فى الإيضاح على ما حكى عنهم بيع مسكن المطلقه المعتده بالأقراء لجهاله مده العده مع عدم كثره التفاوت. نعم المحكى عن جماعه كالمحقق و الشهيدين فى المسالك و الدروس و غيرهم صحه البيع فى السكنى الموقته بعمر أحدهما بل ربما يظهر من محكى التنقيح الإجماع عليه و لعله إما لمنع الغرر و إما للنص و هو ما رواه المشايخ الثلاثه فى الصحيح أو الحسن عن الحسين بن نعيم قال: سألت أبا الحسن ع عن رجل جعل داره سكنى لرجل زمان حياته أو جعلها له و لعقبه من بعده قال هى له و لعقبه من بعده كما شرط قلت فإن احتاج إلى بيعها أ يبيعها قال نعم قلت فينقض بيعه الدار السكنى قال لا ينقض البيع السكنى كذلك سمعت أبى يقول قال أبو جعفر لا ينقض البيع الإجاره و لا السكنى و لكن يبيعه على أن الذى يشتريه لا يملك ما اشترى حتى ينقضى السكنى على ما شرط إلى آخر الخبر. و مع ذلك فقد توقف فى

المسأله العلامه و ولـده و المحقق الثانی و لو باعه من الموقوف علیه المختص بمنفعه الوقف فالظاهر جوازه لعـدم الغرر و یحتمل العـدم لأـن معرفه المجموع المرکب من ملـک البـائع و حق المشـتری لاـ توجب معرفه البیع و کـذا لو بـاعه ممن انتقـل إلیه حق الموقوف علیه. نعم لو انتقـل إلی الواقف ثم بـاع صـح جزمـا و أمـا مجرد رضـا الموقوف علیهم فلاـ یجوز البیع من الأـجنبی لأن المنفعه مـال لهم فلاـ تنتقـل إلی المشتری بلاـ عوض اللهم إلا أن یکون علی وجه الإسـقاط لو صـححناه منهم أو تکون المعامله مرکبه من نقل العین من طرف الواقف و نقل المنفعه من قبل الموقوف علیهم فیکون العوض موزعا علیهما و لا بد أن یکون

المکاسب، ج ۲، ص ۱۷۵

ذلک علی وجه الصلح لأن غیره لا یتضمن نقل العین و المنفعه کلیهما خصوصا مع جهاله المنفعه و مما ذکرنا یظهر وجه التأمل فیمـا حکی عن التنقیـح من أنه لو اتفق الواقف و الموقوف علیه علی البیع فی المنقطع جاز سواء أراد بیع الواقف أم بیع الموقوف علیه کمـا یـدل کلاـمه علیه المحکی عنه فی مسأله السـکنی- حیث أجـاز اسـتقلال مالک العین بالبیع و لو من دون رضا مالک الانتفـاع أو المنفعه. نعم لو کـان للموقوف علیه حق الانتفـاع من دون تملـک للمنفعه کمـا فی السـکنی علی قول صـح مـا ذکره لإمکان سقوط الحق بالإسقاط بخلاف المال فتأمل. و تمام الکلام فی هذه المسائل فی باب السکنی و الحبس إن شاء الله.

[حکم البیع بناء علی صیرورته ملکا مستقرا للموقوف علیهم

و علی الثانی فلا یجوز البیع للواقف لعدم الملک و لا للموقوف علیه لاعتبار الواقف بقاؤه فی یدهم إلی انقراضهم.

[حکم البیع بناء علی عوده إلی ملک الواقف

و علی الثـالث فلاـ یجوز البیع للموقوف علیه و إن أجـاز الواقف لمنافاته لاعتبار الواقف فی الوقف بقاء العین کما لا یجوز أیضـا للواقـف لغیر المالـک فعلاـ و إن أجـاز الموقوف علیه إلاـ إذا جوزنـا بیع ملـک الغیر مع عـدم اعتبـار مجیز له فی الحـال علی أن الموقوف علیه الذی هو المالک فعلا لیس له الإجازه لعدم تسـلطه علی النقل فإذا انقرض الموقوف علیه و ملکه الواقف لزم البیع ثم إنه قـد أورد علی القاضـی قـدس سـره حیث جوز الموقوف علیه بیع الوقف المنقطع مع قوله ببقـاء الوقف المنقطع علی ملک الواقف و یمکن رفع التنـافی بکونه قائلا بالوجه الثالث من الوجوه المتقـدمه و هو ملک الموقوف علیهم ثم عوده إلی الواقف إلا أن الکلام فی ثبوت هذا القول بین من اختلف فی مالک الموقوف فی الوقف المنقطع و یتضح ذلک بمراجعه المسأله فی کتاب الوقف.

[حکم البیع بناء علی صیرورته فی سبیل الله

و علی الرابع فالظاهر أن حکمه حکم الوقف المؤبد کما صرح به المحقق الثانی علی ما حکی عنه لأنه حقیقه وقف مؤبد کما لو صرح بکـونه فی سبیـل الله بعـد انقراض الموقوف علیه الخـاص ثم إن مـا ذکرنـا فی حکم الوقف المنقطع فإنمـا هو بالنسبه إلی

البطن الـذى لاـ بطن بعـده يتلقى الملـك من الواقف و أمـا حكم بيع بعض البطون مع وجود من بعـدهم فـإن قلنـا بعـدم تملكهم للمنقطع فهو كما تقدم و أما على تقدير القول بملكهم فحكم بيع غير الأخير من البطون حكم بيع بعض البطون فى الوقف المؤبد فيشترك معه فى المنع فى الصور التى منعنا و فى الجواز فى الصوره التى جوزنا لاشتراك دليل المنع و يتشاركان أيضا فى حكم الثمن بعد المبيع.

و أما الوقف المنقطع

مسأله و من أسباب خروج الملک عن کونه طلقا صیروره المملوکه أم ولد لسیدها

اشاره

فإن ذلک یوجب منع المالک عن بیعها بلا خلاف بین المسلمین علی الظاهر المحکی عن مجمع الفائده. و فی بعض الأخبار دلاله علی کونه من المنکرات فی صدر الإسلام مثل ما: روی عن قول أمیر المؤمنین لمن سأله عن بیع أمه أرضعت ولده قال له خذ بیدها و قل من یشتری أم ولدی.

و فی حکم البیع کل تصرف ناقل للملک غیر المستعقب بالعتق أو مستلزم للنقل کالرهن

کما یظهر من تضاعیف کلماتهم فی جمله من الموارد منها جعل أم ولد ملکا غیر طلق کالوقف و الرهن و قد عرفت أن المراد من الطلق تمامیه الملک و الاستقلال فی التصرف فلو جاز الصلح عنها و هبتها لم تخرج عن کونها طلقا بمجرد عدم جواز إیقاع عقد البیع علیها کما أن المجهول الذی یصح الصلح عنه و هبته و الإبراء عنه و لا یجوز بیعه لا یخرج عن کونه طلقا. و منها کلماتهم فی رهن أم الولد فلاحظها. و منها کلماتهم فی استیلاد المشتری فی زمان خیار البائع فإن المصرح به فی کلام الشهیدین فی خیار الغبن أن البائع لو فسخ یرجع إلی القیمه لامتناع انتقال أم الولد و کذا فی کلام العلامه و ولده و جامع المقاصد ذلک أیضا فی زمان مطلق الخیار. و منها کلماتهم فی مستثنیات بیع أم الولد ردا و قبولا فإنها کالصریحه فی أن الممنوع مطلق نقلها لا خصوص البیع. و بالجمله فلا یبقی للمتأمل شک فی ثبوت حکم البیع لغیره من النواقل و مع ذلک کله فقد جزم بعض ساده مشایخنا بجواز غیر البیع من النواقل للأصول و خلو کلام المعظم عن حکم غیر البیع و قد عرفت ظهوره من تضاعیف کلمات المعظم فی الموارد المختلفه و مع ذلک فهو الظاهر من المبسوط و

السرائر حيث قالا إذا مات ولدها جاز بيعها و هبتها و التصرف فيها بسائر أنواع التصرف. و قد ادعى فى الإيضاح الإجماع صريحا على المنع عن كل ناقل و أرسله بعضهم كصاحب الرياض و جماعه إرسال المسلمات بل عباره بعضهم ظاهره فى دعوى الاتفاق حيث قال إن الاستيلاد مانع من صحه التصرفات الناقله من ملك المولى إلى ملك غيره أو المعرضه لها للدخول فى ملك غيره كالرهن على خلاف فى ذلك ثم إن عموم المنع لكل ناقل و عدم اختصاصه بالبيع قول جميع المسلمين و الوجه فيه ظهور أدله المنع المعنونه بالبيع فى إراده مطلق النقل فإن مثل قول أمير المؤمنين ع فى الروايه السابقه: خذ بيدها و قل من يشترى أم ولدى يدل على كون مطلق نقل أم الولد إلى الغير كان من المنكرات و هو مقتضى التأمل فيما سيجى ء من أخبار بيع أم الولد فى ثمن رقبتها و عدم جوازه فيما سوى ذلك هذا مضافا إلى ما اشتهر و إن لم نجد نصا عليه من أن الوجه فى المنع هو بقاؤها رجاء لانعتاقها من نصيب ولدها بعد موت سيدها. و الحاصل أنه لا إشكال فى عموم المنع لجميع النواقل ثم إن المنع مختص بعدم هلاك الولد فلو هلك جاز اتفاقا فتوى و نصا و لو مات الولد و خلف ولدا ففى إجراء حكم الولد عليه لأصاله بقاء المنع و لصدق الاسم فيندرج فى إطلاق الأدله و تغليبا للحريه أو العدم لكونه حقيقه فى ولد الصلب و ظهور إرادته من جمله الأخبار و إطلاق ما دل من النصوص و الإجماع على الجواز بعد موت ولدها أو التفصيل بين كونه وارثا لعدم ولد الصلب للمولى

و عـدمه لمسـاواه الأول مع ولـد الصـلب فى الجهه المقتضـيه للمنع وجوه حكى أولها عن الإيضاح و ثالثها عن المهـذب البارع و نهايه المرام و عن القواعد و الدروس و غيرهما التردد.

بقى الكلام فى معنى أم الولد

فإن ظاهر اللفظ اعتبار انفصال الحمل إذ لا يصـدق الولـد إلا بالولاده لكن المراد هنا مجازا ولـدها و لو حملا للمشارفه و يحتمل أن يراد الولاـده من الوالـد دون الوالـده و كيف كـان فلاـ إشـكال بـل لا خلاف فى تحقق الموضوع بمجرد الحمل. و يـدل عليه الصحيح عن محمد بن مارد: عن أبى عبد الله ع

المكاسب، ج ٢، ص ١٧۶

فى رجل يتزوج الجاريه فتلد منه أولادا ثم يشتريها فتمكث عنده ما شاء الله لم تلد منه شـيئا بعد ما ملكها ثم يبدو له فى بيعها قال هى أمته إن شاء باع ما لم يحـدث عنـده حمل بعد ذلك و إن شاء أعتق و فى روايه السـكونى عن جعفر بن محمد قال: قال على بن الحسـين صـلوات الله عليهم أجمعين فى مكـاتبه يطأها مولاها فتحمل فقال يرد عليها مهر مثلها و تسـعى فى قيمتها فإن عجزت فهى من أمهات الأولاد لكن فى دلالتها على ثبوت الحكم بمجرد الحمل نظر لأن زمان الحكم بعـد تحقق السـعى و العجز عقيب الحمل و الغالب ولوج الروح حينئذ ثم الحمل يصدق بالمضغه اتفاقا على ما صرح فى الرياض و استظهره بعض آخر و حكاه عن جماعه هنا و فى باب انقضاء عده الحامل و فى صـحيحه ابن الحجاج قال: سألت أبا الحسن ع عن الحبلى يطلقها زوجها ثم تضـع سقطا تم أو لم يتم أو وضعته مضغه أ تنقضى بذلك عدتها فقال ع كل شى ء وضعته

يستبين أنه حمل تم أو لم يتم فقد انقضت به عدتها و إن كانت مضغه ثم الظاهر صدق الحمل على العلقه و قوله ع و إن كانت مضغه تقرير لكلام السائل لا بيان لأقل مراتب الحمل كما عن الإسكافى و حينئذ يتجه الحكم بتحقق الموضوع بالعلقه كما عن بعض بل عن الإيضاح و المهذب البارع الإجماع عليه. و فى المبسوط فيما إذا ألقت جسدا ليس فيه تخطيط لا ظاهر و لا خفى لكن قالت القوابل إنه مبدأ خلق آدمى و إنه لو بقى لخلق و تصور قال قوم إنها لا تصير أم ولد بذلك و قال بعضهم تصير أم ولد و هو مذهبنا انتهى و لا يخلو عن قوه لصدق الحمل. و أما النطفه فهى بمجردها لا عبره بها ما لم تستقر فى الرحم لعدم صدق كونها حاملا- و على هذا الفرد ينزل إجماع الفاضل المقداد- على عدم العبره بها فى العده و أما مع استقرارها فى الرحم فالمحكى عن نهايه الشيخ تحقق الاستيلاد بها و هو الذى قواه فى المبسوط فى باب العده بعد أن نقل عن المخالفين عدم انقضاء العده به مستدلا بعموم الآيه و الأخبار و مرجعه إلى صدق الحمل. و دعوى أن إطلاق الحامل حينئذ مجاز بالمشارفه يكذبها التأمل فى الاستعمالات و ربما يحكى عن التحرير موافقه الشيخ مع أنه لم يزد فيه على حكايه الحكم عن الشيخ. نعم فى بعض نسخ التحرير لفظ يوهم ذلك نعم قوى فى السرائر موافقته فيما تقدم عن الشيخ فى مسأله الجسد الذى ليس فيه التخطيط و نسب القول المذكور إلى الجامع أيضا. و اعلم أن ثمره تحقق الموضوع فيما إذا ألقت المملوكه ما فى

بطنها إنما تظهر فى بيعها الواقع قبل الإلقاء فيحكم ببطلانه إذا كان الملقى حملا و أما بيعها بعد الإلقاء فيصح بلا إشكال و حينئذ فلو وطئها المولى ثم جاءت بولد تام أو غير تام فيحكم ببطلان البيع الواقع بين أول زمان العلوق و زمان الإلقاء. و عن المسالك الإجماع على ذلك فذكر صور الإلقاء المضغه و العلقه و النطفه فى باب العده إنما هو لبيان انقضاء العده بالإلقاء. و فى باب الاستيلاد لبيان كشفها عن أن المملوكه بعد الوطء صارت أم ولد لا أن البيع الواقع قبل تحقق العلقه صحيح إلى أن تصير النطفه علقه و لذا عبر الأصحاب عن سبب الاستيلاد بالعلوق الذى هو اللقاح. نعم لو فرض عدم علوقها بعد الوطء إلى زمان صح البيع قبل العلوق ثم إن المصرح به فى كلام بعض حاكيا له عن غيره أنه لا يعتبر فى العلوق أن يكون بالوطء فيتحقق بالمساحقه لأن المناط هو الحمل و كون ما يولد منها ولدا للمولى شرعا فلا عبره بعد ذلك بانصراف الإطلاقات إلى الغالب من كون الحمل بالوطء. نعم يشترط فى العلوق بالوطء أن يكون الوطء على وجه يلحق الولد بالواطى و إن كان محرما كما إذا كانت فى حيض أو ممنوعه الوطء شرعا لعارض آخر أما الأمه المزوجه فوطؤها زناء لا يوجب لحوق الولد ثم إن المشهور اعتبار الحمل فى زمان الملك فلو ملكها بعد الحمل لم تصر أم ولد خلافا للمحكى عن الشيخ و ابن حمزه فاكتفيا بكونها أم ولد قبل الملك و لعله لإطلاق العنوان و وجود العله و هى كونها فى معرض الانعتاق من نصيب ولدها و يرد الأول منع إطلاق يقتضى ذلك فإن المتبادر

من أم الولـد صـنف من أصـناف الجوارى باعتبار الحالات العارضه لها بوصف المملوكيه كالمدبر و المكاتب. و العله المذكوره غير مطرده و لا منعكسه كما لا يخفى مضافا

إلى صـريح روايه محمـد بن مارد المتقـدمه ثم إن المنع عن بيع أم الولـد قاعـده كليه مسـتفاده من الأخبار كروايتى السـكونى و محمـد بن مارد المتقـدمتين و صـحيحه عمر بن يزيـد الآتيه و غيرها. و من الإجماع على أنها لا تباع إلا لأمر يغلب ملاحظته على ملاحظه الحق الحاصل منها باستيلاد أعنى تشـبثها بالحريه و لـذا كل من جوز البيع فى مقام لم يجوز إلا بعد إقامه الدليل الخاص فلا بـد من التمسك بهـذه القاعـده المنصوصه المجمع عليها حتى يثبت بالـدليل ثبوت ما هو أولى بالملاحظه فى نظر الشارع من الحق المـذكور فلا يصـغى إذا إلى منع الـدليل على المنع كليه و التمسك بأصاله صـحه البيع من حيث قاعـده تسـلط الناس على أموالهم حتى يثبت المخرج ثم إن المعروف بين العلماء ثبوت الاستثناء عن الكليه المذكوره فى الجمله لكن المحكى فى السرائر عن السيد قدس سره عموم المنع و عدم الاستثناء و هو غير ثابت. و على تقدير الثبوت فهو ضعيف يرده مضافا إلى ما ستعرف من الأخبار قوله ع فى صحيحه زراره: و قد سأله عن أم ولد تباع و تورث وحدها حد الأمه بناء على حملها على أنها قد تعرض لها ما يجوز ذلك.

و أما المواضع القابله للاستثناء

اشاره

و إن وقع التكلم فى استثنائها لأجل وجود ما يصلح أن يكون أولى بالملاحظه من الحق و هى صور يجمعها تعلق حق للغير بها أو تعلق حقها بتعجيل العتق أو تعلق حق سابق على الاستيلاد أو عدم تحقق الحكمه المانعه

عن النقل.

[موارد القسم الأول

فمن موارد القسم الأول ما إذا كان على مولاها دين و لم يكن له ما يؤدى هذا الدين

و الكلام فى هذا المورد قد يقع فيما إذا كان الدين ثمن رقبتها و يقع فيما إذا كان غير ثمنها و على الأول يقع الكلام تاره بعد موت المولى و أخرى فى حال حياته أما بعد الموت فالمشهور الجواز بل عن الروضه أنه موضع وفاق و عن جماعه أنه لا خلاف فيه و لا ينافى ذلك مخالفه السيد فى أصل المسأله لأنهم يريدون نفى الخلاف بين القائلين بالاستثناء فى بيع أم الولد أو القائلين باستثناء بيعها فى ثمن رقبتها فى مقابل صوره حياه

المولى المختلف فيها. و كيف كان فلا إشكال فى الجواز فى هذه الصوره- لا لما قيل من قاعده تسلط الناس على أموالهم لما عرفت من انقلاب القاعده إلى المنع فى خصوص هذا المال بل لما رواه المشايخ الثلاثه فى الصحيح عن عمر بن يزيد قال: قلت لأبى إبراهيم ع أسألك عن مسأله فقال سل قلت لم باع أمير المؤمنين ص أمهات الأولاد قال فى فكاك رقابهن قلت فكيف ذلك قال أيما رجل اشترى جاريه فأولدها ثم لم يؤد ثمنها و لم يدع من المال ما يؤدى عنه أخذ ولدها منها و بيعت و أدى ثمنها قلت فتباع فيما سوى ذلك عن دين قال لا و فى روايه أخرى لعمر بن يزيد عن أبى الحسن ع قال: سألته عن بيع أم الولد تباع فى الدين قال نعم فى ثمن رقبتها. و مقتضى إطلاقها بل إطلاق الصحيحه كما قيل ثبوت الجواز مع حياه المولى كما هو مذهب الأكثر بل لم يعرف الخلاف فيه صريحا نعم تردد فيه الفاضلان. و عن نهايه المرام و الكفايه أن المنع نادر

لكنه لا يخلو عن قوه و ربما يتوهم القوه من حيث توهم تقييـدها بالصـحيحه السابقه بناء على اختصاص الجواز فيها بصوره موت المولى كما يشـهد به قوله فيها و لم يـدع من المال إلى آخر الروايه فيـدل على نفى الجواز عما سوى هـذا الفرد إما لورودها فى جواب السؤال عن موارد بيع أمهات الأولاد فيدل على الحصـر و إما لأن نفى الجواز فى ذيلها فيما سوى هذه الصوره يشمل بيعها فى الـدين مع حيـاه المولى. و انـدفاع التوهم بكلا وجهيه واضـح. نعم يمكن أن يقال فى وجه القوه بعـد الغض عن دعوى ظهور قوله تبـاع الظـاهر فى الـدين فى كون البائع غير المولى فيما بعـد الموت أن النسـبه بينها و بين روايه ابن مارد المتقـدمه عموم من وجه فيرجع إلى أصاله المنع الثابته بما تقـدم من القاعـده المنصوصه المجمع عليها. نعم ربما يمنع عموم القاعـده على هذا الوجه بحيث يحتـاج إلى المخصـص فيقـال يمنع الإجمـاع فى محـل الخلاف و لا سـيما مع كون المخالف جل المجمعين بل كلهم إلا نـادرا و حينئـذ فـالمرجع إلى قاعـده سـلطنه النـاس على أمـوالهم لكن التحقيـق خلافه و إن صـدر هـو عن بعض المحققين لأن المسـتفاد من النصوص و الفتـاوى أن استيلاد الأمه يحـدث لهـا حقا مانعا عن نقلها إلا إذا كان هناك حق أولى منه بالمراعاه و ربما توهم معارضه هذه القاعده بوجوب أداء الدين فتبقى قاعده السـلطنه و أصاله بقاء جواز بيعها فى ثمن رقبتها قبل الاستيلاد و لا يعارضـها أصاله بقاء المنع حال الاستيلاد قبل العجز عن ثمنها لأن بيعها قبل العجز ليس بيعا فى الـدين كما لا يخفى. و ينـدفع أصل المعارضه بأن أدله وجوب أداء

الـدين مقيـده بالقـدره العقليه و الشـرعيه و قاعـده المنع تنفى القـدره الشـرعيه كما فى المرهون و الموقوف فالأولى فى الانتصار لمـذهب المشـهور أن يقـال برجحـان إطلاق روايه عمر بن يزيـد على إطلاق روايه ابن مارد الظاهر فى عـدم كون بيعها فى ثمن رقبتها كما يشـهد به قوله فتمكث عنـده ما شاء الله لم تلـد منه شـيئا بعـد ما ملكها ثم يبـدو له فى بيعها مع أن ظاهر البدء فى البيع ينـافى الاضـطرار إليه لأجـل ثمنها. و بالجمله فبعـد منع ظهور سـياق الروايه فيما بعـد الموت لا إشـكال فى رجحان دلالتها- على دلاله روايه ابن مارد على المنع كما يظهر بالتأمل مضافا إلى اعتضادها بالشـهره المحققه و المسأله محل إشكال ثم على المشهور من الجواز- فهـل يعتبر فيه عـدم مـا يفى به الـدين و لو من المسـتثنيات كمـا هو ظاهر إطلاق كثير أو مما عـداها كما عن جماعه الأـقوى هو الثانى بل لا يبعـد أن يكون ذلك مراد من أطلق لأن الحكم بالجواز فى هـذه الصوره فى النص و الفتوى مسوق لبيان ارتفـاع المـانع عن بيعها من جهه الاستيلاد فتكون ملكا طلقا كسائر الأملاك التى يؤخـذ المالك ببيعها من دون بيع المسـتثنيات. فحاصـل السؤال فى روايه عمر بن يزيـد أنه هـل تبـاع أم الولـد فى الـدين على حـد سائر الأموال التى تباع فيه. و حاصل الجواب تقرير ذلك فى خصوص ثمن الرقبه فيكون ثمن الرقبه بالنسبه إلى أم الولد كسائر الديون بالنسبه إلى سائر الأموال.

و مما ذكرنا يظهر أنه لو كان نفس أم الولـد مما يحتاج إليها المولى للخدمه فلا تباع فى ثمن رقبتها لأن غايه الأمر كونها بالنسـبه إلى الثمن كجاريه أخرى يحتاج إليها.

و مما ذكرنا يظهر الوجه فى استثناء الكفن و مئونه التجهيز فإذا كان للميت كفن و أم ولد بيعت أم الولد فى الدين دون الكفن إذ يصدق أن الميت لم يدع ما يؤدى عنه الدين عداها لأن الكفن لا يؤدى عن الدين ثم إنه لا فرق بين كون ثمنها بنفسه دينا للبائع- أو استدان الثمن و اشترى به أما لو اشترى فى الذمه ثم استدان ما أوفى به البائع فليس بيعها فى ثمن رقبتها بل ربما تأمل فيما قبله فتأمل. و لا فرق بين بقاء جميع الثمن فى الذمه أو بعضها و لا بين نقصان قيمتها عن الثمن أو زيادتها عليها. نعم لو أمكن الوفاء ببيع بعضها اقتصر عليه كما عن غايه المراد التصريح به و لو كان الثمن مؤجلا لم يجز للمولى بيعها قبل حلول الأجل و إن كان مأيوسا عن الأداء عند الأجل. و فى اشتراط مطالبه البائع أو الاكتفاء باستحقاقه و لو امتنع عن التسلم أو الفرق بين رضاه بالتأخير و إسقاطه لحق الحلول و إن لم يسقط بذلك و بين عدم المطالبه فيجوز فى الأول دون الثانى وجوه أحوطها الأول و مقتضى الإطلاق الثانى و لو تبرع متبرع بالأداء فإن سلم إلى البائع برئت ذمه المشترى و لا يجوز بيعها و إن سلم إلى المولى أو الورثه ففى وجوب القبول نظر و كذا لو رضى البائع باستسعائها فى الأداء و لو دار الأمر بين بيعها ممن تنعتق عليه أو بشرط العتق و بيعها من غيره ففى وجوب تقديم الأول وجهان و لو أدى الولد ثمن نصيبه انعتقت عليه و حكم الباقى يعلم من مسائل السرايه و لو أدى ثمن جميعها فإن

أقبضه البائع فكالمتبرع و إن كان بطريق الشراء ففى وجوب قبول ذلك على الورثه نظر من الإطلاق و من الجمع بين حقى الاستيلاد و الدين و لو امتنع المولى من أداء الثمن من غير عذر فلجواز بيع البائع لها مقاصه مطلقا أو مع إذن الحاكم وجه و ربما يستوجه خلافه لأن المنع لحق أم الولد فلا يسقط بامتناع المولى و لظاهر الفتاوى و تغليب جانب الحريه و فى الجميع نظر. و المراد بثمنها ما جعل عوضا لها فى عقد مساومتها و إن كان صلحا و فى إلحاق الشرط المذكور فى متن العقد بالثمن- كما إذا اشترط الإنفاق على البائع مده معينه إشكال و على العدم لو فسخ البائع فإن قلنا بعدم منع الاستيلاد من الاسترداد بالفسخ استردت و إن قلنا

المكاسب، ج ٢، ص ١٧٨

بمنعه عنه فتنتقل إلى القيمه و لو قلنا بجواز بيعها حينئذ فى أداء القيمه أمكن القول بجواز استردادها لأن المانع عنه هو عدم انتقالها فإذا لم يكن بد من نقلها لأجل القيمه لم يمنع عن ردها إلى البائع كما لو بيعت على البائع فى ثمن رقبتها هذا مجمل القول فى بيعها فى ثمنها. و أما بيعها فى دين آخر- فإن كان مولاها حيا لم يجز إجماعا على الظاهر المصرح به فى كلام بعض و إن كان بعد موته فالمعروف من مذهب الأصحاب المنع أيضا لأصاله بقاء المنع فى حال الحياه و لإطلاق روايتى عمر بن يزيد المتقدمين منطوقا و مفهوما و بهما يخصص ما دل بعمومه على الجواز مما يتخيل صلاحيته لتخصيص قاعده المنع عن بيع أم الولد كمفهوم مقطوعه يونس: فى أم ولد ليس لها ولد مات ولدها و مات

عنها صاحبها و لم يعتقها هل يجوز لأحد تزويجها قال لا هى أمه لا يحل لأحد تزويجها إلا بعتق من الورثه و إن كان لها ولد و ليس على الميت دين فهى للولد و إذا ملكها الولد عتقت بملك ولدها لها و إن كانت بين شركاء فقد عتقت من نصيبه و تستسعى فى بقيه ثمنها خلافا للمحكى عن المبسوط فجوز البيع حينئذ مع استغراق الدين. و الجواز ظاهر اللمعتين و كنز العرفان و الصيمرى و لعل وجه تفصيل الشيخ أن الورثه لا يرثون مع الاستغراق فلا سبيل إلى انعتاق أم الولد الذى هو الغرض من المنع عن بيعها و عن نكاح المسالك- أن الأقوى انتقال التركه إلى الوارث مطلقا و إن منع من التصرف بها على تقدير استغراق الدين فينعتق نصيب الولد منها كما لو لم يكن دين و لزمه أداء قيمه النصيب من ماله و ربما ينتصر للمبسوط على المسالك أولا بأن المستفاد مما دل على أنها تعتق من نصيب ولدها أن ذلك من جهه استحقاقه لذلك النصيب من غير أن يقوم عليه أصلا و إنما الكلام فى باقى الحصص إذا لم يف نصيبه من جميع التركه لقيمه أمه هل تقوم عليه أو تسعى هى فى أداء قيمتها. و ثانيا بأن النصيب إذا نسب إلى الوارث- فلا- يراد منه إلا- ما يفضل من التركه بعد أداء الدين و سائر ما يخرج من الأصل المقصود منه النصيب المستقر الثابت لا النصيب الذى يحكم بتملك الوارث له تفصيا من لزوم بقاء الملك بلا مالك. و ثالثا أن ما ادعاه من الانعتاق على الولد بمثل هذا الملك مما لم ينص عليه الأصحاب و لا دل عليه دليل

معتبر و ما توهمه الأخبار و كلام الأصحاب من إطلاق الملك فالظاهر أن المراد به غير هذا القسم و لذا لا يحكم بانعتاق العبد الموقوف على من ينعتق عليه بناء على صحه الوقف و انتقال الموقوف إلى الموقوف عليه. و رابعا أنه يلزم على كلامه- أنه متى كان نصيب الولد من أصل التركه بأجمعها ما يساوى قيمه أمه يقوم عليه سواء كان هناك دين مستغرق أم لا و سواء كان نصيبه الثابت فى الباقى بعد الديون و نحوها يساوى قيمتها أم لا و كذلك لو ساوى نصيبه من الأصل نصفها أو ثلثها أو غير ذلك فإنه يقوم نصيبه عليه كائنا ما كان و يسقط من القيمه نصيبه الباقى الثابت إن كان له نصيب و يطلب بالباقى هذا مما لا يقوله أحد من الأصحاب و ينبغى القطع ببطلانه.

و يمكن دفع الأول بأن المستفاد من ظاهر الأدله انعتاقها من نصيب ولدها حتى مع الدين المستغرق فالدين غير مانع من انعتاقها على الولد لكن ذلك لا ينافى اشتغال ذمه الولد قهرا بقيمه نصيبه أو وجوب بيعها فى القيمه جمعا بين ما دل على الانعتاق على الولد الذى يكشف عنه إطلاق النهى عن بيعها و بين ما دل على أن الوارث لا يستقر له ما قابل نصيبه من الدين على وجه يسقط حق الديان غايه الأمر سقوط حقهم عن عين هذا المال الخاص و عدم كونه كسائر الأموال التى يكون للوارث الامتناع عن أداء مقابلها و دفع عينها إلى الديان و يكون لهم أخذ العين إذا امتنع الوارث من أداء ما قابل العين. و الحاصل أن مقتضى النهى عن بيع أم الولد فى دين غير ثمنها بعد موت

المولى عـدم تسـلط الـديان على أخذها و لو مع امتناع الولد عن فكها بالقيمه و عدم تسـلط الولد على دفعها وفاء عن دين أبيه و لازم ذلك انعتاقها على الولد فيتردد الأمر حينئذ بين سـقوط حق الديان عن ما قابلها من الدين فتكون أم الولد نظير مئونه التجهيز التى لا يتعلق حق الـديان بها و بين أن يتعلق حق الـديان بقيمتها على من يتلف فى ملكه و تنعتق عليه و هو الولـد و بين أن يتعلق حق الـديان بقيمتها على رقبتها فتسـعى فيها و بين أن يتعلق حق الـديان بمنافعها فلهم أن يؤجروها مـده طويله نفى أجرتها بدينهم كما قيل بتعلق حق الغرماء بمنافع أم ولد المفلس. و لا إشكال فى عدم جواز رفع اليد عما دل على بقاء حق الديان متعلقا بالتركه فيـدور الأـمر بين الوجهين الأـخيرين فتعتق على كـل حـال و يبقى الترجيـح بين الوجهين محتاجـا إلى التأمـل. و ممـا ذكرنا يظهر اندفاع الوجه الثانى- فإن مقتضـى المنع عن بيعها مطلقا أو فى دين غير ثمنها استقرار ملك الوارث عليها و منه يظهر الجواب عن الوجه الثالث- إذ بعـد ما ثبت عـدم تعلق حق الـديان بعينها على أن يكون لهم أخـذها عنـد امتناع الوارث من الأداء فلا مانع عن انعتاقها و لا جامع بينها و بين الوقف الذى هو ملك للبطن اللاحق كما هو ملك للبطن السابق. و أما ما ذكره رابعا فهو إنما ينافى الجزم بكون قيمتها بعـد الانعتاق متعلقا بالولـد أما إذا قلنا باستسـعائها فلا يلزم شـى ء. فالضابط حينئـذ أنها تنعتق على الولـد ما لم يتعقبه ضمان من نصيبه فإن كان مجموع نصيبه أو بعض نصيبه يملكه مع ضمان أداء ما

قابله من الـدين كان ذلک فی رقبتها. و مما ذكرنا يظهر أيضا أنه لو كان غير ولدها أيضا مستحقا لشـی ء منها بالإرث لم يملک نصـيبه مجانا بل إما أن يـدفع إلى الـديان ما قابل نصـيبه فتسعى أم الولـد كما لو لم يكن دين فينعتق نصـيب غير ولـدها عليه مع ضمانها أو ضـمان ولـدها قيمه حصـتها التى فكها من الـديان و إما أن يخلى بينها و بين الـديان فتنعتق أيضا عليهم مع ضـمانها أو ضمان ولـدها ما قابل الدين لهم و أما حرمان الديان عنها عينا و قيمه و إرث الورثه لها و أخذ غير ولدها قيمه حصـته منها أو من ولـدها و صـرفها فی غير الـدين فهو باطـل لمخـالفته لأدله ثبوت حق الـديان من غير أن يقتضـى النهى عن التصـرف فی أم الولد لـذلک. و ممـا ذكرنـا يظهر ما فی قول بعض من أورد على ما فی المسالک بما ذكرناه أن الجمع بين فتاوى الأصـحاب و أدلتهم مشكل جدا حيث

المكاسب، ج ۲، ص ۱۷۹

إنهم قيدوا الدين بكونه ثمنا و حكموا بأنها تعتق على ولدها من نصـيبه و أن ما فضل عن نصـيبه تنعتق بالسـرايه و تسعى فی أداء قيمتها و لو قصـدوا أن أم الولـد أو سـهم الولـد مسـتثنى من الـدين كالكفن عملا بالنصوص المزبوره فله وجه إلا أنهم لا يعدون ذلک من المسـتثنيات و لا ذكر فی النصوص صريحا انتهى. و أنت خبير بأن النصوص المزبوره لا تقتضى سقوط حق الديان كما لا يخفى.

و منها تعلق كفن مولاها بها

على ما حكاه فی الروضه بشـرط عدم كفايه بعضها له بناء على ما تقدم نظيره فی الدين من أن المنع لغايه الإرث و هو مفقود مع الحاجه

إلى الكفن و قد عرفت أن هذه حكمه غير مطرده و لا منعكسه. و أما بناء على ما تقدم من جواز بيعها فى غير ثمنها من الدين مع أن الكفن يتقـدم على الـدين فبيعها له أولى بل اللازم ذلك أيضا بناء على حصـر الجواز فى بيعها فى ثمنها على ما تقـدم من أن وجود مقابـل الكفن الممكن صـرفه فى ثمنهـا لا ـ يمنع عن بيعهـا فيعلم من ذلك تقـديم الكفن على حق الاستيلاد و إلا لصـرف مقـابله فى ثمنهـا و لم تبع و من ذلـك يظهر النظر فيمـا قيـل من أن هـذا القـول مـأخوذ من القـول بجواز بيعهـا فى مطلق الـدين المسـتوعب و توضـيحه أنه إذا كان للميت المـديون أم ولـد و مقـدار ما يجهز به فقد اجتمع هنا حق الميت و حق بائع أم الولد و حق أم الولـد فإذا ثبت عـدم سـقوط حق بائع أم الولـد دار الأمر بين إهمال حق الميت بترك الكفن و إهمال حق أم الولد ببيعها فإذا حكم بجواز بيع أم الولـد حينئـذ بناء على ما تقـدم فى المسأله السابقه كان معناه تقـديم حق الميت على حق أم الولد و لازم ذلك تقـديمه عليها مع عـدم الـدين و انحصار الحق فى الميت و أم الولـد اللهم إلا أن يقال لما ثبت بالـدليل السابق تقـديم دين ثمن أم الولد على حقها و ثبت بعموم النص تقديم الكفن على الدين اقتضـى الجمع بينهما تخصيص جواز صرفها فى ثمنها- بما إذا لم يحتـج الميت إلى الكفن بنفسه أو لبـذل بـاذل أو بمـا إذا كان للميت مقابل الكفن لأن مقابل الكفن غير قابل للصـرف فى الدين فلو لم يكن غيرها لزم من صرفها فى

الثمن تقـديم الـدين على الكفن أما إذا لم يكن هناك دين و تردد الأمر بين حقها و حق مولاها الميت فلا دليل على تقديم حق مولاهـا ليخصـص به قاعـده المنع عن بيع أم الولـد عـدا ما يـدعى من قاعـده تعلق حق الكفن بمال الميت لكن الظاهر اختصاص تلك القاعـده بما إذا لم يتعلق به حق سابق مانع من التصـرف فيه و الاستيلاد من ذلك الحق و لو فرض تعارض الحقين فالمرجع إلى أصاله فساد بيعها قبل الحاجه إلى الكفن فتأمل. نعم يمكن أن يقال نظير ما قيل في الـدين- من أن الولد يرث نصـيبه و ينعتق عليه و تتعلق بـذمته مئونه التجهيز أو تستسـعى أمه و لو بإيجـار نفسـها في مـده و أخـذ الأـجره قبل العمل و صـرفها في التجهيز و المسأله محل إشكال.

و منها ما إذا جنت على غير مولاها في حياته

أما بعد موته فلا إشـكال في حكمها لأنها بعد موت المولى تخرج عن التشـبث بالحريه إما إلى الحريه الخالصه أو الرقيه الخالصه و حكم جنايتهـا عمـدا أنه إن كان في مورد ثبت القصاص فللمجني عليه القصاص نفسا كان أو طرفا و له استرقاقها كلا أو بعضـا على حسب جنايتها فيصـير المقـدار المسترق منها ملكا طلقا و ربما تخيل بعض أنه يمكن أن يقال إن رقيتها للمجني عليه لا تزيد على رقيتهـا للمالـك الأـول لأنهـا تنتقـل إليـه على حسب مـا كـانت عنـد الأـول ثم ادعى أنه يمكن أن يـدعى ظهـور أدله المنع خصوصا صـحيحه عمر بن يزيـد المتقـدمه في عـدم بيع أم الولـد مطلقا. و الظاهر أن مراده بإمكان القول المـذكور مقابل امتناعه عقلا و إلا فهو احتمال مخالف للإجماع و النص الدال على الاسترقاق الظاهر في صيروره الجاني رقا خالصا

و ما وجه به هذا الاحتمال من أنها تنتقل إلى المجنى عليه على حسب ما كانت عند الأول ففيه أنه ليس فى النص إلا الاسترقاق و هو جعلها رقا له كسائر الرقيق لا انتقالها عن المولى الأول إليه حتى يقال إنه إنما كان على النحو الذى كان للمولى الأول. و الحاصل أن المستفاد بالضروره من النص و الفتوى أن الاستيلاد يحدث للأمه حقا على مستولدها يمنع من مباشره بيعها و من البيع لغرض عائد إليه مثل قضاء ديونه و كفنه على خلاف فى ذلك و إن كانت الجنايه خطأ فالمشهور أنها كغيرها من المماليك يتخير المولى بين دفعها أو دفع ما قابل الجنايه منها إلى المجنى عليه و بين أن يفديها بأقل الأمرين على المشهور أو بالأرش على ما عن الشيخ و غيره. و عن الخلاف و السرائر و استيلاد المبسوط أنه لا خلاف فى أن جنايتها تتعلق برقبتها لكن عن ديات المبسوط أن جنايتها على سيدها بلا خلاف إلا من أبى ثور فإنه جعلها فى ذمتها تتبع بها بعد العتق و هو المخالف لما فى الاستيلاد من المبسوط و ربما يوجه بإراده نفى الخلاف بين العامه و ربما نسب إليه الغفله كما عن المختلف و الأظهر أن المراد بكونها على سيدها عود خساره جنايتها على السيد فى مقابل عدم خساره المولى لا من عين الجانى و لا من مال آخر و كونها فى ذمه نفسها تتبع بها بعد العتق و ليس المراد وجوب فدائها. و على هذا أيضا يحمل ما فى روايه مسمع عن أبى عبد الله ع قال: أم الولد جنايتها فى حقوق الناس على سيدها و ما كان من حقوق الله فى

الحدود فإن ذلک فی بدنها فمعنی کونها علی سیدها أن الأمه بنفسها لا تتحمل من الجنایه شیئا. و مثلها ما أرسل عن علی ع فی قوله: المعتق علی دبر فهو من الثلث و ما جنی هو و المکاتب و أم الولد فالمولی ضامن لجنایتهم. و المراد من جمیع ذلک خروج دیه الجنایه من مال المولی المردد بین ملکه الجانی أو ملک آخر و کیف کان فإطلاقات حکم جنایه مطلق المملوک سلیمه عن المخصص و لا یعارضها أیضا إطلاق المنع عن بیع أم الولد لأن ترک فدائها و التخلیه بینها و بین المجنی علیه لیس نقلا لها خلافا للمحکی عن موضع من المبسوط و المهذب و المختلف من تعیین الفداء علی السید. و لعله للروایتین المؤیدتین بأن استیلاد المولی هو الذی أبطل أحد طرفی التخییر فتعین علیه الآخر بناء علی أنه لا فرق بین إبطال طرفی التخییر بعد الجنایه کما لو قتل أو باع عبده الجانی و بین إبطاله قبلها کالاستیلاد الموجب لعدم تأثیر أسباب الانتقال فیها و قد عرفت معنی الروایتین و المؤید مصادره لا یبطل به إطلاق النصوص

و منها ما إذا جنت علی مولاها- بما یوجب صحه استرقاقها لو کان المجنی علیه غیر المولی

فهل تعود ملکا طلقا بجنایتها

المکاسب، ج ۲، ص ۱۸۰

علی مولاها فیجوز له التصرف الناقل فیها کما هی المحکی فی الروضه عن بعض و عدها السیوری من صور الجواز أو لا کما هو المشهور إذ لم یتحقق بجنایتها علی مولاها إلا جواز الاقتصاص منها و أما الاسترقاق فهو تحصیل للحاصل. و ما یقال فی توجیهه من أن الأسباب الشرعیه تؤثر بقدر الإمکان فإذا لم تؤثر الجنایه الاسترقاق أمکن أن یتحقق للمولی أثر جدید و هو استقلال جدید فی التصرف فیها مضافا إلی أن استرقاقها لترک

القصاص كفكاك رقابهن الذى أنيط به الجواز فى صحيحه ابن يزيد المتقدمه و مضافا إلى أن المنع عن التصرف لأجل التخفيف لا يناسب الجانى عمدا فيندفع بما لا يخفى و أما الجنايه على مولاها خطأ فلا إشكال فى أنها لا يجوز التصرف فيها كما لا يخفى. و روى الشيخ فى الموثق عن غياث عن جعفر عن أبيه عن على ع قال: إذا قتلت أم الولد سيدها خطأ فهى حره ليس عليها سعايه و عن الشيخ و الصدوق بإسنادهما عن وهب بن وهب عن جعفر عن أبيه ص: إن أم الولد إذا قتلت سيدها خطأ فهى حره لا تبعه عليها و إن قتلته عمدا قتلت به. و عن الشيخ عن حماد عن جعفر عن أبيه: إذا قتلت أم الولد سيدها خطأ سعت فى قيمتها و يمكن حملها على سعيها فى بقيه قيمتها إذا قصر نصيب ولدها. و عن الشيخ فى التهذيب و الاستبصار الجمع بينهما بغير ذلك فراجع.

و منها ما إذا جنى حر عليها بما فيه ديتها

فإنها لو لم تكن مستولده كان للمولى التخيير بين دفعها إلى الجانى و أخذ قيمتها و بين إمساكها و لا شى ء له لئلا يلزم الجمع بين العوض و المعوض ففى المستولده يحتمل ذلك و يحتمل أن لا يجوز للمولى أخذ القيمه ليلزم منه استحقاق الجانى للرقبه و أما احتمال منع الجانى عن أخذها و عدم تملكه لها بعد أخذ الديه منه فلا وجه له لأن الاستيلاد يمنع عن المعاوضه أو ما فى حكمها لا عن أخذ العوض بعد إعطاء المعوض بحكم الشرع و المسأله من أصلها موضع إشكال لعدم لزوم الجمع بين العوض و المعوض لأن الديه عوض شرعى عما فات بالجنايه لا عن رقبه العبد و

تمام الکلام فی محله.

و منها ما إذا لحقت بدار الحرب ثم استرقت

حکاه فی الروضه و کذا لو أسرها المشرکون ثم استعادها المسلمون فکأنه فیما إذا أسرها غیر مولاها و لم یثبت کونها أمه المولی إلا بعد القسمه و قلنا إن القسمه لا تنقص و یغرم الإمام قیمتها لمالکها لکن المحکی عن الأکثر و المنصوص أنها ترد علی مالکها و یغرم قیمتها للمقاتله.

و منها ما إذا خرج مولاها عن الذمه

و ملکت أمواله التی هی منها.

و منها ما إذا کان مولاها ذمیا و قتل مسلما

فإنه یدفع هو و أمواله إلی أولیاء المقتول هذا ما ظفرت به من موارد القسم الأول و هو ما إذا عرض لأم الولد حق للغیر أقوی من الاستیلاد.

و أما القسم الثانی و هو ما إذا عرض لها حق لنفسها أولی بالمراعاه من حق الاستیلاد

فمن موارده ما إذا أسلمت و هی أمه ذمی

فإنها تباع علیه بناء علی أن حق إسلامها المقتضی لعدم سلطنه الکافر علیها أولی من حق الاستیلاد المعرض للعتق و لو فرض تکافؤ دلیلهما کان المرجع عمومات صحه البیع دون قاعده سلطنه الناس مسلطون علی أموالهم المقتضیه لعدم جواز بیعها علیه لأن المفروض أن قاعده السلطنه قد ارتفعت بحکومه أدله نفی سلطنه الکافر علی المسلم فالمالک لیس مسلطا قطعا و لا حق له فی عین الملک جزما إنما الکلام فی تعارض حقی أم الولد من حیث کونها مسلمه فلا یجوز کونها مقهوره بید الکافر و من حیث کونها فی معرض العتق فلا یجوز إخراجها عن هذه العرصه و الظاهر أن الأول أولی للاعتبار و حکومه قاعده نفی السبیل علی جل القواعد و لقوله ص: الإسلام یعلو و لا یعلی علیه. و مما ذکرنا ظهر أنه لا وجه للتمسک باستصحاب المنع قبل إسلامها لأن الشک إنما هو فی طرو ما مقدم علی حق الاستیلاد و الأصل عدمه مع إمکان معارضه الأصل بمثله لو فرض فی بعض الصور تقدم الإسلام علی المنع عن البیع و مع إمکان دعوی ظهور قاعده المنع فی عدم سلطنه المالک و تقدیم حق الاستیلاد علی حق الملک فلا ینافی تقدیم حق آخر لها علی هذا الحق.

و منها ما إذا عجز مولاها عن نفقتها و لو فی کسبها

فتباع على من ينفق عليها على ما حكى عن اللمعه و كنز العرفان و أبى العباس و الصيمرى و المحقق الثانى. و قال فى القواعد لو عجز عن الإنفاق على أم الولد أمرت بالتكسب فإن عجزت أنفق عليها من بيت المال و لا يجب عتقها و لو كانت الكفايه بالتزويج وجبت و لو تعذر الجميع ففى البيع إشكال انتهى. و ظاهره عدم جواز البيع مهما

أمكن الإنفاق من مال المولى أو كسبه أو مالها أو عوض بضعها أو وجود من يؤخذ بنفقتها أو بيت المال و هو حسن و مع عدم ذلك كله فلا يبعد المنع عن البيع أيضا و فرضها كالحر فى وجوب سد رمقها كفايه على جميع من اطلع عليها و لو فرض عدم ذلك أيضا أو كون ذلك ضررا عظيما عليها فلا يبعد الجواز لحكومه أدله نفى الضرر و لأن رفع هذا عنها أولى من تحملها ذلك رجاء أن تنعتق من نصيب ولدها مع جريان ما ذكرناه أخيرا فى الصوره السابقه من احتمال ظهور أدله المنع فى ترجيح حق الاستيلاد على حق مالكها لا على حقها الآخر فتدبر.

و منها بيعها على من تنعتق عليه

على ما حكى من الجماعه المتقدم إليهم الإشاره لأن فيه تعجيل حقها و هو حسن لو علم أن العله حصول العتق فلعل الحكمه انعتاق خاص اللهم إلا أن يستند إلى ما ذكرناه أخيرا فى ظهور أدله المنع أو يقال إن هذا عتق فى الحقيقه. و يلحق بذلك بيعها بشرط العتق- فلو لم يف المشترى احتمل وجوب استردادها كما عن الشهيد الثانى و يحتمل إجبار الحاكم أو العدول المشترى على الإعتاق إذ إعتاقها عليه قهرا و كذلك بيعها ممن أقر بحريتها و يشكل بأنه إن علم المولى صدق المقر لم يجز له البيع و أخذ الثمن فى مقابل الحر و إن علم بكذبه لم يجز أيضا لعدم جواز بيع أم الولد و مجرد صيرورتها حره على المشترى فى ظاهر الشرع مع كونها ملكا له فى الواقع و بقائها فى الواقع على صفه الرقيه للمشترى لا يجوز البيع بل الحريه الواقعيه و إن تأخرت- أولى من الظاهريه و إن تعجلت.

و منها ما إذا مات قريبها و خلف تركه و لم يكن له وارث سواها

فتشترى من مولاها للعتق و ترث قريبها و هو مختار الجماعه

المكاسب، ج ۲، ص ۱۸۱

السابقه و ابن سعيد فى النزهه و حكى عن العمانى و عن المهذب إجماع الأصحاب عليه و بذلك يمكن ترجيح أخبار الإرث على قاعده المنع مضافا إلى ظهورها فى رفع سلطنه المالك و المفروض هنا عدم كون البيع باختياره بل تباع عليه لو امتنع

و أما القسم الثالث- و هو ما يكون الجواز لحق سابق على الاستيلاد

فمن مواردها ما إذا كان علوقها بعد الرهن

فإن المحكى عن الشيخ و الحلى و ابن زهره و المختلف و التذكره و اللمعه و المسالك و المحقق الثانى و السيورى و أبى العباس و الصيمرى جواز بيعها حينئذ و لعله لعدم الدليل على بطلان حكم الرهن السابق بالاستيلاد اللاحق بعد تعارض أدله حكم الرهن و أدله المنع عن بيع أم الولد فى دين غير ثمنها خلافا للمحكى عن الشرائع و التحرير فالمنع مطلقا. و عن الشهيد فى بعض تحقيقاته الفرق بين وقوع الوطء بإذن المرتهن و وقوعه بدونه و عن الإرشاد و القواعد التردد و تمام الكلام فى باب الرهن.

و منها ما إذا كان علوقها بعد إفلاس المولى و الحجر عليه

و كانت فاضله عن المستثنيات فى أداء الدين فتباع حينئذ كما فى القواعد و اللمعه و جامع المقاصد.

و عن المهذب و كنز العرفان و غايه المرام لما ذكر من سبق تعلق حق الديان بها و لا دليل على بطلانه بالاستيلاد و هو حسن مع وجود الدليل على تعلق حق الغرماء بالأعيان أما لو لم يثبت إلا الحجر على المفلس فى التصرف و وجوب بيع الحاكم أمواله فى الدين فلا يؤثر فى دعوى اختصاصها بما هو قابل للبيع فى نفسه فتأمل و تمام الكلام فى باب الحجر إن شاء الله.

و منها ما إذا كان علوقها بعد جنايتها

و هذا فى الجنايه التى لا تجوز البيع لو كانت لاحقه بل تلزم المولى بالفداء و أما لو قلنا بأن الجنايه اللاحقه أيضا ترفع المنع لم يكن فائده فى فرض تقديمها.

و منها ما إذا كان علوقها فى زمان خيار بائعها

فإن المحكى عن الحلى جواز استردادها مع كونها ملكا للمشترى و لعله لاقتضاء الخيار ذلك فلا يبطله الاستيلاد خلافا للعلامه و ولده و المحقق و الشهيد الثانيين و غيرهم فحكموا بأنه إذا فسخ رجع بقيمه أم الولد و لعله لصيرورتها منزله التالف و الفسخ بنفسه لا يقتضى إلا جعل العقد من زمان الفسخ كأن لم يكن و أما وجوب رد العين فهو من أحكامه لو لم يمنع عقلا أو شرعا و المانع الشرعى كالعقلى. نعم لو قيل إن الممنوع إنما هو نقل المالك أو النقل من قبله لديونه أما الانتقال عنه بسبب يقتضيه الدليل خارج عن اختياره فلم يثبت فلا مانع شرعا من استرداد عينها. و الحاصل أن منع الاستيلاد عن استرداد بائعها لها يحتاج إلى دليل مفقود اللهم إلا أن يدعى أن الاستيلاد حق لأم الولد مانع عن انتقالها عن ملك المولى لحقه أو لحق غيره إلا أن يكون للغير حق أقوى أو سابق يقتضى انتقالها و المفروض أن حق الخيار لا يقتضى انتقالها بقول مطلق بل يقتضى انتقالها مع الإمكان شرعا و المفروض أن تعلق حق أم الولد مانع شرعا كالعتق و البيع على القول بصحتهما فى زمان الخيار فتأمل.

و منها ما إذا كان علوقها بعد اشتراط أداء مال الضمان منها

بناء على ما استظهر الاتفاق عليه من جواز اشتراط الأداء من مال معين فيتعلق به حق المضمون له و حيث فرض سابقا على الاستيلاد فلا يزاحم به على قول محكى فى الروضه.

و منها ما إذا كان علوقها بعد نذر جعلها صدقه

إذا كان النذر مشروطا بشرط لم يحصل قبل الوطء ثم حصل بعده بناء على ما ذكروه من خروج المنذور كونها صدقه عن ملك الناذر بمجرد النذر فى المطلق بعد حصول الشرط فى المعلق كما حكاه صاحب المدارك عنهم فى باب الزكاه و يحتمل كون استيلادها كإتلافها فيحصل الحنث و تستقر القيمه جمعا بين حقى أم الولد و المنذور له و لو نذر التصدق بها فإن كان مطلقا قلنا بخروجها عن الملك بمجرد ذلك كما حكى عن بعض فلا حكم للعلوق و إن قلنا بعدم خروجها عن ملكه احتمل تقديم حق المنذور له فى العين و تقديم حق الاستيلاد و الجمع بينهما بالقيمه و لو كان معلقا فوطئها قبل حصول الشرط صارت أم ولد فإذا حصل الشرط وجب التصدق بها لتقدم سببه و يحتمل انحلال النذر لصيروره التصدق مرجوحا بالاستيلاد مع الرجوع إلى القيمه أو بدونه و تمام الكلام يحتاج إلى بسط تمام لا يسعه الوقت.

و منها ما إذا كان علوقها من مكاتب مشروط ثم فسخت كتابته فللمولى أن يبيعها

على ما حكاه فى الروضه عن بعض الأصحاب بناء على أن مستولدته أم ولد بالفعل غير معلق على عتقه فلا يجوز له بيع ولدها.

و [أما] القسم الرابع- فهو ما كان إبقاؤها فى ملك المولى غير معرض لها للعتق

لعدم توريث الولد من أبيه لأحد موانع الإرث أو لعدم ثبوت النسب من طرف الأم أو الأب واقعا لفجور أو ظاهرا باعتراف ثم إنا لم نذكر فى كل مورد من موارد الاستثناء إلا قليلا من كثير ما يحتمله من الكلام فيطلب تفصيل كل واحد من مقامه

مسأله و من أسباب خروج الملک عن کونه طلقا کونه مرهونا

اشاره

فإن الظاهر بل المقطوع به الاتفاق علی عدم استقلال المالک فی بیع ملکه المرهون.

و حکی عن الخلاف إجماع الفرقه و أخبارهم علی ذلک و قد حکی الإجماع عن غیره أیضا. و عن المختلف فی باب تزویج الأمه المرهونه أنه أرسل عن النبی ص: إن الراهن و المرتهن ممنوعان من التصرف فی الرهن.

و إنما الکلام فی أن بیع الراهن هل یقع باطلا من أصله أو یقع موقوفا علی الإجازه

أو سقوط حقه بإسقاطه أو بالفک. فظاهر عبائر جماعه من القدماء و غیرهم الأول إلا أن صریح الشیخ فی النهایه و ابن حمزه فی الوسیله و جمهور المتأخرین عدا شاذ منهم هو کونه موقوفا و هو الأقوی للعمومات السلیمه عن المخصص لأن معقد الإجماع و الأخبار الظاهره فی المنع عن التصرف هو الاستقلال کما یشهد به عطف المرتهن علی الراهن مع ما ثبت فی محله من وقوع تصرف المرتهن موقوفا لا باطلا و علی تسلیم الظهور فی بطلان التصرف رأسا فهی موهونه بمصیر جمهور المتأخرین علی خلافه هذا کله مضافا إلی ما یستفاد من صحه نکاح العبد بالإجازه معللا بأنه لم یعص الله و إنما عصی سیده إذ المستفاد منه أن کل عقد کان النهی عنه لحق الآدمی یرتفع المنع و یحصل التأثیر بارتفاع المنع و حصول الرضا. و لیست تلک کمعصیه الله أصاله فی إیقاع العقد التی لا یمکن أن یلحقها رضا الله تعالی

المکاسب، ج ۲، ص ۱۸۲

هذا کله مضافا إلی فحوی أدله صحه الفضولی لکن الظاهر من التذکره أن کل من أبطل عقد الفضولی أبطل العقد هنا و فیه نظر لأن من استند فی البطلان فی الفضولی إلی مثل قوله ص: لا بیع إلا فی ملک لا یلزمه البطلان هنا بل الأظهر ما سیجی ء عن إیضاح النافع من

أن الظاهر وقوف هذا العقد و إن قلنا ببطلان الفضولى. و قد ظهر من ذلك ضعف ما قواه بعض من عاصرناه- من القول بالبطلان متمسكا بظاهر الإجماعات و الأخبار المحكيه على المنع و النهى قال و هو موجب للبطلان و إن كان لحق الغير إذ العبره بتعلق النهى بالعقد لا لأمر خارج منه و هو كاف فى اقتضاء الفساد كما اقتضاء فى بيع الوقف و أم الولد و غيرهما مع استوائهما فى كون سبب النهى حق الغير. ثم أورد على نفسه بقوله فإن قلت فعلى هذا يلزم بطلان العقد الفضولى و عقد المرتهن مع أن كثيرا من الأصحاب ساووا بين الراهن و المرتهن فى المنع كما دلت عليه الروايه فيلزم بطلان عقد الجميع أو صحته فالفرق تحكم. قلنا إن التصرف المنهى عنه إن كان انتفاعا بمال الغير فهو محرم و لا يحل له الإجازه المتعقبه و إن كان عقدا أو إيقاعا فإن وقع بطريق الاستقلال لا على وجه النيابه عن المالك فالظاهر أنه كذلك كما سبق فى الفضولى و إلا فلا يعد تصرفا يتعلق به النهى فالعقد الصادر عن الفضولى قد يكون محرما و قد لا يكون كذلك و كذا الصادر عن المرتهن إن وقع بطريق الاستقلال المستند إلى البناء على ظلم الراهن و غصب حقه أو إلى زعم التسلط عليه بمجرد الارتهان كان منهيا عنه و إن كان بقصد النيابه عن الراهن فى مجرد إجراء الصيغه فلا يزيد عن عقد الفضولى فلا يتعلق به نهى أصلا. و أما المالك فلما حجر على ماله برهنه و كان عقده لا يقع إلا مستندا إلى ملكه لانحصار المالكيه فيه و لا معنى لقصده النيابه فهو منهى عنه

لكونه تصرفا مطلقا و منافيا للحجر الثابت عليه فتخصص العمومات بما ذكر و مجرد الملك لا يقضى بالصحه إذ الظاهر بمقتضى التأمل الصادق أن المراد بالملك المسوغ للبيع هو ملك الأصل مع التصرف فيه و لذلك لم يصح البيع فى مواضع وجد فيها سبب الملك و كان ناقصا للمنع عن التصرف. ثم قال و بالجمله فالذى يظهر من تتبع الأدله أن العقود ما لم تنته إلى المالك فيمكن وقوعها موقوفه على إجازته و أما إذا انتهت إلى إذن المالك أو إجازته أو صدرت عنه و كان تصرفه على وجه الأصاله فلا تقع على وجهين بل تكون فاسده أو صحيحه لازمه إذا كان وضع ذلك العقد على اللزوم و أما التعليل المستفاد من الروايه المرويه فى النكاح و هو قوله ع: إنه لم يعص الله و إنما عصى سيده فهو جار فيمن لم يكن مالكا كالعبد لا يملك أمر نفسه و أما المالك المحجور عليه فهو عاص لله بالأصاله بتصرفه و لا يقال إنه عصى المرتهن لعدم كونه مالكا و إنما منع الله من تفويت حقه بالتصرف و ما ذكرناه جار فى كل مالك متول لأمر نفسه إذا حجر على ماله لعارض كالمفلس و غيره فيحكم بفساد الجميع و ربما تتجه الصحه فيما إذا كان الغرض من الحجر رعايه مصلحه كالشفعه فالقول بالبطلان هنا كما اختاره أساطين الفقهاء هو الأقوى انتهى كلامه رفع مقامه. و يرد عليه بعد منع الفرق فى الحكم بين بيع ملك الغير على وجه الاستقلال و بيعه على وجه النيابه و منع اقتضاء مطلق النهى لا لأمر خارج الفساد. أولا أن نظير ذلك يتصور فى بيع الراهن فإنه قد يبيع رجاء لإجازه

المرتهن و لا ينوى الاستقلال و قد يبيع جاهلا بالرهن أو بحكمه أو ناسيا و لا حرمه فى شى ء من ذلك. و ثانيا أن المتيقن من الإجماع و الأخبار على منع الراهن كونه على نحو منع المرتهن على ما تقتضيه عباره معقد الإجماع و الأخبار أعنى قولهم الراهن و المرتهن ممنوعان و معلوم أن المنع فى المرتهن إنما هو على وجه لا ينافى وقوعه موقوفا و حاصله يرجع إلى منع العقد على الرهن و الوفاء بمقتضاه على سبيل الاستقلال و عدم مراجعه صاحبه فى ذلك و إثبات المنع أزيد من ذلك يحتاج إلى دليل و مع عدمه يرجع إلى العمومات. و أما ما ذكره من منع جريان التعليل فى روايات العبد فيما نحن فيه مستندا إلى الفرق فيما بينهما فلم أتحقق الفرق بينهما بل الظاهر كون النهى فى كل منهما لحق الغير فإن منع الله جل ذكره من

تفويت حق الغير ثابت فى كل ما كان النهى عنه لحق الغير من غير فرق بين بيع الفضولى و نكاح العبد و بيع الراهن. و أما ما ذكره من المساواه بين بيع الراهن و بيع الوقف و أم الولد ففيه أن الحكم فيهما تعبد و لذا لا يؤثر الإذن السابق فى صحه البيع فقياس الرهن عليهما فى غير محله. و بالجمله فالمستفاد من طريقه الأصحاب بل الأخبار أن المنع من المعامله إذا كان لحق الغير الذى يكفى إذنه السابق لا يقتضى الإبطال رأسا بل إنما يقتضى الفساد بمعنى عدم ترتب الأثر عليه مستقلا من دون مراجعه ذى الحق و يندرج فى ذلك الفضولى و عقد الراهن و المفلس و المريض و عقد الزوج لبنت أخت زوجته أو

أخيها و للأمه على الحره و غير ذلك فإن النهى فى جميع ذلك إنما يقتضى الفساد بمعنى عدم ترتب الأثر المقصود من العقد عرفا و هو صيرورته سببا مستقله لآثاره من دون مدخليه رضا غير المتعاقدين و قد يتخيل وجه آخر لبطلان البيع هنا بناء على ما سيجى ء من أن ظاهرهم كون الإجازه هنا كاشفه حيث إنه يلزم منه كون مال غير الراهن و هو المشترى رهنا للبائع و بعباره أخرى الرهن و البيع متنافيان فلا يحكم بتحققهما فى زمان واحد أعنى ما قبل الإجازه و هذا نظير ما تقدم فى مسأله من باع شيئا ثم ملكه من أنه على تقدير صحه البيع يلزم كون الملك لشخصين فى الواقع و يدفعه أن القائل يلتزم بكشف الإجازه عن عدم الرهن فى الواقع و إلا لجرى ذلك فى العقد الفضولى أيضا لأن فرض كون المجيز مالكا للمبيع نافذ الإجازه يوجب تملك مالكين لملك واحد قبل الإجازه و أما ما يلزم فى مسأله من باع شيئا ثم ملكه فلا يلزم فى مسأله إجازه المرتهن. نعم يلزم فى مسأله فك الرهن و سيجى ء التنبيه عليه إن شاء الله تعالى.

[هل إجازه المرتهن كاشفه أو ناقله]

ثم إن الكلام فى كون الإجازه من المرتهن كاشفه أو ناقله هو الكلام فى مسأله الفضولى و محصله أن مقتضى القاعده النقل إلا أن الظاهر من بعض الأخبار هو الكشف و القول بالكشف هناك يستلزمه هنا بالفحوى لأن إجازه

المالك أشبه بجزء المقتضى و هى هنا من قبيل رفع المانع و من أجل ذلك جوزوا عتق الراهن هنا مع تعقب إجازه المرتهن مع أن الإيقاعات عندهم لا تقع مراعاه و الاعتذار عن ذلك ببناء العتق

على التغليب كما فعله المحقق الثانى فى كتاب الرهن فى مسأله عفو الراهن عن جنايه الجانى على العبد المرهون مناف لتمسكهم فى العتق بعمومات العتق مع أن العلامه قدس سره فى تلك المسأله قد جوز العفو مراعى بفكك الرهن هذا إذا رضى المرتهن بالبيع و أجازه أما إذا أسقط حق الرهن ففى كون الإسقاط كاشفا أو ناقلا كلام يأتى فى افتكاك الرهن أو إبراء الدين

[هل تنفع الإجازه بعد الرد أم لا]

ثم إنه لا إشكال فى أنه لا ينفع الرد بعد الإجازه و هو واضح و هل ينفع الإجازه بعد الرد وجهان من أن الرد فى معنى عدم رفع اليد عن حقه فله إسقاطه بعد ذلك و ليس ذلك كرد بيع الفضولى لأن المجيز هناك فى معنى أحد المتعاقدين و قد تقرر أن رد أحد المتعاقدين مبطل لإنشاء العاقد الآخر بخلافه هنا فإن المرتهن أجنبى له حق فى العين و من أن الإيجاب المؤثر إنما يتحقق برضا المالك و المرتهن فرضاء كل منهما جزء مقوم للإيجاب المؤثر فكما أن رد المالك فى الفضولى مبطل للعقد بالتقريب المتقدم كذلك رد المرتهن و هذا هو الأظهر من قواعدهم

[فك الرهن بعد البيع بمنزله الإجازه]

ثم إن الظاهر أن فك الرهن بعد البيع بمنزله الإجازه لسقوط حق المرتهن بذلك كما صرح به فى التذكره.

و حكى عن فخر الإسلام و الشهيد فى الحواشى و هو الظاهر من المحقق و الشهيد الثانيين و يحتمل عدم لزوم العقد بالفك كما احتمله فى القواعد بل بمطلق السقوط الحاصل بالإسقاط أو الإبراء أو بغيرهما نظرا إلى أن الراهن تصرف فيما فيه حق المرتهن و سقوطه بعد ذلك لا يؤثر فى تصحيحه

و الفرق بين الإجازه و الفك

أن مقتضى ثبوت الحق له هو صحه إمضائه للبيع الواقع فى زمان حقه و إن لزم من الإجازه سقوط حقه فيسقط حقه بلزوم البيع. و بالجمله فالإجازه تصرف من المرتهن فى الرهن حال وجود حقه أعنى حال العقد بما يوجب سقوط حقه نظير إجازه المالك بخلاف الإسقاط أو السقوط بالإبراء أو الأداء فإنه ليس فيه دلاله على مضى العقد حال وقوعه فهو أشبه شى ء ببيع الفضولى أو الغاصب لنفسهما ثم تملكهما و قد تقدم الإشكال فيه عن جماعه مضافا إلى استصحاب عدم اللزوم الحاكم على عموم أوفوا بالعقود بناء على أن هذا العقد غير لازم قبل السقوط فيستصحب حكم الخاص و ليس ذلك محل التمسك بالعام إذ ليس فى اللفظ عموم زمانى حتى يقال إن المتيقن خروجه هو العقد قبل السقوط فيبقى ما بعد السقوط داخلا فى العام. و يؤيد ما ذكرناه بل يدل عليه ما يظهر من بعض الروايات من عدم صحه نكاح العبد بدون إذن سيده بمجرد عتقه ما لم يتحقق الإجازه و لو بالرضا المستكشف من سكوت السيد مع علمه بالنكاح هذا و لكن الإنصاف ضعف الاحتمال المذكور من جهه أن عدم تأثير بيع المالك فى زمان الرهن ليس

إلا- لمزاحمه حق المرتهن المتقدم على حق المالك بتسليط المالك فعدم الأثر ليس لقصور فى المقتضى و إنما هو من جهه المانع فإذا زال أثر المقتضى. و مرجع ما ذكرنا إلى أن أدله سببيه البيع المستفاده من نحو أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و من: الناس مسلطون على أموالهم و نحو ذلک عامه و خروج زمان الرهن يعلم أنه من جهه مزاحمه حق المرتهن الذى هو أسبق فإذا زال المزاحم وجب تأثير السبب و لا- مجال لاستصحاب عدم تأثير البيع للعلم بمناط المستصحب و ارتفاعه فالمقام من باب وجوب العمل بالعام لا من مقام استصحاب حكم الخاص فافهم. و أما قياس ما نحن فيه على نكاح العبد بدون إذن سيده فهو قياس مع الفارق لأن المانع عن سببيه نكاح العبد بدون إذن سيده قصور تصرفاته عن الاستقلال فى التأثير لا مزاحمه حق السيد لمقتضى النكاح إذ لا- منافاه بين كونه عبدا و كونه زوجا. و لأجل ما ذكرنا لو تصرف العبد لغير السيد ببيع أو غيره ثم عتق العبد لم ينفع فى تصحيح ذلک التصرف-

[هل سقوط حق الرهانه كاشف أو ناقل

هذا و لكن مقتضى ما ذكرنا كون سقوط حق الرهانه بالفک أو الإسقاط أو الإبراء أو غير ذلک ناقلا و مؤثرا من حينه لا كاشفا عن تأثير العقد من حين وقوعه خصوصا بناء على الاستدلال على الكشف بما ذكره جماعه ممن قارب عصرنا من أن مقتضى مفهوم الإجازه إمضاء العقد من حينه فإن هذا غير متحقق فى فک الرهن فهو نظير بيع الفضولى ثم تملكه للمبيع حيث إنه لا يسع القائل بصحته إلا التزام تأثير العقد من حين انتقاله عن ملک المالک الأول لا من حين العقد و إلا لزم فى المقام

کون ملک الغیر رهنا لغیر مالکه کما یلزم فی تلک المسأله کون المبیع لمالکین فی زمان واحد لو قلنا بکشف الإجازه للتأثیر من حین العقد هذا

[ظاهر کل من قال بلزوم العقد هو الکشف

و لکن ظاهر کل من قال بلزوم العقـد هو القول بالکشف. و قد تقدم عن القواعد فی مسأله عفو الراهن عن الجانی علی المرهون أن الفک یکشف عن صـحته و یدل علی الکشف أیضا ما استدلوا به علی الکشف فی الفضولی من أن العقد سبب تام إلی آخر مـا ذکره فی الروضه و جـامع المقاصـد ثم إن لاـزم الکشف کمـا عرفت فی مسأله الفضولی لزوم العقـد قبل إجازه المرتهن من طرف الراهن کالمشتری الأصیل فلا یجوز له فسخه بل و لا إبطاله بالإذن للمرتهن فی البیع.

[لو باع الراهن فهل یجب علیه فک الرهن من مال آخر أم لا یجب

نعم یمکن أن یقـال بوجوب فکه من مـال آخر إذ لا یتم الوفاء بالعقـد الثانی إلا بـذلک فالوفاء بمقتضـی الرهن غیر مناف للوفاء بالبیع و یمکن أن یقال إنه إنما یلزم الوفاء بالبیع بمعنی عدم جواز نقضه و أما دفع حقوق الغیر و سـلطنته فلا یجب و لذا لا یجب علی من بـاع مال الغیر لنفسه أن یشتریه من مالکه و یـدفعه إلیه بناء علی لزوم العقـد بـذلک و کیف کان فلو امتنع فهل یباع علیه لحق المرتهن لاقتضاء الرهن ذلک و إن لزم من ذلک إبطال بیع الراهن لتقـدم حق المرتهن أو یجبر الحاکم الراهن علی فکه من مـال آخر جمعـا بین حقی المشتری و المرتهن اللاـزمین علی الراهن البـائع وجهان و مع انحصار المال فی المبیع فلا إشـکال فی تقدیم حق المرتهن

مسأله إذا جنی العبد عمدا بما یوجب قتله أو استرقاق کله أو بعضه

فالأـقوی صـحه بیعه وفاقـا للمحکی عن العلامه و الشـهید و المحقق الثانی و غیرهم بل فی شـرح الصـیمری أنه المشـهور لأنه لم یخرج باستحقاقه للقتل أو الاسترقاق

المکاسب، ج ۲، ص ۱۸۴

عن ملـک مولاـه علی مـا هو المعروف عمن عـدا الشـیخ فی الخلاف کما سـیجی ء و تعلق حق المجنی علیه به لا یوجب خروج الملک عن قابلیه الانتفاع به و مجرد إمکان مطالبه أولیاء المجنی علیه له فی کل وقت بالاسترقاق أو القتل لا یسـقط اعتبار مالیته. و علی تقـدیر تسـلیمه فلاـ ینقص ذلـک عن بیع مـال الغیر فیکون موقوفا علی افتکاکه عن القتل و الاسترقاق فإن افتک لزم و إلا بطـل البیع من أصـله و یحتمل أن یکون البیع غیر متزلزل فیکون تلفه من المشتری فی غیر زمن الخیار لوقوعه فی ملکه غایه الأمر أن کون المبیع عرضه لذلک

يوجب الخيار مع الجهل كالمبيع الأرمد إذا عمى و المريض إذا مات بمرضه و يرده أن المبيع إذا كان متعلقا لحق الغير فلا يقبل أن يقع لازما لأدائه إلى سقوط حق الغير فلا بد إما أن يبطل و إما أن يقع مراعى. و قد عرفت أن مقتضى عدم استقلال البائع فى ماله و مدخليه الغير فيه وقوع بيعه مراعى لا باطلا و بذلك يظهر الفرق بين ما نحن فيه و بين بيع المريض الذى يخاف عليه من الموت و الأرمد الذى يخاف عليه من العمى الموجب للانعتاق فإن الخوف فى المثالين لا يوجب نقصانا فى سلطنه المالك مانعا عن نفوذ تمليكه منجزا بخلاف تعلق حق الغير اللهم إلا أن يقال إن تعلق حق المجنى عليه لا يمنع من نفوذ تمليكه منجزا لأن للبائع سلطنه مطلقه عليه و كذا للمشترى و لذا يجوز التصرف لهما فيه من دون مراجعه ذى الحق غايه الأمر أن له التسلط على إزاله ملكهما و رفعه بالإتلاف أو التمليك و هذا لا يقتضى وقوع العقد مراعى و عدم استقرار الملك. و بما ذكرنا ظهر الفرق بين حق المرتهن المانع من تصرف الغير و حق المجنى عليه غير المانع فعلا غايه الأمر أنه مانع شأنا و كيف كان فقد حكى عن الشيخ فى الخلاف البطلان فإنه قال فيما حكى عنه إذا كان للرجل عبد جان فباعه مولاه بغير إذن المجنى عليه فإن كانت جنايته توجب القصاص فلا يصح البيع و إن كانت جنايته توجب الأرش صح إذا التزم مولاه بالأرش ثم استدل بأنه إذا وجب عليه القود فلا يصح بيعه لأنه قد باع منه ما لا يملكه فإنه حق للمجنى عليه و

أما إذا وجب عليه الأرش صح لأن رقبته سليمه و الجنايه أرشها فقد التزمه السيد فلا وجه يفسد البيع انتهى و قد حكى عن المختلف أنه حكى عنه فى كتاب الظهار التصريح بعدم بقاء ملك المولى على الجانى عمدا حيث قال إذا كان عبد قد جنى جنايه فإنه لا يجزى عتقه عن الكفاره و إن كانت خطأ جاز ذلك و استدل بإجماع الفرقه فإنه لا خلاف بينهم أنه إذا كانت جنايته عمدا ينتقل ملكه إلى المجنى عليه و إن كانت خطأ فديه ما جناه على مولاه انتهى و ربما يستظهر ذلك من عباره الإسكافى فى المحكى عنه فى الرهن و هى أن من شرط الرهن أن يكون رهن الراهن مثبتا لملكه إياه غير خارج بارتداد أو استحقاق الرقبه بجنايته عن ملكه انتهى و ربما يستظهر البطلان من عباره الشرائع أيضا فى كتاب القصاص حيث قال إذا قتل العبد حرا عمدا فأعتقه مولاه صح و لم يسقط القود و لو قيل لا يصح لئلا يبطل حق الولى من الاسترقاق كان حسنا و كذا بيعه و هبته انتهى. لكن يحتمل قويا أن يكون مراده بالصحه وقوعه لازما غير متزلزل كوقوع العتق لأنه الذى يبطل به حق الاسترقاق دون وقوعه مراعى بافتكاكه عن القتل و الاسترقاق و كيف كان فالظاهر من عباره الخلاف الاستناد فى عدم الصحه إلى عدم الملك و هو ممنوع لأصاله بقاء ملكه و ظهور لفظ الاسترقاق فى بعض الأخبار فى بقاء الملك. نعم فى بعض الأخبار ما يدل على الخلاف و يمكن أن يكون مراد الشيخ بالملك السلطنه عليه فإنه ينتقل إلى المجنى عليه و يكون عدم جواز بيعه من المولى مبنيا على المنع

عن بيع الفضولى المستلزم للمنع عن بيع كل ما يتعلق به حق للغير تنافيه السلطنه المطلقه من المشترى عليه كما فى الرهن.

مسأله إذا جنى العبد خطأ صح بيعه على المشهور

بل فى شرح الصيمرى أنه لا خلاف فى جواز بيع الجانى إذا كانت الجنايه خطأ أو شبه عمد و يضمن المولى أقل الأمرين من قيمته و ديه الجنايه و لو امتنع كان للمجنى عليه أولويه انتزاعه فيبطل البيع و كذا لو كان المولى معسرا فللمشترى الفسخ مع الجهاله لتزلزل ملكه ما لم يفد به المولى انتهى. و ظاهره أنه أراد نفى الخلاف عن الجواز قبل التزام السيد إلا أن المحكى عن السرائر و الخلاف أنه لا يجوز إلا إذا أفداه المولى أو التزم بالفداء إلا أنه إذا باع ضمن. و الأوفق بالقواعد أن يقال بجواز البيع لكونه ملكا للمولى و تعلق حق الغير لا يمنع عن ذلك لأن كون المبيع مال الغير لا يوجب بطلان البيع رأسا فضلا عن تعلق حق الغير و لعل ما عن الخلاف و السرائر مبنى على أصلهما من بطلان الفضولى و ما أشبهه من كل بيع يلزم من لزومه بطلان حق الغير كما يومئ إليه استدلال الحلى عن بطلان البيع قبل التزامه و ضمانه بأنه قد تعلق برقبه العبد الجانى فلا يجوز إبطاله و مرجع هذا المذهب إلى أنه لا واسطه بين لزوم البيع و بطلانه فإذا صح البيع أبطل حق الغير. و قد تقدم غير مره أنه لا مانع من وقوع البيع مراعى بإجازه ذى الحق أو سقوط حقه فإذا باع المولى فيما نحن فيه قبل أداء الديه أو أقل الأمرين على الخلاف وقع مراعى فإن فداه المولى أو رضى المجنى عليه بضمانه فذاك و إلا

انـتزعه المجنى عليه من المشـترى و على هـذا فلاـ يكون البيع موجبـا لضـمان البـائع حق المجنى عليه. قـال فى كتـاب الرهن من القواعد و لا يجبر السيد على فداء الجانى و إن رهنه أو باعه بل يتسلط المجنى عليه فإن استوعبت الجنايه القيمه بطل الرهن و إلا ففى المقابـل انتهى لكن ظـاهر العلاـمه فى غير هـذا المقـام و غيره هو أن الـبيع بنفسه الـتزام بالفـداء و لعـل وجهه أنه يجب على المولى حيث تعلق بالعبـد و هو مـال من أمواله و فى يـده حق يتخير المولى فى نقله عنه إلى ذمته بـأن يوفى حق المجنى عليه إما من العين أو من ذمته فيجب عليه إما تخليص العبد من المشترى بفسخ أو غيره و إما أن يفديه من ماله فإذا امتنع المشترى من رده و المفروض عـدم سـلطنه البائع على أخـذه قهرا للزوم الوفاء بالعقـد وجب عليه دفع الفداء. و يرد عليه أن فداء العبد غير لازم قبل البيع و بيعه ليس إتلافا له حتى يتعين عليه الفـداء و وجوب الوفاء بالبيع لا يقتضـى إلا رفع يـده لا رفع يد الغير بل هذا أولى بعدم وجوب الفك من الرهن الذى تقدم فى آخر المسأله الخدشه فى وجوب الفك على الراهن بعد بيعه لتعلق الدين هناك بالذمه و تعلق الحق هنـا بـالعين فتأمـل. ثم إن المصـرح به فى التـذكره و المحكى عن غيرهـا أن للمشترى فك العبـد و حكم رجوعه إلى البائع حكم قضاء الدين عنه.

المكاسب، ج ۲، ص ۱۸۵

مسأله الثالث من شروط العوضين القدره على التسليم

اشاره

فإن الظاهر الإجماع على اشتراطها فى الجمله كما فى جامع المقاصـد و فى التـذكره أنه إجماع و فى المبسوط الإجماع على عدم جواز بيع السمك فى

الماء و لا الطير فى الهواء و عن الغنيه أنه إنما اعتبرنا فى المعقود عليه أن يكون مقدورا عليه تحفظا مما لا يمكن فيه ذلك كالسمك فى الماء و الطير فى الهواء فإن ما هذه حاله لا يجوز بيعه بلا خلاف و استدل فى التذكره على ذلك بأنه نهى النبى ص عن بيع الغرر و هذا غرر و النهى هنا يوجب الفساد إجماعا على الظاهر المصرح به فى موضع من الإيضاح و اشتهار الخبر بين الخاصه و العامه يجبر إرساله أما كون ما نحن فيه غررا فهو الظاهر من كلمات كثير من الفقهاء و أهل اللغه حيث مثلوا للغرر ببيع السمك فى الماء و الطير فى الهواء مع أن معنى الغرر على ما ذكره أكثر أهل اللغه صادق عليه. و المروى عن أمير المؤمنين ع أنه عمل ما لا يؤمن معه الضرر.

[معنى الغرر لغه]

و فى الصحاح الغره الغفله و الغار الغافل و أغره أى أتاه على غره منه و اغتر بالشى ء أى خدع به و الغرر الخطر. و نهى رسول الله ص عن بيع الغرر و هو مثل بيع السمك فى الماء و الطير فى الهواء إلى أن قال و التغرير حمل النفس على الغرر انتهى و عن القاموس ما ملخصه غره غرا و غرورا و غره بالكسر فهو مغرور و غرير كأمير خدعه و أطمعه بالباطل إلى أن قال غرر نفسه تغريرا و تغره كتحله أى عرضها للهلكه و الاسم الغرر محركه إلى أن قال و الغار الغافل و اغتر غفل و الاسم الغره بالكسر انتهى و عن النهايه بعد تفسير الغره بالكسر بالغفله أنه نهى عن بيع الغرر و هو ما كان له

ظاهر يغر المشتری و باطن مجهول و قال الأزهری بیع الغرر ما كان علی غیر عهده و لا ثقه و تدخل فیه البیوع التی لا یحیط بكنهها المتبایعان من كل مجهول و قد تكرر فی الحدیث و منه حدیث مطرف:

إن لی نفسا واحده و إنی لأكره أن أغرر بها أی أحملها علی غیر ثقه و به سمی الشیطان غرورا لأنه یحمل الإنسان علی محابه و وراء ذلك ما یسوؤه انتهی. و قد حكی أیضا عن الأساس و المصباح و المغرب و الجمل و المجمع تفسیر الغرر بالخطر ممثلا له فی الثلاثه الأخیره ببیع السمك فی الماء و الطیر فی الهواء. و فی التذكره أن أهل اللغه فسروا بیع الغرر بهذین و مراده من التفسیر التوضیح بالمثال و لیس فی المحكی عن النهایه منافاه لهذا التفسیر كما یظهر بالتأمل. و بالجمله فالكل متفقون علی أخذ الجهاله فی معنی الغرر سواء تعلق الجهل بأصل وجوده أم بحصوله فی ید من انتقل إلیه أم بصفاته كما و كیفا و ربما یقال إن المنساق من الغرر المنهی عنه الخطر من حیث الجهل بصفات المبیع و مقداره لا مطلق الخطر الشامل لتسلیمه و عدمه ضروره حصوله فی بیع كل غائب خصوصا إذا كان فی بحر و نحوه بل هو أوضح شی ء فی بیع الثمار و الزرع و نحوهما. و الحاصل أن من الواضح عدم لزوم المخاطره فی بیع مجهول المال بالنسبه إلی التسلم و عدمه خصوصا بعد جبره بالخیار لو تعذر. و فیه أن الخطر من حیث حصول المبیع فی ید المشتری أعظم من الجهل بصفاته مع العلم بحصوله فلا وجه لتقیید كلام أهل اللغه خصوصا بعد تمثیلهم بالمثالین

المذكورين و احتمال إرادتهم ذكر المثالين لجهاله صفات المبيع لا الجهل بحصوله فی یده یدفعه ملاحظه اشتهار التمثیل بهما فی کلمات الفقهاء للعجز عن التسلیم لا لجهاله بالصفات

[استدلال الفریقین بالنبوی المذکور علی شرطیه القدره]

هذا مضافا إلی استدلال الفریقین من العامه و الخاصه بالنبوی المذکور علی اعتبار القدره علی التسلیم کما یظهر من الانتصار حیث قال فیما حکی عنه. و مما انفردت به الإمامیه القول بجواز شراء العبد الآبق مع الضمیمه و لا یشتری وحده إلا إذا کان بحیث یقدر علیه المشتری و خالف باقی الفقهاء فی ذلک و ذهبوا إلی أنه لا یجوز بیع الآبق علی کل حال إلی أن قال إلی و یعول مخالفونا فی منع بیعه علی أنه بیع غرر و أن نبینا ص نهی عن بیع الغرر إلی أن قال و هذا لیس بصحیح لأن هذا المبیع یخرجه من أن یکون غررا لانضمام غیره إلیه انتهی. و هو صریح فی استدلال جمیع العامه بالنبوی علی اشتراط القدره علی التسلیم فالظاهر اتفاق أصحابنا أیضا علی الاستدلال به کما یظهر للمتتبع و سیجی ء فی عباره الشهید التصریح به و کیف کان فالدعوی المذکوره مما لا یساعدها اللغه و لا العرف و لا کلمات أهل الشرع

[کلام الشهید فی تفسیر الغرر]

اشاره

و ما أبعد ما بینه و بین ما عن قواعد الشهید رحمه الله حیث قال الغرر لغه ما کان له ظاهر محبوب و باطن مکروه قاله بعضهم و منه قوله تعالی مَتاعُ الْغُرُورِ و شرعا هو جهل الحصول [بالید و التصرف. و أما المجهول المعلوم الحصول أو مجهول الصفه فلیس غررا و بینهما عموم و خصوص من وجه لوجود الغرر بدون الجهل فی العبد الآبق إذا کان معلوم الصفه من قبل أم بالوصف الآن و وجود الجهل بدون الغرر فی المکیل و الموزون و المعدود إذا لم یعتبر و قد یتوغل فی الجهاله کحجر لا یدری أ ذهب أم فضه أم نحاس

أم صخر و يوجدان فى العبد الآبق المجهول الصفه و يتعلق الغرر و الجهل تاره بالوجود كالعبد الآبق المجهول الوجود و أخرى بالحصول كالعبد الآبق المعلوم الوجود و الطير فى الهواء و بالجنس كحب لا يدرى ما هو و سلعه من سلع مختلفه و بالنوع كعبد من عبيد و بالقدر ككيل لا يعرف قدره و البيع إلى مبلغ السهم و بالعين كثوب من ثوبين مختلفين و بالبقاء كبيع الثمره قبل بدو الصلاح عند بعض الأصحاب و لو شرط فى العقد أن يبدو الصلاح لا محاله كان غررا عند الكل كما لو شرط فى العقد صيروره الزرع سنبلا.

و الغرر قد يكون بماله مدخل ظاهرا فى العوضين و هو ممتنع إجماعا و قد يكون مما يتسامح به عاده لقلته كأس الجدار و قطن الجبه و هو معفو عنه إجماعا و نحوه اشتراط الحمل و قد يكون مرددا بينهما و هو محل الخلاف كالجزاف فى مال الإجاره و المضاربه و الثمره قبل بدو الصلاح و الآبق قبل الضميمه انتهى. و فى بعض كلامه تأمل ككلامه الآخر فى شرح الإرشاد حيث ذكره فى مسأله تعين الأثمان بالتعيين الشخصى عندنا فقال قالوا يعنى المخالفين من العامه تعيينها غرر فيكون منهيا عنه.

أما الصغرى فلجواز عدمها أو ظهورها مستحقه فينفسخ البيع. و أما الكبرى فظاهره إلى أن قال قلنا إنا نمنع الصغرى لأن الغرر احتمال مجتنب عنه فى العرف بحيث لو تركه وبخ عليه و ما ذكروه لا يخطر ببال فضلا عن اللوم عليه انتهى.

[المناقشه فيما أفاده الشهيد فى شرح الإرشاد]

فإن مقتضاه أنه لو اشترى الآبق أو الضال المرجو الحصول بثمن قليل لم يكن غررا لأن العقلاء يقدمون على الضرر القليل رجاء للنفع الكثير

و كذا لو اشترى المجهول المردد بين ذهب و نحاس بقيمه النحاس بناء على المعروف من

المكاسب، ج ۲، ص ۱۸۶

تحقق الغرر بالجهل بالصفه و كذا شراء مجهول المقدار بثمن المتيقن منه فإن ذلك كله مرغوب فيه عند العقلاء بل يوبخون من عدل عنه اعتذارا بكونه خطرا فالأولى أن هذا النهى من الشارع لسد باب المخاطره المفضيه إلى التنازع فى المعاملات و ليس منوطا بالنهى من العقلاء ليخص مورده بالسفهاء أو المتسفهه ثم إنه قد حكى عن الصدوق رضوان الله عليه فى معانى الأخبار تعليل فساد بعض المعاملات المتعارفه فى الجاهليه كبيع المنابذه و الملامسه و بيع الحصاه بكونها غررا مع أنه لا جهاله فى بعضها كبيع المنابذه بناء على ما فسر به من أنه قول أحدهما لصاحبه انبذ إلى الثوب أو أنبذه إليك فقد وجب البيع. و بيع الحصاه بأن يقول إذا نبذت الحصاه فقد وجب البيع و لعله كان على وجه خاص يكون فيه خطر و الله العالم.

[التمسک بالنبوی المذكور أخص من المدعى

و كيف كان فلا إشكال فى صحه التمسک لاعتبار القدره على التسليم بالنبوى المذكور إلا أنه أخص من المدعى لأن ما يمتنع تسليمه عاده كالغريق فى بحر يمتنع خروجه منه عاده و نحوه ليس فى بيعه خطر لأن الخطر إنما يطلق فى مقام تحتمل السلامه فيه و لو ضعيفا لكن هذا الفرد يكفى فى الاستدلال على بطلانه بلزوم السفاهه و كون أكل الثمن فى مقابله أكلا للمال بالباطل بل لا يعد مالا عرفا و إن كان ملكا فيصح عتقه و يكون لمالكه لو فرض التمكن منه إلا أنه لا ينافى سلب صفه التمول منه عرفا و لذا يجب على غاصبه رد تمام قيمته إلى

المالک فیملکه مع بقاء العین علی ملکه علی ما هو ظاهر المشهور

ثم إنه ربما یستدل علی هذا الشرط بوجوه أخر.

منها ما اشتهر عن النبی ص من قوله: لا تبع ما لیس عندک

بناء علی أن کونه عنده لا یراد به الحضور لجواز بیع الغائب و السلف إجماعا فهو کنایه لا عن مجرد الملک لأن المناسب حینئذ ذکر لفظه اللام و لا عن مجرد السلطنه علیه و القدره علی تسلیمه لمنافاته لتمسک العلماء من الخاصه و العامه علی عدم جواز بیع العین الشخصیه المملوکه للغیر ثم شرائها من مالکها خصوصا إذا کان وکیلا عنه فی بیعها و لو من نفسه فإن السلطنه و القدره علی التسلیم حاصله هذا مع أنه مورد الروایه عند الفقهاء فتعین أن یکون کنایه عن السلطنه التامه الفعلیه التی تتوقف علی الملک مع کونه تحت الید حتی کأنه عنده و إن کان نائبا و علی أی حال فلا بد من إخراج بیع الفضولی عنه بأدلته أو بحمله علی النهی المقتضی للفساد بمعنی عدم وقوعه لبائعه لو أراد ذلک و کیف کان فتوجیه الاستدلال بالخبر علی ما نحن فیه ممکن. و أما الإیراد علیه بدعوی أن المراد به الإشاره إلی ما هو المتعارف فی تلک الأزمنه من بیع الشی ء غیر المملوک ثم تحصیله بشرائه و نحوه و دفعه إلی المشتری فمدفوع لعدم الشاهد علی اختصاصه بهذا المورد و لیس فی الأخبار المتضمنه لنقل هذا الخبر ما یشهد باختصاصه بهذا المورد. نعم یمکن أن یقال إن غایه ما یدل علیه هذا النبوی بل النبوی الأول أیضا فساد البیع بمعنی عدم کونه عله تامه لترتب الأثر المقصود فلا ینافی وقوعه مراعی بانتفاء صفه الغرر و تحقق کونه عنده و لو أبیت إلا عن ظهور النبویین فی الفساد بمعنی لغویه العقد رأسا المنافیه لوقوعه مراعی

دار الأمر بين ارتكاب خلاف هذا الظاهر و بين إخراج بيع الرهن و بيع ما يملكه بعد البيع و بيع العبد الجانى عمدا و بيع المحجور لرق أو سفه أو فلس فإن البائع فى هذه الموارد عاجز شرعا من التسليم و لا رجحان لهذه التخصيصات فحينئذ لا مانع من التزام وقوع بيع كل ما يعجز عن تسليمه مع رجاء التمكن منه مراعى بالتمكن منه فى زمان لا يفوت الانتفاع المعتد به. و قد صرح الشهيد فى اللمعه بجواز بيع الضاله و المجحود من غير بينه مراعى بإمكان التسليم و احتمله فى التذكره لكن الإنصاف أن الظاهر من حال الفقهاء اتفاقهم على فساد بيع الغرر بمعنى عدم تأثيره رأسا كما عرفت من الإيضاح.

و منها أن لازم العقد وجوب تسليم كل من المتبايعين العوضين إلى صاحبه

فيجب أن يكون مقدورا لاستحاله التكليف بالممتنع و يضعف بأنه إن أريد أن لازم العقد وجوب التسليم وجوبا مطلقا منعنا الملازمه و إن أريد مطلق وجوبه فلا ينافى كونه مشروطا بالتمكن كما لو تجدد العجز بعد العقد. و قد يعترض بأصاله عدم تقيد الوجوب ثم يدفع بمعارضته بأصاله عدم تقيد البيع بهذا الشرط و فى الاعتراض و المعارضه نظر واضح فافهم.

و منها أن الغرض من البيع انتفاع كل منهما بما يصير إليه

و لا يتم إلا بالتسليم و يضعفه منع توقف مطلق الانتفاع على التسليم بل منع عدم كون الغرض منه إلا الانتفاع بعد التسليم لا الانتفاع المطلق.

و منها أن بذل الثمن على غير المقدور سفه

فيكون ممنوعا و أكله أكلا بالباطل. و فيه أن بذل المال القليل فى مقابل المال الكثير المحتمل الحصول ليس سفها بل تركه اعتذارا بعدم العلم بحصوله العوض سفه فافهم.

[هل القدره شرط أو العجز مانع

اشاره

ثم إن ظاهر معاقد الإجماعات كما عرفت كون القدره شرطا كما هو كذلك فى التكاليف و قد أكدت الشرطيه فى عباره الغنيه المتقدمه حيث حكم بعدم جواز بيع ما لا يمكن فيه التسليم فينتفى المشروط عند انتفاء الشرط و مع ذلك كله

[استظهار صاحب الجواهر أن العجز مانع و المناقشه فيه

فقد استظهر بعض من تلك العباره أن العجز مانع لا أن القدره شرط قال و تظهر الفائده فى موضع الشك ثم ذكر اختلاف الأصحاب فى مسأله الضال و الضاله و جعله دليلا على أن القدره المتفق عليها ما إذا تحقق العجز. و فيه مع ما عرفت من أن صريح معاقد الإجماع خصوصا عباره الغنيه المتأكده بالتصريح بالانتفاء عند الانتفاء هى شرطيه القدره أن العجز أمر عدمى لأنه عدم القدره عمن من شأنه صنفا أو نوعا أو جنسا أن يقدر فكيف يكون مانعا مع أن المانع هو الأمر الوجودى الذى يلزم من وجوده العدم ثم لو سلم صحه إطلاق المانع عليه لا ثمره فيه لا فى صوره الشك الموضوعى أو الحكمى و لا فى غيرهما فإنا إذا

شككنا فى تحقق القـدره و العجز مع سـبق القدره فالأصل بقاؤها أو لا معه فالأصل عدمها أعنى العجز سواء جعلت القدره شـرطا أم العجز مانعا. و إذا شـككنا فى أن الخارج عن عمومات الصـحه هو العجز المستمر أو العجز فى الجمله أو شككنا فى أن المراد بالعجز ما يعم التعسـر كما حكى أم خصوص التعذر فاللازم التمسك بعمومات الصـحه من غير فرق بين تسـميه القدره شـرطا أو العجز مانعـا. و الحاصل أن التردد بين شـرطيه الشـى ء و مانعيه مقابله إنما يصـح و يثمر فى الضـدين مثل الفسق و العـداله لا فيما نحن فيه و شبهه كالعلم

و

المكاسب، ج ۲، ص ۱۸۷

الجهل و أما اختلاف الأصحاب فی مسأله الضال و الضاله فلیس لشک المالک فی القدره و العجز و مبنیا علی کون القدره شرطا أو العجز مانعا کما یظهر من أدلتهم علی الصحه و الفساد بل لما سیجی ء عند التعرض لحکمها

[العبره بالقدره فی زمان الاستحقاق

ثم إن العبره فی الشرط المذکور إنما هو فی زمان استحقاق التسلیم فلا ینفع وجودها حال العقد إذا علم بعدمها حال استحقاق التسلیم کما لا- یقدح عدمها قبل الاستحقاق و لو حین العقد و یتفرع علی ذلک عدم اعتبارها أصلا إذا کانت العین فی ید المشتری و فیما لا یعتبر التسلیم فیه رأسا کما إذا اشتری من ینعتق علیه فإنه ینعتق بمجرد الشراء و لا سبیل لأحد علیه و فیما إذا لم یستحق التسلیم بمجرد العقد إما لاشتراط تأخیره مده و إما لتزلزل العقد کما إذا اشتری فضولا فإنه لا یستحق التسلیم إلا بعد إجازه المالک فلا تعتبر القدره علی التسلیم قبلها لکن یشکل علی الکشف من حیث إنه لازم من طرف الأصیل فیتحقق الغرر بالنسبه إلیه إذا انتقل إلیه ما لم یقدر علی تحصیله نعم هو حسن فی الفضولی من الطرفین و مثله بیع الرهن قبل إجازه المرتهن أو فکه بل و کذا لو لم یقدر علی تسلیم ثمن السلم لأن تأثیر العقد قبل التسلیم فی المجلس موقوف علی تحققه فلا یلزم غرر و لو تعذر التسلیم بعد العقد رجع إلی تعذر الشرط. و من المعلوم أن تعذر الشرط المتأخر حال العقد غیر قادح بل لا یقدح العلم بتعذره فیما بعده فی تأثیر العقد إذا اتفق حصوله فإن الشروط المتأخره لا یجب إحرازها حال العقد و لا العلم

بتحققها فيما بعد. و الحاصل أن تعذر التسليم مانع فى بيع يكون التسليم من أحكامه لا من شروط تأثيره و السر فيه أن التسليم فيه جزء الناقل فلا يلزم غرر من تعلقه بغير المقدور. و بعباره أخرى الاعتبار بالقدره على التسليم بعد تمام النقل و لهذا لا يقدح كونه عاجزا قبل القبول إذا علم بتجدد القدره بعده و المفروض أن المبيع بعد تحقق الجزء الأخير من الناقل و هو القبض حاصل فى يد المشترى فالقبض مثل الإجازه بناء على النقل و أولى منها بناء على الكشف. و كذلك الكلام فى عقد الرهن فإن اشتراط القدره على التسليم فيه بناء على اشتراط القبض إنما هو من حيث اشتراط القبض فلا يجب إحرازه حين الرهن و لا العلم بتحققه بعده فلو رهن ما يتعذر تسليمه ثم اتفق حصوله فى يد المرتهن أثر العقد أثره و سيجى ء الكلام فى باب الرهن اللهم إلا أن يقال إن المنفى فى النبوى- هو كل معامله يكون بحسب العرف غررا فالبيع المشروط فيه القبض كالصرف و السلم إذا وقع على عوض مجهول قبل القبض أو غير مقدور غرر عرفا لأن اشتراط القبض فى نقل العوضين شرعى لا عرفى فيصدق الغرر و الخطر عرفا و إن لم يتحقق شرعا إذ قبل التسليم لا انتقال و بعده لا خطر لكن النهى و الفساد يتبعان بيع الغرر عرفا و من هنا يمكن الحكم بفساد بيع غير المالك إذا باع لنفسه لا عن المالك ما لا يقدر على تسليمه اللهم إلا أن يمنع الغرر العرفى بعد الاطلاع على كون أثر المعامله شرعا على وجه لا يلزم منه خطر فإن العرف إذا اطلعوا على انعتاق القريب بمجرد

شرائه لم يحكموا بالخطر أصلا و هكذا فالمناط صدق الغرر عرفا بعد ملاحظه الآثار الشرعيه للمعامله فتأمل. ثم إن الخلاف فى أصل المسأله لم يظهر إلا من الفاضل القطيفى المعاصر للمحقق الثانى حيث حكى عنه أنه قال فى إيضاح النافع إن القدره على التسليم من مصالح المشترى فقط لا أنها شرط فى أصل صحه البيع فلو قدر على التسلم صح البيع و إن لم يكن البائع قادرا عليه بل لو رضى بالابتياع مع علمه بعدم تمكن البائع من التسليم جاز و ينتقل إليه و لا يرجع على البائع لعدم القدره إذا كان البيع على ذلك مع العلم فيصح بيع المغصوب و نحوه. نعم إذا لم يكن المبيع من شأنه أن يقبض عرفا لم تصح المعاوضه عليه بالبيع لأنه فى معنى أكل المال بالباطل و ربما احتمل إمكان المصالحه عليه و من هنا يعلم أن قوله يعنى المحقق فى النافع لو باع الآبق منفردا لم يصح إنما هو مع عدم رضا المشترى أو مع عدم علمه أو كونه بحيث لا يتمكن منه عرفا و لو أراد غير ذلك فهو غير مسلم انتهى. و فيه ما عرفت من الإجماع و لزوم الغرر غير المندفع بعلم المشترى لأن الشارع نهى عن الإقدام عليه إلا أن يجعل الغرر هنا بمعنى الخديعه فيبطل فى موضع تحققه و هو عند جهل المشترى و فيه ما فيه.

[القدره على التسليم شرط بالتبع و المقصد الأصلى هو التسلم

ثم إن الظاهر كما اعترف به بعض الأساطين أن القدره على التسليم ليست مقصوده بالاشتراط إلا بالتبع و إنما المقصد الأصلى هو التسلم و من هنا لو كان المشترى قادرا دون البائع كفى فى الصحه كما عن الإسكافى و العلامه و كاشف الرموز و

الشهيدين و المحقق الثانى و عن ظاهر الانتصار أن صحه بيع الآبق على من يقدر على تسلمه مما انفردت به الإماميه و هو المتجه لأن ظاهر معاقد الإجماع بضميمه التتبع فى كلماتهم و استدلالاتهم بالغرر و غيره مختص بغير ذلك و منه يعلم أيضا أنه لو لم يقدر أحدهما على التحصيل لكن يوثق بحصوله فى يد أحدهما عند استحقاق المشترى للتسلم كما لو اعتاد الطائر العود صح وفاقا للفاضلين و الشهيدين و المحقق الثانى و غيرهم. نعم عن نهايه الأحكام احتمال العدم بسبب انتفاء القدره فى الحال على التسليم و أن عود الطائر غير موثوق به إذ ليس له عقل باعث. و فيه أن العاده باعثه كالعقل مع أن الكلام على تقدير الوثوق و لو لم يقدر على التحصيل و تعذر عليهما إلا بعد مده مقدره عاده و كانت مما لا يتسامح فيه كسنه أو أزيد. ففى بطلان البيع لظاهر الإجماعات المحكيه و لثبوت الغرر أو صحته لأن ظاهر معاقد الإجماع التعذر رأسا و لذا حكم مدعيه بالصحه هنا. و الغرر منفى مع العلم بوجوب الصبر عليه إلى انقضاء مده كما إذا اشترط تأخير التسليم مده وجهان بل قولان تردد فيهما فى الشرائع ثم قوى الصحه و تبعه فى محكى السرائر و المسالك و الكفايه و غيرها. نعم للمشترى الخيار مع جهله بفوات منفعه الملك عليه مده و لو كانت مده التعذر غير مضبوطه عاده كالعبد المنفذ إلى الهند لأجل حاجه لا يعلم زمان قضائها ففى الصحه إشكال- من حكمهم بعدم جواز بيع مسكن المطلقه المعتده بالأقراء لجهاله وقت تسليم العين. و قد تقدم بعض الكلام فيه فى بيع الواقف الوقف المنقطع

[الشرط هى القدره المعلومه للمتبايعين

ثم إن

الشـرط هی القـدره المعلومه للمتبائعین لأن الغرر لا ینـدفع بمجرد القـدره الواقعیه و لو باع ما یعتقد التمکن فتبین عجزه فی زمان البیع و تجددها بعد ذلک صح و لو لم تتجدد بطل و المعتبر هو الوثوق فلا یکفی مطلق

المکاسب، ج ۲، ص ۱۸۸ الظن و لا یعتبر الیقین

[هل العبره بقدره الموکل أو الوکیل

ثم لا إشکال فی اعتبار قدره العاقد إذا کان مالکا لا ما إذا کان وکیلا فی مجرد العقد فإنه لا عبره بقدرته کما لا عبره بعلمه و أما لو کـان وکیلاـ فی البیع و لوازمه بحیث یعـد الموکـل أجنبیـا عن هـذه المعـامله فلا إشـکال فی کفایه قـدرته و هل تکفی قـدره الموکـل الظاهر نعم مع علم المشتری بـذلک إذا علم بعجز العاقـد فإن اعتقـد قـدرته لم یشترط علمه بـذلک. و ربما قیـد الحکم بالکفایه بما إذا رضـی المشتری بتسلیم الموکل و رضی المالک برجوع المشتری علیه و فرع علی ذلک رجحان الحکم بالبطلان فی الفضولی لأن التسـلیم المعتبر فی العاقد غیر ممکن قبل الإجازه و قدره المالک إنما تؤثر لو بنی العقد علیها و حصل التراضی بها حال البیع لأن بیع المأذون لا تکفی فیه قـدره الآذن مطلقا بل مع الشـرط المـذکور و هو غیر متحقق فی الفضولی و البناء علی القدره الواقعیه باطل إذ الشـرط هی القدره المعلومه دون الواقعیه إلی أن قال و الحاصل أن القدره قبل الإجازه لم توجد و بعدها إن وجـدت لم تنفع ثم قـال لاـ یقـال إنه قـد یحصل الوثوق للفضولی بإرضاء المالک و إنه لا یخرج عن رأیه فیتحقق له بـذلک القدره علی التسلیم حال العقد لأن هذا الفرض یخرج الفضولی عن کونه فضولیا- لمصاحبه الإذن للبیع

غايه الأمر حصوله بالفحوى و شاهد الحال و هما من أنواع الإذن و مع الإذن لا يكون فضوليا و لا تتوقف صحه بيعه على الإجازه و لو سلمنا بقاءه على الصفه فمعلوم أن القائلين بصحه الفضولى لا يقصرون الحكم على هذا الفرض و فيما ذكره من مبنى مسأله الفضولى ثم فى تفريع الفضولى ثم فى الاعتراض الذى ذكره ثم فى الجواب عنه أولا و ثانيا تأمل بل نظر فتدبر.

مسأله لا يجوز بيع الآبق منفردا

على المشهور بين علمائنا كما فى التذكره بل إجماعا كما فى الخلاف و الغنيه و الرياض و بلا خلاف كما عن كشف الرموز لأنه مع اليأس عن الظفر بمنزله التالف و مع احتماله بيع غرر منفى إجماعا نصا و فتوى خلافا لما حكاه فى التذكره عن بعض علمائنا و لعله الإسكافى حيث إن المحكى عنه أنه لا يجوز أن يشترى الآبق وحده إلا إذا كان بحيث يقدر عليه المشترى أو يضمنه البائع انتهى و قد تقدم عن الفاضل القطيفى فى إيضاح النافع منع اشتراط القدره على التسليم و قد عرفت ضعفه لكن يمكن أن يقال بالصحه فى خصوص الآبق لحصول الانتفاع به بالعتق خصوصا مع تقييد الإسكافى بصوره ضمان البائع فإنه يندفع به الغرر عرفا لكن سيأتى ما فيه فالعمده الانتفاع بعتقه و له وجه لو لا النص الآتى و الإجماعات المتقدمه مع أن قابليه المبيع لبعض الانتفاعات لا يخرجه عن الغرر و كما لا يجوز جعله مثمنا لا يجوز جعله منفردا ثمنا لاشتراكهما فى الأدله. و قد تردد فى اللمعه فى جعله ثمنا بعد الجزم بمنع جعله مثمنا و إن قرب أخيرا المنع منفردا و لعل وجه الاستناد فى المنع عن جعله مثمنا هو

النص و الإجماع الممكن دعوى اختصاصهما بالثمن دون نفى الغرر الممكن منعه بجواز الانتفاع به فى العتق. و يؤيده حكمه بجواز بيع الضال و المحجور مع خفاء الفرق بينهما و بين الآبق فى عدم القدره على التسليم و نظير ذلك ما فى التذكره حيث ادعى أولا ـ الإجماع على اشتراط القدره على التسليم ليخرج البيع عن كونه بيع غرر ثم قال و المشهور بين علمائنا المنع عن بيع الآبق منفردا إلى أن قال و قال بعض علمائنا بالجواز و حكاه عن بعض العامه أيضا. ثم ذكر الضال و لم يحتمل فيه إلا جواز البيع منفردا أو اشتراط الضميمه فإن التنافى بين هذه الفقرات الثلاث ظاهر و التوجيه يحتاج إلى تأمل. و كيف كان فهل يلحق بالبيع الصلح عما يتعذر تسليمه فتعتبر فيه القدره على التسليم وجهان بل قولان من عمومات الصلح و ما علم من التوسع فيه لجهاله المصالح عنه إذا تعذرت أو تعسرت معرفته بل مطلقا و اختصاص الغرر المنفى بالبيع و من أن الدائر على السنه الأصحاب نفى الغرر من غير اختصاص بالبيع حتى أنهم يستدلون به فى غير المعاوضات كالوكاله فضلا عن المعاوضات كالإجاره و المزارعه و المساقاه و الجعاله بل قد يرسل فى كلماتهم عن النبى ص أنه نهى عن الغرر و قد رجح بعض الأساطين جريان الاشتراط فيما لم يبن على المسامحه من الصلح و ظاهر المسالك فى مسأله رهن ما لا يقدر على تسليمه على القول بعدم اشتراط القبض فى الرهن جواز الصلح عليه. و أما الضال و المحجور و المغصوب و نحوها مما لا يقدر على تسليمه فالأقوى فيها عدم الجواز وفاقا لجماعه للغرر المنفى المعتضد بالإجماع المدعى على

اشتراط القدره على التسليم إلا أن يوهن بتردد مدعيه كالعلامه فى التذكره فى صحه بيع الضال منفردا و بمنع الغرر خصوصا فيما يراد عتقه بكون المبيع قبل القبض مضمونا على البائع و أما فوات منفعته مده رجاء الظفر به فهو ضرر قد أقدم عليه و جهالتها غير مضره مع إمكان العلم بتلك المده كضاله يعلم أنها لو لم توجد بعد ثلاثه أيام فلن توجد بعد ذلك و كذا فى المغصوب و المنهوب. و الحاصل أنه لا غرر عرفا بعد فرض كون اليأس عنه فى حكم التلف المقتضى لانفساخ البيع من أصله و فرض عدم تسلط البائع على مطالبته بالثمن لعدم تسليم المثمن فإنه لا خطر حينئذ فى البيع خصوصا مع العلم بمده الرجاء التى يفوت الانتفاع بالمبيع فيها هذا و لكن يدفع جميع ما ذكر أن المنفى فى حديث الغرر كما تقدم هو ما كان غررا فى نفسه عرفا مع قطع النظر عن الأحكام الشرعيه الثابته للبيع و لذا قوينا فيما سلف جريان نفى الغرر فى البيع المشروط تأثيره شرعا بالتسليم. و من المعلوم أن بيع الضال و شبهه ليس محكوما عليه فى العرف بكونه فى ضمان البائع بل يحكمون بعد ملاحظه إقدام المشترى على شرائه بكون تلفه منه فالانفساخ بالتلف حكم شرعى عارض للبيع الصحيح الذى ليس فى نفسه غررا. و مما ذكر يظهر أنه لا يجدى فى رفع الغرر الحكم بصحه البيع مراعى بالتسليم فإن تسلم قبل مده لا يفوت الانتفاع المعتد به و إلا تخير بين الفسخ و الإمضاء كما استقر به فى اللمعه فإن ثبوت الخيار حكم شرعى عارض للبيع الصحيح الذى فرض فيه العجز عن تسليم المبيع فلا يندفع به

الغرر الثابت عرفا فى البيع

المبطل له لكن قد مرت المناقشه فى ذلك بمنع إطلاق الغرر على مثل هذا بعد اطلاعهم على الحكم الشرعى اللاحق للمبيع من ضمانه قبل العلم و من عدم التسلط على مطالبه الثمن فافهم. و لو فرض أخذ المتبايعين لهذا الخيار فى متن العقد فباعه على أن يكون له الخيار إذا لم يحصل المبيع فى يده إلى ثلاثه أيام

المكاسب، ج ۲، ص ۱۸۹

أمكن جوازه لعدم الغرر حينئذ عرفا و لذا لا يعد بيع العين غير المرئيه الموصوفه بالصفات المعينه من بيع الغرر لأن ذكر الوصف بمنزله اشتراط فيه الموجب للتسلط على الرد و لعله لهذا اختار فى محكى المختلف تبعا للإسكافى جواز بيع الآبق إذا ضمنه البائع فإن الظاهر منه اشتراط ضمانه. و عن حاشيه الشهيد ظهور الميل إليه و إن كان قد يرد على هذا عدم اندفاع الغرر باشتراط الضمان فتأمل.

مسأله يجوز بيع الآبق مع الضميمه فى الجمله

كما عن الانتصار و كشف الرموز و التنقيح بل بلا خلاف كما عن الخلاف حاكيا فيه كما عن الانتصار إطباق العامه على خلافه. و ظاهر الانتصار خروج البيع بالضميمه عن كونه غررا حيث حكى احتجاج العامه بالغرر فأنكره عليهم مع الضميمه و فيه إشكال. و الأولى لنا التمسك قبل الإجماعات المحكيه المعتضده بمخالفه من جعل الرشد فى مخالفته بصحيحه رفاعه النخاس قال: قلت لأبى الحسن ع أ يصلح لى أن أشترى من القوم الجاريه الآبقه و أعطيهم الثمن و أطلبها أنا قال لا يصلح شراؤها إلا أن تشترى منهم معها شيئا ثوبا أو متاعا فتقول لهم أشترى منكم جاريتكم فلانه و هذا المتاع بكذا و كذا درهما فإن ذلك جائز و موثقه سماعه عن أبى عبد الله

ع: فی الرجل قد یشتری العبد و هو آبق عن أهله فقال لا یصلح إلا أن یشتری معه شیئا آخر فیقول أشتری منک هذا الشی ء و عبدک بکذا و کذا فإن لم یقدر علی العبد کان الذی نقده فیما اشتری منه. و ظاهر السؤال فی الأولی و الجواب فی الثانیه الاختصاص بصوره رجاء الوجدان و هو الظاهر أیضا من معاقد الإجماعات المنقوله فالمأیوس عاده من الظفر به الملحق بالتألف لا یجوز جعله جزء من المبیع لأن بذل جزء من الثمن فی مقابله لو لم یکن سفها أو أکلا للمال بالباطن لجاز جعله مثمنا یباع به مستقلا فالمانع عن استقلاله بالبیع مانع عن جعله جزء مبیع للنهی عن الغرر السلیم عن المخصص نعم یصح تملکه علی وجه التبعیه للمبیع باشتراط و نحوه و أیضا الظاهر اعتبار کون الضمیمه مما یصح بیعها و أما صحه بیعها منفرده فلا تظهر من الروایه [فلو أضاف إلی الضمیمه ما لا یتعذر تسلیمه کفی و لا یکفی ضم المنفعه إلا إذا فهمنا من قوله ع فإن لم یقدر إلی آخر الروایه تعلیل الحکم بوجود ما یمکن مقابلته للثمن فیکون ذکر اشتراط الضمیمه معه من باب المثال أو کنایه عن نقل مال أو حق إلیه مع الآبق لئلا یخلو الثمن عن المقابل فتأمل. ثم إنه لا إشکال فی انتقال الآبق إلی المشتری إلا أنه لو بقی علی إباقه و صار فی حکم التالف لم یرجع علی البائع بشی ء و إن اقتضت قاعده التلف قبل القبض استرداد ما قابله من الثمن فلیس معنی الروایه أنه لو لم یقدر علی الآبق وقعت المعاوضه علی الضمیمه و الثمن لتکون المعاوضه علی المجموع مراعاه لحصول الآبق

في يـده كمـا يوهمه ظـاهر المحكى عن كـاشف الرموز من أن الآبق ما دام آبقا ليس مبيعا فى الحقيقه و لا جزء مبيع مع أنه ذكر بعد ذلك ما يدل على إراده ما ذكرناه بل معناها أنه لا يرجع المشترى بتعذر الآبق الذى هو فى حكم التلف الموجب للرجوع بما يقابله التالف بما يقابله من الثمن و لو تلف قبل اليأس ففى ذهابه على المشترى إشـكال و لو تلفت الضميمه قبل القبض فإن كان بعـد حصول الآـبق فى اليـد فالظاهر الرجوع بما قابلته الضـميمه لا مجموع الثمن لأن الآبق لا يوزع عليه الثمن ما دام آبقا و لا بعد الحصول فى اليد و كذا لو كان بعد إتلاف المشترى له مع العجز عن التسـليم كما لو أرسل إليه طعاما مسموما لأنه بمنزله القبض و إن كـان قبله ففى انفسـاخ البيع فى الآبق تبعا للضـميمه أو بقائه بما قابله من الثمن وجهان من أن العقـد على الضـميمه إذا صار كأن لم يكن تبعه العقد على الآبق لأنه كان سـببا فى صحته و من أنه كان تابعا له فى الحدوث فيما إذا تحقق تملك المشترى له فاللازم من جعل الضـميمه كأن لم يعقـد عليها رأسا هو انحلال المقابله الحاصـله بينه و بين ما يخصه من الثمن لا الحكم الآخر الـذى كان يتبعه فى الابتـداء لكن ظاهر النص أنه لا يقابل الآبق بجزء من الثمن أصـلا و لا يوضع له شـى ء منه أبـدا على تقـدير عـدم الظفر به و من هنـا ظهر حكم مـا لو فرض فسـخ العقـد من جهه الضـميمه فقـط لاشتراط خيار يخص بها. نعم لو عقـد على الضميمه فضولا و لم يجز مالكها انفسخ العقد

بالنسبه إلى المجموع ثم لو وجد المشترى فى الآبق عيبا سابقا إما بعد القدره عليه أو قبلها كان له الرجوع بأرشه كذا قيل.

مسأله المعروف أنه يشترط العلم بالثمن قدرا

فلو باع بحكم أحدهما بطل إجماعا كما عن المختلف و التذكره و اتفاقا كما عن الروضه و حاشيه الفقيه للسلطان. و السرائر فى مسأله البيع بحكم المشترى إبطاله بأن كل مبيع لم يذكر فيه الثمن فإنه باطل بلا خلاف بين المسلمين. و الأصل فى ذلك حديث نفى الغرر المشهور بين المسلمين.

و يؤيده التعليل فى روايه حماد بن ميسره عن جعفر عن أبيه ع: أنه يكره أن يشترى الثوب بدينار غير درهم لأنه لا يدرى كم الدينار من الدرهم. لكن فى صحيحه رفاعه النخاس ما ظاهره المنافاه قال: سألت أبا عبد الله ع فقلت ساومت رجلا بجاريه له فباعنيها بحكمى فقبضتها منه على ذلك ثم بعثت إليه بألف درهم فقلت له هذه الألف درهم حكمى عليك فأبى أن يقبلها منى و قد كنت مسستها قبل أن أبعث إليه بألف درهم قال فقال أرى أن تقوم الجاريه بقيمه عادله فإن كان ثمنها أكثر مما بعثت إليه كان عليك أن ترد إليه ما نقص من القيمه و إن كانت قيمتها أقل مما بعثت إليه فهو له قال فقلت أ رأيت إن أصبت بها عيبا بعد ما مسستها قال ليس لك أن تردها و لك أن تأخذ قيمه ما بين الصحه و العيب. لكن التأويل فيها متعين لمنافاه ظاهرها لصحه البيع و فساده فلا يتوهم جواز التمسك بها لصحه هذا البيع إذ لو كان صحيحا لم يكن معنى لوجوب قيمه مثلها بعد تحقق البيع بثمن خاص. نعم هى محتاجه إلى أزيد من هذا التأويل

بناء على القول بالفساد بأن يراد من قوله باعنيها بحكمى قطع المساومه على أن أقومها على نفسى بقيمتها العادله فى نظرى حيث إن رفاعه كان نحاسا يبيع و يشترى الرقيق فقومها رفاعه على نفسه بألف درهم أما معاطاه و إما مع إنشاء الإيجاب وكاله و القبول أصاله فلما مسها و بعث الدراهم لم يقبلها المالك لظهور غبن له فى المبيع و أن رفاعه مخطئ فى القيمه أو لثبوت خيار الحيوان للبائع على القول به. و قوله ع إن كانت قيمتها أكثر فعليك أن ترد ما نقص

المكاسب، ج ۲، ص ۱۹۰

إما أن يراد به لزوم ذلک عليه من باب إرضاء المالک إذا أراد إمساک الجاريه حيث إن المالک لا حاجه له فى الجاريه فيسقط خياره ببذل التفاوت و إما أن يحمل على حصول الحبل بعد المس فصارت أم ولد فتعين عليه قيمتها إذا فسخ البائع و قد يحمل على صوره تلف الجاريه و ينافيه قوله ع فيما بعد فليس عليک أن تردها إلى آخر الروايه. و كيف كان فالحكم بصحه البيع بحكم المشترى و انصراف الثمن إلى القيمه السوقيه لهذه الروايه كما حكى عن ظاهر الحدائق فضعيف. و أضعف منه ما عن الإسكافى من تجويز قول البائع بعتک بسعر ما بعت و يكون للمشترى الخيار و يرده أن البيع فى نفسه إذا كان غررا فهو باطل فلا يجبره الخيار و أما بيع خيار الرؤيه فذكر الأوصاف فيه بمنزله اشتراطها المانع عن حصول الغرر كما تقدم عند حكايه قول الإسكافى فى مسأله القدره على التسليم.

مسأله العلم بقدر المثمن كالثمن

اشاره

شرط بإجماع علمائنا كما عن التذكره. و عن الغنيه العقد على المجهول باطل بلا خلاف و عن الخلاف ما يباع

كيلا فلا يصح بيعه جزافا و إن شوهد إجماعا و فى السرائر ما يباع وزنا فلا يباع كيلا بلا خلاف و الأصل فى ذلك ما تقدم من النبوى المشهور

و فى خصوص الكيل و الوزن خصوص الأخبار المعتبره

منها صحيحه الحلبى

اشاره

عن أبى عبد الله ع: فى رجل اشترى من رجل طعاما عدلا بكيل معلوم ثم إن صاحبه قال للمشترى ابتع منى هذا العدل الآخر بغير كيل فإن فيه مثل ما فى الآخر الذى ابتعته قال لا يصلح إلا أن يكيل و قال و ما كان من طعام سميت فيه كيلا فإنه لا يصلح مجازفه هذا مما يكره من بيع الطعام. و فى روايه الفقيه فلا يصح بيعه مجازفه.

[الإيراد على الصحيحه و الجواب عنه

و الإيراد على دلاله الصحيحه بالإجمال أو باشتمالها على خلاف المشهور من عدم تصديق البائع غير وجيه لأن الظاهر من قوله ع سميت فيه كيلا أنه يذكر فيه الكيل فهى كنايه عن كونه مكيلا فى العاده اللهم إلا أن يقال إن وصف الطعام كذلك الظاهر فى التنويع مع أنه ليس من الطعام ما لا يكال و لا يوزن إلا فى مثل الزرع قائما يبعد إراده هذا المعنى فتأمل. و أما الحكم بعدم تصديق البائع فمحمول على شرائه سواء زاد أم نقص خصوصا إذا لم يطمأن بتصديقه لا شراؤه على أنه القدر المعين الذى أخبر به البائع فإن هذا لا يصدق عليه الجزاف. قال فى التذكره لو أخبره البائع بكيله ثم باعه بذلك الكيل صح عندنا و قال فى التحرير لو أعلمه بالكيل فباعه بثمن سواء زاد أم نقص لم يجز. و أما نسبه الكراهه إلى هذا البيع فليس فيه ظهور فى المعنى المصطلح يعارض ظهور لا يصلح و لا يصح فى الفساد.

[روايه سماعه]

و فى الصحيح عن ابن محبوب عن زرعه عن سماعه قال: سألته عن شراء الطعام و ما يكال أو يوزن هل يصلح شراؤه بغير كيل و لا وزن فقال إما أن تأتى رجلا فى طعام قد اكتيل أو وزن تشترى منه مرابحه فلا بأس إن أنت اشتريته منه و لم تكله أو لم تزنه إذا أخذه [كان المشترى الأول [قد أخذه بكيل أو وزن و قلت له عند البيع إنى أربحك فيه كذا و كذا [و قد رضيت بكيلك و وزنك و دلالتها أوضح من الأولى.

[روايه أبان

و روايه أبان عن محمد بن حمران قال: قلت لأبى عبد الله ع اشترينا طعاما فزعم صاحبه أنه كاله فصدقناه و أخذناه بكيله فقال لا بأس فقلت أ يجوز أن أبيعه كما اشتريته بغير كيل فقال لا أما أنت فلا تبعه حتى تكيله دلت على عدم جواز البيع بغير كيل إلا إذا

أخبره البائع فصدقه.

[روايه أبی العطارد]

و فحوى روايه أبی العطارد و فيها قلت: فأخرج الكر و الكرين فيقول الرجل أعطيته بكيلك فقال إذا ائتمنك فلا بأس

[و مرسله ابن بكير]

و مرسله ابن بكير عن رجل: سأل أبا عبد الله ع عن الرجل يشترى الجص فيكيل بعضه و يأخذ البقيه بغير كيل فقال إما أن يأخذ كله بتصديقه و إما أن يكيله كله فإن المنع من التبعيض المستفاد منه إرشادى محمول على أنه إن صدقه فلا حاجه إلى كلفه كيل البعض و إلا فلا يجزى كيل البعض و تحتمل الروايه الحمل على استيفاء المبيع بعد الاشتراء

و كيف كان ففى مجموع ما ذكر من الأخبار و ما لم يذكر مما فيه إيماء إلى المطلب من حيث ظهوره فی كون الحكم مفروغا عنه عند السائل. و تقرير الإمام كما فی روايه كيل ما لا يستطاع عده و غيرها مع ما ذكر من الشهره المحققه و الاتفاقات المنقوله كفايه فی المسأله

[هل الحكم منوط بالغرر الشخصی أم لا]

ثم إن ظاهر إطلاق جميع ما ذكر أن الحكم ليس منوطا بالغرر الشخصی و إن كانت حكمته سد باب المسامحه المقتضيه إلى الوقوع فی الغرر كما أن حكمه الحكم باعتبار بعض الشروط فی بعض المعاملات رفع المنازعه المتوقعه عند إهمال ذلك الشرط فحينئذ يعتبر التقدير بالكيل أو الوزن و إن لم يكن فی شخص المقام غرر كما لو باع مقدارا من الطعام بما يقابله فی الميزان من جنسه أو غيره المتساوى له فی القيمه فإنه لا يتصور هنا غرر أصلا مع الجهل بمقدار كل من العوضين لأنه مساو للآخر فی المقدار أو يحتمل غير بعيد حمل الإطلاقات و لا سيما الأخبار على المورد الغالب و هو ما كان رفع الغرر من حيث مقدار العوضين موقوفا على التقدير. فلو فرض اندفاع الغرر بغير التقدير كفى كما فی الفرض المزبور و كما إذا كان للمتبائعين حدس قوى

بالمقـدار نـادر التخلف عن الواقع و كما إذا كان المبيع قليلا لم يتعارف وزن الميزان لمثله كما لو دفع فلسا و أراد به دهنا لحاجه فـإن الميزان لم يوضع لمثله فيجوز بما تراضـيا عليه من التخمين. و لا منافاه بين كون الشـى ء من جنس المكيل و الموزون و بين عـدم دخول الكيل و الوزن فيه لقلته كالحبتين و الثلاثه من الحنطه أو لكثره كزبره الحديـد كما نبه عليه فى القواعـد و شـرحها و حاشـيتها. و مما ذكرنا يتضـح عـدم اعتبار العلم بوزن الفلوس المسـكوكه فإنها و إن كانت من الموزون و لذا صـرح فى التذكره بوقوع الربا فيها إلا أنها عند وقوعها ثمنا حكمها كالمعدود فى أن معرفه مقدار ماليتها لا تتوقف على وزنها فهى كالقليل و الكثير من الموزون الـذى لا يدخله الوزن و كذا شـبه الفلوس من المسـكوكات المركبه من النحاس و الفضه كأكثر نقود بغداد فى هذا الزمان و كـذا الـدرهم و الـدينار الخالصان فإنهما و إن كانا من الموزون و يـدخل فيهما الربا إجماعا إلا أن ذلك لا ينافى جواز جعلهمـا عوضـا من دون معرفه بوزنهما لعـدم غرر فى ذلك أصـلا و يؤيـد ذلك جريان سـيره الناس على المعامله بهما من دون معرفه أغلبهم بوزنها. نعم يعتبرون فيهما عـدم نقصانهما عن وزنهما المقرر فى وضـعهما من حيث تفاوت قيمتهما بذلك فالنقص فيهما عنـدهم بمنزله العيب و من هنا لا يجوز إعطاء الناقص منهما لكونه غشا و خيانه و بهـذا يمتاز الدرهم و الدينار عن الفلوس السود و شبهها حيث إن نقصان الوزن لا يؤثر فى قيمتها فلا بأس بإعطاء ما يعلم نقصه. و إلى ما ذكرنا من الفرق

أشير فی صحيحه عبد الرحمن قال: قلت لأبی عبد الله ع أشتری الشی ء بالدراهم فأعطی الناقص الحبه و الحبتين قال لا حتی تبينه ثم قال إلا أن يكون نحو هـذه الـدراهم الأوضاحيه التی تكون عنـدنا عددا. و بالجمله فإناطه الحكم بوجوب معرفه وزن المبيع و كيله مدار الغرر الشخصی قريب فی الغايه إلا أن الظاهر كونه مخالفا لكلمات الأصحاب فی موارد كثيره

[وجوب معرفه العدد فی المعدود و الدليل عليه

ثم إن الحكم فی المعـدود و وجوب معرفه العـدد فيه حكم المكيـل و الموزون بلا خلاف ظاهر و يشـير إليه بل يـدل عليه تقرير الإمام ع فی الروايه الآتيه المتضـمنه لتجويز الكيل فی المعدود المتعذر عده. و يظهر من المحكی عن المحقق الأردبيلی المناقشـه فی ذلك بل الميل إلی منعه و جواز بيع المعدود مشاهده و ترده روايه الجواز الآتيه. و المراد بالمعدودات ما يعرف مقدار ماليتها بإعـدادها كالجوز و البيض بخلاف مثل الشاه و الفرس و الثوب. و عـد العلامه البطيـخ و الباذنجان فی المعـدودات حيث قال فی شروط السلم من القواعد و لا يكفی فی السلم و صحته العد فی المعدودات بل لا بد من الوزن فی البطيخ و الباذنجان و الرمان و إنما اكتفی بعـدها فی البيع للمعاينه انتهی و قـد صـرح فی التـذكره بعـدم الربا فی البطيـخ و الرمان إذا كانا رطبين لعـدم الوزن و ثبوته مع الجفـاف بـل يظهر منه كون القثّاء و الخوخ و المشـمش أيضـا غير موزونه و كل ذلك محل تأمل لحصول الغرر أحيانا بعدم الوزن فالظاهر أن تقدير المال عرفا فی المذكورات بالوزن لا بالعدد كما فی الجوز و البيض.

مسأله [فی التقدير بغير ما يتعارف التقدير به

اشاره

لو قلنـا بـأن المنـاط فی اعتبـار تقـدير المبيع- فی المكيـل و الموزون و المعـدود بمـا يتعـارف التقـدير به هو عـدم حصول الغرر الشخصـی فلا إشـكال فی جواز تقدير كل منها بغير ما يتعارف تقديره به إذا انتفی الغرر بذلك- بل فی كفايه المشاهده فيها من غير تقدير أصلا لكن تقدم أن ظاهر الأخبار الوارده فی هذا الباب اعتبار التقدير من غير ملاحظه الغرر الشخصی لحكمه سد باب الغرر المؤدی إلی التنازع المقصود رفعه من اعتبار

بعض الخصوصيات فی أكثر المعاملات زياده علی التراضی الفعلی حال المعامله و حينئذ فيقع الكلام و الإشكال فی تقدير بعض المعاملات بغير ما تعارف فيه

[هل يجوز بيع المكيل وزنا و بالعكس

اشاره

فنقول اختلفوا فی جواز بيع المكيل وزنا و بالعكس و عدمه علی أقوال ثالثها جواز الكيل وزنا دون العكس لأن الوزن أصل الكيل و أضبط و إنما عدل إليه فی المكيلات تسهيلا. فالمحكی عن الدروس فی السلم جوازه مطلقا حيث قال و لو أسلم فی المكيل وزنا و بالعكس فالوجه الصحه لروايه وهب عن الإمام الصادق ع و كأنه أشار بها إلی روايه وهب عن جعفر عن أبيه عن علی ص قال: لا بأس بسلف ما يوزن فيما يكال و ما يكال فيما يوزن. و لا يخفی قصور الروايه سندا بوهب و دلاله بأن الظاهر منها جواز إسلاف الموزون فی المكيل و بالعكس لا جواز تقدير المسلم فيه المكيل بالوزن و بالعكس. و يعضده ذكر الشيخ الروايه فی باب إسلاف الزيت فی السمن

[الكلام فی مقامين

اشاره

فالذی ينبغی أن يقال إن الكلام تاره فی كفايه كل من التقديرين فی المقدر بالآخر من حيث جعله دليلا علی التقدير المعتبر فيه بأن يستكشف من الكيل وزن الموزون و بالعكس و تاره فی كفايته فيه أصلا من غير ملاحظه تقديره بالمتعارف.

أما الأول [التقدير بغير ما تعارف تقديره به من حيث جعله طريقا إلی ما تعارف فيه

فقد يكون التفاوت المحتمل مما يتسامح به عاده و قد يكون مما لا يتسامح فيه و أما الأول فالظاهر جوازه خصوصا مع تعسر تقديره بما يتعارف فيه لأن ذلك غير خارج فی الحقيقه عن تقديره مما يتعارف فيه غايه ما فی الباب أن يجعل التقدير الآخر طريقا إليه و تؤيده روايه عبد الملك بن عمرو قال: قلت لأبی عبد الله ع أشتری مائه راويه من زيت فاعترض راويه أو اثنتين فأتزنهما ثم آخذ سائره علی قدر ذلك قال لا بأس و استدل بها فی التذكره علی جواز بيع الموزون عند تعذر وزنه بوزن واحد من المتعدد و نسبه الباقی إليه و أردفه بقوله و لأنه يحصل المطلوب و هو العلم. و استدلاله الثانی يدل علی عدم اختصاص الحكم بصوره التعذر و التقييد بالتعذر لعله استنبطه من الغالب فی مورد السؤال و هو تعذر وزن مائه راويه من الزيت و لا يخفی أن هذه العله لو سلمت علی وجه يقدح فی عموم ترك الاستفصال إنما يجب الاقتصار علی موردها لو كان الحكم مخالفا لعمومات وجوب التقدير و قد عرفت أن هذا فی الحقيقه تقدير و ليس بجزاف نعم ربما ينافی ذلك التقرير المستفاد من الصحيحه الآتيه فی بيع الجوز كما سيجیء و أما لو كان التفاوت مما لا يتسامح فيه فالظاهر أيضا الجواز مع البناء علی ذلك

المقدر المستكشف من التقدير إذا كان

ذلـك التقرير أمـاره على ذلـك المقـدار لأن ذلك أيضا خارج عن الجزاف فيكون نظير إخبار البائع بالكيل و يتخير المشترى لو نقص.

و ما تقدم من صحيحه الحلبى فى أول الباب من المنع عن شراء أحد العدلين بكيل أحدهما قد عرفت توجيهه هناك هذا كله مع جعل التقدير غير المتعارف أماره على المتعارف.

[الثانى التقدير بغير ما تعارف تقديره به مستقلا]

و أما كفايه أحـد التقـديرين عن الآخر أصاله من غير ملاحظه التقدير المتعارف فالظاهر جواز بيع الكيل وزنا على المشـهور كما عن الريـاض لأـن ذلـك ليس من بيع المكيـل مجازفه المنهى عنه فى الأخبار و معقـد الإجماعات لأن الوزن أضـبط من الكيل و مقدار ماليه المكيلات معلوم به أصاله من دون إرجاع إلى الكيل.

و المحكى المؤيـد بـالتتبع أن الوزن أصـل الكيل و أن العـدول إلى الكيل من باب الرخصه و هـذا معلوم لمن تتبع موارد تعارف الكيل فى الموزونات و يشـهد لأصاله الوزن أن المكاييل المتعارفه فى الأماكن المتفرقه على اختلافها فى المقدار ليس لها مأخذ إلاـ الوزن إذ ليس هنـا كيـل واحـد تقاس المكاييل عليه. و أما كفايه الكيل فى الموزون من دون ملاحظه كشـفه عن الوزن ففيه إشـكال بل لا يبعـد عدم الجواز. و قد عرفت عن السـرائر أن ما يباع وزنا لا يباع كيلا بلا خلاف فإن هذه مجازفه صـرفه إذ ليس الكيـل فيمـا لم يتعارف فيه وعاء منضـبط فهو بعينه ما منعوه من التقـدير بقصـعه حاضـره أو مل ء اليـد فإن الكيل من حيث هو لا يوجب فى الموزونات معرفه زائده على ما يحصل بالمشاهده. فالقول بالجواز فيما نحن فيه مرجعه إلى كفايه المشاهده ثم إنه قد أعلم مما ذكرنا أنه لو وقعت معامله الموزون بعنوان معلوم

عنـد أحد المتبايعين دون الآخر كالحقه و الرطل و الوزنه باصـطلاح أهل العراق الذى لا يعرفه غيرهم خصوصا الأعاجم فهى غير جـائزه لأـن مجرد ذكر أحـد هـذه العنوانـات عليه و جعله فى الميزان و وضع صـخره مجهوله المقـدار معلومه الاسم فى مقابله لا يوجب للجاهل معرفه زائده على ما يحصل بالمشاهده هذا كله فى المكيل و الموزون.

المكاسب، ج ۲، ص ۱۹۲

و أمـا المعـدود فإن كان الكيل أو الوزن طريقا إليه فالكلام فيه كما عرفت فى أخويه و ربما ينافيه التقرير المسـتفاد من صـحيحه الحلبى عن أبى عبد الله ع: أنه سئل عن الجوز لا نستطيع أن نعده فيكال بمكيال ثم يعد ما فيه ثم يكال ما بقى على حساب ذلك العدد قال لا بأس به. فإن ظاهر السؤال اعتقاد السائل عدم جواز ذلك فى غير حال الضروره- و لم يردعه الإمام ع بالتنبيه على أن ذلك غير مختص بصوره الاضـطرار لكن التقرير غير واضح فلا تنهض الروايه لتخصيص العمومات و لذا قوى فى الروضه الجواز مطلقا. و أما كفايه الكيل فيه أصاله فهو مشكل لأنه لا يخرج عن المجازفه و الكيل لا يزيد على المشاهده. و أما الموزون فالظاهر كفايته بل ظاهر قولهم فى السـلم أنه لا يكفى العـد فى المعـدودات و إن جاز بيعها معجلا بالعد بل لا بد من الوزن أنه لا خلاف فى أنه أضبط و أنه يغنى عن العد. فقولهم فى شروط العوضين إنه لا بد من العد فى المعدودات محمول على أقل مراتب التقدير لكنه ربما ينافى ذلك تعقيب بعضـهم ذلك بقولهم و يكفى الوزن عن العد فإنه بوهم كونه الأصل فى الضـبط إلا أن يريدوا هنا الأصاله و

الفرعيه بحسب الضبط المتعارف لا بحسب الحقيقه فافهم.

بقى الكلام فى تعيين المناط فى كون الشى ء مكيلا أو موزونا

فقد قيل إن الموجود فى كلام الأصحاب اعتبار الكيل و الوزن فيما بيع بهما فى زمن الشارع و حكم الباقى فى البلدان ما هو المتعارف فيهما فما كان مكيلا أو موزونا فى بلد يباع كذا و إلا فلا. و عن ظاهر مجمع البرهان و صريح الحدائق نسبته إلى الأصحاب و ربما منع ذلك بعض المعاصرين قائلا إن دعوى الإجماع على كون المدار هنا على زمانه ص على وجه المذكور غريبه فإنى لم أجد ذلك فى كلام أحد من الأساطين فضلا عن أن يكون إجماعا. نعم قد ذكروا ذلك بالنسبه إلى حكم الربا لا أنه كذلك بالنظر إلى الجهاله و الغرر الذى من المعلوم عدم المدخليه لزمانه ص فى رفع شى ء من ذلك و إثباته انتهى. أقول ما ذكره دام ظله من عدم تعرض جل الفقهاء لذلك هنا يعنى فى شروط العوضين و إنما ذكروه فى باب الربا حق إلا أن المدار وجودا و عدما فى الربا على اشتراط الكيل و الوزن فى صحه بيع جنس ذلك الشى ء و أكثر الفقهاء لم يذكروا تحديد هذا الشرط و المعيار فيه هنا يعنى فى شروط العوضين إلا أن الأكثر ذكروا فى باب الربا ما هو المعيار هنا و فى ذلك الباب. و أما اختصاص هذا المعيار بمسأله الربا و عدم جريانه فى شروط العوضين كما ذكره فهو خلاف الواقع. أما أولا فلشهاده تتبع كلمات الأصحاب بخلافه. قال فى المبسوط فى باب الربا إذا كانت عاده الحجاز على عهده ص فى شى ء الكيل لم يجز إلا كيلا فى سائر البلاد و ما كانت فيه وزنا لم يجز إلا وزنا فى

سائر البلاد و المكيال مكيال أهل المدينه و الميزان ميزان أهل مكه هذا كله لا خلاف فيه فإن كان مما لا تعرف عادته فى عهده ص حمل على عاده البلد الذى فيه ذلك الشى ء فإذا ثبت ذلك فما عرف بالكيل لا يباع إلا بالكيل و ما عرف فيه الوزن لا يباع إلا وزنا انتهى. و لا يخفى عموم ما ذكره من التحديد لمطلق البيع لا لخصوص مبايعه المتماثلين و نحوه كلام العلامه فى التذكره. و أما ثانيا فلأن ما يقطع به بعد التتبع فى كلماتهم هنا و فى باب الربا أن الموضوع فى كلتا المسألتين شى ء واحد أعنى المكيل و الموزون قد حمل عليه حكمان أحدهما عدم صحه بيعه جزافا و الآخر عدم صحه بيع بعضه ببعض متفاضلا و يزيده وضوحا ملاحظه أخبار المسألتين المعنونه بما يكال أو يوزن فإذا ذكروا ضابطه لتحديد الموضوع فهى مرعيه فى كلتا المسألتين. و أما ثالثا فلأنه يظهر من جماعه تصريحا أو ظهورا أن من شرط الربا كون الكيل و الوزن شرطا فى صحه بيعه. قال المحقق فى الشرائع بعد ذكر اشتراط اعتبار الكيل و الوزن فى الربا تفريعا على ذلك إنه لا رباء فى الماء إذ لا يشترط فى بيعه الكيل أو الوزن و قال فى الدروس و لا يجرى الربا فى الماء لعدم اشتراطهما فى صحه بيعه نقدا ثم قال و كذا الحجاره و التراب و الحطب و لا عبره ببيع الحطب وزنا فى بعض البلدان لأن الوزن غير شرط فى صحته انتهى. و هذا المضمون سهل الإصابه لمن لاحظ كلماتهم فلاحظ المسالك هنا و شرح القواعد و حاشيتهما للمحقق الثانى و الشهيد عند قول العلامه و

المراد بالمكيل و الموزون هنا جنسه و إن لم يدخلاه لقلته كالحبه و الحبتين من الحنطه أو لكثرته كالكزبره و لازم ذلك يعنى اشتراط دخول الربا فى جنس باشتراط الكيل و الوزن فى صحه بيعه أنه إذا ثبت الربا فى زماننا فى جنس لثبوت كونه مكيلا أو موزونا على عهد رسول الله ص لزم أن لا يجوز بيعه جزافا و إلا لم يصدق ما ذكروه من اشتراط الربا باشتراط التقدير فى صحه بيعه. و بالجمله فتلازم الحكمين أعنى دخول الربا فى جنس و اشتراط بيعه بالكيل أو الوزن مما لا يخفى على المتتبع فى كتب الأصحاب و حينئذ فنقول كل ما ثبت كونه مكيلا أو موزونا فى عصره ص فهو ربوى فى زماننا و لا يجوز بيعه جزافا فلو فرض تعارف بيعه جزافا عندنا كان باطلا- و إن لم يلزم غرر للإجماع و لما عرفت من أن اعتبار الكيل و الوزن لحكمه سد باب نوع الغرر لا شخصه فهو حكم لحكمه غير مطرده نظير النهى عن بيع الثمار قبل الظهور لرفع التنازع و اعتبار الانضباط فى المسلم فيه لأن فى تركه مظنه التنازع و التغابن و نحو ذلك. و الظاهر كما عرفت من غير واحد أن المسأله اتفاقيه. و أما ما علم أنه كان يباع جزافا فى زمانه ص

فالظاهر جواز بيعه كذلك عندنا مع عدم الغرر قطعا و الظاهر أنه إجماعى كما يشهد به دعوى بعضهم الإجماع على أن مثل هذا ليس بربوى و الشهره محققه على ذلك. نعم ينافى ذلك بعض ما تقدم من إطلاق النهى عن بيع المكيل و الموزون جزافا الظاهر فيما تعارف كيله فى زمان الإمام ع أو فى عرف

السائل أو فی عرف المتبایعین أو أحدهما و إن لم یتعارف فی غیره و کذلک قوله ع:

ما کان من طعام سمیت فیه کیلا- فلا- یصلح مجازفه الظاهر فی وضع المکیال علیه عند المخاطب و فی عرفه و إن لم یکن کذلک فی عرف الشارع اللهم إلا أن یقال إنه لم یعلم أن ما تعارف کیله أو وزنه فی عرف الأئمه و أصحابهم کان غیر مقدر فی زمان الشارع حتی یتحقق المنافاه و الأصل فی ذلک أن مفهوم المکیل و الموزون فی الأخبار لا- یراد بهما کلما فرض صیرورته کذلک حتی یعم ما علم کونه غیر مقدر فی زمن الشارع بل المراد بهما المصداق الفعلی المعنون بهما فی زمان المتکلم و هذه الأفراد لا- یعلم عدم کونها مکیله و لا- موزونه فی زمن النبی ص لکن یرد علی ذلک مع کونه مخالفا للظاهر المستفاد من عنوان ما یکال أو یوزن أنه لا دلیل حینئذ علی اعتبار الکیل

المکاسب، ج ۲، ص ۱۹۳ فیما شک فی کونه مقدرا فی ذلک الزمان مع تعارف التقدیر فیه فی الزمان الآخر إذ لا یکفی فی الحکم حینئذ دخوله فی مفهوم المکیل و الموزون بل لا بد من کونه أحد المصادیق الفعلیه فی زمان صدور الأخبار و لا دلیل أیضا علی إلحاق کل بلد لحکم نفسه مع اختلاف البلدان و الحاصل أن الاستدلال بأخبار المسأله المعنونه بما یکال أو یوزن علی ما هو المشهور من کون العبره فی التقدیر بزمان النبی ص ثم بما اتفقت علیه بالبلاد ثم بما تعارف فی کل بلده بالنسبه إلی نفسه فی غایه الإشکال فالأولی تنزیل الأخبار علی ما تعارف تقدیره عند المتبایعین و إثبات

ما ينافى ذلك من الأحكام المشهوره بالإجماع المنقول المعتضد بالشهره المحققه و كذا الإشكال لو علم التقدير فى زمن الشارع و لم يعلم كونه بالكيل أو بالوزن. و مما ذكرنا ظهر ضعف ما فى كلام جماعه من التمسك لكون الاعتبار فى التقدير بعاده الشرع بوجوب حمل اللفظ على المتعارف عند الشارع و لكون المرجع فيما لم يعلم عاده الشرع هى العاده المتعارفه فى البلدان بأن الحقيقه العرفيه هى المرجع عند انتفاء الشرعيه و لكون المرجع عاده كل بلد إذا اختلفت البلدان بأن العرف الخاص قائم مقام العام عند انتفائه انتهى و ذكر المحقق الثانى أيضا أن الحقيقه العرفيه يعتبر فيها ما كان يعتبر فى حمل إطلاق لفظ الشارع عليها فلو تغيرت فى عصر بعد استقرارها فيما قبله فالمعتبر هو العرف السابق و لا أثر للتغير الطارى للاستصحاب و لظاهر قوله ص: حكمى على الواحد حكمى على الجماعه و أما فى الأقارير و نحوهما فالظاهر الحواله على عرف ذلك العصر الواقع فيه شىء عنها حملا له على ما يفهمه المواقع انتهى. أقول ليس الكلام فى مفهوم المكيل و الموزون بل الكلام فيما هو المعتبر فى تحقق هذا المفهوم فإن المراد بقولهم ع: ما كان مكيلا فلا يباع جزافا و لا يباع بعضه ببعض إلا متساويا إما أن يكون ما هو المكيل فى عرف المتكلم أو يراد به ما هو المكيل فى العرف العام أو ما هو المكيل فى عرف كل مكلف و على أى تقدير فلا يفيد الكلام لحكم غير ما هو المراد فلا بد لبيان حكم غير المراد من دليل خارجى و إراده جميع هذه الثلاثه خصوصا مع ترتيب خاص فى ثبوت الحكم بها و

خصوصا مع كون مرتبه كل لاحق مع عدم العلم بسابقه لا مع عدمه غير صحيحه كما لا يخفى. و لعل المقدس الأردبيلى أراد ما ذكرنا حيث تأمل فيما ذكروه من الترتيب بين عرف الشارع و عرف العام و العرف الخاص معللا باحتمال إراده الكيل و الوزن المتعارف عرفا عاما أو فى أكثر البلدان أو فى الجمله مطلقا أو بالنسبه إلى كل بلد بلد كما قيل فى المأكول و الملبوس فى السجده من الأمر الوارد بهما لو سلم و الظاهر هو الأخير انتهى و قد رده فى الحدائق بأن الواجب فى معانى الألفاظ الوارده فى الأخبار حملها على عرفهم صلوات الله عليهم فكل ما كان مكيلا أو موزونا فى عرفهم وجب إجراء الحكم عليه فى الأزمنه المتأخره و ما لم يعلم فهو بناء على قواعدهم يرجع إلى العرف العام إلى آخر ما ذكره من التفصيل ثم قال و يمكن أن يستدل للعرف العام بما تقدم فى صحيحه الحلبى من قوله ما كان من طعام سميت فيه كيلا فإن الظاهر أن المرجع فى كونه مكيلا إلى تسميته عرفا مكيلا و يمكن تقييده بما لم يعلم حاله فى زمانهم ع انتهى. أقول قد عرفت أن الكلام هنا ليس فى معنى اللفظ لأن مفهوم الكيل معلوم لغه و إنما الكلام فى تعيين الاصطلاح الذى يتعارف فيه هذا المفهوم ثم لو فرض كون الكلام فى معنى اللفظ كان اللازم حمله على العرف العام إذا لم يكن عرف شرعى لا إذا جهل عرفه الشرعى فإنه لم يقل أحد بحمل اللفظ حينئذ على المعنى العرفى بل لا بد من الاجتهاد فى تعيين ذلك المعنى الشرعى و مع العجز يحكم بإجمال اللفظ كما

هو واضـح هـذا كله مع أن الأخبـار إنمـا وصـلت إلينـا من الأـئمه ص فاللاـزم اعتبـار عرفهم لا عرف الشارع و أما ما استشـهد به للرجـوع إلى العرف العـام من قوله ع مـا سـميت فيه كيلاـ إلى آخره فيحتمـل أن يراد به عرف المخـاطب فيكون المعيـار العرف الخاص بالمتبايعين. نعم مع العلم بالعرف العام لا عبره بالعرف الخاص لمقطوعه ابن هاشم الآتيه فتأمل. و أبعـد شـى ء فى المقام ما ذكره فى جامع المقاصد من أن الحقيقه العرفيه يعتبر فيها ما كان يعتبر فى حمل إطلاق لفظ الشارع عليهما

فلو تغيرت فى عصـر بعـد اسـتقرارها فيمـا قبله إلى آخره. و بـالجمله فإتمام المسائل الثلاث بالأخبار مشـكل لكن الظاهر أن كلها متفق عليها.

نعم اختلفوا فيمـا إذا كـانت البلاد مختلفه فى أن لكل بلـد حكم نفسه من حيث الربا أو أنه يغلب جانب التحريم كما عليه جماعه من أصحابنا لكن الظاهر اختصاص هذا الحكم بالربا لا فى جواز البيع جزافا فى بلد لا يتعارف فيه التقدير ثم إنه يشكل الأمر فيما علم كونه مقـدرا فى زمـان الشـارع لكن لم يعلم أن تقـديره بالكيـل أو بالوزن ففيه وجوه أقواها و أحوطها اعتبار ما هو أبعـد من الغرر و أشـكل من ذلك ما لو علم كون الشى ء غير مكيل فى زمان الشارع أو فى العرف العام مع لزوم الغرر فيه عند قوم خاص و لاـ يمكن جعـل ترخيص الشـارع لبيعه جزافـا تخصـيصا لأـدله نفى الغرر لاحتمـال كون ذلك الشـى ء من المبتـذلات فى زمن الشـارع أو فى العرف بحيث يتحرز عن الغرر بمشاهـدته و قـد بلغ عنـد قوم فى العزه إلى حيث لاـ يتسامـح فيهـا فالأـقوى وجوب الاعتبار فى الفرض المذكور

بمـا ينـدفع فيه الغرر من الكيـل أو الوزن أو العـد. و بالجمله فالأولى جعل المـدار فيما لا إجماع فيه على وجوب التقـدير بما بنى الأمر فى مقام اسـتعلام ماليه الشـى ء على ذلك التقدير فإذا سئل عن مقدار ما عنده من الجوز فيجاب بذكر العدد بخلاف ما إذا سئـل عن مقـدار ماليه ما عنـده من الرمان و البطيـخ فإنه لا يجاب إلا بالوزن و إذا سـئل عن مقـدار الحنطه و الشـعير فربما يجاب بالكيـل و ربما يجاب بالوزن لكن الجواب بالكيل مختص بمن يعرف مقـدار الكيل من حيث الوزن إذ الكيل بنفسه غير منضـبط بخلاف الوزن و قد تقدم أن الوزن أصل فى الكيل. و ما ذكرنا هو المراد بالمكيل و الموزون الذين حمل عليهما الحكم بوجوب الاعتبـار بالكيـل و الوزن عنـد البيع و بـدخول الربـا فيهمـا و أمـا مـا لاـ يعتبر مقـدار ماليته بالتقـدير بأحـد الثلاثه كالماء و التين و الخضـريات فالظـاهر كفايه المشاهـده فيها من غير تقـدير فإن اختلفت البلاد فى التقـدير و العـدم فلا إشـكال فى التقـدير فى بلد التقدير و أما بلد عدم التقدير فإن كان ذلك لابتذال الشى ء عندهم بحيث يتسامح فى مقدار التفاوت المحتمل مع المشاهده

المكاسب، ج ۲، ص ۱۹۴

كفت المشاهـده و إن كـان لعـدم مبالاـتهم بـالغرر و إقـدامهم عليه حرصـا مع الاعتيـاد بالتفـاوت المحتمل بالمشاهـده فلا اعتبار بعـادتهم بل يجب مخالفتها فإن النواهى الوارده فى الشـرع عن بيوع الغرر و المجازفات كبيع الملاقيـح و المضامين و الملامسه و المنابذه و الحصاه على بعض تفاسـيرها و ثمر الشـجر قبل الوجود و غير ذلك لم ترد إلا ردا على من تعارف عندهم الإقدام على الغرر و البناء على المجازفات الموجبه

لفتح أبواب المنازعات. و إلى بعض ما ذكرنا أشار ما عن على بن إبراهيم عن أبيه عن رجاله ذكره فى حديث طويل قال: و لا ينظر فيما يكال أو يوزن إلا إلى العامه و لا يؤخذ فيه بالخاصه فإن كان قوم يكيلون اللحم و يكيلون الجوز فلا يعتبر بهم لأن أصل اللحم أن يوزن و أصل الجوز أن يعد. و على ما ذكرنا فالعبره ببلد فيه وجود المبيع لا ببلد العقد و لا ببلد المتعاقدين و فى شرح القواعد لبعض الأساطين ثم الرجوع إلى العاده مع اتفاقها اتفاقى و لو اختلفت فلكل بلد حكمه كما هو المشهور. و هل يراد به بلد العقد أو المتعاقدين الأقوى الأول و لو تعاقدا فى الصحراء رجعا إلى حكم بلدهما و لو اختلفا رجح الأقرب أو الأعظم أو ذو الاعتبار على ذى الجزاف أو البائع فى مبيعه و المشترى فى ثمنه أو يبنى على الإقراع مع الاختلاف و ما اتفقا عليه مع الاتفاق أو التخيير و لعله الأقوى و يجرى مثله فى معامله الغرباء فى الصحراء مع اختلاف البلدان و الأولى التخلص بإيقاع المعامله على وجه لا تفسدها الجهاله من صلح أو هبه بعوض أو معاطاه و نحوها و لو حصل الاختلاف فى البلد الواحد على وجه التساوى فالأقوى التخيير و مع الاختصاص بجمع قليل إشكال انتهى

@@@

مسأله لو أخبر البائع بمقدار المبيع جاز الاعتماد عليه على المشهور

اشاره

و عباره التذكره مشعره بالاتفاق عليه و يدل عليه غير واحد من الأخبار المتقدمه. و ما تقدم فى صحيحه الحلبى الظاهره فى المنع عن ذلك محمول على صوره إيقاع المعامله غير مبنيه على المقدار المخبر به و إن كان الأخبار داعيا إليها فإنها لا تخرج بمجرد ذلك عن الغرر. و قد

تقدم عن التحرير ما يوافق ذلك

[هل يعتبر كون الخبر طريقا عرفيا للمقدار]

ثم إن الظاهر اعتبار كون الخبر طريقا عرفيا للمقدار كما تشهد به الروايات المتقدمه فلو لم يفد ظنا فإشكال من بقاء الجهاله الموجبه للغرر و من عدم تقييدهم الأخبار بإفاده الظن و لا المخبر بالعداله و الأقوى بناء على اعتبار التقدير و إن لم يلزم الغرر الفعلى هو الاعتبار. نعم لو دار الحكم مدار الغرر كفى فى صحه المعامله إيقاعها مبنيه على المقدار المخبر به و إن كان مجهولا. و يندفع الغرر ببناء المتعاملين على ذلك المقدار فإن ذلك ليس بأدون من بيع العين الغائبه على أوصاف مذكوره فى العقد فيقول بعتك هذه الصبره على أنها كذا و كذا صاعا و على كل تقدير فالحكم فيه الصحه

[ثبوت الخيار للمشترى لو تبين الخلاف بالنقيصه]

اشاره

فلو تبين الخلاف فإما أن يكون بالنقيصه و إما أن يكون بالزياده فإن كان بالنقيصه تخير المشترى بين الفسخ و بين الإمضاء بل فى جامع المقاصد احتمال البطلان كما لو باعه ثوبا على أنه كتان فبان قطنا ثم رده بكون ذلك من غير الجنس و هذا منه و إنما الفائت الوصف لكن يمكن أن يقال إن مغايره الموجود الخارجى لما هو عنوان العقد حقيقه مغايره حقيقيه لا تشبه مغايره الفاقد للوصف لواجده لاشتراكهما فى أصل الحقيقه بخلاف الجزء و الكل فتأمل فإن المتعين الصحه و الخيار. ثم إنه قد عبر فى القواعد عن ثبوت هذا الخيار للبائع مع الزياده و للمشترى مع النقيصه بقوله تخير المغبون فربما تخيل بعض تبعا لبعض أن هذا ليس من خيار فوات الوصف أو الجزء معللا بأن خيار الوصف إنما يثبت مع التصريح باشتراط الوصف فى العقد و يدفعه تصريح العلامه فى هذه المسأله فى التذكره بأنه لو ظهر النقصان رجع المشترى

بالناقص و فى باب الصرف من القواعد بأنه لو تبين المبيع على خلاف ما أخبر به البائع تخير المشترى بين الفسخ و الإمضاء بحصه معينه من الثمن. و تصريح جامع المقاصد فى المسأله الأخيره بابتنائها على المسأله المعروفه و هى مسأله ما لو باع متساوى الأجزاء على أنه مقدار معين فبان أقل و من المعلوم أن الخيار فى تلك المسأله إما لفوات الوصف و إما لفوات الجزء على الخلاف الآتى. و أما التعبير بالمغبون فيشمل البائع على تقدير الزياده و المشترى على تقدير النقيصه نظير تعبير الشهيد فى اللمعه عن البائع و المشترى فى بيع العين الغائبه برؤيتها السابقه مع تبين الخلاف حيث قال تخير المغبون منهما. و أما ما ذكره من أن الخيار إنما يثبت فى تخلف الوصف إذا اشترط فى متن العقد ففيه أن ذلك فى الأوصاف الخارجه التى لا يشترط اعتبارها فى صحه البيع ككتابه العبد و خياطته. و أما الملحوظ فى عنوان المبيع بحيث لو لم يلاحظ لم يصح البيع كمقدار معين من الكيل أو الوزن أو العد فهذا لا يحتاج إلى ذكره فى متن العقد فإن هذا أولى من وصف الصحه الذى يغنى بناء العقد عليه عن ذكره فى العقد فإن معرفه وجود ملاحظه الصحه ليست من مصححات العقد بخلاف معرفه وجود المقدار المعين

[عدم الإشكال فى كون هذا الخيار خيار التخلف

و كيف كان فلا إشكال فى كون هذا الخيار خيار التخلف و إنما الإشكال فى أن المختلف فى الحقيقه هل هو جزء المبيع أو وصف من أوصافه فلذلك اختلف فى أن الإمضاء هل هو بجميع الثمن أو بحصه منه نسبتها إليه كنسبه الموجود من الأجزاء إلى المعدوم و تمام الكلام فى موضع تعرض الأصحاب المسأله

[كل ما يكون طريقا عرفيا إلى مقدار المبيع فهو بحكم إخبار البائع

ثم إن فى حكم إخبار البائع بالكيل و الوزن من حيث ثبوت الخيار عند تبين الخلاف كل ما يكون طريقا عرفيا إلى مقدار المبيع و أوقع العقد بناء عليه كما إذا جعلنا الكيل فى المعدود و الموزون طريقا إلى عده أو وزنه.

مسأله قال فى الشرائع يجوز بيع الثوب و الأرض مع المشاهده

و إن لم يمسحا و لو مسحا كان أحوط لتفاوت الغرض فى ذلك و تعذر إدراكه بالمشاهده انتهى و فى التذكره لو باع مختلف الأجزاء مع المشاهده صح كالثوب و الدار و الغنم إجماعا و صرح فى السرائر بجواز بيع قطيع الغنم و إن لم يعلم عددها. أقول يشكل الحكم بالجواز فى كثير من هذه الموارد لثبوت الغرر غالبا مع جهل أذرع الثوب و عدد قطيع الغنم و الاعتماد على عددها على ما يحصل تخمينا بالمشاهده عين المجازفه. و بالجمله فإذا فرضنا أن مقدار ماليه الغنم قله و كثره يعلم بالعدد فلا فرق بين الجهل بالعدد فيها و بين الجهل بالمقدار فى المكيل و الموزون و المعدود و كذا الحكم فى عدد الأذرع و الطاقات و الكرابيس و الجربان فى كثير من الأراضى المقدره عاده بالجريب. نعم ربما يتفق

المكاسب، ج ۲، ص ۱۹۵

تعارف عدد خاص فى أذرع بعض طاقات الكرابيس لكن الاعتماد على هذا من حيث كونه طريقا إلى عدد الأذرع نظير إخبار البائع و ليس هذا معنى كفايه المشاهده و تظهر الثمره فى ثبوت الخيار إذ على تقدير كفايه المشاهده لا يثبت خيار مع تبين قله الأذرع بالنسبه إلى ما حصل التخمين به من المشاهده إلا إذا كان النقص عيبا أو اشترط عددا خاصا من حيث الذراع طولا و عرضا. و بالجمله فالمعيار هنا دفع الغرر الشخصى إذ لم يرد

هنا نص بالتقدير ليحتمل إناطه الحكم به و لو لم يكن غرر كما استظهرناه فی المكيل و الموزون فافهم.

مسأله بيع بعض من جمله متساويه الأجزاء

اشاره

كصاع من صبره مجتمعه الصيعان أو متفرقتها أو ذراع من كرباس أو عبد من عبدين و شبه ذلک يتصور على وجوه

الأول أن يريد بذلک البعض كسرا واقعيا من الجمله مقدرا بذلک العنوان

فيريد بالصاع مثلا من صبره تكون عشره أصوع عشرها و من عبد من العبدين نصفهما و لا إشكال فی صحه ذلک و لا فی كون المبيع مشاعا فی الجمله و لا فرق بين اختلاف العبدين فی القيمه و عدمه و لا بين العلم بعدد صيعان الصبره و عدمه لأن الكسر مقدر بالصاع فلا يعتبر العلم بنسبته إلى المجموع هذا و لكن قال فی التذكره و الأقرب أنه لو قصد الإشاعه فی عبد من عبدين أو شاه من شاتين بطل بخلاف الذراع من الأرض انتهى و لم يعلم وجه الفرق إلا منع ظهور الكسر المشاع من لفظ العبد و الشاه.

الثانی أن يراد به بعض مردد بين ما يمكن صدقه عليه

اشاره

من الأفراد المتصوره فی المجموع نظير تردد الفرد المنتشر بين الأفراد و هذا يتضح فی صاع من الصيعان المتفرقه و لا إشكال فی بطلان ذلک مع اختلاف المصاديق فی القيمه كالعبدين المختلفين لأنه غرر لأن المشتری لا يعلم بما يحصل فی يده منهما و أما مع اتفاقهما فی القيمه كما فی الصيعان المتفرقه فالمشهور أيضا كما فی كلام بعض المنع بل فی الرياض نسبته إلى الأصحاب. و عن المحقق الأردبيلی قدس سره أيضا نسبه المنع عن بيع ذراع من كرباس مشاهد من غير تعيين أحد طرفيه إلى الأصحاب و استدل على المنع بعضهم بالجهاله التی يبطل معها البيع إجماعا و آخر بأن الإبهام فی البيع مبطل له لا من حيث الجهاله. و يؤيده أنه حكم فی التذكره مع منعه عن بيع أحد العبدين المشاهدين المتساويين بأنه لو تلف أحدهما فباع الباقی و لم يدر أيهما هو صح خلافا لبعض العامه و ثالث بلزوم الغرر و رابع بأن الملک صفه وجوديه محتاجه إلى محل تقوم به

كسائر الصفات الموجوده فى الخارج و أحدهما على سبيل البدل غير قابل لقيامه به لأنه أمر انتزاعى من أمرين معينين و يضعف الأول بمنع المقدمتين لأن الواحد على سبيل البدل غير مجهول إذ لا تعين له فى الواقع حتى يجهل و المنع عن بيع المجهول و لو لم يلزم غرر غير مسلم نعم وقع فى معقد بعض الإجماعات ما يظهر منه صدق كلتا المقدمتين. ففى السرائر بعد نقل الروايه التى رواها فى الخلاف على جواز بيع عبد من عبدين قال إن ما اشتملت عليه الروايه مخالف لما عليه الأمه بأسرها مناف لأصول مذهب أصحابنا و فتاواهم و تصانيفهم لأن المبيع إذا كان مجهولا كان البيع باطلا بغير خلاف انتهى و عن الخلاف فى باب السلم أنه لو قال أشترى منك أحد هذين العبدين أو هؤلاء العبيد لم يصح الشراء دليلنا أنه بيع مجهول فيجب أن لا يصح و لأنه بيع غرر لاختلاف قيمتى العبدين و لأنه لا دليل على صحه ذلك فى الشرع. و قد ذكرنا هذه المسأله فى البيوع و قلنا إن أصحابنا رووا جواز ذلك فى العبدين فإن قلنا بذلك تبعنا فيه الروايه و لم يقس غيرهما عليهما انتهى و عبارته المحكيه فى باب البيوع أنه روى أصحابنا أنه إذا اشترى عبدا من عبدين على أن للمشترى أن يختار أيهما شاء أنه جائز و لم يرووا فى الثوب شيئا ثم قال دليلنا إجماع الفرقه و قوله ص: المؤمنون عند شروطهم انتهى. و سيأتى أيضا فى كلام فخر الدين أن عدم تشخيص المبيع من الغرر الذى يوجب النهى عنه الفساد إجماعا و ظاهر هذه الكلمات صدق الجعاله و كون مثلها قادحه اتفاقا مع فرض

عـدم نص بل قد عرفت رد الحلى للنص المجوز بمخالفته لإجماع الأمه. و مما ذكرنا من منع كبرى الوجه الأول يظهر حال الوجه الثـانى من وجـوه المنع أعنى كون الإبهـام مبطلاـ و أمـا الوجه الثـالث فيرده منع لزوم الغرر مع فرض اتفـاق الأـفراد فى الصـفات الموجبه لاختلاف القيمه و لذا يجوز الإسـلاف فى الكلى من هذه الأفراد مع أن الانضـباط فى السلم آكد و أيضا فقد جوزوا بيع الصـاع الكلى من الصبره و لاـ فرق بينهما من حيث الغرر قطعا و لـذا رد فى الإيضاح حمل الصاع من الصبره على الكلى برجوعه إلى عدم تعيين المبيع الموجب للغرر المفسد إجماعا. و أما الرابع فيمنع احتياج صفه الملك إلى وجود خارجى فإن الكلى المبيع سلمـا أو حالاـ مملوك للمشترى و لاـ وجود لفرد منه فى الخـارج بصـفه كونه مملوكـا للمشترى فـالوجه أن الملكيه أمر اعتبارى يعتبرها العرف و الشـرع أو أحدهما فى مواردها و ليست صـفه وجوديه متأصـله كالحموضه و السواد و لذا صرحوا بصحه الوصيه بأحد الشيئين بل بأحد الشخصين و نحوهما فالإنصاف كما اعترف به جماعه أولهم المحقق الأردبيلى عدم دليل معتبر على المنع. قال فى شـرح الإرشاد على ما حكى عنه بعـد أن حكى عن الأصـحاب المنع عن بيع ذراع من كرباس من غير تقييد كونه من أى الطرفين و فيه تأمل إذ لم يقم دليل على اعتبار هـذا المقدار من العلم فإنهما إذا تراضـيا على ذراع من هذا الكرباس من أى طرف أراد المشترى أو من أى جانب كان من الأرض فما المانع بعـد العلم بـذلك انتهى. فالـدليل هو الإجماع لو ثبت و قـد عرفت من غير واحد نسبته إلى الأصحاب قال

بعض الأساطين فى شرحه على القواعد بعد حكم المصنف بصحه بيع الذراع من الثوب و الأرض الراجع إلى بيع الكسر المشاع و إن قصدا معينا من عين أو كليا لا على وجه الإشاعه بطل لحصول

الغرر بالإبهام فى الأول و كونه بيع المعدوم و باختلاف الأغراض فى الثانى غالبا فيلحق به النادر و للإجماع المنقول فيه إلى أن قال و الظاهر بعد إمعان النظر و نهايه التتبع أن الغرر الشرعى لا يستلزم

المكاسب، ج ۲، ص ۱۹۶

الغرر العرفى و بالعكس و ارتفاع الجهاله فى الخصوصيه قد لا يثمر مع حصولها فى أصل الماهيه و لعل الدائره فى الشرع أضيق و إن كان بين المصطلحين عموم و خصوص من وجهين و فهم الأصحاب مقدم لأنهم أدرى بمذاق الشارع و أعلم انتهى. و لقد أجاد حيث التجأ إلى فهم الأصحاب فيما يخالف العمومات.

فرع على المشهور من المنع لو اتفقا على أنهما أرادا غير شائع لم يصح البيع

لاتفاقهما على بطلانه و لو اختلفا فادعى المشترى الإشاعه فيصح البيع و قال البائع أردت معينا. ففى التذكره الأقرب قبول قول المشترى عملا بأصاله الصحه و أصاله عدم التعيين انتهى. و هذا حسن لو لم يتسالما على صيغه ظاهره فى أحد المعنيين أما معه فالمتبع هو الظاهر و أصاله الصحه لا تصرف الظواهر و أما أصاله عدم التعيين فلم أتحققها. و ذكر بعض من قارب عصرنا أنه لو فرض للكلام ظهور فى عدم الإشاعه كان حمل الفعل على الصحه قرينه صارفه و فيه نظر.

الثالث من وجوه بيع البعض من الكل أن يكون المبيع طبيعه كليه منحصره المصاديق

اشاره

فى الأفراد المتصوره فى تلك الجمله

[الفرق بين الوجه الثانى و الثالث

و الفرق بين هذا الوجه و الوجه الثانى كما حققه فى جامع المقاصد بعد التمثيل للثانى بما إذا فرقت الصيعان و قال بعتك أحدها أن المبيع هناك واحد من الصيعان المتميزه المشخصه غير معين فيكون بيعه مشتملا على الغرر و فى هذا الوجه أمر كلى غير متشخص و لا متميز بنفسه و يتقوم كل واحد من صيعان الصبره و يوجد به و مثله ما لو قسم الأرباع و باع ربعا منها من غير تعيين و لو باع ربعا قبل القسمه صح و تنزل على واحد منها مشاعا لأنه حينئذ أمر كلى. فإن قلت المبيع فى الأولى أيضا أمر كلى. قلنا ليس كذلك بل هو واحد من تلك الصيعان المتشخصه مبهم بحسب صوره العباره فيشبه الأمر الكلى و بحسب الواقع جزئى غير معين و لا معلوم و المقتضى لهذا المعنى هو تفريق الصيعان و جعل كل واحد منها برأسه فصار إطلاق أحدها منزلا على شخصى

غير معلوم فصار كبيع أحد الشياه و أحد العبيد و لو قال بعتك صاعا من هذه شائعا فى جملتها لحكمنا بالصحه انتهى. و حاصله أن المبيع مع الترديد جزئى حقيقى فيمتاز عن المبيع الكلى الصادق على الأفراد المتصوره فى تلك الجمله. و فى الإيضاح أن الفرق بينهما هو الفرق بين الكلى المقيد بالوحده و بين الفرد المنتشر

ثم الظاهر صحه بيع الكلى بهذا المعنى كما هو صريح جماعه منهم الشيخ و الشهيدان و المحقق الثانى و غيرهم بل الظاهر عدم الخلاف فيه و إن اختلفوا فى تنزيل الصاع من الصبره على الكلى أو الإشاعه لكن يظهر مما عن الإيضاح وجود الخلاف فى صحه بيع

الکلی و أن منشأ القول بالتنزیل علی الإشاعه هو بطلان بیع الکلی بهذا المعنی و الکلی الذی یجوز بیعه هو ما یکون فی الذمه.

قال فی الإیضاح فی ترجیح التنزیل علی الإشاعه إنه لو لم یکن مشاعا لکان غیر معین فلا یکون معلوم العین و هو الغرر الذی یدل النهی عنه علی الفساد إجماعا و لأن أحدهما بعینه لو وقع البیع علیه ترجیح من غیر مرجح و لا بعینه هو المبهم و إبهام المبیع مبطل انتهی و تبعه بعض المعاصرین مستندا تاره إلی ما فی الإیضاح من لزوم الإبهام و الغرر و أخری إلی عدم معهودیه ملک الکلی فی غیر الذمه لا علی وجه الإشاعه و ثالثه باتفاقهم علی تنزیل الأرطال المستثناه من بیع الثمره علی الإشاعه. و یرد الأول ما عرفت من منع الغرر فی بیع الفرد المنتشر فکیف نسلم فی الکلی. و الثانی بأنه معهود فی الوصیه و الإصداق مع أنه لم یفهم مراده من المعهودیه فإن أنواع الملک بل کل جنس لا یعهد تحقق أحدها فی مورد الآخر إلا أن یراد منه عدم وجود مورد یقینی حکم فیه الشارع بملکیه الکلی المشترک بین أفراد موجوده فیکفی فی رده النقض بالوصیه و شبهها هذا کله مضافا إلی صحیحه الأطنان الآتیه فإن موردها إما بیع الفرد المنتشر و إما بیع الکلی فی الخارج. و أما الثالث فسیأتی الکلام فیه إن شاء الله تعالی.

مسأله لو باع صاعا من صبره فهل ینزل علی الوجه الأول من الوجوه

اشاره

بناء علی المشهور من صحته وجهان بل قولان حکی ثانیهما عن الشیخ و الشهیدین و المحقق الثانی و جماعه و استدل فی جامع المقاصد بأنه السابق إلی الفهم. و بروایه برید بن معاویه عن أبی عبد الله ع: فی رجل

اشترى من رجل عشره آلاف طن قصب فى أنبار بعضه على بعض من أجمه واحده و الأنبار فيه ثلاثون ألف طن فقال البائع قد بعتك من هذا القصب عشره آلاف طن فقال المشترى قد قبلت و اشتريت و رضيت فأعطاه المشترى من ثمنه ألف درهم و وكل المشترى من يقبضه فأصبحوا و قد وقع النار فى القصب فاحترق منه عشرون ألف طن و بقى عشره آلاف طن فقال ع العشره آلاف طن التى بقيت هى للمشترى و العشرون التى احترقت من مال البائع. و يمكن دفع الأول بأن مقتضى الوضع فى قوله صاعا من صبره هو الفرد المنتشر الذى عرفت سابقا أن المشهور بل الإجماع على بطلانه و مقتضى المعنى العرفى هو المقدار المقدر بصاع و ظاهره حينئذ الإشاعه لأن المقدار المذكور عن مجموع الصبره مشاع فيه. و أما الروايه فهى أيضا ظاهره فى الفرد المنتشر كما اعترف به فى الرياض لكن الإنصاف أن العرف يعاملون فى البيع المذكور معامله الكلى فيجعلون الخيار فى التعيين إلى البائع و هذه أماره فهمهم الكلى. و أما الروايه فلو فرضنا ظهورها فى الفرد المنتشر فلا بأس بحملها على الكلى لأجل القرينه الخارجيه و تدل على عدم الإشاعه من حيث الحكم ببقاء المقدار المبيع و كونه مالا للمشترى فالقول الثانى لا يخلو من قوه بل لم نظفر بمن جزم بالأول و إن حكاه فى الإيضاح قولا-

ثم إنه يتفرع على المختار من كون المبيع كليا أمور.

أحدها كون التخيير فى تعيينه بيد البائع

لأن المفروض أن المشترى لم يملك إلا الطبيعه المعراه عن التشخيص الخاص فلا يستحق على البائع خصوصيه فإذا طالب بخصوصيه زائده على تلك الطبيعه فقد طالب ما ليس حقا له و هذا جار فى كل من ملك كليا فى الذمه أو فى

الخارج فليس لمالكه اقتراح الخصوصيه على من عليه الكلى و لـذا كان اختيار التعيين بيد الوارث إذا وصـى الميت لرجل بواحد من متعـدد يملكه الميت كعبـد من عبيده و نحو ذلك إلا أنه قد جزم المحقق القمى قدس سـره فى غير موضع من أجوبه مسائله بـأن الاختيـار فى التعيين بيـد المشترى و لم يعلم له وجه مصـحح فيا ليته قاس ذلك على طلب الطبيعه حيث إن الطالب لما ملك الطبيعه على المأمور و استحقها منه لم يجز له بحكم العقل مطالبه خصوصيه دون

المكاسب، ج ٢، ص ١٩٧

أخرى و كـذلك مسألة التمليـك كمـا لاـ يخفى و أمـا على الإشـاعه فلا اختيار لأحـدهما لحصول الشـركه فتحتاج القسـمه إلى التراضى.

و منها أنه لو تلف بعض الجمله و بقى مصداق الطبيعه انحصر حق المشترى فيه

لأـن كـل فرد من أفراد الطبيعه و إن كـان قابلا لتعلق ملكه به بخصوصه إلا أنه يتوقف على تعين مالك المجموع و إقباضه فكل مـا تلف قبـل إقبـاضه خرج عن قابليه ملكيته للمشترى فعلا فينحصـر فى الموجود و هـذا بخلاف المشاع فإن ملك المشترى فعلا ثـابت فى كـل جزء من المـال من دون حـاجه إلى اختيـار و إقبـاض فكـل ما يتلف من المال فقـد تلف من المشترى جزء بنسـبه حصته.

و منها أنه لو فرضنا أن البائع بعد ما باع صاعا من الجمله باع من شخص آخر صاعا كليا آخر

فالظـاهر أنه إذا بقى صـاع واحـد كان للأول لأن الكلى المبيع ثانيا إنما هو سار فى مال البائع و هو ما عـدا الصاع من الصبره فإذا تلف ما عدا الصاع فقد تلف جميع ما كان الكلى فيه ساريا فقد تلف المبيع الثانى قبل القبض و هذا بخلاف ما لو قلنا بالإشاعه

[صور إقباض الكلى

ثم اعلم أن المبيع إنمـا يبقى كليـا مـا لم يقبض- و أما إذا قبض فإن قبض منفردا عما عـداه كان مختصا بالمشترى و إن قبض فى ضمن الباقى بأن أقبضه البائع مجموع الصبره فيكون بعضه وفاء و الباقى أمانه حصـلت الشـركه بحصول ماله فى يده و عدم توقفه على تعيين و إقبـاض حتى يخرج التـالف عن قابليه تملك المشترى له فعلا و ينحصـر حقه فى الباقى فحينئـذ حساب التالف على البـائع دون المشترى ترجيـح بلا مرجـح فيحسب عليهما. و الحاصل أن كل جزء معين قبل الإقباض قابل لكونه كلا أو بعضا ملكا فعليا للمشترى و الملك الفعلى له حينئذ هو الكلى السارى فالتالف المعين غير قابل لكون جزئه محسوبا على المشترى لأن تملكه لمعين موقوف على اختيـار البـائع و إقبـاضه فيحسب على البـائع بخلاـف التـالف بعـد الإقبـاض فإن تملك المشترى لمقـدار منه حاصل فعلا لتحقق الإقباض فنسبه كل جزء معين من الجمله إلى كل من البائع و المشترى على حد سواء. نعم لو لم يكن إقباض البـائع للمجموع على وجه الإيفـاء- بـل على وجه التوكيل فى التعيين أو على وجه الأمانه حتى يعين البائع بعـد ذلك كان حكمه حكم ما قبل القبض

[لو باع ثمره شجرات و استثنى منها أرطالا معلومه]

هذا كله مما لا إشكال فيه و إنما الإشكال فى أنهم ذكروا فيما لو باع ثمره شجرات و استثنى منها أرطالا معلومه أنه لو خاست الثمره سقط من المستثنى بحسابه و ظاهر ذلك تنزيل الأرطال المستثناه على الإشاعه و لذا قال فى الدروس إن فى هذا الحكم دلاله على تنزيل الصاع من الصبره على الإشاعه و حينئذ يقع الإشكال فى الفرق بين المسألتين حيث إن مسأله الاستثناء ظاهرهم الاتفاق على تنزيلها على

الإشـاعه. و المشـهور هنـا التنزيل على الكلى بل لم يعرف من جزم بالإشاعه و ربما يفرق بين المسألتين بالنص فيما نحن فيه على التنزيل على الكلى و هو ما تقدم من الصـحيحه المتقدمه. و فيه أن النص إن اسـتفيد منه حكم القاعده لزم التعدى عن مورده إلى مسأله الاسـتثناء أو بيان الفارق و خروجها عن القاعده و إن اقتصـر على مورده لم يتعد إلى غير مورده حتى فى البيع إلا بعد إبداء الفرق بين موارد التعدى و بين مسأله الاسـتثناء. و بالجمله فالنص بنفسه لا يصـلح فارقا مع البناء على التعدى عن مورده الشخصى و أضـعف من ذلـك الفرق بقيـام الإجمـاع على الإشـاعه فى مسـأله الاسـتثناء لأنـا نقطع بعـدم اسـتناد المجمعين فيها إلى توقيف بـالخصوص و أضـعف من هـذين الفرق بين مسـأله الاسـتثناء و مسـأله الزكاه و غيرهما مما يحمل الكلى فيها على الإشاعه و بين البيع باعتبـار القبض فى لزوم البيع و إيجـابه على البائع فمع وجود فرد يتحقق فيه البيع يجب دفعه إلى المشترى إذ هو شـبه الكلى فى الـذمه. و فيه مع أن إيجاب القبض متحقق فى مسألتى الزكاه و الاسـتثناء أن إيجاب القبض على البائع يتوقف على بقائه إذ مع عـدم بقائه كلا أو بعضا ينفسـخ البيع فى التالف و الحكم بالبقاء يتوقف على نفى الإشاعه فنفى الإشاعه بوجوب الإقباض لا يخلو عن مصادره كما لا يخفى. و أما مدخليه القبض فى اللزوم فلا دخل له أصـلا فى الفرق و مثله فى الضعف لو لم يكن عينه ما فى مفتاح الكرامه من الفرق بأن التلف من الصبره قبل القبض فيلزم على البائع تسليم المبيع منها و إن بقى قدره فلا ينقص

المبيع لأجله بخلاف الاستثناء فإن التلف فيه بعد القبض و المستثنى بيد المشترى أمانه على الإشاعه بينهما فيوزع الناقص عليهما و لهـذا لم يحكم بضـمان المشـترى هنـا بخلاف البـائع هنـاك انتهى و فيه مع مـا عرفت من أن التلف من الصبره قبـل القبض إنما يوجب تسليم تمام المبيع من الباقى بعـد ثبوت عـدم الإشاعه فكيف يثبت به أنه إن أريد من كون التلف فى مسأله الاسـتثناء بعد القبض أنه بعـد قبض المشترى. ففيه أنه موجب لخروج البـائع عن ضـمان ما يتلف من مال المشترى و لا كلام فيه و لا إشـكال و إنما الإشكال فى الفرق بين المشترى فى مسأله الصاع و البائع فى مسأله الاستثناء حيث إن كلا منهما يستحق مقدارا من المجموع لم يقبضه مستحقه فكيف يحسب نقص التلف على أحدهما دون الآخر مع اشتراكهما فى عدم قبض حقهما الكلى و إن أريد من كون التلف بعـد القبض أن الكلى الـذى يسـتحقه البائع قد كان فى يده بعد العقد فحصل الاشتراك فإذا دفع الكل إلى المشترى فقد دفع مالا مشتركا فهو نظير ما إذا دفع البائع مجموع الصبره إلى المشترى فالاشتراك كان قبل القبض. ففيه أن الإشـكال بحاله إذ يبقى سؤال الفرق بين قوله بعتـك صاعـا من هـذه الصـبره و بين قوله بعتـك هـذه الصبره أو هـذه الثمره إلاـ صاعـا منهـا و ما الموجب للاـشتراك فى الثـانى دون الأـول مع كون مقتضـى الكلى عـدم تعين فرد منه أو جزء منه لمالكه إلا بعـد إقباض مالك الكل الـذى هو المشترى فى مسأله الاسـتثناء فإن كون الكل بيد البائع المالك للكلى لا يوجب الاشتراك هذا مع أنه لم يعلم من الأصحاب فى مسأله الاستثناء الحكم

بعد العقد بالاشتراک و عدم جواز تصرف المشتری إلا بإذن البائع کما یشعر به فتوی جماعه منهم الشهیدان و المحقق الثانی بأنه لو فرط المشتری وجب أداء المستثنی من الباقی و یمکن أن یقال إن بناء المشهور فی مسأله استثناء الأرطال إن کان علی عدم الإشاعه

المکاسب، ج ۲، ص ۱۹۸

قبل التلف و اختصاص الاشتراک بالتألف دون الموجود کما ینبئ عنه فتوی جماعه منهم بأنه لو کان تلف البعض بتفریط المشتری کانت حصه البائع فی الباقی. و یؤیده استمرار السیره فی صوره استثناء الأرطال المعلومه من الثمره علی استقلال المشتری فی التصرف و عدم المعامله مع البائع معامله الشرکاء فالمسألتان مشترکتان فی التنزیل علی الکلی و لا فرق بینها إلا فی بعض ثمرات التنزیل علی الکل و هو حساب التالف علیهما و لا یحضرنی وجه واضح لهذا الفرق إلا دعوی أن المتبادر من الکلی المستثنی هو الکلی الشائع فیما یسلم للمشتری لا مطلق الموجود وقت البیع و إن کان بناؤهم علی الإشاعه من أول الأمر أمکن أن یکون الوجه فی ذلک أن المستثنی کما یکون ظاهرا فی الکلی کذلک یکون عنوان المستثنی منه الذی انتقل إلی المشتری بالبیع کلیا بمعنی أنه ملحوظ بعنوان کلی یقع علیه البیع. فمعنی بعتک هذه الصبره إلا صاعا منها بعتک الکلی الخارج الذی هو المجموع المخرج عنه الصاع فهو کلی کنفس الصاع فکل منهما مالک لعنوان کلی فالموجود مشترک بینهما لأن نسبه کل جزء منه إلی کل منهما علی نهج سواء فتخصیص أحدهما به ترجیح من غیر مرجح و کذا التالف نسبته إلیهما علی السواء فیحسب علیهما و هذا بخلاف ما إذا کان المبیع کلیا فإن مال البائع لیس ملحوظا

بعنوان كلى فى قولنا بعتك صاعا من هذه الصبره إذ لم يقع موضوع الحكم فى هذا الكلام حتى يلحظ بعنوان كلى كنفس الصاع. فإن قلت إن مال البائع بعد بيع الصاع ليس جزئيا حقيقيا متشخصا فى الخارج فيكون كليا كنفس الصاع. قلت نعم و لكن ملكيه البائع له ليس بعنوان كلى حتى يبقى ما بقى ذلك العنوان ليكون الباقى بعد تلف البعض مصداقا لهذا العنوان و عنوان الصاع على نهج سواء ليلزم من تخصيصه بأحدهما الترجيح من غير مرجح فيجى ء الاشتراك فإذا لم يبق إلا صاع كان الموجود مصداقا لعنوان ملك المشترى فيحكم بكونه مالكا له و لا يزاحمه بقاء عنوان ملك البائع فتأمل. هذا ما خطر عاجلا بالبال و قد أوكلنا تحقيق هذا المقام الذى لم يبلغ إليه ذهنى القاصر إلى نظر الناظر البصير الخبير الماهر عفا الله عن الزلل فى المعاثر.

[أقسام بيع الصبره]

قال فى الروضه تبعا للمحكى عن حواشى الشهيد إن أقسام بيع الصبره عشره لأنها إما أن تكون معلومه المقدار أو مجهوله فإن كانت معلومه صح بيعها أجمع و بيع جزء منها معلوم مشاع و بيع مقدار كقفيز تشتمل عليه و بيعها كل قفيز بكذا لا بيع كل قفيز منها بكذا و المجهوله كلها باطله إلا الثالث و هو بيع مقدار معلوم تشتمل الصبره عليه و لو لم يعلم باشتمالها عليه فظاهر القواعد و المحكى عن حواشى الشهيد و غيرها عدم الصحه و استحسنه فى الروضه ثم قال نعم لو قيل بالاكتفاء بالظن الغالب باشتمالها عليه كان متجها و المحكى عن ظاهر الدروس و اللمعه الصحه قال فيها فإن نقصت تخير بين أخذ الموجود منها بحصه من الثمن و بين الفسخ لتبعض

الصـفقه و ربمـا يحكى عن المبسوط و الخلاـف خلافه و لا يخلو من قوه و إن كان فى تعيينه نظر لا لتـدارك الضـرر بالخيار لما عرفت غير مره من أن الغرر إنما يلاحظ فى البيع مع قطع النظر عن الخيار الـذى هو من أحكام العقـد فلا يرتفع به الغرر الحاصـل عنـد العقـد بل لمنع الغرر. و إن قيل عـدم العلم بالوجود من أعظم أفراد الغرر. قلت نعم إذا بنى العقـد على جعل الثمن فى مقابل الموجود و أما إذا بنى على توزيع الثمن على مجموع المبيع غير المعلوم الوجود بتمامه فلا غرر عرفا و ربما تحتمل الصحه مراعى بتبين اشـتمالها عليه. و فيه أن الغرر إن ثبت حـال البيع لم ينفع تبين الاشـتمال هـذا و لكن الأوفق بكلماتهم فى موارد الغرر عـدم الصـحه إلاـ مع العلم بالاشـتمال أو الظن الـذى يتعـارف الاعتمـاد عليه و لو كـان من جهه استصـحاب الاشـتمال. و أمـا الرابع مع الجهاله و هو بيعها كل قفيز بكـذا فالمحكى عن جماعه المنع و عن ظاهر إطلاق المحكى من عبارتى المبسوط و الخلاف أنه لو قـال بعتـك هـذه الصبره كـل قفيز بـدرهم صـح البيع. قال فى الخلاف لأنه لا مانع منه و الأصل جوازه و ظاهر إطلاقه يعم صوره الجهل بالاشـتمال. و عن الكفايه نفى البعـد عنه إذ المبيع معلوم بالمشاهده و الثمن مما يمكن أن يعرف بأن تكال الصبره و يوزع الثمن على قفزائها قال و له نظائر ذكر جمله منها فى التذكره و فيه نظر.

مسأله إذا شاهد عينا فى زمان سابق على العقد عليها

اشاره

فـإن اقتضت العـاده تغيرها عن صـفاتها السابقه إلى غيرها المجهول عنـد المتبايعين فلا يصـح البيع إلا بـذكر صـفات تصـحح بيع الغائب لأن الرؤيه القديمه غير

نافعه و إن اقتضت العاده بقاءها عليها فلا إشكال فى الصحه و لا خلاف فيها أيضا إلا من بعض الشافعيه و إن احتمل الأمران جاز الاعتماد على أصاله عدم التغير و البناء عليها فى العقد فيكون نظير إخبار البائع بالكيل و الوزن لأن الأصل من الطرق التى يتعارف التعويل عليها و لو فرضناه فى مقام لا يمكن التعويل عليه لحصول أماره على خلافه فإن بلغت قوه الظن حدا يلحقه بالقسم الأول و هو ما اقتضت العاده تغيره لم يجز البيع و إلا جاز ذكر تلك الصفات لا بدونه لأنه لا ينقص عن الغائب الموصوف الذى يجوز بيعه بصفات لم يشاهد عليها بل يمكن القول بالصحه فى القسم الأول إذا لم يفرض كون ذكر الصفات مع اقتضاء العاده عدمها لغوا لكن هذا كله خارج عن البيع بالرؤيه القديمه و كيف كان فإذا باع أو اشترى برؤيه قديمه فانكشف التغير تخيير المغبون و هو البائع إن تغير إلى صفات زادت فى ماليته و المشترى إن نقصت عن تلك الصفات لقاعده الضرر و لأن الصفات المبنى عليها فى حكم الصفات المشروطه فهى من قبيل تخلف الشرط كما أشار إليه فى نهايه الأحكام و المسالك بقولهما الرؤيه بمثابه الشرط فى الصفات الكائنه فى المرئى فكل ما فات منها فهو بمثابه التخلف فى الشرط انتهى و توهم أن الشروط إذا لم تذكر فى متن العقد لا عبره بها فما نحن فيه من قبيل ما لم يذكر من الشروط فى متن العقد مدفوع بأن الغرض من ذكر الشروط فى العقد صيرورتها مأخوذه فيه حتى لا يكون العمل بالعقد بدونها وفاء بالعقد و الصفات المرئيه سابقا حيث إن البيع لا يصح إلا

مبنيا عليها

المكاسب، ج ٢، ص ١٩٩

كانت دخولها فى العقد كان أولى من دخول الشرط المذكور على وجه الشرطيه و لذا لو لم يبن البيع عليها و لم يلاحظ وجودها فى البيع كان البيع باطلا- فالذكر اللفظى إنما يحتاج إليه فى شروط خارجه لا- يجب ملاحظتها فى العقد و احتمل فى نهايه الأحكام البطلان و لعله لأن المضى على البيع و عدم نقضه عند تبين الخلاف إن كان وفاء بالعقد وجب فلا خيار و إن لم يكن وفاء لم يدل دليل على جوازه. و بعباره أخرى العقد إذا وقع على الشى ء الموصوف انتفى متعلقه بانتفاء صفته و إلا فلا وجه للخيار مع أصاله اللزوم و يضعفه أن الأوصاف الخارجه عن حقيقه المبيع إذا اعتبرت فيه عند البيع إما ببناء العقد عليها و إما بذكرها فى متن العقد لا تعد من مقومات العقد كما أنها ليست من مقومات المبيع ففواتها فوات حق للمشترى ثبت بسببه الخيار دفعا لضرر الالتزام بما لم يقدم عليه و تمام الكلام فى باب الخيار إن شاء الله.

فرعان

الأول لو اختلفا فى التغير فادعاه المشترى

ففى المبسوط و التذكره و الإيضاح و الدروس و جامع المقاصد و المسالك تقديم قول المشترى لأن يده على الثمن كما فى الدروس و هو راجع إلى ما فى المبسوط و السرائر من أن المشترى هو الذى ينتزع منه الثمن و لا- ينتزع منه إلا- بإقراره أو ببينه تقوم عليه انتهى. و تبعه العلامه أيضا فى صوره الاختلاف فى أوصاف المبيع الموصوف إذا لم يسبقه برؤيه حيث تمسك بأصاله براءه ذمه المشترى من الثمن فلا يلزمه ما لم يقر به أو يثبت بالبينه و لأن البائع يدعى علمه بالمبيع على هذا الوصف الموجود

و الرضا به و الأصل عدمه كما فى التذكره و لأن الأصل عدم وصول حقه إليه كما فى جامع المقاصد و يمكن أن يضعف الأول بأن يـد المشترى على الثمن بعـد اعترافه بتحقق الناقل الصـحيح يـد أمانه غايه الأمر أنه يدعى سـلطنته على الفسخ فلا ينفع تشـبثه باليـد إلا أن يقال إن وجود الناقل لا يكفى فى سـلطنه البائع على الثمن بناء على ما ذكره العلامه فى أحكام الخيار من التـذكره و لم ينسب خلافه إلا إلى بعض الشافعيه من عدم وجوب تسـليم الثمن و المثمن فى مده الخيار و إن تسـلم الآخر و حينئذ فالشـك فى ثبوت الخيـار يوجب الشـك فى سـلطنه البائع على أخـذ الثمن فلا مـدفع لهـذا الوجه إلا أصاله عـدم سـبب الخيار لو تم كما سيجى ء. و الثـانى مع معارضـته بأصاله عـدم علم المشترى بالمبيع على وصف آخر حتى يكون حق له يوجب الخيار بأن الشـك فى علم المشترى بهـذا الوصف و علمه بغيره مسـبب عن الشـك فى وجود غير هـذا الوصف سابقا فإذا انتفى غيره بالأصل الـذى يرجع إليه أصاله عـدم تغير المبيع لم يجر أصاله عدم علمه بهذا الوصف. و الثالث بأن حق المشترى من نفس العين قد وصل إليه قطعا و لذا يجوز له إمضاء العقد و ثبوت حق له من حيث الوصف المفقود غير ثابت فعليه الإثبات و المرجع أصاله لزوم العقد. و لأجل ما ذكرنا قوى بعض تقديم قول البائع هذا و يمكن بناء المسأله على أن بناء المتبايعين حين العقد على الأوصاف الملحوظه حين المشاهده هل هو كاشتراطها فى العقد فهى كشـروط مضمره فى نفس المتعاقدين كما عرفت عن النهايه و المسالک و لهذا لا

يحصل من فقدها الأخيار لمن اشترطت له و لا يلزم بطلان العقد أو أنها مأخوذه فى نفس المعقود عليه بحيث يكون المعقود عليه هو الشى ء المقيد و لذا لا يجوز إلغاؤها فى المعقود عليه كما يجوز إلغاء غيرها من الشروط فعلى الأول يرجع النزاع فى التغير و عدمه إلى النزاع فى اشتراط خلاف هذا الوصف الموجود على البائع و عدمه و الأصل مع البائع. و بعباره أخرى النزاع فى أن العقد وقع على الشى ء الملحوظ فيه الوصف المفقود أم لا لكن الإنصاف أن هذا البناء فى حكم الاشتراط من حيث ثبوت الخيار لكنه ليس شيئا مستقلا حتى يدفع عند الشك بالأصل بل المراد به إيقاع العقد على العين الملحوظ كونها متصفه بهذا الوصف و ليس هنا عقد على العين و التزام بكونها متصفه بذلك الوصف فهو قيد ملحوظ فى المعقود عليه نظير الأجزاء لا شرط ملزم فى العقد فحينئذ يرجع النزاع إلى وقوع العقد على ما ينطبق على الشى ء الموجود حتى يلزم الوفاء به و عدمه و الأصل عدمه. و دعوى معارضته بأصاله عدم وقوع العقد على العين المقيده بالوصف المفقود ليثبت اللزوم مدفوعه بأن عدم وقوع العقد على العين المقيده لا يثبت لزوم العقد الواقع إلا بعد إثبات وقوع العقد على العين غير المقيده بأصاله عدم وقوع العقد على المقيد و هو غير جائز كما حقق فى الأصول. و على الثانى يرجع النزاع إلى رجوع العقد و التراضى على الشى ء المطلق بحيث يشمل الموصوف بهذا الوصف الموجود و عدمه و الأصل مع المشترى. و دعوى معارضته بأصاله عدم وقوع العقد على الشى ء الموصوف بالصفه المفقوده مدفوعه بأنه لا يلزم من عدم تعلقه بذاك تعلقه

بهذا حتى يلزم على المشترى الوفاء به فإلزام المشترى بالوفاء بالعقد موقوف على ثبوت تعلق العقد بهذا و هو غير ثابت و الأصل عدمه و قد تقرر فى الأصول أن نفى أحد الضدين بالأصل لا يثبت الضد الآخر ليترتب عليه حكمه. و بما ذكرنا يظهر فساد التمسک بأصاله اللزوم حيث إن المبيع ملک المشترى و الثمن ملک البائع اتفاقا و إنما اختلافهما فى تسلط المشترى على الفسخ فينفى بما تقدم من قاعده اللزوم. توضيح الفساد أن الشک فى اللزوم و عدمه من حيث الشک فى متعلق العقد فإنا نقول الأصل عدم تعلق العقد بهذا الموجود حتى لا

يثبت اللزوم و هو وارد على أصاله اللزوم. و الحاصل أن هنا أمرين أحدهما عدم تقييد متعلق العقد بذلک الوصف المفقود و أخذه فيه و هذا الأصل ينفع فى عدم الخيار لکنه غير جار لعدم الحاله السابقه. و الثانى عدم وقوع العقد على الموصوف بذاک الوصف المفقود و هذا جار غير نافع نظير الشک فى کون الماء المخلوق دفعه کرا من أصله فإن أصاله عدم کريته نافعه غير جاريه و أصاله عدم وجود الکر جاريه غير نافعه فى ترتب آثار القله على الماء المذکور فافهم و اغتنم. و بما ذکرنا يظهر حال التمسک بالعمومات المقتضيه للزوم العقد الحاکمه على الأصول العمليه المتقدمه مثل ما دل على حرمه أکل المال إلا أن تکون تجاره عن تراض و عموم لا يحل مال امرأ مسلم إلا عن طيب نفسه و عموم أن الناس مسلطون على أموالهم بناء على أنها تدل على عدم تسلط المشترى على استرداد الثمن من البائع لأن المفروض صيرورته

المکاسب، ج ۲، ص ۲۰۰

ملکا إذ لا يخفى عليک

أن هـذه العمومات مخصـصه قد خرج عنها بحكم أدله الخيار المال الذى لم يدفع عوضه الذى وقع المعاوضه عليه إلى المشترى فإذا شك فى ذلك فالأصل عـدم دفع العوض و هـذا هو الـذى تقـدم من أصاله عـدم وصول حق المشترى إليه فإن عدم وصول حقه إليه يثبت موضوع خيار تخلف الوصف.

فـإن قلت لاـ دليـل على كون الخـارج عن العمومات المـذكوره معنونا بالعنوان المـذكور بل نقول قـد خرج عن تلك العمومات المال الذى وقع المعاوضه بينه و بين ما لم ينطبق على المدفوع فإذا شك فى ذلك فالأصل عدم وقوع المعاوضه المذكوره. قلت السـبب فى الخيار و سـلطنه المشترى على فسـخ العقـد و عـدم وجوب الوفاء به عليه هو عدم كون العين الخارجيه منطبقه على ما وقع العقد عليه و بعباره أخرى هو عدم وفاء البائع بالعقد بدفع العنوان الذى وقع العقد عليه إلى المشترى لا وقوع العقد على ما لا يطـابق العين الخـارجيه كمـا أن السـبب فى لزوم العقـد تحقق مقتضاه من انتقال العين بالصـفات التى وقع العقـد عليها إلى ملك المشترى و الأصل موافق للأول و مخالف للثانى مثلا إذا وقع العقد على العين على أنها سـمينه فبانت مهزوله فالموجب للخيار هو أنه لم ينتقل إليه فى الخارج ما عقد عليه و هو السـمين لا وقوع العقد على السـمين فإن ذلك لا يقتضـى الجواز و إنما المقتضـى للجواز عـدم انطباق العين الخارجيه على متعلق العقـد و من المعلوم أن عـدم الانطباق هو المطابق للأصل عند الشك. فقد تحقق مما ذكرنا صـحه ما تقدم من أصاله عدم وصول حق المشترى إليه و كذلك صـحه ما فى التذكره من أصاله عدم التزام المشترى بتملك هذا

الموجود حتى يجب الوفاء بما ألزم. نعم ما فى المبسوط و السرائر و الدروس من أصاله بقاء يد المشترى على الثمن كأنه لا يناسب أصاله اللزوم بل يناسب أصاله الجواز عند الشك فى لزوم العقد كما يظهر من المختلف فى باب السبق و الرمايه و سيأتى تحقيق الحال فى باب الخيار. و أما دعوى ورود أصاله عدم تغير المبيع على الأصول المذكوره- لأن الشك فيها مسبب عن الشك فى تغير المبيع فهى مدفوعه مضافا إلى منع جريانه فيما إذا علم بالسمن قبل المشاهده فاختلف فى زمن المشاهده كما إذا علم بكونها سمينه و أنها صارت مهزوله و لا يعلم أنها فى زمان المشاهده كانت باقيه على السمن أو لا فحينئذ مقتضى الأصل تأخر الهزال عن المشاهده فالأصل تأخر التغير لا عدمه الموجب للزوم العقد بأن مرجع أصاله عدم تغير المبيع إلى عدم كونها حين المشاهده سمينه و من المعلوم أن هذا بنفسه لا يوجب لزوم العقد نظير أصاله عدم وقوع العقد على السمين. نعم لو ثبت بذلك الأصل هزالها عند المشاهده و تعلق العقد بالمهزول ثبت لزوم العقد و لكن الأصول العدميه فى مجاريها لا تثبت وجود أضدادها هذا كله مع دعوى المشترى النقص الموجب للخيار و لو ادعى البائع الزياده الموجبه لخيار البائع فمقتضى ما ذكرنا فى طرف المشترى تقديم قول البائع لأن الأصل عدم وقوع العقد على هذا الموجود حتى يجب عليه الوفاء به. و ظاهر عباره اللمعه تقديم قول المشترى هنا و لم يعلم وجهه.

الثانى لو اتفقا على التغير بعد المشاهده و وقوع العقد على الوصف المشاهد

و اختلفا فى تقدم التغير على البيع ليثبت الخيار و تأخره عنه على وجه لا يوجب الخيار تعارض كل من أصاله عدم تقدم البيع و التغير

على صاحبه و حيث إن مرجع الأصلين إلى أصاله عدم وقوع البيع حال السمن مثلا و أصاله بقاء السمن و عدم وجود الهزال حال البيع و الظاهر أنه لا يترتب على شى ء منهما الحكم بالجواز و اللزوم لأن اللزوم من أحكام وصول ما عقد عليه و انتقاله إلى المشترى و أصاله بقاء السمن لا يثبت وصول السمين إليه كما أن أصاله عدم وقوع البيع حال السمن لا ينفيه. فالمرجع إلى أصاله عدم وصول حق المشترى إليه كما فى المسأله السابقه إلا أن الفرق بينهما هو أن الشک فى وصول الحق هناک ناش عن الشک فى نفس الحق و هنا ناش عن الشک فى وصول الحق المعلوم. و بعباره أخرى الشک هنا فى وصول الحق و هناک فى حقه الواصل و مقتضى الأصل فى المقامين عدم اللزوم و من ذلک يعلم الكلام فيما لو كان مدعى الخيار هو البائع بأن اتفقا على مشاهدته مهزولا و وقوع العقد على المشاهد و حصل السمن و اختلفا فى تقدمه على البيع ليثبت الخيار للبائع فافهم و تدبر فإن المقام لا يخلو عن إشكال و اشتباه و لو وجد المبيع تالفا بعد القبض فيما يكفى فى قبضه التخليه و اختلفا فى تقدم التلف على البيع و تأخره فالأصل بقاء ملک المشترى على الثمن لأصاله عدم تأثير البيع. و قد يتوهم جريان أصاله صحه البيع هنا للشک فى بعض شروطه و هو وجود المبيع. و فيه أن صحه العقد عباره من كونه بحيث يترتب عليه الأثر شرعا فإذا فرضنا أنه عقد على شى ء معدوم فى الواقع فلا تأثير له عقلا فى تمليک العين لأن تمليک المعدوم لا على قصد تمليکه عند

الوجود و لا على قصد تمليك بدله مثلا أو قيمه غير معقول و مجرد إنشائه باللفظ لغو عرفا يقبح مع العلم دون الجهل بالحال فإذا شككنا فى وجود العين حال العقد فلا يلزم من الحكم بعدمه فعل فاسد من المسلم لأن التمليك الحقيقى غير متحقق و الصورى و إن تحقق لكنه ليس بفاسد إذ اللغو فاسد عرفا أى قبيح إذا صدر عمن علم بالحال. و بالجمله المد شرعا الذى تنزه عنه فعل المسلم هو التمليك الحقيقى المقصود الذى لم يمضه الشارع فافهم هذا فإنه قد غفل عنه بعض فى مسأله الاختلاف فى تقدم بيع الراهن على رجوع المرتهن عن إذنه فى البيع و تأخيره عنه حيث تمسك بأصاله صحه الرجوع عن الإذن لأن الرجوع لو وقع بعد بيع الراهن كان فاسدا لعدم مصادفته محلا يؤثر فيه. نعم لو تحققت قابليه التأثير عقلا أو تحقق الإنشاء الحقيقى عرفا و لو فيما إذا باع بلا ثمن أو باع ما هو غير مملوك كالخمر و الخنزير و كالتالف شرعا كالغريق و المسروق أو معدوم قصد تملكه عند وجوده كالثمره المعدومه أو قصد تمليك بدله مثلا أو قيمه كما لو باع ما أتلفه زيد على عمرو أو صالحه إياه بقصد حصول أثر الملك فى بدله تحقق مورد الصحه و الفساد فإذا حكم بفساد شى ء من ذلك ثم شك فى أن العقد الخارجى منه أم من الصحيح حمل على الصحيح.

المكاسب، ج ٢، ص ٢٠١

مسأله لا بد من اختبار الطعم و اللون و الرائحه فيما تختلف قيمته باختلاف ذلك

كما فى كل وصف يكون كذلك إذ لا فرق فى توقف رفع الغرر على العلم بين هذه الأوصاف و بين تقدير العوضين بالكيل و الوزن و العد. و يغنى الوصف عن الاختبار فيما يضبط من

الأوصاف دون ما لا يضبط كمقدار الطعم و الرائحه و اللون و كيفياتها فإن ذلك مما لا يمكن ضبطه إلا باختبار شی ء من جنسه ثم الشراء على ذلك النحو من الوصف مثل أن يكون الأعمى قد رأى قبل العمى لؤلؤه فبيعت منه لؤلؤه أخرى على ذلك الوصف و كذا الكلام فی الطعم و الرائحه لمن كان مسلوب الذائقه و الشامه. نعم لو لم يرد من اختبار الأوصاف إلا استعلام صحه المبيع و فساده جاز شراؤها بوصف الصحه كما فی الدبس و الدهن مثلا فإن المقصود من طعمهما ملاحظه عدم فسادهما بخلاف بعض أنواع الفواكه و الروائح التی تختلف قيمتها باختلاف طعمها و رائحتها و لا يقصد من اختبار أوصافها ملاحظه صحتها و فسادها. و إطلاق كلمات الأصحاب فی جواز شراء ما يراد طعمه و رائحته بالوصف محمول على ما إذا أريدت الأوصاف التی لها مدخليه فی الصحه لا الزائده على الصحه التی تختلف بها القيمه بقرينه تعرضهم بعد هذا البيان لجواز شرائها من دون اختبار و لا وصف بناء على أصاله الصحه و كيف كان فقد قوی فی السرائر عدم الجواز أخيرا بعد اختيار جواز بيع ما ذكرنا بالوصف وفاقا للمشهور المدعی عليه الإجماع فی الغنيه قال يمكن أن يقال إن بيع العين المشاهده المرئيه لا يجوز أن يكون بالوصف لأنه غير غائب فيباع مع خيار الرؤيه بالوصف فإذا لا بد من شمه و ذوقه لأنه حاضر مشاهد غير غائب يحتاج إلى الوصف و هذا قوی انتهی و يضعفه أن المقصود من الاختبار رفع الغرر فإذا فرض رفعه بالوصف كان الفرق بين الحاضر و الغائب تحكما بل الأقوى جواز بيعه من غير اختبار و لا

وصف بناء على أصاله الصحه وفاقا للفاضلين و من تأخر عنهما لأنه إذا كان المفروض ملاحظه الوصف من جهه دوران الصحه معه فذكره فى الحقيقه يرجع إلى ذكر وصف الصحه و من المعلوم أنه غير معتبر فى البيع إجماعا بل يكفى بناء المتعاقدين عليه إذا لم يصرح البائع بالبراءه من العيوب. و أما روايه محمد بن العيص عن الرجل: يشترى ما يذاق أ يذوقه قبل أن يشترى قال نعم فليذقه و لا- يذوقن ما لا- يشترى. فالسؤال فيها عن جواز الذوق لا عن وجوبه ثم إنه ربما نسب الخلاف فى هذه المسأله إلى المفيد و القاضى و سلار و أبى الصلاح و ابن حمزه. قال فى المقنعه كل شى ء من المطعومات و المشمومات يمكن للإنسان اختباره من غير إفساد له كالأدهان المختبره بالشم و صنوف الطيب و الحلويات المذوقه فإنه لا يصح بيعها بغير اختبار فإن ابتيعت بغير اختبار كان البيع باطلا و المتبايعان فيها بالخيار فإن تراضيا بذلك لم يكن به بأس انتهى و عن القاضى أنه لا يجوز بيعها إلا بعد أن يختبر فإن بيعت من غير اختبار كان المشترى مخيرا فى رده لها على البائع و المحكى من سلار و أبى الصلاح و ابن حمزه إطلاق القول بعدم صحه البيع من غير اختبار فيما لا يفسده الاختبار من غير تعرض لخيار المتبايعين كالمفيد أو للمشترى كالقاضى ثم المحكى عن المفيد و سلار أن ما يفسده الاختبار يجوز بيعه بشرط الصحه و عن النهايه و الكافى أن بيعه جائز على الشرط الصحه أو البراءه من العيوب و عن القاضى لا يجوز بيعه إلا بشرط الصحه و البراءه من العيوب قال فى محكى المختلف

بعد ذكر عباره القاضـى إن هذه العباره توهم اشتراط أحد القيدين أما الصحه أو البراءه من العيوب و ليس بجيد بل الأولى انعقاد البيع سواء شـرط أحـدهما أم خلى عنهما أم شـرط العيب و الظاهر أنه إنما صار إلى الإبهام من عباره الشـيخين حيث قالا إنه جاز على شـرط الصـحه أو بشرط الصحه و مقصودهما أن البيع بشرط الصحه أو على شرط الصحه جائز لا أن جوازه مشروط بالصحه أو البراءه انتهى. أقول و لعله لنكته بيان أن مطلب الشـيخين ليس وجوب ذكر الوصف فى العقـد كما عبر فى القواعد فيما يفسده الاختبار بقوله جاز شـرط الصحه لكن الإنصاف أن الظاهر من عبارتى المقنعه و النهايه و نحوهما هو اعتبار ذكر الصحه فى العقد كمـا يظهر بالتـدبر فى عبـاره المقنعه من أولهـا إلى آخرها. و عباره النهايه هنا هى عباره المقنعه بعينها فلاحظ. و ظاهر الكل كما ترى اعتبار خصوص الاختبار فيما لا يفسده كما تقدم عن الحلى فلا يكفى ذكر الأوصاف فضلا عن الاستغناء

عنها بأصاله السلامه و يدل عليه أن هؤلاء اشترطوا فى ظاهر عبائرهم المتقدمه اشتراط الوصف أو السلامه من العيوب فيما يفسده الاختبـار و إن فهم فى المختلف خلاف ذلـك لكن قـدمنا مـا فيه فينبغى أن يكون كلامهم فى الأمور التى لا تضـبط خصوصـيه طعمها و ريحها بالوصف و الظاهر أن ذلك فى غير الأوصاف التى تـدور عليها السـلامه من العيب إلا أن تخصيصـهم الحكم بما لا يفسده الاختبار كشاهد على أن المراد بالأوصاف التى لا يفسد اختبارها ما هو مناط السلامه كما أن مقابله و هو ما يفسد الشى ء باختباره كالبيض و البطيخ كذلك غالبا. و يؤيده حكم القاضى بخيار

المشتری و کیف کـان فـإن کان مـذهبهم تعیین الاختبار فیما لا یضـبط بالأوصاف فلا خلاف معهم منا و لا من الأصـحاب و إن کان مـذهبهم موافقا للحلی بناء علی إراده الأوصاف التی بها قوام السـلامه من العیب فقد عرفت أنه ضـعیف فی الغایه و إن کان مـذهبهم عـدم کفـایه البناء علی أصاله السـلامه عن الاختبار و الوصف و إن کان ذکر الوصف کافیا عن الاختبار فقـد عرفت أن الظاهر من حالهم و حال غیرهم عدم التزام ذکر الأوصاف الراجعه إلی السلامه من العیوب فی بیع الأعیان الشخصیه. و یمکن أن یقال بعـد منع جریان أصاله السـلامه فی الأعیان لعـدم الدلیل علیها لا من بناء العقلاء إلا فیما إذا کان الشک فی طرو المفسد مع أن الکلام فی کفایه أصاله السلامه عن ذکر الأوصاف أعم و لا من الشرع لعدم الدلیل علیه إن السلامه من العیب الخاص متی ما کانت

المکاسب، ج ۲، ص ۲۰۲

مقصوده علی جهه الرکنیه للمال کالحلاوه فی الدبس و الرائحه فی الجلاب و الحموضه فی الخل و غیر ذلک مما یذهب بذهابه معظم المالیه فلا بد فی دفع الغرر من إحراز السلامه من هذا العیب الناشئ من عدم هذه الصفات و حیث فرض عدم اعتبار أصاله السلامه فلا بد من الاختبار أو الوصف أو الاعتقاد بوجودها لأماره عرفیه مغنیه عن الاختبار و الوصف و متی ما کانت مقصوده لا علی هـذا الوجه لم یجب إحرازهـا. نعم لمـا کـان الإطلاـق منصـرفا إلی الصـحیح جـاز الخیـار عنـد تبین العیب فالخیار من جهه الانصـراف نظیر انصـراف الإطلاق إلی النقد لا النسیئه و انصراف إطلاق الملک فی المبیع إلی غیر مسلوب المنفعه سده یعتد بها لا

من جهه الاعتماد فى إحراز الصحه و البناء عليها على أصاله السلامه. بعباره أخرى الشك فى بعض العيوب قد لا يستلزم الغرر ككون الجاريه ممن لا تحيض فى سن الحيض و مثل هذا لا يعتبر إحراز السلامه منه و قد يستلزمه ككون الجاريه خنثى و كون الدابه لا تستطيع من المشى أو الركوب و الحمل عليه و هذا مما يعتبر إحراز السلامه منها و حيث فرض عدم إحرازها بالأصل فلا بد من الاختبار أو الوصف. هذا و يؤيد ما ذكرناه من التفصيل أن بعضهم كالمحقق فى النافع و العلامه فى القواعد عنونا المسأله بما كان المراد طعمه أو ريحه- هذا و لكن الإنصاف أن مطلق العيب إذا التفت إليه المشترى و شك فيه فلا بد فى رفع الغرر من إحراز السلامه عنه إما بالاختبار و إما بالوصف و إما بالإطلاق إذا فرض قيامه مقام الوصف إما لأجل الانصراف و إما لأصاله السلامه من غير تفرقه بين العيوب أصلا فلا- بد إما من كفايه الإطلاق فى الكل للأصل و الانصراف و إما من عدم كفايته فى الكل نظرا إلى أنه لا يتوقع به الغرر إذا حصل منه الوثوق حتى أنه لو شك فى أن هذا العبد صحيح أو أنه أجذم لم يجز البناء على أصاله السلامه إذا لم يفد الوثوق بل لا بد من الاختبار أو وصف كونه غير أجذم و هذا و إن كان لا يخلو عن وجه إلا أنه مخالف لما يستفاد من كلماتهم فى غير موضع من عدم وجوب اختبار غير ما يراد طعمه أو ريحه من حيث سلامته من العيوب و عدمها.

مسأله يجوز ابتياع ما يفسده الاختبار من دون الاختبار

إجماعا على الظاهر و الأقوى عدم اعتبار اشتراط الصحه

فی العقـد و کفایه الاعتماد علی أصاله السـلامه کما فیما لا یفسـده الاختبار خلافا لظاهر جماعه تقـدم ذکرهم من اعتبار اشتراط الصـحه أو البراءه من العیوب أو خصوص أحـدهما. و قـد عرفت تأویـل العلامه فی المختلف لعبارتی المقنعه و النهایه الظاهرتین فی ذلک و إرجاعهما إلی ما أراده من قوله فی القواعـد جاز بیعه بشـرط الصـحه من أنه مع الصـحه یمضـی البیع و لا معها یتخیر المشتری و عرفت أن هـذا التأویـل مخـالف للظـاهر حتی أن قوله فی القواعـد ظاهر فی اعتبار شـرط الصـحه و لـذا قال فی جامع المقاصـد کمـا یجوز بیعه بشـرط الصـحه یجوز بیعه مطلقا و کیف کان فإذا تبین فساد البیع فإن کان قبل التصـرف فیه بالکسـر و نحوه فـإن کـان لفاسـده قیمه کبیض النعامه و الجوز تخیر بین الرد و الأرش و لو فرض بلوغ الفساد إلی حیث لا یعـد الفاسـد من أفراد ذلـک الجنس عرفـا کـالجوز الأـجوف الـذی لا یصـلح إلا للإحراق فیحتمل قویا بطلان البیع إن لم یکن لفاسـده قیمه تبین بطلان البیع لوقوعه علی ما لیس بمتمول و إن کان تبین الفساد بعـد الکسـر ففی الأول تبین الأرش خاصه لمکان التصـرف فیه. و یظهر من المبسوط قول بأنه لو کان تصرفه علی قدر یستعلم فیه فساد المبیع لم یسقط الرد و المراد بالأرش تفاوت ما بین صحیحه و فاسـده غیر المکسوره لأن الکسـر نقص حصل فی یـد المشتری و منه یعلم ثبوت الأرش أیضا و لو لم یکن لمکسوره قیمه لأن العبره فی التمول بالفاسد غیر المکسور و لا عبره بخروجه بالکسر عن التمول و یبطل البیع فی الثانی أعنی ما لم یکن لفاسده قیمه وفاقا للمبسوط

و السرائر و ظاهر من تأخر عنهما و ظاهرهم بطلان البيع من رأس كما صرح به الشيخ و الحلى و العلامه فى التذكره مستدلين بوقوعه على ما لا قيمه له كالحشرات و هو صريح جماعه ممن تأخر عنهم أو ظاهر آخرين عدا الشهيد فى الدروس فإن ظاهره انفساخ البيع من حين تبين الفساد لا من أصله و جعل الثانى احتمالا و نسبه إلى ظاهر الجماعه و لم يعلم وجه ما اختاره و لذا نسب فى الروضه خلافه إلى الوضوح و هو كذلك فإن الفاسد الواقعى إن لم يكن من الأموال الواقعيه كان العقد عليه فاسدا لأن اشتراط تمول العوضين واقعى لا علمى و إن كان من الأموال الواقعيه فإن لم يكن بينه و بين الصحيح تفاوت فى القيمه لم يكن هنا أرش و لا رد بل كان البيع لازما و قد تلف المبيع بعد قبضه و إن كان بينه و بين الصحيح الواقعى تفاوت فاللازم هو استرجاع نسبه تفاوت ما بين الصحيح و الفاسد من الثمن لا جميع الثمن اللهم إلا أن يقال إنه مال واقعى إلى حين تبين الفساد فإذا سقط عن الماليه لأمر سابق على العقد و هو فساده واقعا كان فى ضمان البائع فينفسخ البيع حينئذ بل يمكن أن يقال بعدم الانفساخ فيجوز له الإمضاء فيكون مكسوره ملكا له و إن خرج عن الماليه بالكسر و حيث إن خروجه عن الماليه لأمر سابق على العقد كان مضمونا على البائع و تدارك هذا العيب أعنى فوات الماليه لا يكون إلا بدفع تمام الثمن لكن سيجى ء ما فيه من مخالفته للقواعد و الفتاوى.

و فيه وضوح كون ماليته عرفا و شرعا من حيث الظاهر

و أما إذا انكشف الفساد حكم بعـدم الماليه الواقعيه من أول الأمر مع أنه لو كان مالا واقعيا فالعيب حادث فى ملك المشترى فإن العلم مخرج له عن الماليه لا كاشف فليس هـذا عينا مجهولا و لو سـلم فهو كالأرمـد يعمى بعد الاشتراء و المريض يموت مع أن فوات المـاليه يعـد تلفـا لا عيبـا ثم إن فائـده الخلاف تظهر فى ترتب آثـار ملكيه المشـترى الثمن إلى حين تـبين الفسـاد. و عن الـدروس و اللمعه أنهـا تظهر فى مئونه نقله عن الموضع الـذى اشتراه فيه إلى موضع اختبـاره فعلى الأول على البائع و على الثانى على المشترى لوقوعه فى ملكه و فى جامع المقاصد الذى يقتضـيه النظر أنه ليس له رجوع على البائع بها لانتفاء المقتضـى و تبعه الشهيد الثانى فقال لأنه نقله بغير أمره فلا يتجه الرجوع عليه بها و كون المشترى

المكاسب، ج ۲، ص ۲۰۳

هنا كجاهل استحقاق المبيع حيث رجع بما غرم إنما يتجه مع الغرور و هو منفى هنا لاشتراكهما فى الجهل انتهى. و اعترض عليه بـأن الغرر لا يختص بصوره علم الغار و هنا قول ثالث نفى عنه البعـد بعض الأساطين و هو كونه على البائع على التقـديرين و هو بعيـد على تقـدير الفسـخ من حين تبين الفساد هـذا كله فى مئونه النقل من موضع الشـراء إلى موضع الكسـر. و أما مئونه نقله من موضع الكسـر لو وجب تفريغه منه لمطـالبه مـالكه أو لكونه مسـجدا أو مشـهدا فإن كان المكسور مع عـدم تموله ملكا نظير حبه الحنطه فالظاهر على البائع على التقـديرين لأنه بعد الفسخ ملكه و أما لو لم يكن قابلا للتملك فلا يبعد مؤاخذه المشترى به و فى رجوعه

على البـائع ما تقـدم فى مئونه نقله إلى موضع الكسر. ثم إن المحكى فى الـدروس عن الشـيخ و أتباعه أنه لو تبرأ البائع عن البيع فيما لا قيمه لمكسوره صح قال و يشـكل بأنه أكل مال بالباطل و تبعه الشـهيد و المحقق الثانيان. و قد تصدى بعض لتوجيه صحه الاـشتراء بـالبراءه بمـا حاصـله منع بطلان البيع و إن اسـتحق المشترى مجموع الثمن من باب الأرش المسـتوعب فإن الأرش غرامه أوجبها الشارع بسـبب العيب لا أنه جزء من الثمن اسـتحق بسـبب فوات ما قابله من المثمن و لذا يسـقط بالإسقاط و لا يتعين على البائع الإعطاء من نفس الثمن ليسـقط بالتبرى و ليس هـذا كاشتراط عدم المبيع فى عقد البيع إذ المثمن يتحقق على حسب معامله العقلاء و لم يعلم اعتبار أزيد من ذلك فى صحه البيع فمن فرض رضاه بذلك يكون قادما على بذل ماله على هذا النحو.

نعم لو لم يشترط اسـتحق الرجوع بالأرش المستوعب و لعله لذلك لم يعبروا بالبطلان و إن ذكر المحقق و غيره الرجوع بالثمن و فهم منه جماعه بطلان البيع لكنه قد يمنع بعدم خروجه عن الماليه و إن لم يكن له قيمه و هو أعم من بطلان البيع انتهى محصـله. و فيه مواقع للنظر فإن المتعرضـين للمسأله بين مصرح ببطلان البيع كالشيخ فى المبسوط و الحلى فى السرائر و العلامه فى التذكره معللين ذلـك بـأنه لاـ يجوز بيع مـا لاـ قيمه له و بين من صـرح برجوع المشترى بتمـام الثمن الظاهر فى البطلان فإن الرجوع بعين الثمن لا يعقل من دون البطلان و يكفى فى ذلك ما تقدم من الدروس من أن ظاهر الجماعه البطلان من أول الأمر

و اختار قدس سره الانفساخ من حين تبين الفساد فعلم أن لا قول بالصحه مع الأرش بل ظاهر العلامه رحمه الله فى التذكره عدم هذا القول بين المسلمين حيث إنه بعد حكمه بفساد البيع معللا بوقوع العقد على ما لا قيمه له و حكايه ذلك عن بعض الشافعيه قال و قال بعضهم بفساد البيع لا لهذه العله بل لأن الرد ثبت على سبيل استدراك الظلامه و كما يرجع بجزء من الثمن عند انتقاص جزء من المبيع كذلك يرجع بكل الثمن عند فوات كل المبيع. و تظهر فائده الخلاف فى أن القشور الباقيه بمن يختص حتى يجب عليه تطهير الموضع عنها انتهى. هذا مع أنه لا مجال للتأمل فى البطلان بناء على ما ذكرنا من القطع بأن الحكم بماليه المبيع هنا شرعا و عرفا حكم ظاهرى و تمول العوضين شرط واقعى لا علمى و لذا لم يتأمل ذو مسكه فى بطلان بيع من بان حرا أو ما بان خمرا و غير ذلك إذ انكشاف فقد العوض مشترك بينهما ثم إن الجمع بين عدم خروجه عن الماليه و بين عدم القيمه لمكسوره مما لا يفهم فلعله أراد الملكيه مضافا إلى أن الأرش المستوعب للثمن لا يخلو تصوره عن إشكال لأن الأرش كما صرحوا به تفاوت ما بين قيمتى الصحيح و المعيب. نعم ذكر العلامه فى التذكره و التحرير و القواعد أن المشترى للعبد الجانى عمدا يتخير مع الجهل بين الفسخ فيسترد الثمن أو طلب الأرش فإن استوعبت الجنايه القيمه كان الأرش جميع الثمن أيضا و قد تصدى جامع المقاصد لتوجيه عباره القواعد فى هذا المقام بما لا يخلو عن بعد فراجع و كيف كان فلا أجد وجها

لما ذكره و أضعف من ذلك ما ذكره بعض آخر من منع حكم الشيخ و أتباعه بصحه البيع و اشتراط البائع على المشترى البراءه من العيوب و زعم أن معنى اشتراط البراءه فى كلامهم اشتراط المشترى على البائع البراءه من العيوب فيكون مرادفا لاشتراط الصحه و أنت خبير بفساد ذلك بعد ملاحظه عباره الشيخ و الأتباع فإن كلامهم ظاهر أو صريح فى أن المراد براءه البائع من العيوب لا المشترى. نعم لم أجد فى كلام الشيخين و المحكى عن غيرهما تعرضا لذكر هذا الشرط فى خصوص ما لا قيمه لمكسوره ثم إنه ربما يستشكل فى جواز اشتراط البراءه من العيوب غير المخرجه عن الماليه أيضا بلزوم الغرر فإن بيع ما لا يعلم صحته و فساده لا يجوز إلا بناء على أصاله الصحه و اشتراط البراءه كان بمنزله البيع من غير اعتذار بوجود العيوب و عدمها. و قد صرح العلامه و جماعه بفساد العقد لو اشترط سقوط خيار الرؤيه فى العين الغائبه و سيجى ء توضيحه فى باب الخيارات إن شاء الله.

مسأله المشهور من غير خلاف يذكر جواز بيع المسك فى فأره

مسأله المشهور من غير خلاف يذكر جواز بيع المسك فى فأره

و الفأر بالهمزه قيل جمع فأره كتمر و تمره. و عن النهايه أنه قد لا يهمز تخفيفا. و مستند الحكم العمومات غير المزاحمه بما يصلح للتخصيص عدا توهم النجاسه المندفع فى باب النجاسات بالنص و الإجماع أو توهم جهالته بناء على ما تقدم من احتمال عدم العبره بأصاله الصحه فى دفع الغرر. و يندفع بما تقدم من بناء العرف على الأصل فى نفى الفساد و بناء الأصحاب على عدم التزام الاختبار فى الأوصاف التى تدور معها الصحه لكنك خبير بأن هذا كله

حسن لـدفع الغرر الحاصـل من احتمـال الفساد و أما الغرر من جهه تفاوت أفراد الصـحيح الـذى لا يعلم إلا بالاختبار فلا رافع له. نعم قد روى فى التذكره مرسلا عن الإمام الصادق ع جواز بيعه لكن لم يعلم إراده ما فى الفأره و كيف كان فإذا فرض أنه ليست له أوصاف خارجيه يعرف بها الوصف الذى له دخل فى القيمه. فالأحوط ما ذكروه من فتقه بإدخال خيط فيها بإبره ثم إخراجه و شمه ثم لو شمه و لم يرض به فهل يضمن هذا النقص الذى أدخل عليه من جهه الفتق لو فرض حصوله فيه و لو بكونه جزء أخيرا لسبب النقص بأن فتق قبله بإدخال الخيط و الإبره مرارا وجه مبنى على ضمان النقص فى المقبوض بالسوم

المكاسب، ج ٢، ص ٢٠۴

فالأولى أن يباشر البائع ذلك فيشم المشترى الخيط ثم إن الظاهر من العلامه عـدم جواز بيع اللؤلؤ فى الصـدف و هو كـذلك و صرح بعـدم جواز بيع البيض فى بطن الـدجاج للجهـاله و هو حسن إذا لم يعرف لـذلك الـدجاج فرد معتـاد من البيض من حيث الكبر و الصغر

مسأله لا فرق فى عدم جواز بيع المجهول بين ضم معلوم إليه و عدمه

مسأله لا فرق فى عدم جواز بيع المجهول بين ضم معلوم إليه و عدمه

لأن ضم المعلوم إليه لا يخرجه عن الجهـاله فيكون المجموع مجهولا إذ لا نعنى بالمجهول ما كان كل جزء جزء منه مجهولا و يتفرع على ذلك أنه لا يجوز بيع سـمك الآجام و لو كان مملوكا لجهالته و إن ضم إليه القصب أو غيره و لا اللبن فى الضـرع و لو ضم إليه ما يحلب منه أو غيره على المشهور كما فى الروضه. و خص المنع جماعه بما إذا كان

المجهول مقصودا بالاستقلال أو منضما إلى المعلوم و جوزوا بيعه إذا كان تابعا للمعلوم و هو المحكى عن المختلف و شرح الإرشاد لفخر الإسلام و المقتصر و استحسنه المحقق و الشهيد الثانيان و لعل المانعين لا يريدون إلا ذلك نظرا إلى أن جهاله التابع لا- يوجب الغرر و لا صدق اسم المجهول على المبيع عرفا حتى يندرج فى إطلاق ما دل من الإجماع على عدم جواز بيع المجهول فإن أكثر المعلومات بعض أجزائها مجهول خلافا للشيخ فى النهايه و ابن حمزه فى الوسيله. و المحكى عن الإسكافى و القاضى بل فى مفتاح الكرامه أن الحاصل من التتبع أن المشهور بين المتقدمين هو الصحه بل عن الخلاف و الغنيه الإجماع فى مسأله السمك و اختاره من المتأخرين المحقق الأردبيلى و صاحب الكفايه و المحدث العاملى و المحدث الكاشانى و حكى عن ظاهر غايه المراد و صريح حواشيه على القواعد و حجتهم على ذلك الأخبار المستفيضه الوارده فى مسألتى السمك و اللبن و غيرهما. ففى مرسله البزنطى التى إرسالها بوجود سهل فيها سهل عن أبى عبد الله ع قال: إذا كانت أجمه ليس فيها قصب أخرج شى ء من سمك فيباع و ما فى الأجمه و روايه معاويه بن عمار عن أبى عبد الله ع: لا- بأس بأن يشترى الآجام إذا كانت فيها قصب و المراد شراء ما فيها بقرينه الروايه السابقه و اللاحقه. و روايه أبى بصير عن أبى عبد الله ع: فى شراء الأجمه ليس فيها قصب إنما هى ماء قال تصيد كفا من سمك تقول أشترى منك هذا السمك و ما فى هذه الأجمه بكذا و كذا و موثقه سماعه عن أبى عبد الله ع

كما فى الفقيه قال: سألته عن اللبن يشترى و هو فى الضرع قال لا إلا أن يحلب لك فى سكرجه فيقول اشتر منى هذا اللبن الذى فى الأسكرجه و ما فى ضروعها بثمن مسمى فإن لم يكن فى الضرع شى ء كان ما فى السكرجه و عليها تحمل صحيحه عيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل له نعم ببيع ألبانها بغير كيل قال نعم حتى تنقطع أو شى ء منها بناء على أن المراد بيع اللبن الذى فى الضرع بتمامه أو بيع شى ء منه محلوب فى الخارج و ما بقى فى الضرع بعد حلب شى ء منه و فى الصحيح إلى ابن محبوب عن أبى إبراهيم الكرخى قال: قلت لأبى عبد الله ع ما تقول فى رجل اشترى من رجل أصواف مائه نعجه و ما فى بطونها من حمل بكذا و كذا درهما قال لا بأس إن لم يكن فى بطونها حمل كان رأس ماله فى الصوف و موثقه إسماعيل بن الفضل الهاشمى عن أبى عبد الله ع: فى الرجل يتقبل بخراج الرجال و جزيه رءوسهم و خراج النخل و الشجر و الآجام و المصائد و السمك و الطير و هو لا يدرى لعله لا يكون شى ء من هذا أبدا أو يكون أ يشتريه و فى أى زمان يشتريه و يتقبل به قال ع إذا علم من ذلك شيئا واحدا أنه قد أدرك فاشتره و تقبل به. و ظاهر الأخيرين كموثقه سماعه أن الضميمه المعلومه إنما تنفع من حيث عدم الوثوق بحصول المبيع لا من حيث جهالته فإن ما فى الأسكرجه غير معلوم بالوزن و الكيل و كذا المعلوم الحصول من الأشياء المذكوره فى

روایه الهاشمی مع أن المشهور کما عن الحدائق المنع عن بیع الأصواف علی ظهور الغنم بل عن الخلاف علیه الإجماع و القائلون بجوازه استدلوا بروایه الکرخی مع منعهم عن مضمونها من حیث ضم ما فی البطون إلی الأصواف فتبین أن الروایه لم یقل أحد بظاهرها و مثلها فی الخروج عن مسأله ضم المعلوم إلی المجهول روایتا أبی بصیر و البزنطی فإن الکف من السمک لا یجوز بیعه لکونه من الموزون و لذا جعلوه من الربویات و لا ینافی ذلک تجویز بیع سمک الآجام إذا کانت مشاهده لاحتمال أن لا یعتبر الوزن فی بیع الکثیر منه کالذی لا یدخل فی الوزن لکثرته کزبره الحدید بخلاف القلیل منه. و أما روایه معاویه بن عمار فلا دلاله فیها علی بیع السمک إلا بقرینه

روایتی أبی بصیر و البزنطی اللتین عرفت حالهما فتأمل. ثم علی تقدیر الدلاله إن أرید انتزاع قاعده منها و هی جواز ضم المجهول إلی المعلوم و إن کان المعلوم غیر مقصود بالبیع إلا حیله لجواز نقل المجهول فلا دلاله فیها علی ذلک و لم یظهر من العاملین بها التزام هذه القاعده بل المعلوم من بعضهم بل کلهم خلافه فإنا نعلم من فتاواهم عدم التزامهم لجواز بیع کل مجهول من حیث الوصف أو التقدیر بمجرد ضم شی ء معلوم إلیه کما یشهد به تتبع کلماتهم و إن أرید الاقتصار علی مورد النصوص و هو بیع سمک الآجام و لبن الضرع و ما فی البطون مع الأصواف فالأمر سهل علی تقدیر الإغماض عن مخالفه هذه النصوص للقاعده المجمع علیها بین الکل من عدم جواز بیع المجهول مطلقا بقی الکلام فی توضیح التفصیل المتقدم و أصله من العلامه. قال

فى القواعد فى باب شرط العوضين كل مجهول مقصود بالبيع لا يصح بيعه و إن انضم إلى معلوم و يجوز مع الانضمام إلى معلوم إن كان تابعا انتهى. و ارتضى هذا التفصيل جماعه ممن تأخره عنه إلا أن مرادهم من المقصود و التابع غير واضح و الذى يظهر من مواضع من القواعد و التذكره أن مراده بالتابع ما يشترط دخوله فى البيع و بالمقصود ما كان جزء. قال فى القواعد فى باب الشرط فى ضمن البيع لو شرط أن الأمه حامل أو الدابه كذلك صح أما لو باع الدابه و حملها و الجاريه و حملها بطل لأن كل ما لا يصح بيعه منفردا لا يصح جزء من المقصود و يصح تابعا انتهى و فى باب ما يندرج فى المبيع قال السادس العبد و لا يتناول ماله

المكاسب، ج ٢، ص ٢٠٥

الذى ملكه مولاه إلا أن يستثنيه المشترى إن قلنا إن العبد يملك فينتقل إلى المشترى مع العبد و كان جعله للمشترى إبقاء له على العبد فيجوز أن يكون مجهولا- أو غائبا أما إذا أحلنا تملكه و باعه و ما معه صار جزء من المبيع فتعتبر فيه شرائط البيع انتهى. و بمثل ذلك فى الفرق بين جعل المال شرطا و بين جعله جزء صرح فى التذكره فى فروع مسأله تملك العبد و عدمه معللا بكونه مع الشرط كماء الآبار و أخشاب السقوف. و قال فى التذكره أيضا فى باب شروط العوضين لو باع الحمل مع أمه جاز إجماعا. و فى موضع آخر من باب الشرط فى العقد لو قال بعتك هذه الدابه و حملها لم يصح عندنا لما تقدم من أن الحمل لا يصح جعله مستقلا

بالشراء و لا جزء. و قال أيضا و لو باع الحامل و يشترط للمشترى الحمل صح لأنه تابع كأسس الحيطان و إن لم يصح ضمه فى البيع مع الأم للفرق بين الجزء و التابع و قال فى موضع آخر لو قال بعتك هذه الشاه و ما فى ضرعها من اللبن لم يجز عندنا. و قال فى موضع آخر لو باعه دجاجه ذات بيضه و شرطها صح و إن جعلها جزء من المبيع لم يصح. و هذه كلها صريحه فى عدم جواز ضم المجهول على وجه الجزئيه من غير فرق بين تعلق الغرض الداعى بالمعلوم أو المجهول و قد ذكر هذا المحقق الثانى فى جامع المقاصد فى مسأله اشتراط دخول الزرع فى بيع الأرض قال و ما قد يوجد فى بعض الكلام من أن المجهول إن جعل جزء من المبيع لا يصح و إن اشترط صح و نحو ذلك فليس بشى ء لأن العباره لا أثر لها و الشرط محسوب من جمله المبيع و لأنه لو باع الحمل و الأم صح البيع و لا يتوقف على بيعها اشتراطه انتهى و هو الظاهر من الشهيدين فى اللمعه و الروضه حيث اشترطا فى مال العبد المشروط دخوله فى بيعه استجماعه لشروط البيع و قد صرح الشيخ فى مسأله اشتراط مال العبد اعتبار العلم بمقدار المال و عن الشهيد لو اشتراه و ماله صح و لم يشترط علمه و لا التفصى من الربا إن قلنا إنه يملك و إن أحلنا ملكه اشترط و قال فى الدروس لو جعل الحمل جزء من البيع فالأقوى الصحه لأنه بمنزله الاشتراط و لا يضر الجهاله لأنه تابع انتهى. و اختاره جامع المقاصد ثم إن

التابع فى كلام هؤلاء يحتمل أن يراد به ما يعد فى العرف تابعا كالحمل مع الأم و اللبن مع الشاه و البيض مع الدجاج و مال العبد معه و الباغ فى الـدار و القصـر فى البسـتان و نحو ذلـك ممـا نسب البيع عرفـا إلى المتبوع لا إليهما معا و إن فرض تعلق الغرض الشخصـى بكليهما فى بعض الأحيان بل بالتابع خاصه كما قـد يتفق فى حمل بعض أفراد الخيل و هذا هو الظاهر من كلماتهم فى بعض المقامات كما تقـدم عن الدروس و جامع المقاصد من صـحه بيع الأم و حملها لأن الحمل تابع. قال فى جامع المقاصد فى شرح قوله المتقدم عن القواعد و يجوز مع الانضـمام إلى معلوم إذا كان تابعا إن إطلاق العباره يشـمل ما إذا شرط حمل دابه فى بيع دابه أخرى إلاـ أن يقـال التبعيه إنمـا تتحقق مع الأم لأنه حينئـذ بمنزله بعض أجزائها و مثله زخرفه جـدران البيت انتهى. و فى التمثيل نظر لخروج زخرفه الجدران عن محل الكلام فى المقام إلا أن يريد مثال الأجزاء لأمثال التابع لكن هذا ينافى ما تقدم من اعتبارهم العلم فى مال العبـد وفاقا للشـيخ رحمه الله مع أن مال العبـد تابع عرفى كما صـرح به فى المختلف فى مسأله بيع العبد و اشتراط مـاله و يحتمل أن يكون مرادهم من التابع بحسب قصـد المتبايعين و هو ما يكون المقصود بالبيع غيره و إن لم يكن تابعا عرفيا كمن اشترى قصب الآجام و كان فيها قليل من السمك أو اشترى سمك الآجام و كان فيها قليل من القصب و هذا أيضا قد يكون كذلك بحسب النوع و قد يكون كذلك بحسب الشخص كمن

أراد السمک القليل لأجل حاجه لکن لم يتهيأ له شراؤه إلا فی ضمن قصبه الأجمه و الأول هو الظاهر من مواضع من المختلف منها فی بيع اللبن فی الضرع مع المحلوب منه حيث حمل روايه سماعه المتقدمه علی ما إذا کان المحلوب يقارب الثمن و يصير أصلا و الذی فی الضرع تابعا. و قال فی مسأله بيع ما فی بطون الأنعام مع الضميمه و المعتمد

أن نقول إن کان الحمل تابعا صح البيع کما لو باع الأم و حملها أو باع ما يقصد مثله بمثل الثمن و ضم الحمل فهذا لا بأس به و إلا کان باطلا. و أما الاحتمال الثانی أعنی مراعاه الغرض الشخصی للمتبائعين فلم نجد عليه شاهدا إلا ثبوت الغرر علی تقدير الغرض الشخصی بالمجهول و انتفاءه علی تقدير تعلقه بالمعلوم و يمکن تنزيل إطلاقات عبارات المختلف عليه کما لا يخفی و ربما احتمل بعض بل استظهر أن مراده بکون المعلوم مقصودا و المجهول تابعا کون المقصود بالبيع ذلک المعلوم بمعنی أن الإقدام منهما و لو بتصحيح البيع علی أن المبيع المقابل بالثمن هذا المعلوم الذی هو و إن سمی ضميمه لکنه المقصود فی تصحيح البيع قال و لا ينافيه کون المقصود بالنسبه إلی الغرض ما فيه الغرر نظير ما يستعمله بعض الناس فی التخلص من المخاصمه بعد ذلک فی الذی يراد بيعه لعارض من العوارض بإيقاع العقد علی شی ء معين معلوم لا نزاع فيه و جعل ذلک من التوابع و اللواحق لما عقد عليه البيع فلا يقدح حصوله و عدم حصوله کما أومئ إليه فی ضميمه الآبق و ضميمه الثمر علی الشجر و ضميمه ما فی الضروع و ما فی الآجام

انتهى. و لا يخفى أنه لم توجد عباره من عبائرهم تقبل هذا الحمل إلا أن يريد بالتابع جعل المجهول شرطا و المعلوم مشروطا فيريد ما تقدم من القواعد و التذكره و لا أظن إراده ذلك من كلامه بقرينه استشهاده بأخبار الضميمه فى الموارد المتفرقه. و الأوفق بالقواعد أن يقال أما الشرط و الجزء فلا فرق بينهما من حيث لزوم الغرر بالجهاله و أما قصد المتبايعين بحسب الشخص فالظاهر أنه غير مؤثر فى الغرر وجودا و عدما لأن الظاهر من حديث الغرر من كلماتهم عدم مدخليه قصد المتبايعين فى الموارد الشخصيه بل و كذلك قصدهما بحسب النوع على الوجه الذى ذكره فى المختلف من كون قيمه المعلوم تقارب الثمن المدفوع له و للمجهول. و أما التابع العرفى فالمجهول منه و إن خرج عن الغرر عرفا إلا أن المجعول منه جزء داخل ظاهرا فى معقد الإجماع على اشتراط العلم بالمبيع المتوقف على العلم بالمجموع. نعم لو كان الشرط تابعا عرفيا خرج عن بيع الغرر و عن

المكاسب، ج ۲، ص ۲۰۶

معقد الإجماع على اشتراط كون المبيع معلوما فيقتصر عليه هذا كله فى التابع من حيث جعل المتبايعين. و أما التابع للمبيع الذى يندرج فى المبيع و إن لم يضم إليه حين العقد و لم يخطر ببال المتبايعين فالظاهر عدم الخلاف و الإشكال فى عدم اعتبار العلم به إلا إذا استلزم غررا فى نفس المبيع إذ الكلام فى مسأله الضميمه من حيث الغرر الحاصل فى المجموع لا السارى من المجهول إلى المعلوم فافهم.

مسأله يجوز أن يندر لظرف ما يوزن مع ظرفه مقدار يحتمل الزياده و النقيصه

مسأله يجوز أن يندر لظرف ما يوزن مع ظرفه مقدار يحتمل الزياده و النقيصه

على المشهور بل لا خلاف فيه فى الجمله بل

عن فخر الإسلام التصريح بدعوى الإجماع. قال فيما حكى عنه نص الأصحاب على أنه يجوز الاندار للظروف بما يحتمل الزياده و النقيصه فقد استثنى من المبيع أمر مجهول و استثناء المجهول مبطل للبيع إلا في هذه الصوره فإنه لا يبطل إجماعا انتهى. و الظاهر أن إطلاق الاستثناء باعتبار خروجه عن المبيع و لو من أول الأمر بل الاستثناء الحقيقى من المبيع يرجع إلى هذا أيضا ثم إن الأقوال فى تفصيل المسأله سته الأول جواز الاندار بشرطين كون المندر متعارف الاندار عند التجار و عدم العلم بزياده ما يندره و هو للنهايه و الوسيله و عن غيرهما. الثانى عطف النقيصه على الزياده فى اعتبار عدم العلم بها و هو للتحرير. الثالث اعتبار العاده مطلقا و لو علم الزياده أو النقيصه و مع عدم العاده فيما يحتملهما و هو لظاهر اللمعه و صريح الروضه. الرابع التفصيل بين ما يحتمل الزياده و النقيصه فيجوز مطلقا و بين ما علم الزياده فالجواز بشرط التراضى. الخامس عطف العلم بالنقيصه على الزياده و هو للمحقق الثانى ناسبا له إلى كل من لم يذكر النقيصه. السادس إناطه الحكم بالغرر ثم إن صور المسأله أن يوزن مظروف مع ظرفه فيعلم أنه عشره أرطال فإذا أريد بيع المظروف فقط كما هو المفروض و قلنا بكفايه العلم بوزن المجموع و عدم اعتبار العلم بوزن المبيع منفردا على ما هو مفروض المسأله و معقد الإجماع المتقدم فتاره يباع المظروف المذكور جمله بكذا و حينئذ فلا يحتاج إلى الاندار لأن الثمن و المثمن معلومان بالفرض و أخرى يباع على وجه التسعير بأن يقول بعتكه كل رطل بدرهم- فتجى ء مسأله الاندار للحاجه إلى تعيين ما يستحقه البائع من

الـدراهم و يمكن أن تحرر المسـأله على وجه آخر و هـو أنه بعـد مـا علم وزن الظرف و المظروف و قلنـا بعـدم لزوم العلم بوزن المظروف منفردا أى مقدار للظرف يجعل وزن المظروف فى حكم المعلوم و هل هو منوط بالمعتاد بين التجار و التراضى أو بغير ذلـك. فالكلام فى تعيين مقـدار المنـدر لأجـل إحراز شـرط صـحه بيع المظروف بعـد قيام الإجماع على عـدم لزوم العلم بوزنه بالتقدير أو بإخبار البائع و إلى هذا الوجه ينظر بعض الأساطين حيث أناط مقدار المنذر بما لا يحصل معه غرر. و اعترض على ما فى القواعد و مثلها من اعتبار التراضى فى جواز إندار ما يعلم زيادته بأن التراضى لا يدفع غررا و لا يصحح عقدا و تبعه فى ذلك بعض أتباعه. و يمكن أن يستظهر هذا الوجه من عباره الفخر المتقدمه حيث فرع استثناء المجهول من المبيع على جواز الاندار إذ على الوجه الأول يكون اسـتثناء المجهول متفرعا على جواز بيع المظروف بدون الظرف المجهول لا على جواز إندار مقدار معين إذ الانـدار حينئـذ لتعيين الثمن فتأمـل. و كيف كـان فهـذا الوجه مخـالف لظـاهر كلمات الباقين فإن جماعه منهم كما عرفت من الفاضـلين و غيرهمـا خصوا اعتبـار التراضـى بصوره العلم بالمخـالفه- فلو كان الانـدار لإحراز وزن المبيع و تصـحيح العقـد لكان معتبرا مطلقا إذ لا معنى لإيقاع العقد على وزن مخصوص بثمن مخصوص من دون تراض. و قد صـرح المحقق و الشـهيد الثانيان فى وجه اعتبـار التراضـى مع العلم بالزياده أو النقيصه بأن الانـدار من دون التراضـى تضـييع لمال أحـدهما و لا يخفى أنه لو كان اعتبار الاندار قبل العقد لتصحيحه لم يتحقق تضييع المال لأن الثمن

وقع فی العقـد فی مقابل المظروف سواء فرض زائـدا أم ناقصا هـذا مع أنه إذا فرض کون اسـتقرار العاده علی إنـدار مقدار معین یحتمـل الزیـاده و النقیصه فالتراضـی علی الزائـد علیه أو النـاقص عنه یقینـا لاـ یوجب غررا بل یکون کاشتراط زیاده مقـدار علی المقدار المعلوم غیر قادح فی صـحه البیع مثلا لو کان المجموع عشره أرطال و کان المعتاد إسقاط رطل للظرف فإذا تراضیا علی أن ینـدر للظرف رطلاـ فکأنه شـرط للمشتری أن لا یحسب علیه رطلا و لو تراضـیا علی إنـدار نصف رطل فقـد اشترط المشتری جعـل ثمن تسـعه أرطـال و نصف ثمنـا للتسـعه فلاـ معنی للاـعتراض علی من قال فی اعتبار التراضـی فی إنـدار ما علم زیادته أو نقیصـته بأن التراضـی لا یـدفع غررا و لا یصـحح عقـدا و کیف کان فالظاهر هو الوجه الأول فیکون دخول هذه المسأله فی فروع مسـأله تعیین العوضـین من حیث تجـویز بیع المظروف بـدون ظرفه المجهول کمـا عنون المسـأله بـذلک فی اللمعه بـل نسـبه فی الحدائق إلیهم لا من حیث إندار مقدار معین للظرف المجهول وقت العقد و التواطؤ علی إیقاع العقد علی الباقی بعد الاندار.

و ذکر المحقـق الأـردبیلی رحمه الله فی تفسـیر عنوان المسـأله أن المراد أنه یجوز بیع الموزون بـأن یوزن مع ظرفه ثم یسـقط من المجموع مقـدار الظرف تخمینا بحیث یحتمل کونه مقـدار الظرف لا أزید و لا أنقص بل و إن تفاوت لا یکون إلا بشـی ء یسـیر متساهـل به عـاده ثم دفع ثمن البـاقی مع الظرف إلی البـائع انتهی. فظاهره الوجه الأول الـذی ذکرناه حیث جوز البیع بمجرد وزن المظروف مع الظرف و جعل الاندار لأجل تعیین الباقی الذی یجب علیه

دفع ثمنه. و فى الحدائق فى مقام الرد على من ألحق النقيصه بالزياده فى اعتبار عدم العلم بها قال إن الاندار حق للمشترى لأنه قد اشترى مثلا مائه من من السمن فى هذه الظروف فالواجب قيمه المائه المذكوره و له إسقاط ما يقابل المظروف من هذا الوزن انتهى. و هذا الكلام و إن كان مؤيدا لما استقربناه فى تحرير المسأله إلا أن جعل الاندار حقا للمشترى و التمثيل بما ذكره لا يخلو من نظر فإن المشترى لم يشتر مائه من من السمن فى هذه الظروف لأن التعبير بهذا مع العلم بعدم كون ما فى هذه الظروف مائه من لغو بل المبيع فى الحقيقه ما فى هذه الظروف التى هى مع المظروف مائه من فإن باعه بثمن معين فلا حاجه إلى الاندار و لا حق للمشترى و إن اشتراه على

المكاسب، ج ۲، ص ۲۰۷

وجه التسعير بقوله كل من بكذا فالإندار إنما يحتاج إليه لتعيين ما يستحقه البائع على المشترى من الثمن فكيف يكون الواجب قيمه المائه كما ذكره المحدث. و قد علم مما ذكرنا أن الاندار الذى هو عباره عن تخمين الظرف الخارج عن المبيع بوزن إنما هو لتعيين حق البائع و ليس حقا للمشترى- . و أما الأخبار فمنها موثقه حنان قال: سمعت معمر الزيات قال لأبى عبد الله ع إنا نشترى الزيت فى زقاقه فيحسب لنا النقصان لمكان الزقاق فقال له إن كان يزيد و ينقص فلا بأس و إن كان يزيد و لا ينقص فلا تقربه قيل و ظاهره عدم اعتبار التراضى. أقول المفروض فى السؤال هو التراضى لأن الحاسب هو البائع أو وكيله و هما مختاران و المحسوب له هو المشترى.

و التحقیق أن مورد السؤال صحه الاندار من إبقاء الزقاق للمشتری بلا ثمن أو بثمن مغایر للمظروف أو مع ردها إلی البائع من دون وزن لها فإن السؤال عن صحه جمیع ذلک بعد الفراغ عن تراضی المتبایعین علیه فلا إطلاق فیه یعم صوره عدم التراضی. و یؤیده النهی عن ارتکابه مع العلم بالزیاده فإن النهی عنه لیس ارتکابه بغیر تراض فافهم فحینئذ لا یعارضها ما دل علی صحه ذلک مع التراضی مثل روایه علی ابن أبی حمزه قال: سمعت معمر الزیات یسأل أبا عبد الله ع قال جعلت فداک نطرح ظروف السمن و الزیت کل ظرف کذا و کذا رطلا فربما زاد و ربما نقص قال إذا کان ذلک عن تراض منکم فلا بأس فإن الشرط فیه مسوق- لبیان کفایه التراضی فی ذلک و عدم المانع منه شرعا فیشبه التراضی العله التامه غیر متوقفه علی شی ء و نحوه اشتراط التراضی فی خبر علی بن جعفر المحکی عن قرب الإسناد عن أخیه موسی ع: عن الرجل یشتری المتاع وزنا فی الناسیه و الجوالق فیقول ادفع للناسیه رطلا أو أکثر من ذلک أ یحل ذلک البیع قال إذا لم یعلم وزن الناسیه و الجوالق فلا بأس إذا تراضیا. ثم إن قوله ع إن کان یزید و ینقص فی الروایه الأولی یحتمل أن یراد به الزیاده و النقیصه فی هذا المقدار المندر فی شخص المعامله بمعنی زیاده مجموع ما أندر لمجموع الزقاق أو نقصانه عنه أو بمعنی أنه یزید فی بعض الزقاق و ینقص فی بعض آخر أو أن یراد به الزیاده و النقیصه فی نوع المقدار المندر فی نوع هذه المعامله بحیث قد یتفق فی بعض المعاملات

الزياده و فى بعض أخرى النقيصه و هـذا هو الـذى فهمه فى النهايه حيث اعتبر أن يكون ما يندر للظروف مما يزيد تاره و ينقص أخرى و نحوه فى الوسيله. و يشـهد للاحتمال الأول رجوع ضمير يزيد و ينقص إلى مجموع النقصان المحسوب لمكان الزقاق و للثانى عطف النقيصه على الزيـاده بـالواو الظـاهر فى اجتماع نفس المتعاطفين لا احتمالها و للثالث ما ورد فى بعض الروايات من أنه: ربما يشترى الطعام من أهل السفينه ثم يكيله فيزيد قال ع و ربما نقص قلت و ربما نقص قال فإذا نقص يردون عليكم قلت لا قال لا بأس. فيكون معنى الروايه أنه إذا كان الذى يحسب لكم زائدا مره و ناقصا أخرى فلا بأس بما يحسب و إن بلغ ما بلغ و إن زاد دائما فلا يجوز إلا بهبه أو إبراء من الثمن أو مع التراضى بناء على عدم توقف الشق الأول عليه و وقوع المحاسبه من السمسار بمقتضـى العـاده من غير اطلاع صاحب الزيت و كيف كان فالـذى يقوى فى النظر و هو المشـهور بين المتأخرين جواز إنـدار ما يحتمـل الزيـاده و النقيصه لأصـاله عـدم زياده المبيع عليه و عـدم اسـتحقاق البائع أزيـد مما يعطيه المشترى من الثمن لكن العمل بالأصل لا يوجب ذهاب حق أحدهما عند انكشاف الحال و أما مع العلم بالزياده أو النقيصه فإن كان هنا عاده تقتضيه كان العقد واقعا عليها مع علم المتبايعين بها و لعله مراد من لم يقيده بالعلم و مع الجهل بها أو عدمها فلا يجوز إلا مع التراضـى لسـقوط حق من له الحق سواء تواطئا على ذلك فى متن العقد بأن قال بعتك ما فى هذه الظروف

كل رطل بدرهم على أن يسقط لكل ظرف كذا فهو هبه له أو تراضيا عليه بعده بإسقاط من الذمه أو هبه للعين هذا كله مع قطع النظر عن النصوص و أما مع ملاحظتها فالمعول عليه روايه حنان المتقدمه الظاهره فى اعتبار الاعتياد من حيث ظهورها فى كون حساب المقدار الخاص متعارفا و اعتبار عدم العلم بزياده المحسوب عن الظروف بما لا يتسامح به فى بيع كل مظروف بحسب حاله

و كان الشيخ رحمه الله فى النهايه فهم ذلك من الروايه فعبر بمضمونها كما هو دأبه فى ذلك الكتاب و حيث إن ظاهر الروايه جواز الاندار واقعا بمعنى عدم وقوعه مراعى بانكشاف الزياده أو النقيصه علمنا بها كذلك فيكون مرجع النهى عن ارتكاب ما علم بزيادته نظير ما ورد من النهى عن الشراء بالموازين الزائده عما يتسامح به فإن تلك تحتاج إلى هبه جديده و لا يكفى إقباضها من حيث كونها حقا للمشترى هذا كله مع تعارف إندار ذلك المقدار و عدم العلم بالزياده و أما مع عدم أحد القيدين فمع الشك فى الزياده و النقيصه و عدم العاده يجوز الاندار لكن مراعى بعدم انكشاف أحد الأمرين و معها يجوز بناء على انصراف العقد إليها لكن فيه تأمل لو لم يبلغ حدا يكون كالشرط فى ضمن العقد لأن هذا ليس من أفراد المطلق حتى ينصرف بكون العاده صارفه له ثم الظاهر أن الحكم المذكور- غير مختص بظروف السمن و الزيت بل يعم كل ظرف كما هو ظاهر معقد الإجماع المتقدم عن فخر الدين رحمه الله و عباره النهايه و الوسيله و الفاضلين و الشهيدين و المحقق الثانى رحمهم الله جميعا و تؤيده الروايه المتقدمه عن قرب

الإسـناد لكن لا يبعد أن يراد بالظروف خصوص الوعاء المتعارف بيع الشى ء فيه و عدم تفريغه منه كقوارير الجلاب و العطريات لاـ مطلق الظرف اللغوى أعنى الوعـاء و يحتمـل العموم و هو ضـعيف. نعم يقوى تعـديه الحكم إلى كل مصاحب للمبيع يتعارف بيعه معه كالشـمع فى الحلى المصنوعه من الذهب و الفضه و كذا المظروف الذى يقصد ظرفه بالشراء إذا كان وجوده فيه تبعا له كقليل من الدبس فى الزقاق و أما تعديه الحكم إلى كل ما ضم إلى المبيع مما لا يراد بيعه معه فمما لا ينبغى احتماله.

مسأله يجوز بيع المظروف مع ظرفه الموزون معه و إن لم يعلم إلا بوزن المجموع

مسأله يجوز بيع المظروف مع ظرفه الموزون معه و إن لم يعلم إلا بوزن المجموع

المكاسب، ج ۲، ص ۲۰۸

على المشـهور بل لم يوجد قائل بخلافه من الخاصه إلا ما أرسـله فى الروضه و نسـبه فى التذكره إلى بعض العامه استنادا إلى أن وزن مـا يباع وزنا غير معلوم و الظرف لا يباع وزنا بل لو كان موزونا لم ينفع مع جهاله وزن كل واحـد و اختلاف قيمتهما فالغرر الحاصل فى بيع الجزاف حاصل هنا و الذى يقتضـيه النظر أما فيما نحن فيه مما جوز شـرعا بيعه منفردا عن الظرف مع جهاله وزنه فالقطع بالجواز منضما إذ لم يحصل من الانضمام مانع و لا ارتفع شرط و أما فى غيره من أحد المنضمين الذين لا يكفى فى بيعه منفردا معرفه وزن المجموع فـالقطع بـالمنع مع لزوم الغرر الشخصـى كمـا لو باع سبيكه من ذهب مردد بين مائه مثقال و ألف مع وصله من رصاص قد بلغ وزنها ألفى مثقال فإن الإقدام على هذا البيع إقدام على ما فيه خطر يستحق لأجله اللوم من العقلاء

و أما مع انتفاء الغرر الشخصى و انحصار المانع فى النص الدال على لزوم الاعتبار بالكيل و الوزن و الإجماع المنعقد على بطلان البيع إذا كان المبيع المجهول المقدار فى المكيل و الموزون فالقطع بالجواز لأن النص و الإجماع إنما دلا على لزوم اعتبار العلم بالمبيع لا على كل جزء منه و لو كان أحد الموزونين يجوز بيعه منفردا مع معرفه وزن المجموع دون الآخر كما لو فرضنا جواز بيع الفضه المحشوه بالشمع و عدم جواز بيع الشمع كذلك فإن فرضنا الشمع تابعا لا تضر جهالته و إلا فلا ثم إن بيع المظروف مع الظرف يتصور على صور إحداها أن يبيعه مع ظرفه بعشره مثلا فيسقط الثمن على قيمتى كل من المظروف و الظرف لو احتيج إلى التقسيط فإذا قيل قيمه الظرف درهم و قيمه المظروف تسعه كان للظرف عشر الثمن. الثانيه أن يبيعه مع ظرفه بكذا على أن كل رطل من المظروف بكذا فيحتاج إلى إندار مقدار للظرف و تكون قيمه المظروف ما بقى بعد ذلك و هذا فى معنى بيع كل منهما منفردا. الثالثه أن يبيعه مع الظرف كل رطل بكذا على أن يكون التسعير للظرف و المظروف و طريقه التقسيط لو احتيج إليه كما فى المسالك أن يوزن الظرف منفردا و ينسب إلى الجمله و يؤخذ له من الثمن بتلك النسبه و تبعه على هذا غير واحد و مقتضاه أنه لو كان الظرف رطلين و المجموع عشره أخذ له خمس الثمن و الوجه فى ذلك ملاحظه الظرف و المظروف شيئا واحدا حتى أنه يجوز أن يفرض تمام الظرف كسرا مشاعا من المجموع ليساوى ثمنه من المظروف فالمبيع كل رطل من هذا المجموع

لا- من المركب من الظرف و المظروف لأنه إذا باع كل رطل من الظرف و المظروف بدرهم مثلا وزع الدرهم على الرطل و المظروف بحسب قيمه مثلهما فإذا كانت قيمه خمس الرطل المذكور الذى هو وزن الظرف الموجود فيه مساويه لقيمه أربعه الأخماس التى هى مقدار المظروف الموجود فكيف يقسط الثمن عليه أخماسا.

[تنبيهات البيع

مسأله [المعروف استحباب التفقه فى مسائل التجارات

المعروف بين الأصحاب تبعا لظاهر تعبير الشيخ بلفظ ينبغى استحباب التفقه فى مسائل الحلال و الحرام المتعلقه بالتجارات ليعرف صحيح العقد من فاسده و يسلم من الربا. و عن إيضاح النافع أنه قد يجب و هو ظاهر عباره الحدائق أيضا و كلام المفيد رحمه الله فى المقنعه أيضا لا- يأبى الوجوب لأنه بعد ذكر قوله تعالى لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ و قوله تعالى أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّباتِ ما كَسَبْتُمْ وَ مِمَّا أَخْرَجْنا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ لا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ قال فندب إلى الإنفاق من طيب الاكتساب و نهى عن طلب الخبيث للمعيشه و الإنفاق فمن لم يعرف فرق ما بين الحلال من المكتسب و الحرام لم يكن مجتنبا للخبيث من الأعمال و لا كان على ثقه تفقه من طيب الاكتساب و قال تعالى أيضا ذلِكَ بِأَنَّهُمْ قالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبا وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا فينبغى أن يعرف البيع المخالف للربا ليعلم بذلك ما أحل الله و حرم من المتاجر و الاكتساب و جاءت الروايه عن أمير المؤمنين ع أنه كان يقول: من اتجر بغير علم فقد ارتطم فى الربا ثم ارتطم ثم قال قال الصادق ع: من أراد التجاره فلينفقه فى دينه ليعلم بذلك ما يحل له مما يحرم

عليه و من لم يتفقه فى دينه ثم اتجر تورط فى الشبهات انتهى. أقول ظاهر كلامه رحمه الله الوجوب إلا أن تعبيره بلفظ ينبغى ربما يدعى ظهوره فى الاستحباب. إلا أن الإنصاف أن ظهوره ليس بحيث يعارض ظهور ما فى كلامه فى الوجوب من باب المقدمه فإن معرفه الحلال و الحرام واجبه على كل أحد بالنظر إلى ما يبتلى به من الأمور و ليست معرفه جميعها مما يتعلق بالإنسان وجوبها فورا و دفعه بل عند الالتفات إلى احتمال الحرمه فى فعل يريد أن يفعله أو عند إراده الإقدام على أفعال يعلم بوجود الحرام بينها فإنه معاقب على ما يفعله من الحرام لو ترك التعلم و إن لم يلتفت عند فعله إلى احتمال تحريمه فإن التفاته السابق و علمه بعدم خلو ما يريد مزاولتها من الأفعال من الحرام كاف فى حسن العقاب و إلا لم يعاقب أكثر الجهال على أكثر المحرمات لأنهم يفعلونها و هم غير ملتفتين إلى احتمال حرمتها عند الارتكاب و لذا أجمعنا على أن الكفار يعاقبون على الفروع. و قد ورد ذم الغافل المقصر فى معصيته فى غير واحد من الأخبار ثم لو قلنا بعدم العقاب على فعل المحرم الواقعى الذى يفعله من غير شعور كما هو ظاهر جماعه تبعا للأردبيلى رحمه الله من عدم العقاب على الحرام المجهول حرمته عن تقصير لقبح خطاب الغافل فيقبح عقابه لكن وجوب تحصيل العلم و إزاله الجهل واجب على هذا القول كما اعترفوا به. و الحاصل أن التزام عدم عقاب الجاهل المقصر لا على فعل الحرام و لا على ترك التعلم إلا إذا كان حين الفعل ملتفتا إلى احتمال تحريمه لا يوجد له وجه بعد ثبوت

أدله التحريم و وجوب طلب العلم على كل مسلم و عدم تقبيح عقاب من التفت إلى وجود الحرام من أفراد البيع التى يزاولها تدريجا على ارتكاب الحرام فى هذا الأثناء و إن لم يلتفت حين إراده ذلك الحرام ثم إن المقام يزيد على غيره بأن الأصل فى المعاملات الفساد فالمكلف إذا أراد التجاره و بنى على التصرف فيما يحصل فى يده من أموال الناس على وجه العوضيه يحرم عليه ظاهرا الإقدام على كل تصرف منها بمقتضى أصاله عدم انتقالها إليه إلا مع العلم بإمضاء الشارع لتلك المعامله و يمكن أن يكون فى قوله ع:

المكاسب، ج ٢، ص ٢٠٩

التاجر فاجر و الفاجر فى النار إلا من أخذ الحق و أعطى الحق إشاره إلى هذا المعنى بناء على أن الخارج من العموم ليس إلا من علم بإعطاء الحق و أخذ الحق فوجوب معرفه المعامله الصحيحه فى هذا المقام شرعى لنهى الشارع عن التصرف فى مال لم يعلم انتقاله إليه بناء على أصاله عدم انتقاله إليه و فى غير هذا المقام عقلى مقدمى لئلا يقع فى الحرام و كيف كان فالحكم باستحباب التفقه للتاجر محل نظر بل الأولى وجوبه عليه عقلا و شرعا و إن كان وجوب معرفه باقى المحرمات من باب العقل فقط و يمكن توجيه كلامهم بإراده التفقه الكامل ليطلع على مسائل الربا الدقيقه و المعاملات الفاسده كذلك و يطلع على موارد الشبهه و المعاملات غير الواضحه الصحه فيجتنب عنها فى العمل فإن قدر الواجب هو معرفه المسائل العامه البلوى لا الفروع الفقهيه المذكوره فى المعاملات. و يشهد للغايه الأولى قوله ع فى مقام تعليل وجوب التفقه: إن الربا أخفى من دبيب النمله على الصفا.

و للغايه الثانيه قول الصادق ع فى الروايه المتقدمه: من لم يتفقه ثم اتجر تورط فى الشبهات لكن ظاهر صدره الوجوب فلاحظ. و قد حكى توجيه كلامهم بما ذكرنا عن غير واحد و لا يخلو عن وجه فى مقام التوجيه ثم إن التفقه فى مسائل التجاره لما كان مطلوبا للتخلص عن المعاملات الفاسده التى أهمها الربا الجامعه بين أكل المال بالباطل و ارتكاب الموبقه الكذائيه لم يعتبر فيه كونه عن اجتهاد بل يكفى فيه التقليد الصحيح فلا تعارض بين أدله التفقه هنا و أدله تحصيل المعاش. نعم ربما أورد فى هذا المقام و إن كان خارجا عنه التعارض بين أدله طلب مطلق العلم الشامل لمعرفه مسائل العبادات و أنواع المعاملات المتوقف على الاجتهاد و بين أدله طلب الاكتساب و الاشتغال فى تحصيل المال لأجل الإنفاق على من ينبغى أن ينفق عليه و ترک إلقاء كله على الناس الموجب لاستحقاق اللعن فإن الأخبار من الطرفين كثيره يكفى فى طلب الاكتساب ما ورد من أن أمير المؤمنين ع قال: أوحى الله تعالى إلى داود يا داود إنک نعم العبد لو لا أنک تأكل من بيت المال و لا تعمل بيدک شيئا [قال فبكى [داود] ع أربعين صباحا [فأوحى الله إلى الحديد أن لن لعبدى داود] فألان الله عز و جل له الحديد فكان يعمل [فى كل يوم درعا فيبيعها بألف درهم فعمل ثلاثمائه و ستين درعا فباعها و استغنى عن بيت المال إلى آخر الحديث و ما أرسله فى الفقيه عن الصادق ع: ليس منا من ترک دنياه لآخرته أو آخرته لدنياه: العباده سبعون جزء أفضلها طلب الحلال. و أما الأخبار فى طلب العلم و فضله فهى

أكثر من أن تـذكر و أوضـح من أن تحتاج إلى الـذكر و ذكر فى الحـدائق أن الجمع بينهما بأحد الوجهين. أحدهما و هو الأظهر بين علمائنـا تخصـيص أخبـار وجوب طلب الرزق بأخبار وجوب طلب العلم و يقال بوجوب ذلك على غير طالب العلم المسـتقل تحصـيله و اسـتفادته و تعليمه و إفادته قال و بهذا الوجه صرح الشهيد الثانى قدس سره فى رسالته المسماه بمنيه المريد فى آداب المفيـد و المسـتفيد حيث قـال فى جمله شـرائط العلم و أن يتوكـل على الله و يفوض أمره إليه و لا يعتمـد على الأسـباب فيتوكل عليها فيكون وبالا عليه و لا على أحـد من خلق الله تعالى بل يلقى مقاليـد أمره إلى الله تعالى يظهر له من نفحات قدسه و لحظات أنسه ما به يحصل به مطلوبه و يصـلح به مراده. و قد ورد فى الحديث عن النبى ص: قد تكفل لطالب العلم برزقه عما ضمنه لغيره بمعنى أن غيره محتـاج إلى السـعى على الرزق حتى يحصل له و طالب العلم لا يكلف بـذلك بل بالطلب و كفاه مئونه الرزق إن أحسن النيه و أخلص القربه و عنـدى فى ذلـك من الوقـائع مـا لـو جمعته لاـ يعلمه إلاـ الله من حسن صـنع الله تعـالى و جميـل ما اشـتغلت بالعلم و هو مبادى العشـر الثلاثين و تسعمائه إلى يومنا هذا و هو منتصف شهر رمضان سنه ثلاث و خمسين و تسعمائه و بالجمله ليس الخبر كالعيان. و روى شـيخنا المقدم محمد بن يعقوب الكلينى قدس سـره بإسـناد إلى الحسـين ابن علوان قال: كنا فى مجلس نطلب فيه العلم و قد نفدت نفقتى فى بعض الأسفار فقال لى بعض أصحابى من

تؤمل لما قد نزل بك فقلت فلانا فقال إذا و الله لا تسعف بحاجتك و لا تبلغ أملك و لا تنجح طلبتك قلت و ما علمك رحمك الله قال إن أبا عبد الله

ع حدثني أنه قرأ في بعض الكتب أن الله تبارك و تعالى يقول و عزتي و جلالي و مجدي و ارتفاعي على عرشي لأقطعن أمل كل مؤمل من الناس غيري باليأس و لأكسونه ثوب المذله عند الناس و لأنحينه من قربي و لأبعدنه من فضلي أ يؤمل غيري في الشدائد و الشدائد بيدي و يرجو غيري و يقرع بالفكر باب غيري و بيدي مفاتيح الأبواب و هي مغلقه و بابي مفتوح لمن دعاني فمن ذا الذي أملني لنوائبه فقطعته دونها و من ذا الذي رجاني لعظيمه فقطعت رجاءه مني جعلت آمال عبادي عندي محفوظه فلم يرضوا بحفظي و ملأت سماواتي ممن لا يمل من تسبيحي و أمرتهم أن لا يغلقوا الأبواب بيني و بين عبادي فلم يثقوا بقولي أ لم يعلم أن من طرقته نائبه من نوائبي أنه لا يملك كشفها أحد غيري إلا من بعد إذني فما لي أراه لاهيا عني أعطيته بجودي ما لم يسألني ثم انتزعته عنه فلم يسألني رده و سأل غيري أ فيراني أبدأ بالعطاء قبل المسأله ثم أسأل فلا أجيب سائلي أ بخيل أنا فيبخلني عبدي أ و ليس الجود و الكرم لي أ و ليس العفو و الرحمه بيدي أ و ليس أنا محل الآمال فمن يقطعها دوني أ فلا يخشى المؤملون أن يؤملوا غيري فلو أن أهل سماواتي و أهل أرضي أملوا جميعا ثم أعطيت كل واحد منهم مثل ما أمل الجميع ما انتقص

من ملكى مثل عضو ذره و كيف ينقص ملك أنا قيمه فيا بؤسا للقانطين من رحمتى و يا بؤسا لمن عصانى و لم يراقبنى انتهى الحديث الشريف و انتهى كلام شيخنا الشهيد الثانى رحمه الله. قال فى الحدائق و يدل على ذلك بأصرح دلاله ما رواه فى الكافى بإسناده إلى أبى إسحاق السبيعى عمن حدثه قال سمعت أمير المؤمنين ع يقول: أيها الناس اعلموا إن كمال الدين طلب العلم و العمل به ألا و إن طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال إن المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم و ضمنه لكم و سيفى لكم و العلم مخزون عند أهله و قد أمرتم بطلبه من أهله فاطلبوه إلى آخر الخبر. قال و يؤكد ما رواه فى الكافى بسنده

المكاسب، ج ٢، ص ٢١٠

عن أبى جعفر ع قال قال رسول الله ص: يقول الله عز و جل و عزتى و جلالى و عظمتى و كبريائى و نورى و علوى و ارتفاع مكانى [لا- يؤثر عبد هواه على هواى إلا- شتت عليه أمره و لبست عليه دنياه و شغلت قلبه بها و لم أوته منها إلا ما قدرت له و عزتى و جلالى و عظمتى و نورى و علوى و ارتفاع مكانى لا- يؤثر عبد هواى على هواه إلا- استحفظته ملائكتى و كفلت السماوات و الأرض رزقه و كنت له من وراء تجاره كل تاجر و أتته الدنيا و هى راغمه إلى آخر الحديث انتهى كلامه.

و أنت خبير بأن ما ذكره من كلام الشهيد الثانى رحمه الله و ما ذكره من الحديث القدسى لا ارتباط له بما ذكر من دفع التنافى بين أدله

الطرفين لأن ما ذكر من التوكل على الله و عدم ربط القلب لغيره لا ينافى الاشتغال بالاكتساب و لذا كان أمير المؤمنين ص و على أخيه و زوجته و ولديه و ذريته جامعا بين أعلى مراتب التوكل و أشد مشاق الاكتساب و هو الاستقاء لحائط اليهودى. و ليس الشهيد أيضا فى مقام إن طلب العلم أفضل من التكسب و إن كان أفضل بل فى مقام إن طالب العلم إذا اشتغل بتحصيل العلم فليكن منقطعا عن الأسباب الظاهره الموجوده غالبا لطلاب العلوم من الوظائف المستمره من السلاطين و الحاصله من الموقوفات للمدارس و أهل العلم و الموجوده الحاصله غالبا للعلماء و المشتغلين من معاشره السلطان و أتباعه و المراوده مع التجار و الأغنياء و العلماء الذين لا ينتفع منهم إلا بما فى أيديهم من وجوه الزكوات و رد المظالم و الأخماس و شبه ذلك كما كان متعارفا فى ذاك الزمان بل فى كل زمان فربما جعل الاشتغال بالعلم بنفسه سببا للمعيشه من الجهات التى ذكرناها. و بالجمله فلا شهاده فيما ذكره من كلام الشهيد الثانى رحمه الله من أوله إلى آخره و ما أضاف إليه من الروايات فى الجمع المذكور أعنى تخصيص أدله طلب الحلال بغير طالب العلم ثم إنه لا إشكال فى أن كلا من طلب العلم و طلب الرزق ينقسم إلى الأحكام الأربعه أو الخمسه و لا ريب أن المستحب من أحدهما لا يزاحم الواجب و لا الواجب الكفائى الواجب العينى و لا إشكال أيضا فى أن الأهم من الواجبين المعينين مقدم على غيره و كذا الحكم فى الواجبين الكفائيين مع ظن قيام الغير به و قد يكون كسب الكاسب مقدمه لاشتغال غيره بالعلم

فيجب أو يستحب مقدمه ٢٨٧ بقى الكلام فى المستحب من الأمرين عند فرض عدم إمكان الجمع بينهما و لا ريب فى تفاوت الحكم بالترجيح باختلاف الفوائد المترتبه على الأمرين فرب من لا يحصل له باشتغاله بالعلم إلا شى ء قليل لا يترتب عليه كثير فائده و يترتب على اشتغاله بالتجاره فوائد كثيره منها تكفل أحوال المشتغلين من ماله أو مال أقرانه من التجار المخالطين معه على وجه الصله أو الصدقه الواجبه و المستحبه فيحصل بذلك ثواب الصدقه و ثواب الإعانه الواجبه أو المستحبه على تحصيل العلم و رب من يحصل بالاشتغال مرتبه عاليه من العلم يحيى بها فنون علم الدين فلا يحصل له من كسبه إلا قليل من الرزق فإنه لا إشكال فى أن اشتغاله بالعلم و الأكل من وجوه الصدقات أرجح. و ما ذكر من حديث داود على نبينا و آله و عليه السلام فإنما هو لعدم مزاحمه اشتغاله بالكسب لشى ء من وظائف النبوه و الرئاسه العلميه. و بالجمله فطلب كل من العلم و الرزق إذا لوحظ المستحب منهما من حيث النفع العائد إلى نفس الطالب كان طلب العلم أرجح و إذا لوحظ من جهه النفع الواصل إلى الغير كان اللازم ملاحظه مقدار النفع الواصل فتثبت من ذلك كله أن تزاحم هذين المستحبين كتزاحم سائر المستحبات المتنافيه كالاشتغال بالاكتساب أو طلب العلم غير الواجبين مع المسير إلى الحج المستحب أو إلى مشاهد الأئمه [صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين أو مع السعى فى قضاء حوائج الإخوان الذى لا يجامع طلب العلم أو المال الحلال إلى غير ذلك مما لا يحصى.

مسأله لا خلاف فى مرجوحيه تلقى الركبان بالشروط الآتيه و اختلفوا فى حرمته و كراهته.

فعن التقى و القاضى و الحلى و العلامه فى المنتهى الحرمه و هو المحكى

عن ظاهر الدروس و حواشى المحقق الثانى و عن الشيخ و ابن زهره لا يجوز و أول فى المختلف عباره الشيخ بالكراهه و هى أى الكراهه مذهب الأكثر بل عن إيضاح النافع أن الشيخ ادعى الإجماع على عدم التحريم و عن نهايه الأحكام تلقى الركبان مكروه عند أكثر علمائنا و ليس حراما إجماعا. و مستند التحريم ظواهر الأخبار. منها عن منهال القصاب قال قال أبو عبد الله ع: لا تلق فإن رسول الله ص نهى عن التلقى قال و ما حد التلقى قال ما دون غدوه أو روحه قلت و كم الغدوه و الروحه قال أربعه فراسخ قال ابن أبى عمير و ما فوق ذلك فليس بتلق و فى خبر عروه عن أبى جعفر ع قال قال رسول الله ص: لا يتلقى أحدكم تجاره خارجا من المصر و لا يبيع حاضر لباد و المسلمون يرزق الله بعضهم من بعض و فى روايه أخرى: لا تلق و لا تشتر ما تلقى و لا تأكل منه. و ظاهر النهى عن الأكل كونه لفساد المعامله فيكون أكلا بالباطل و لم يقل به إلا الإسكافى. و عن ظاهر المنتهى الاتفاق على خلافه فتكون الروايه مع ضعفها مخالفه لعمل الأصحاب فتقصر عن إفاده الحرمه و الفساد. نعم لا بأس بحملها على الكراهه لو وجد القول بكراهه الأكل مما يشترى من المتلقى و لا بأس به حسما لماده التلقى. و مما ذكرنا يعلم أن النهى فى سائر الأخبار أيضا محمول على الكراهه لموافقته للأصل مع ضعف الخبر و مخالفته للمشهور ثم إن حد التلقى أربعه فراسخ كما فى كلام بعض و الظاهر أن مرادهم خروج الحد عن المحدود لأن الظاهر زوال

المرجوحيه إذا كان أربعه فراسخ و قد تبعوا بذلك مرسله الفقيه. و روى أن حد التلقى روحه فإذا صار إلى أربعه فراسخ فهو جلب فإن الجمع بين صدرها و ذيلها لا يكون إلا بإراده خروج الحد عن المحدود كما أن ما فى الروايه السابقه أن حده ما دون غدوه أو روحه محمول على دخول الحد فى المحدود لكن قال فى المنتهى حد علماؤنا التلقى بأربعه فراسخ فكرهوا التلقى إلى ذلك الحد فإن زاد على ذلك كان تجاره و جلبا و هو ظاهر لأن بمضيه و رجوعه يكون مسافرا يجب عليه القصر فيكون سفرا حقيقيا إلى أن قال و لا يعرف بين علمائنا خلاف فيه انتهى. و التعليل بحصول السفر الحقيقى يدل على مسامحه فى التعبير و لعل الوجه فى التحديد بالأربعه أن الوصول على الأربعه

المكاسب، ج ٢، ص ٢١١

بلا زياده و لا نقيصه نادر فلا يصلح أن يكون ضابطا لرفع الكراهه إذ لا يقال إنه وصل إلى الأربعه إذا تجاوز عنها و لو يسيرا فالظاهر أنه لا إشكال فى أصل الحكم و إن وقع اختلاف فى التعبير فى النصوص و الفتاوى ثم إنه لا إشكال فى اعتبار القصد إذ بدونه لا يصدق عنوان التلقى فلو تلقى الركب فى طريقه ذاهبا أو جائيا لم يكره المعامله معهم و كذا فى اعتبار قصد المعامله من المتلقى فلا يكره لغرض آخر و لو اتفقت المعامله قيل ظاهر التعليل فى روايه عروه المتقدمه اعتبار جهل الركب بسعر البلد. و فيه أنه مبنى على عدم اختصاص القيد بالحكم الأخير فيحتمل أن تكون العله فى كراهه التلقى مسامحه الركب فى الميزان بما لا يتسامح به المتلقى أو مظنه حبس المتلقين

مـا اشتروه أو ادخـاره عن أعين النـاس و بيعه تـدريجا بخلاـف ما إذا أتى الركب و طرحوا أمتعتهم فى الخانات و الأسواق فإن له أثرا بينـا فى امتلاء أعين الناس خصوصا الفقراء فى وقت الغلاء إذا أتى بالطعام و كيف كان فاشتراط الكراهه بجهلهم بسـعر البلد محل مناقشه ثم إنه لا فرق بين أخذ المتلقى بصـيغه البيع أو الصـلح أو غيرهما. نعم لا بأس باستيهابهم و لو بإهداء شـى ء إليهم و لـو تلقـاهم لمعاملاـت أخر غير شـراء متـاعهم فظـاهر الروايـات عـدم المرجـوحيه. نعم لـو جعلنـا المنـاط مـا يقرب من قوله ص: المسـلمون يرزق الله بعضـهم من بعض قوى سـرايه الحكم إلى بيع شـى ء منهم و إيجارهم المساكن و الخانات كما أنه إذا جعلنا المنـاط فى الكراهه كراهه غبن الجاهل كما يـدل عليه النبوى العامى: لا تلقوا الجلب فمن تلقى و اشترى منه فإذا أتى السوق فهو بالخيـار قوى سـرايه الحكم إلى كل معامله توجب غبنهم كالبيع و الشـراء منهم متلقيا و شـبه ذلك لكن الأظهر هو الأول و كيف كان فإذا فرض جهلهم بالسـعر و ثبت لهم الغبن الفاحش كان لهم الخيار. و قد يحكى عن الحلى ثبوت الخيار و إن لم يكن غبن و لعله لإطلاـق النبـوى المتقـدم المحمـول على صوره تـبين الغبن بـدخول السوق و الاطلاـع على القيمه و اختلفوا فى كون هـذا الخيار على الفور أو التراخى على قولين سيجى ء ذكر الأقوى منهما فى مسأله خيار الغبن إن شاء الله.

مسأله يحرم النجش على المشهور

كما فى الحـدائق بل عن المنتهى و جامع المقاصـد أنه محرم إجماعا لروايه ابن سـنان عن أبى عبـد الله ع قال قال رسول الله ص: الواشمه و المتوشمه و الناجش و

المنجوش ملعونون على لسـان محمـد ص و فى النبوى المحكى عن معـانى الأخبار: لا تناجشوا و لا تـدابروا قال و معناه أن يزيد الرجل فى ثمن السلعه و هو لا يريـد شـراءها و لكن ليسـمعه غيره فيزيـد لزيادته و الناجش الخائن. و [أما] التدابر [فالمصارمه و] الهجران [مـأخوذ من أن يولى الرجـل صـاحبه دبره و يعرض عنه بوجهه انتهى كلام الصـدوق. و الظاهر أن المراد بزياده الناجش مؤاطاه البائع المنجوش له.

مسأله إذا دفع إنسان إلى غيره مالا ليصرفه فى قبيل يكون المدفوع إليه منهم

و لم يحصل للمـدفوع إليه ولايه على ذلك المال من دون الـدافع كما الإمام أورد المظالم المدفوع إلى الحاكم فله صور إحداها أن تظهر قرينه على عدم جواز رضاه بالأخذ منه كما إذا عين له منه مقدارا قبل الدفع أو بعده و لا إشكال فى عدم الجواز لحرمه التصـرف فى مـال الناس على غير الوجه المأذون فيه الثانيه أن تظهر قرينه حاليه أو مقاليه على جواز أخـذه منه مقـدارا مساويا لما يـدفع إلى غيره أو أنقص أو أزيـد و لاـ إشـكال فى الجواز حينئـذ إلاـ أنه قـد يشـكل الأـمر فيمـا لو اختلف مقـدار المـدفوع إلى الأصـناف المختلفه كأن عين للمجتهدين مقدارا و للمشـتغلين مقدارا و اعتقد الدافع عنوانا يخالف معتقد المدفوع إليه. و التحقيق هـذا مراعـاه معتقـد المـدفوع إليه إن كـان عنوان الصـنف على وجه الموضوعيه كأن يقول ادفع إلى كل مشـتغل كـذا و إلى كل مجتهد كذا و خذ أنت ما يخصك و إن كان على وجه الداعى بأن كان الصنف داعيا إلى تعيين ذلك المقدار كان المتبع اعتقاد الدافع لأن الداعى إنما يتفرع على الاعتقاد لا الواقع. الثالثه أن لا تقوم قرينه على أحد الأمرين و يطلق المتكلم و قد اختلف

كلماتهم فيها بل كلمات واحد منهم فالمحكى عن وكاله المبسوط و زكاه السرائر [و الشرائع و التحرير و الإرشاد و المسالك و الكفايه] و مكاسب النافع و كشف الرموز و المختلف و التذكره و جامع المقاصد تحريم الأخذ مطلقا و عن النهايه و مكاسب السرائر و الشرائع و التحرير و الإرشاد و المسالك و الكفايه أنه يجوز له الأخذ منه إن أطلق من دون زياده على غيره و نسبه فى الدروس إلى الأكثر و فى الحدائق إلى المشهور و فى المسالك هكذا شرط كل من سوغ له الأخذ و عن نهايه الأحكام و التنقيح و المهذب البارع و المقنعه الاقتصار على نقل القولين و عن المهذب البارع حكايه التفصيل بالجواز إن كانت الصيغه بلفظ ضعه فيهم أو ما أدى معناه و المنع إن كانت بلفظ ادفعه و عن التنقيح عن بعض الفضلاء أنه إن قال هو للفقراء جاز و إن قال أعطه للفقراء فإن علم فقره لم يجز إذ لو أراده لخصه و إن لم يعلم جاز. احتج القائل بالتحريم مضافا إلى ظهور اللفظ فى مغايره المأمور بالدفع للمدفوع إليهم المؤيد بما قالوه فمن وكلته امرأه أن يزوجها من شخص فزوجها من نفسه أو وكله فى شراء شى ء فأعطاه من عنده بمصححه ابن الحجاج المسنده فى التحرير إلى مولانا الصادق ع و إن أضمرت فى غيره قال: سألته عن رجل أعطاه رجل مالا ليقسمه فى محاويج أو فى مساكين و هو محتاج أ يأخذ منه لنفسه و لا يعلمه قال لا يأخذ منه شيئا حتى يأذن له صاحبه و احتج المجوزون بأن العنوان المدفوع إليه شامل له و الفرض الدفع إلى هذا العنوان من غير

ملاحظه لخصوصيه فى الغير و اللفظ و إن سلم عدم شموله له لغه إلا أن المنساق عرفا صرفه إلى كل من اتصف بهذا العنوان فالعنوان موضوع لجواز الدفع يحمل عليه الجواز. نعم لو كان المدفوع إليهم أشخاصا خاصه و كان الداعى على الدفع اتصافهم بذلك الوصف لم يشمل المأمور و الروايه معارضه بروايات أخر مثل ما فى الكافى فى الصحيح عن سعد بن يسار قال: قلت لأبى عبد الله ع الرجل يعطى الزكاه فيقسمها فى أصحابه أ يأخذ منها شيئا قال نعم و عن الحسين بن عثمان فى الصحيح أو الحسن بابن هاشم [عن أبى إبراهيم ع : فى رجل أعطى مالا يفرقه فيمن يحل له أ له أن يأخذ منه شيئا لنفسه و إن لم يسم له قال يأخذ منه لنفسه مثل ما يعطى غيره و صحيحه ابن الحجاج قال: سألت أبا الحسن ع

عن الرجل يعطى الرجل الدراهم يقسمها و يضعها فى مواضعها و هو ممن تحل له الصدقه قال لا بأس أن يأخذ لنفسه كما يعطى غيره و لا يجوز له أن يأخذ- إذا أمره أن يضعها فى مواضع مسماه إلا بإذنه و الذى ينبغى أن يقال أما من حيث دلاله اللفظ الدال على الإذن فى الدفع و الصرف فإن المتبع الظهور العرفى و إن كان ظاهرا بحسب الوضع اللغوى فى غيره كما أن الظهور الخارجى الذى يستفاد من القرائن الخارجيه مقدم على الظهور العرفى الثابت للفظ المجرد من تلك القرائن ثم إن التعبد فى حكم هذه المسأله لا يخلو عن بعد فالأولى حمل الأخبار المجوزه على ما إذا كان غرض المتكلم صرف المدفوع فى العنوان المرسوم له

من غير تعلق الغرض بخصوص فرد دون آخر و حمل الصحيحه السابقه المانعه على ما إذا لم يعلم الأمر فقر المأمور فأمره بالدفع إلى مساكين على وجه تكون المسكنه داعيه إلى الدفع لا موضوعا و لما لم يعلم المسكنه فی المأمور لم يحصل داع على الرضا بوصول شی ء من المال إليه ثم على تقدير المعارضه فالواجب الرجوع إلى ظاهر اللفظ لأن الشک بعد تکافؤ الأخبار فی الصارف الشرعی عن الظهور العرفی و لو لم يكن للفظ ظهور فالواجب بعد التكافؤ الرجوع إلى المنع إذ لا يجوز التصرف فی مال الغير إلا بإذن من المالك أو الشارع.

مسأله احتكار الطعام

اشاره

و هو كما فی الصحاح و عن المصباح جمع الطعام و حبسه يتربص به الغلاء لا خلاف فی مرجوحيته. و قد اختلف فی حرمته فعن المبسوط و المقنعه و الحلبی فی كتاب المكاسب و الشرائع و المختلف الكراهه و عن كتب الصدوق و الاستبصار و السرائر و القاضی و التذكره و التحرير و الإيضاح و الدروس و جامع المقاصد و الروضه التحريم. و عن التنقيح و الميسيه تقويته.

و هو الأقوى بشرط عدم باذل الكفايه لصحيحه سالم الحناط قال: قال لی أبو عبد الله ع ما عملك قلت حناط و ربما قدمت على نفاق و ربما قدمت على كساد فحبست قال فما يقول من قبلك فيه قلت يقولون محتكر فقال يبيعه أحد غيرک قلت ما أبيع أنا من ألف جزء جزء قال لا بأس إنما كان ذلك رجل من قريش يقال له حكيم بن حزام و كان إذا دخل الطعام المدينه اشتراه كله فمر عليه النبی ص فقال له يا حكيم بن حزام إياك أن تحتكر فإن الظاهر

منها أن عليه عـدم البأس وجود الباذل فلولاه حرم. و صـحيحه الحلبى عن أبى عبـد الله ع: أنه سـئل عن الحكره فقال إنما الحكره أن تشترى طعاما و ليس فى المصر غيره فتحتكره فإن كان فى المصر طعام أو متاع يباع غيره فلا بأس أن تلتمس بسلعتك الفضل و زاد فى الصـحيحه المحكيه عن الكـافى و التهـذيب قـال: و سـألته عن الزيت فقال إن كان عنـد غيرك فلا بأس بإمساكه و عن أمير المؤمنين ع فى نهـج البلاـغه: فى كتـابه إلى مالـك الأـشتر فـامنع من الاحتكـار فـإن رسول الله ص منع منه و ليكن البيع بيعا سمحا بموازين عـدل و أسـعار لا نجحف بالفريقين من البائع و المبتاع فمن قارف حكره بعد نهيك إياه فنكل به و عاقبه فى غير إسـراف و صحيحه الحلبى قال: سألته عن الرجل يحتكر الطعام و يتربص به هل يصلح ذلك قال إن كان الطعام كثيرا يسع الناس فلاـ بـأس به و إن كـان الطعـام قليلاـ لاـ يسع النـاس فـإنه يكره أن يحتكر الطعـام و يترك النـاس ليس لهم طعام فإن الكراهه فى كلاـمهم ع و إن كانت تسـتعمل فى المكروه و الحرام إلا أن فى تقييـدها بصوره عـدم باذل غيره مع ما دل على كراهه الاحتكار مطلقـا قرينه على إراده التحريم و حملهـا على تأكـد الكراهه أيضـا مخالف لظاهر يكره كما لا يخفى. و إن شـئت قلت إن المراد بالبأس فى الشـرطيه الأولى التحريم لأن الكراهه ثابته فى هـذه الصوره أيضا فالشـرطيه الثانيه كالمفهوم لها و يؤيد التحريم ما عن المجالس بسنده عن أبى مريم الأنصارى عن أبى جعفر ع قال قال رسول الله ص: أيما رجل اشترى طعاما

فحبسه أربعين صباحا يريد به غلاء للمسلمين ثم باعه فتصدق بثمنه لم يكن كفاره لما صنع و فى السند بعض بنى فضال و الظاهر أن الروايه مأخوذه من كتبهم التى قال العسكرى ع عند سؤاله عنها: خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا ففيه دليل على اعتبار ما فى كتبهم فيستغنى بذلك عن ملاحظه من قبلهم فى السند. و قد ذكرنا أن هذا الحديث أولى بالدلاله على عدم وجوب الفحص عما قبل هؤلاء من الإجماع الذى ادعاه الكشى على تصحيح ما يصح عن جماعه. و يؤيده أيضا ما عن الشيخ الجليل الشيخ ورام أنه أرسل عن النبى ص عن جبرائيل ع قال: اطلعت فى النار فرأيت واديا فى جهنم يغلى فقلت يا مالك لمن هذا فقال لثلاثه المحتكرين و المدمنين الخمر و القوادين. و مما يؤيد التحريم ما دل على وجوب البيع عليه فإن إلزامه بذلك ظاهر فى كون الحبس محرما إذ الإلزام على ترك المكروه خلاف الظاهر و خلاف قاعده سلطنه الناس مسلطون على أموالهم-

ثم إن كشف الإبهام عن أطراف المسأله إنما يتم ببيان أمور

الأول فى مورد الاحتكار

فإن ظاهر التفسير المتقدم عن أهل اللغه و بعض الأخبار المتقدمه اختصاصه بالطعام. و فى روايه غياث بن إبراهيم: ليس الحكره إلا فى الحنطه و الشعير و التمر و الزبيب و السمن.

و عن الفقيه زياده الزيت. و قد تقدم فى بعض الأخبار المتقدمه دخول الزيت أيضا. و فى المحكى عن قرب الإسناد بروايه أبى البخترى عن على ع قال: ليس الحكره إلا فى الحنطه و الشعير و التمر و الزبيب و السمن و عن الخصال فى روايه السكونى عن جعفر بن محمد عن آبائه ع عن النبى ص قال: الحكره فى سته أشياء فى الحنطه و الشعير

و التمر و الزيت و السمن و الزبيب ثم إن ثبوته فى الغلات الأربع بزياده السمن لا خلاف فيه ظاهرا. و عن كشف الرموز و ظاهر السرائر دعوى الاتفاق عليه و عن مجمع الفائده نفى الخلاف فيه و أما الزيت فقد تقدم فى غير واحد من الأخبار. و لذا اختاره الصدوق و العلامه فى التحرير حيث ذكر أن به روايه حسنه و الشهيدان و المحقق الثانى. و عن الإيضاح أن عليه الفتوى و أما الملح فقد ألحقه بها فى المبسوط و الوسيله و التذكره و نهايه الأحكام و الدروس و المسالك و لعله لفحوى التعليل الوارد فى بعض الأخبار من حاجه الناس إليه.

الثانى [ما هو حد الاحتكار]

روى السكونى عن أبى عبد الله ع: أن الحكره فى الخصب أربعون يوما و فى الغلاء و الشده ثلاثه أيام فما زاد على الأربعين يوما فى الخصب فصاحبه ملعون و ما زاد على ثلاثه أيام فى العسره فصاحبه ملعون و يؤيدها ظاهر روايه المجالس المتقدمه.

المكاسب، ج ۲، ص ۲۱۳

و حكى عن الشيخ و محكى القاضى و الوسيله العمل بها. و فى الدروس أن الأظهر تحريمه مع حاجه الناس و مظنتها الزياده على ثلاثه أيام فى الغلاء و أربعين فى الرخص للروايه انتهى. و أما تحديده بحاجه الناس فهو حسن كما عن المقنعه و غيرها و يظهر من الأخبار المتقدمه. و أما ما ذكره من حمل روايه السكونى عن بيان مظنه الحاجه فهو جيد و منه يظهر عدم دلالتها على التحديد بالعددين تعبدا.

الثالث [عدم حصر الاحتكار فى شراء الطعام بل مطلق جمعه و حبسه

مقتضى ما فى صحيحه الحلبى المتقدمه فى بادئ النظر حصر الاحتكار فى شراء الطعام لكن الأقوى التعميم بقرينه تفريع قوله ع فإن كان فى المصر طعام و يؤيد ذلك ما تقدم من تفسير الاحتكار فى كلام أهل اللغه بمطلق جمع الطعام و حبسه سواء أ كان بالاشتراء أم بالزرع أو الحصاد أو الإحراز إلا أن يراد جمعه فى ملكه و يؤيد التعميم تعليل الحكم فى بعض الأخبار بأن يترك الناس ليس لهم طعام و عليه فلا فرق بين أن يكون ذلك من زرعه أو من ميراث أو يكون موهوبا له أو كان قد اشتراه لحاجه فانقضت الحاجه و بقى الطعام لا يحتاج إليه المالك فحسبه متربصا للغلاء.

الرابع أقسام حبس الطعام

كثيره لأن الشخص إما أن يكون قد حصل الطعام لحبسه أو لغرض آخر أو حصل له من دون تحصيل له و الحبس إما أن يراد منه نفس تقليل الطعام إضرارا بالناس فى أنفسهم أو يريد به الغلاء و هو إضرارهم من حيث المال أو يريد به عدم الخساره من رأس ماله و إن حصل ذلك لغلاء عارضى لا يتضرر به أهل البلد كما قد يتفق ورود عسكر أو زوار فى البلاد و توقفهم يومين أو ثلاثه أيام فتحدث للطعام عزه لا تضر بأكثر أهل البلد و قد يريد بالحبس لغرض آخر المستلزم للغلاء غرضا آخر هذا كله مع حصول الغلاء بحبسه و قد يحبس انتظارا لأيام الغلاء من دون حصول الغلاء بحبسه بل لقله الطعام فى آخر السنه أو لورود عسكر أو زوار ينفد الطعام ثم حبسه لانتظار أيام الغلاء قد يكون للبيع بأزيد من قيمه الحال و قد يكون لحب إعانه المضطرين و لو بالبيع عليهم

و الإرفاق بهم ثم حاجه الناس قد تكون لأكلهم و قد تكون للبذر أو لعلف الدواب أو للاسترباح بالثمن. و عليك باستخراج هذه الأقسام و تمييز المباح و المكروه و المستحب من الحرام.

الخامس الظاهر عدم الخلاف كما قيل في إجبار المحتكر على البيع

حتى على القول بالكراهه بل عن المهذب البارع الإجماع عليه.

و عن التنقيح كما في الحدائق عدم الخلاف فيه و هو الدليل المخرج عن قاعده عدم جواز الإجبار لغير الواجب و لذا ذكرنا أن ظاهر أدله الإجبار تدل على التحريم لأن إلزام غير اللازم خلاف القاعده. نعم لا يسعر عليه إجماعا كما عن السرائر و زاد وجود الأخبار المتواتره و عن المبسوط عدم الخلاف فيه لكن عن المقنعه أنه يسعر عليه بما يراه الحاكم و عن جماعه منهم العلامه و ولده و الشهيد أنه يسعر عليه إن أجحف بالثمن لنفي الضرر و عن الميسي و الشهيد الثاني أنه يؤمر بالنزول من دون تسعير جمعا بين النهي عن التسعير و الجبر بنفي الإضرار.

خاتمه و من أهم آداب التجاره الإجمال في الطلب و الاقتصاد فيه.

ففي مرسله ابن فضال عن رجل عن أبي عبد الله ع: ليكن طلبك للمعيشه فوق كسب المضيع و دون طلب الحريص الراضي بدنياه المطمئن إليها و لكن أنزل نفسك من ذلك منزله المنصف المتعفف ترفع نفسك عن منزله الواهن الضعيف و تكسب ما لا بد للمؤمن منه إن الذين أعطوا المال ثم لم يشكروا لا مال لهم و في صحيحه الثمالي عن أبي جعفر ع قال قال رسول الله ص في حجه الوداع: ألا أن الروح الأمين نفث في روعي أنه لا تموت نفس حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله عز و جل و أجملوا في الطلب و لا يحملنكم استبطاء شي ء من الرزق أن تطلبوه بشي ء من معصيه الله فإن الله تبارك و تعالى قسم الأرزاق بين خلقه حلالا و لم يقسمها حراما فمن اتقى الله عز و جل و صبر آتاه الله برزقه من حله و من هتك حجاب الستر و

عجل فأخذه من غير حله قص به من رزقه الحلال و حوسب عليه يوم القيامه. و عن أبی عبد الله ع قال کان أمیر المؤمنین ع کثیرا ما یقول: اعلموا علما یقینا أن الله عز و جل لم یجعل للعبد و إن اشتد جهده و عظمت حیلته و کثرت مکابدته أن یسبق ما سمی له فی الذکر الحکیم و لم یحل من العبد فی ضعفه و قله حیلته أن یبلغ ما سمی له فی الذکر الحکیم أیها الناس إنه لن یزداد امرأ نقیرا بحذقه و لم ینتقص امرأ نقیرا لحمقه فالعالم لهذا العامل به أعظم الناس راحه فی منفعته و العالم لهذا التارک له أعظم الناس شغلا فی مضرته و رب منعم علیه مستدرج بالإحسان إلیه و رب مغرور فی الناس مصنوع له فأفق أیها الساعی من سعیک و قصر من عجلتک و انتبه من سنه غفلتک و تفکر فیما جاء عن الله عز و جل علی لسان نبیه ص و عن عبد الله بن سلیمان قال سمعت أبا عبد الله ع یقول: إن الله عز و جل وسع فی أرزاق الحمقی لیعتبر العقلاء و یعلموا أن الدنیا لیس ینال ما فیها بعمل و لا حیله و فی مرفوعه سهل بن زیاد أنه قال قال أمیر المؤمنین ع: کم من متعب نفسه مقتر علیه و مقتصد فی الطلب قد ساعدته المقادیر و فی روایه علی بن عبد العزیز قال: قال لی أبو عبد الله ع ما فعل عمر بن مسلم قلت جعلت فداک أقبل علی العباده و ترک التجاره فقال ویحه أ ما علم أن تارک الطلب لا یستجاب له إن قوما من أصحاب رسول

الله ص لما نزلت وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبُ أغلقوا الأبواب و أقبلوا على العباده و قالوا قد كفينا فبلغ ذلك النبى ص فأرسل إليهم فقال ما حملكم على ما صنعتم قالوا يا رسول الله تكفل لنا بأرزاقنا فأقبلنا على العباده فقال إنه من فعل ذلك لم يستجب له عليكم بالطلب و قد تقدم فى روايه أنه: ليس منا من ترك آخرته لدنياه و لا من ترك دنياه لآخرته.

و تقدم أيضا حديث داود على نبينا و آله و عليه السلام و على جميع أنبيائه الصلاه و السلام. بعد الحمد لله الملك العلام على ما أنعم علينا بالنعم الجسام التى من أعظمها الاشتغال بمطالعه و كتابه كلمات أوليائه الكرام التى هى مصابيح الظلام للخاص و العام

المكاسب، ج ۳، ص ۲۱۴

الجزء الثالث

الخيارات

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على محمد و آله الطاهرين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين. القول فى الخيار و أقسامه و أحكامه

مقدمتان

الأولى [فى معنى الخيار لغه و اصطلاحا]

الخيار لغه اسم مصدر من الاختيار- غلب فى كلمات جماعه من المتأخرين فى ملك فسخ العقد على ما فسره به فى موضع من الإيضاح- فيدخل ملك الفسخ فى العقود الجائزه و فى عقد الفضولى و ملك الوارث رد العقد على ما زاد على الثلث و ملك العمه و الخاله لفسخ العقد على بنت الأخ و الأخت و ملك الأمه المزوجه من عبد فسخ العقد إذا أعتقت و ملك كل من الزوجين للفسخ بالعيوب- و لعل التعبير بالملك للتنبيه على أن الخيار من الحقوق لا من الأحكام فيخرج ما كان من قبيل الإجازه و الرد لعقد الفضولى و التسلط على فسخ العقود الجائزه فإن ذلك من الأحكام الشرعيه لا من الحقوق و لذا لا تورث و لا تسقط بالإسقاط و قد يعرف بأنه ملك إقرار العقد و إزالته و يمكن الخدشه فيه بأنه إن أريد من إقرار العقد إبقاؤه على حاله بترك الفسخ فذكره مستدرك لأن القدره على الفسخ عين القدره على تركه إذ القدره لا تتعلق بأحد الطرفين و إن أريد منه إلزام العقد و جعله غير قابل لأن يفسخ. ففيه أن مرجعه إلى إسقاط حق الخيار فلا يؤخذ فى تعريف نفس الخيار مع أن ظاهر الإلزام فى مقابل الفسخ جعله لازما مطلقا فينتقض بالخيار المشترك فإن لكل منهما إلزامه من طرفه لا مطلقا ثم إن ما ذكرناه من معنى الخيار- هو المتبادر منه عرفا عند الإطلاق فى كلمات المتأخرين و إلا فإطلاقه فى

الأخبار و کلمات الأصحاب علی سلطنه الإجازه و الرد لعقد الفضولی و سلطنه الرجوع فی الهبه و غیرهما من أفراد السلطنه شائع.

الثانیه [الأصل فی البیع اللزوم]

اشاره

ذکر غیر واحد تبعا للعلامه فی کتبه- أن الأصل فی البیع اللزوم. قال فی التذکره الأصل فی البیع اللزوم لأن الشارع وضعه مفیدا لنقل الملک و الأصل الاستصحاب و الغرض تمکن کل من المتعاقدین من التصرف فیما صار إلیه و إنما یتم باللزوم لیأمن من نقض صاحبه علیه انتهی.

أقول المستفاد من کلمات جماعه أن الأصل هنا قابل لإراده معان

الأول الراجح

احتمله فی جامع المقاصد- مستندا فی تصحیحه إلی الغلبه. و فیه أنه إن أراد غلبه الأفراد فغالبها ینعقد جائزا لأجل خیار المجلس أو الحیوان أو الشرط- و إن أراد غلبه الأزمان فهی لا تنفع فی الأفراد المشکوکه- مع أنه لا یناسب ما فی القواعد من قوله و إنما یخرج من الأصل لأمرین ثبوت خیار أو ظهور عیب.

الثانی القاعده المستفاده من العمومات

التی یجب الرجوع إلیها عند الشک فی الأفراد أو بعض الأحوال و هذا حسن لکن لا یناسب ما ذکره فی التذکره فی توجیه الأصل- .

الثالث الاستصحاب

و مرجعه إلی أصاله عدم ارتفاع أثر العقد بمجرد فسخ أحدهما و هذا حسن.

الرابع المعنی اللغوی

بمعنی أن وضع البیع و بناءه عرفا و شرعا علی اللزوم و صیروره المالک الأول کالأجنبی و إنما جعل الخیار فیه حقا خارجیا لأحدهما أو لهما یسقط بالإسقاط و بغیره و لیس البیع کالهبه التی حکم الشارع فیها بجواز رجوع الواهب بمعنی کونه حکما شرعیا له أصلا و بالذات بحیث لا یقبل الإسقاط و من هنا ظهر أن ثبوت خیار المجلس فی أول أزمنه انعقاد البیع لا ینافی کونه فی حد ذاته مبنیا علی اللزوم لأن الخیار حق خارجی قابل للانفکاک. نعم لو کان فی أول انعقاده محکوما شرعا بجواز الرجوع

بحيث يكون حكما فيه لاحقا مجعولا ـ قابلا للسقوط كان منافيا لبنائه على اللزوم فالأصل هنا كما قيل نظير قولهم إن الأصل فى الجسم الاستداره فإنه لا ـ ينافى كون أكثر الأجسام على غير الاستداره لأجل القاسر الخارجى و مما ذكرنا ظهر وجه النظر فى كلام صاحب الوافيه حيث أنكر هذا الأصل لأجل خيار المجلس إلا أن يريد أن الأصل بعد ثبوت خيار المجلس بقاء عدم اللزوم و سيأتى ما فيه

بقى الكلام فى معنى قول العلامه فى القواعد و التذكره إنه لا يخرج من هذا الأصل إلا بأمرين ثبوت خيار أو ظهور عيب فإن ظاهره أن ظهور العيب سبب لتزلزل البيع فى مقابل الخيار مع أنه من أسباب الخيار و توجيهه بعطف الخاص على العام كما فى جامع المقاصد غير ظاهر إذ لم يعطف العيب على أسباب الخيار بل عطف على نفسه و هو مباين له لا أعم. نعم قد يساعد عليه ما فى التذكره من قوله و إنما يجزع

عن الأصل بأمرين أحدهما ثبوت الخيار لهما أو لأحدهما من غير نقص فى أحد العوضين بل للتروى خاصه. و الثانى ظهور عيب فى أحد العوضين انتهى. و حاصل التوجيه على هذا أن الخروج عن اللزوم لا يكون إلا بتزلزل

المكاسب، ج ۳، ص ۲۱۵

العقد لأجل الخيار و المراد بالخيار فى المعطوف عليه ما كان ثابتا بأصل الشرع أو بجعل المتعاقدين لا لاقتضاء نقص فى أحد العوضين و بظهور العيب ما كان الخيار لنقص أحد العوضين لكنه مع عدم تمامه تكلف فى عباره القواعد مع أنه فى التذكره ذكر فى الأمر الأول الذى هو الخيار فصولا سبعه بعدد أسباب الخيار و جعل السابع منها خيار العيب و تكلم فيه كثيرا و مقتضى التوجيه أن يتكلم فى الأمر الأول فيما عدا خيار العيب و يمكن توجيه ذلك بأن العيب سبب مستقل لتزلزل العقد فى مقابل الخيار فإن نفس ثبوت الأرش بمقتضى العيب و إن لم يثبت خيار الفسخ موجب لاسترداد جزء من الثمن فالعقد بالنسبه إلى جزء من الثمن متزلزل قابل لإبقائه فى ملك البائع و إخراجه عنه و يكفى فى تزلزل العقد ملك إخراج جزء مما ملكه البائع بالعقد عن ملكه. و إن شئت قلت إن مرجع ذلك إلى ملك فسخ العقد الواقع على مجموع العوضين من حيث المجموع و نقض مقتضاه من تملك كل من مجموع العوضين فى مقابل الآخر لكنه مبنى على كون الأرش جزء حقيقيا من الثمن كما عن بعض العامه ليتحقق انفساخ العقد بالنسبه إليه عند استرداده.

و قد صرح العلامه فى كتبه بأنه لا يعتبر فى الأرش كونه جزء من الثمن بل له إبداله لأن الأرش غرامه و حينئذ فثبوت الأرش

لا- يوجب تزلزلا- في العقد ثم إن الأصل بالمعنى الرابع إنما ينفع مع الشك في ثبوت خيار في خصوص البيع لأن الخيار حق خارجي يحتاج ثبوته إلى الدليل أما لو شك في عقد آخر من حيث اللزوم و الجواز فلا يقتضي ذلك الأصل لزومه لأن مرجع الشك حينئذ إلى الشك في الحكم الشرعي. و أما الأصل بالمعنى الأول فقد عرفت عدم تماميته و أما بمعنى الاستصحاب فيجري في البيع و غيره إذا شك في لزومه و جوازه و أما بمعنى القاعده فيجري في البيع و غيره لأن أكثر العمومات الداله على هذا المطلب يعم غير البيع

[الأدله على أصاله اللزوم]

اشاره

و قد أشرنا في مسأله المعاطاه إليها و نذكرها هنا تسهيلا على الطالب-

فمنها قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ

دل على وجوب الوفاء بكل عقد و المراد بالعقد مطلق العهد كما فسر به في صحيحه ابن سنان المرويه في تفسير على بن إبراهيم أو ما يسمى عقدا لغه و عرفا. و المراد بوجوب الوفاء العمل بما اقتضاه العقد في نفسه- بحسب الدلاله اللفظيه نظير الوفاء بالنذر فإذا دل العقد مثلا على تمليك العاقد ماله من غيره وجب العمل بما يقتضيه التمليك من ترتيب آثار ملكيه ذلك الغير له فأخذه من يده بغير رضاه و التصرف فيه كذلك نقض لمقتضى ذلك العهد فهو حرام فإذا حرم بإطلاق الآيه جميع ما يكون نقضا لمضمون العقد و منها التصرفات الواقعه بعد فسخ المتصرف من دون رضاء صاحبه كان هذا لازما مساويا للزوم العقد و عدم انفساخه بمجرد فسخ أحدهما فيستدل بالحكم التكليفي على الحكم الوضعي أعني فساد الفسخ من أحدهما بغير رضا الآخر و هو معنى اللزوم بل قد حقق في الأصول أن لا معنى للحكم الوضعي إلا ما انتزع من الحكم التكليفي. و مما ذكرنا ظهر ضعف ما قيل من أن معنى وجوب الوفاء بالعقد العمل بما يقتضيه من لزوم و جواز فلا يتم الاستدلال به على اللزوم. توضيح الضعف أن اللزوم و الجواز من الأحكام الشرعيه للعقد و ليسا من مقتضيات العقد في نفسه مع قطع النظر عن حكم الشارع. نعم هذا المعنى أعني وجوب الوفاء بما يقتضيه العقد في نفسه يصير بدلاله الآيه حكما شرعيا للعقد مساويا للزوم و أضعف من ذلك ما نشأ من عدم التفطن لوجه دلاله الآيه على اللزوم مع الاعتراف بأصل الدلاله لمتابعه المشهور و هو

أن المفهوم من الآـيه عرفا حكمان تكليفى و وضـعى و قـد عرفت أن ليس المسـتفاد منها إلا حكم واحـد تكليفى يسـتلزم حكما وضعيا

[الاستدلال بآيه أحل الله البيع]

و من ذلـك يظهر لـك الوجه فى دلالـه قوله تعـالى أَحَـلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ على اللزوم فـإن حليه البيع التى لاـ يراد منهـا إلاـ حليه جميع التصـرفات المترتب عليه التى منها ما يقع بعد فسخ أحد المتبايعين بغير رضاء الآخر مسـتلزمه لعدم تأثير ذلك الفسخ و كونه لغوا غير مؤثر

[الاستدلال بآيه تجاره عن تراض]

و منـه يظهر وجـه الاسـتدلال على اللزوم بإطلاـق حليـه أكـل المـال بالتجـاره عن تراض فـإنه يـدل على أن التجـاره سـبب لحليه التصـرف بقول مطلق حتى بعـد فسـخ أحدهما من دون رضاء الآخر فدلاله الآيات الثلاث على أصاله اللزوم على نهج واحد لكن يمكن أن يقال- إنه إذا كان المفروض الشك فى تأثير الفسخ فى رفع الآثار الثابته بإطلاق الآيتين الأخيرتين لم يمكن التمسـك فى رفعه إلا بالاستصحاب و لا ينفع الإطلاق.

و منها قوله تعالى وَ لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ

دل على حرمه الأكـل بكـل وجه يسـمى باطلاـ عرفـا و موارد ترخيص الشارع ليس من الباطل فإن أكل الماره من ثمره الأشـجار التى تمر بهـا باطـل لو لا إذن الشارع الكاشف عن عـدم بطلانه و كـذلك الأخـذ بالشـفعه و الخيار فإن رخصه الشارع فى الأخذ بهما يكشف عن ثبوت حق لـذوى الخيار و الشـفعه و ما نحن فيه من هذا القبيل فإن أخذ مال الغير و تملكه من دون إذن صاحبه باطل عرفا. نعم لو دل الشارع على جوازه كما فى العقود الجائزه بالـذات أو بالعارض كشف ذلك عن حق للفاسخ متعلق بالعين. و مما ذكرنا يظهر وجه الاستدلال بقوله ص: لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفسه.

و منها قوله: الناس مسلطون على أموالهم

فإن مقتضـى السلطنه التى أمضاها الشارع أن لا يجوز أخذه من يده و تملكه عليه من دون رضاه و لذا استدل المحقق فى الشرائع على عـدم جواز رجوع المقرض فيمـا أقرضه بـأن فائـده الملك التسـلط و نحوه العلامه فى بعض كتبه و الحاصل أن جواز العقد الراجع إلى تسلط الفاسخ على تملك ما انتقل عنه و صار مالا لغيره و أخذه منه بغير رضاه مناف لهذا العموم

و منها قوله: المؤمنون عند شروطهم

و قد استدل به على اللزوم غير واحد منهم المحقق الأردبيلى قدس سره بناء على أن الشرط مطلق الإلزام و الالتزام و لو ابتدأ من غير ربط بعقد آخر فإن العقد على هذا شرط فيجب الوقوف عنده و يحرم التعدى عنه فيدل على اللزوم بالتقريب المتقدم فى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ لكن لا يبعد منع صدق الشرط فى الالتزامات الابتدائيه بل المتبادر عرفا

المكاسب، ج ۳، ص ۲۱۶

هو الإلزام التابع- كما يشهد به موارد استعمال هذا اللفظ حتى فى مثل قوله فى دعاء التوبه: و لك يا رب شرطى ألا أعود فى مكروهك و عهدى أن أهجر جميع معاصيك و قوله فى أول دعاء الندبه: بعد أن شرطت عليهم الزهد فى درجات هذه الدنيا كما لا يخفى على من تأملها مع أن كلام بعض أهل اللغه على ما ادعينا من الاختصاص ففى القاموس الشرط إلزام الشى ء و التزامه فى البيع و نحوه

و منها الأخبار المستفيضه فى أن البيعين بالخيار ما لم يفترقا

و أنه إذا افترقا وجب البيع و أنه لا خيار لهما بعد الرضا

فهذه جمله من العمومات- الداله على لزوم البيع عموما أو خصوصا

[مقتضى الاستصحاب أيضا اللزوم]

و قد عرفت أن ذلك مقتضى الاستصحاب أيضا و ربما يقال إن مقتضى الاستصحاب- عدم انقطاع علاقه المالك عن العين فإن الظاهر من كلماتهم عدم انقطاع علاقه المالك عن العين التى له فيها الرجوع و هذا الاستصحاب حاكم على الاستصحاب المتقدم المقتضى اللزوم و رد بأنه إن أريد بقاء علاقه الملك أو علاقه يتفرع على الملك فلا ريب فى زوالها بزوال الملك و إن أريد بها سلطنه إعاده العين فى ملكه فهذه علاقه يستحيل اجتماعها مع الملك و إنما تحدث بعد زوال الملك لدلاله دليل فإذا فقد الدليل فالأصل عدمها و إن أريد بها العلاقه التى كانت فى مجلس البيع فإنها تستصحب عند الشك فيصير الأصل فى البيع بقاء الخيار كما يقال الأصل فى الهبه بقاء جوازها بعد التصرف فى مقابل من جعلها لازمه بالتصرف ففيه مع عدم جريانه فيما لا خيار فيه فى المجلس بل مطلقا بناء على أن الواجب هنا الرجوع فى زمان الشك إلى عموم أوفوا بالعقود لا الاستصحاب أنه لا يجدى بعد تواتر الأخبار بانقطاع الخيار مع الافتراق فيبقى ذلك الاستصحاب سليما عن الحاكم فتأمل

[ظاهر المختلف أن الأصل عدم اللزوم و المناقشه فيه]

ثم إنه يظهر من المختلف فى مسأله أن المسابقه لازمه أو جائزه أن الأصل عدم اللزوم و لم يرده من تأخر عنه إلا بعموم قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و لم يكن وجه صحيح لتقرير هذا الأصل. نعم هو حسن فى خصوص المسابقه و شبهه مما لا يتضمن تمليكا أو تسليطا ليكون الأصل بقاء ذلك الأثر و عدم زواله بدون رضا الطرفين

[إذا شک فی عقد أنه من مصادیق العقد اللازم أو الجائز]

ثم إن ما ذکرنا من العمومات المثبته لأصاله اللزوم- إنما هو فی الشک فی حکم الشارع باللزوم و یجری أیضا فیما إذا شک فی عقد خارجی أنه من مصادیق العقد اللازم أو الجائز بناء علی أن المرجع فی الفرد المردد بین عنوانی العام و المخصص إلی العموم و أما بناء علی خلاف ذلک فالواجب الرجوع عند الشک فی اللزوم إلی الأصل بمعنی استصحاب الأثر و عدم زواله بمجرد فسخ أحد المتعاقدین إلا أن یکون هنا أصل موضوعی یثبت العقد الجائز کما إذا شک فی أن الواقع هبه أو صدقه فإن الأصل عدم قصد القربه فیحکم بالهبه الجائزه لکن الاستصحاب المذکور إنما ینفع فی إثبات صفه اللزوم و أما تعیین العقد اللازم حتی یترتب علیه سائر آثار العقد اللازم کما إذا أرید تعیین البیع عند الشک فیه و فی الهبه فلا بل یرجع فی أثر کل عقد إلی ما یقتضیه الأصل بالنسبه إلیه فإذا شک فی اشتغال الذمه بالعوض حکم بالبراءه التی هی من آثار الهبه و إذا شک فی الضمان مع فساد العقد حکم بالضمان لعموم علی الید إن کان هو المستند فی الضمان بالعقود الفاسده و إن کان المستند دخوله فی ضمان العین أو قلنا بأن خروج الهبه من ذلک العموم مانع

عن الرجوع إليه فيما احتمل كونه مصداقا لها كان الأصل البراءه أيضا

القول فى أقسام الخيار

اشاره

و هى كثيره إلا أن أكثرها متفرقه و المجتمع منها فى كل كتاب سبعه و قد أنهاها بعضهم إلى أزيد من ذلك- حتى أن المذكور فى اللمعه مجتمعا أربعه عشر مع عدم ذكره لبعضها و نحن نقتفى أثر المقتصر على السبعه كالمحقق و العلامه قدس سرهما لأن ما عداها لا يستحق عنوانا مستقلا إذ ليس له أحكام مغاير لسائر أنواع الخيار فنقول و بالله التوفيق

الأول فى خيار المجلس

اشاره

فالمراد بالمجلس مطلق مكان المتبايعين حين البيع- و إنما عبر بفرده الغالب و إضافه الخيار إليه لاختصاصه و ارتفاعه بانقضائه الذى هو الافتراق و لا خلاف بين الإماميه فى ثبوت هذه الخيار و النصوص به مستفيضه- و الموثق الحاكى لقول على ع: إذا صفق الرجل على البيع فقد وجب مطروح أو مؤول و لا فرق بين أقسام البيع و أنواع المبيع. نعم سيجى ء استثناء بعض أشخاص المبيع كالمنعتق على المشترى و تنقيح مباحث هذا الخيار و مسقطاته يحصل برسم مسائل

مسأله لا إشكال فى ثبوته للمتبائعين إذا كانا أصيلين و لا فى ثبوته للوكيلين فى الجمله

اشاره

و هل يثبت لهما مطلقا خلاف قال فى التذكره لو اشترى الوكيل أو باع أو تعاقد الوكيلان تعلق الخيار بهما و بالموكلين مع حضورهما فى المجلس و إلا فبالوكيلين فلو مات الوكيل فى المجلس و الموكل غائب انتقل الخيار إليه لأن ملكه أقوى من ملك الوارث و للشافعيه قولان أحدهما أنه يتعلق بالموكل و الآخر أنه يتعلق بالوكيل انتهى.

[أقسام الوكيل]

[أن يكون وكيلا فى مجرد إجراء العقد]

أقول و الأولى أن يقال- إن الوكيل إن كان وكيلا فى مجرد إجراء العقد فالظاهر عدم ثبوت الخيار لهما- وفاقا لجماعه منهم المحقق و الشهيد الثانيان لأن المتبادر من النص غيرهما و إن عممناه لبعض أفراد الوكيل و لم نقل بما قيل تبعا لجامع المقاصد

بانصرافه بحكم الغلبه إلى خصوص العاقد المالك مضافا إلى أن مفاد أدله الخيار إثبات حق و سلطنه لكل من المتعاقدين على ما انتقل إلى الآخر بعد الفراغ عن تسلطه على ما انتقل إليه فلا يثبت بها هذا التسلط لو لم يكن مفروغا عنه فى الخارج أ لا ترى أنه لو شك المشترى فى كون المبيع ممن ينعتق عليه لقرابه أو يجب صرفه لنفقه أو إعتاقه لنذر فلا يمكن الحكم بعدم وجوبه لأدله الخيار بزعم إثباتها للخيار المستلزم لجواز رده على البائع و عدم وجوب عتقه هذا مضافا إلى ملاحظه بعض أخبار هذا الخيار المقرون فيه بينه و بين خيار الحيوان الذى لا يرضى الفقيه بالتزام ثبوته للوكيل فى إجراء

المكاسب، ج ٣، ص ٢١٧

الصيغه فإن المقام و إن لم يكن من تعارض المطلق و المقيد إلا أن سياق الجميع يشهد باتحاد. المراد من لفظ المتبايعين مع أن ملاحظه حكمه الخيار بتعدى ثبوته للوكيل المذكور مضافا إلى أدله سائر الخيارات فإن

القول بثبوتها لموقع الصيغه لا ينبغى من الفقيه و الظاهر عدم دخوله فى إطلاق العباره المتقدمه عن التذكره. فإن الظاهر من قوله اشترى الوكيل أو باع تصرف الوكيل بالبيع و الشراء لا مجرد إيقاع الصيغه و من جميع ذلك يظهر ضعف القول بثبوته للوكيلين المذكورين كما هو ظاهر الحدائق- و أضعف منه تعميم الحكم لصوره منع الموكل من الفسخ بزعم أن الخيار حق ثبت للعاقد بمجرد إجرائه للعقد فلا يبطل بمنع الموكل و على المختار فهل يثبت للموكلين فيه إشكال- من أن الظاهر من البيعين فى النص المتعاقدان فلا يعم الموكلين. و ذكروا أنه لو حلف على عدم البيع لم يحنث ببيع وكيله و من أن الوكيلين فيما نحن فيه كالآله للمالكين و نسبه الفعل إليهما شائعه و لذا لا يتبادر من قوله باع فلان ملكه الكذائى كونه مباشرا للصيغه و عدم الحنث بمجرد التوكيل فى إجراء الصيغه ممنوع فالأقوى ثبوته لهما و لكن مع حضورهما فى مجلس العقد و المراد به مجلسهما المضاف عرفا إلى العقد فلو جلس هذا فى مكان و ذاك فى مكان آخر فاطلعا على عقد الوكيلين فمجرد ذلك لا يوجب الخيار لهما إلا إذا صدق كون مكانيهما مجلسا لذلك العقد بحيث يكون الوكيلان كلسانى الموكلين و العبره بافتراق الموكلين عن هذا المجلس لا بالوكيلين هذا كله إن كان وكيلا فى مجرد إيقاع العقد

[أن يكون وكيلا مستقلا فى التصرف المالى]

و إن كان وكيلا فى التصرف المالى كأكثر الوكلاء فإن كان مستقلا فى التصرف فى مال الموكل بحيث يشمل فسخ المعاوضه بعد تحققها نظير العامل فى القراض و أولياء القاصرين فالظاهر ثبوت الخيار له لعموم النص و دعوى تبادر المالكين ممنوعه خصوصا إذا استندت إلى الغلبه-

فإن معامله الوكلاء و الأولياء لا- تحصى و هل يثبت للموكلين أيضا مع حضورهما كما تقدم عن التذكره إشكال من تبادر المتعاقدين من النص و قد تقدم عدم حنث الحالف على ترك البيع ببيع وكيله و من أن المستفاد من أدله سائر الخيارات و خيار الحيوان المقرون بهذا الخيار فى بعض النصوص كون الخيار حقا لصاحب المال شرعا إرفاقا له و أن ثبوته للوكيل لكونه نائبا عنه يستلزم ثبوته للمنوب عنه إلا أن يدعى مدخليه المباشره للعقد فلا يثبت لغير المباشر و لكن الوجه الأخير لا يخلو عن قوه و حينئذ فقد يتحقق فى عقد واحد الخيار لأشخاص كثيره- من طرف واحد أو من الطرفين فكل من سبق من أهل الطرف الواحد إلى إعماله نفذ و سقط خيار الباقين بلزوم العقد أو بانفساخه و ليس المقام من تقديم الفاسخ على المجيز فإن تلك المسأله فيما إذا ثبت للجانبين و هذا فرض من جانب واحد ثم على المختار من ثبوته للموكلين فهل العبره فيه بتفرقهما عن مجلسهما حال العقد أو عن مجلس العقد أو بتفرق المتعاقدين أو بتفرق الكل فيكفى بقاء أصيل مع وكيل آخر فى مجلس العقد وجوه أقواها الأخير

[أن لا يكون مستقلا فى التصرف]

و إن لم يكن مستقلا فى التصرف فى مال الموكل قبل العقد و بعده بل كان وكيلا فى التصرف على وجه المعاوضه كما إذا قال له اشتر لى عبدا و الظاهر حينئذ عدم الخيار للوكيل لا لانصراف الإطلاق إلى غير ذلك بل لما ذكرنا فى القسم الأول من إطلاق أدله الخيار مسوق لإفاده سلطنه كل من العاقدين على ما نقله عند الفراغ عن تمكنه من رد ما انتقل إليه فلا تنهض لإثبات هذا التمكن

عنـد الشك فيه و لا لتخصـيص ما دل على سـلطنه الموكل على ما انتقل إليه المسـتلزمه لعدم جواز تصـرف الوكيل فيه برده إلى مالكه الأصلى و فى ثبوته للموكلين ما تقدم

[هل للموكل تفويض حق الخيار إلى الوكيل]

و الأـقوى اعتبـار الاـفتراق عن مجلس العقـد كمـا عرفت فى سـابقه ثم هـل للموكـل بنـاء على ثبوت الخيار له تفويض الأمر إلى الوكيل بحيث يصـير ذا حق خيارى- الأقوى العـدم لأن المتيقن من الـدليل ثبوت الخيار للعاقـد فى صوره القول به عنـد العقـد لا لحوقه له بعده. نعم يمكن توكيله فى الفسخ أو فى مطلق التصرف فسخا أو التزاما.

[عدم ثبوت الخيار للفضولى]

و مما ذكرنا اتضح عدم ثبوت الخيار للفضوليين و إن جعلنا الإجازه كاشـفه لا لعدم صدق المتبايعين لأن البيع النقل و لا نقل هنا كما قيل لانـدفاعه بأن البيع النقل العرفى و هو موجود هنا. نعم ربما كان ظاهر الأخبار حصول الملك شـرعا بالبيع و هـذا المعنى منتف فى الفضولى قبل الإجازه و يندفع أيضا بأن مقتضى ذلك عدم الخيار فى الصرف و السلم قبل القبض مع أن هذا المعنى لا يصـح على مـذهب الشـيخ- القائل بتوقف الملك على انقضاء الخيار فالوجه فى عـدم ثبوته للفضوليين فحوى ما تقدم- من عدم ثبوته للوكيلين الغير المسـتقلين. نعم فى ثبوته للمالكين بعد الإجازه مع حضورهما فى مجلس العقد وجه و اعتبار مجلس الإجازه على القول بالنقل له وجه خصوصا على القول بأن الإجازه عقد مسـتأنف على ما تقدم. توضيحه فى مسأله عقد الفضولى و يكفى حينئـذ الإنشـاء أصـاله من أحـدهما و الإجازه من الآخر إذا جمعهما مجلس عرفا. نعم يحتمل فى أصل المسأله أن يكون الإجازه من المجيز التزامـا بالعقـد فلا خيار بعـدها خصوصا إذا كانت بلفظ التزمت فتأمل و لا فرق فى الفضوليين بين الغاصب و غيره فلو تبايع غاصبان ثم تفاسخا لم يزل العقد عن قابليه لحوق الإجازه بخلاف ما لو رد الموجب منهما قبل

قبول الآخر لاختلال صوره المعاقده و الله العالم.

مسأله لو كان العاقد واحدا

لنفسه أو غيره عن نفسه أو غيره ولايه أو وكاله على وجه يثبت له الخيار مع التعدد بأن كان وليا أو وكيلا مستقلا فى التصرف فالمحكى عن ظاهر الخلاف و القاضى و المحقق و العلامه و الشهيدين و المحقق الثانى و المحقق الميسى و الصيمرى و غيرهم ثبوت هذا الخيار له عن الاثنين لأنه بائع و مشتر فله ما لكل منهما كسائر أحكامها الثابته لهما من حيث كونهما متبايعين و احتمال كون الخيار لكل منهما بشرط انفراده بإنشائه فلا يثبت مع قيام العنوانين لشخص واحد مندفع باستقرار سائر أحكام المتبايعين و جعل الغايه التفرق المستلزم للتعدد مبنى على الغالب خلافا للمحكى فى التحرير من القول بالعدم و استقربه فخر الدين و مال إليه المحقق الأردبيلى و الفاضل الخراسانى

المكاسب، ج ۳، ص ۲۱۸

و المحدث البحرانى و استظهره بعض الأفاضل ممن عاصرناهم و لا يخلو عن قوه بالنظر إلى ظاهر النص لأن الموضوع فيه صوره التعدد و الغايه فيه الافتراق المستلزم للتعدد و لولاها لأمكن استظهار كون التعدد فى الموضوع لبيان حكم كل من البائع و المشترى كسائر أحكامهما إذ لا يفرق العرف بين قوله المتبايعان كذا و قوله لكل من البائع و المشترى إلا أن التقييد بقوله حتى يفترقا ظاهر فى اختصاص الحكم بصوره إمكان فرض الغايه و لا يمكن فرض التفرق فى غير المتعدد و منه يظهر سقوط القول بأن كلمه حتى تدخل على الممكن و المستحيل إلا أن يدعى أن التفرق غايه مختصه بصوره التعدد لا مخصصه للحكم بها. و بالجمله فحكم المشهور بالنظر إلى ظاهر اللفظ مشكل. نعم لا يبعد بعد تنقيح المناط

لكن الإشكال فيه و الأولى التوقف تبعا للتحرير و جامع المقاصد ثم لو قلنا بالخيار فالظاهر بقائه إلى أن يسقط بأحد المسقطات غير التفرق.

مسأله قد يستثنى بعض أشخاص المبيع عن عموم ثبوت هذا الخيار

منها من ينعتق على أحد المتبايعين

و المشهور كما قيل عدم الخيار مطلقا بل عن ظاهر المسالك أنه محل وفاق و احتمل فى الدروس ثبوت الخيار للبائع و الكلام فيه مبنى على القول المشهور من عدم توقف الملك على انقضاء الخيار- و إلا- فلا- إشكال فى ثبوت الخيار و الظاهر أنه لا إشكال فى عدم ثبوت الخيار بالنسبه إلى نفس العين لأن مقتضى الأدله الانعتاق بمجرد الملك و الفسخ بالخيار من حينه لا من أصله و لا دليل على زواله بالفسخ مع قيام الدليل على زوال الحريه بعد تحققها إلا على احتمال ضعفه فى التحرير فيما لو ظهر من ينعتق عليه معيبا مبنى على تزلزل العتق و أما الخيار بالنسبه إلى أخذ القيمه فقد يقال مقتضى الجمع بين أدله الخيار و دليل عدم عود الحر إلى الرقيه فيفرض المعتق كالتالف فلمن انتقل إليه أن يدفع القيمه و يسترد الثمن. و ما فى التذكره من أنه وطن نفسه على الغبن المالى و المقصود من الخيار أن ينظر و يتروى لدفع الغبن عن نفسه ممنوع لأن التوطين على شرائه عالما بانعتاقه عليه ليس توطينا على الغبن من حيث المعامله و كذا لمن انتقل عنه أن يدفع الثمن و يأخذ القيمه و ما فى التذكره من تغليب جانب العتق إنما يجدى مانعا عن دفع العين لكن الإنصاف أنه لا وجه للخيار لمن انتقل إليه لأن شراءه إتلاف له فى الحقيقه و إخراج له عن الماليه و سيجىء سقوط الخيار بالإتلاف بل أدنى تصرف فعدم ثبوته به أولى و منه

يظهر عـدم ثبوت الخيـار لمن انتقـل عنه لأن بيعه من ينعتق عليه إقـدام على إتلافه و إخراجه عن الماليه. و الحاصل أنا إذا قلنا إن الملك فيمن ينعتق عليه تقديرى لا حقيقى- فالمعامله عليه من المتبايعين مواطأه على إخراجه عن الماليه و سـلكه فى سلك ما لا يتمول لكنه حسن مع علمهمـا فتأمـل. و قـد يقـال إن ثبوت الخيـار لمن انتقـل عنه مبنى على أن الخيـار و الانعتاق هل يحصـلان بمجرد البيع أو بعـد ثبوت الملـك آنـا مـا أو الأول بالأول و الثانى بالثانى أو العكس فعلى الأولين و الأخير يقوى القول بالعـدم لأمضويه أخبار العتق و كون القيمه بدل العين فيمتنع اسـتحقاقها من دون المبدل و لسـبق تعلقه على الأخير و يحتمل قريبا الثبوت جمعـا بين الحقين و دفعـا للمنافـاه من البين و عملا بالنصـين و بالإجماع على عـدم إمكان زوال يـد البائع عن العوضـين و تنزيلا للفسخ منزله الأرش مع ظهور عيب فى أحدهما و للعتق بمنزله تلف العين و لأنهم حكموا بجواز الفسخ و الرجوع إلى القيمه فيما إذا باع بشـرط العتق فظهر كونه ممن ينعتق على المشترى أو تعيب بما يوجب ذلك و الظاهر عـدم الفرق بينه و بين المقام و على الثـالث يتجه الثانى لما مر و لسـبق تعلق حق الخيار و عروض العتق ثم قال و حيث كان المختار فى الخيار أنه بمجرد العقـد و فى العتق أنه بعد الملك و دل ظاهر الأخبار و كلام الأصحاب على أن أحكام العقود و الإيقاعات تتبعها بمجرد حصولها إذا لم يمنع عنها مانع من غير فرق بين الخيار و غيره بل قد صرحوا بأن الخيار يثبت بعد العقد و أنه عله

و المعلول لا ـ يتخلف عن علته كما أن الانعتاق لا يتخلف عن الملك فالأقرب هو الأخير كما هو ظاهر المختلف و التحرير و مال إليه الشهيد إن لم يثبت الإجماع على خلافه و يؤيده إطلاق الأ ـ كثر و دعوى ابن زهره الإجماع على ثبوت خيار المجلس فى جميع ضروب المبيع من غير استثناء انتهى كلامه رفع مقامه أقول إن قلنا إنه يعتبر فى فسخ العقد بالخيار أو بالتقايل- خروج الملك عن ملك من انتقل عنه نظرا إلى أن خروج أحد العوضين عن ملك أحدهما يستلزم دخول الآخر فيه و لو تقديرا لم يكن وجه للخيار فيما نحن فيه و لو قلنا بكون الخيار بمجرد العقد و الانعتاق عقيب الملك آنا ما إذ برفع العقد لا يقبل المنعتق عليه لأ ـن يخرج من ملك المشترى إلى ملك البائع و لو تقديرا إذ ملكيه المشترى لمن ينعتق عليه ليس على وجه يترتب عليه سوى الانعتاق و لا يجوز تقديره بعد الفسخ قبل الانعتاق خارجا عن ملك المشترى إلى ملك البائع ثم انعتاقه مضمونا على المشترى كما لو فرض بيع المشترى للمبيع فى زمن الخيار ثم فسخ البائع. و الحاصل أن الفاسخ يتلقى الملك من المفسوخ عليه و هذا غير حاصل فيما نحن فيه و إن قلنا أن الفسخ لا يقتضى أزيد من رد العين إن كان موجودا و بدله إن كان تالفا أو كالتالف و لا يعتبر فى صوره

التلف إمكان تقدير تلقى الفاسخ الملك من المفسوخ عليه و تملكه منه بل يكفى أن يكون العين المضمونه قبل الفسخ بثمنها مضمونه بعد الفسخ بقيمتها مع التلف كما يشهد به الحكم بجواز الفسخ و الرجوع إلى القيمه فيما تقدم فى

مسأله البیع شرط العتق ثم ظهور المبیع منعتقا علی المشتری و حکمهم برجوع الفاسخ إلی القیمه لو وجد العین منتقله بعقد لازم مع عدم إمکان تقدیر عود الملک قبل الانتقال الذی هو بمنزله التلف إلی الفاسخ کان الأوفق بعمومات الخیار القول به هنا و الرجوع إلی القیمه إلا مع إقدام المتبایعین علی المعامله مع العلم بکونه ممن ینعتق علیه فالأقوی العدم لأنهما قد تواطئا علی إخراجه عن المالیه الذی هو بمنزله إتلافه. و بالجمله فإن الخیار حق فی العین و إنما یتعلق بالبدل بعد تعذره لا ابتداء

المکاسب، ج ۳، ص ۲۱۹

فإذا کان نقل العین إبطالا لمالیته و تفویتا لمحل الخیار کان کتفویت نفس الخیار باشتراط سقوطه فلم یحدث حق فی العین حتی یتعلق ببدله و قد صرح بعضهم بارتفاع خیار البائع بإتلاف المبیع و نقله إلی من ینعتق علیه کالإتلاف له من حیث المالیه فدفع الخیار به أولی و أهون من رفعه فتأمل.

و منها العبد المسلم المشتری من الکافر

بناء علی عدم تملک الکافر للمسلم اختیارا فإنه قد یقال بعدم ثبوت الخیار لأحدهما أما بالنسبه إلی العین فلفرض عدم جواز تملک الکافر للمسلم و تملیکه إیاه و أما بالنسبه إلی القیمه فلما تقدم من أن الفسخ یتوقف علی رجوع العین إلی مالکه الأصلی و لو تقدیر التکون مضمونه له بقیمته علی من انتقل إلیه و رجوع المسلم إلی الکافر غیر جائز و هذا هو المحکی عن حواشی الشهید رحمه الله حیث قال إنه یباع و لا یثبت له خیار المجلس و لا الشرط و یمکن أن یرید بذلک عدم ثبوت الخیار للکافر فقط و إن ثبت للمشتری فیوافق مقتضی کلام فخر الدین فی الإیضاح من أن البیع بالنسبه إلی

الكافر استنقاذ و بالنسبه إلى المشترى كالبيع بناء منه على عدم تملك السيد الكافر له لأن الملك سبيل و إنما له حق استيفاء ثمنه منه لكن الإنصاف أنه على هذا التقدير لا دليل على ثبوت الخيار للمشترى أيضا لأن الظاهر من قوله البيعان بالخيار اختصاص الخيار بصوره تحقق البيع من الطرفين مع أنه لا معنى لتحقق العقد البيعى من طرف واحد فإن شروط البيع إن كانت موجوده تحقق من الطرفين و إلا لم يتحقق أصلا كما اعترف به بعضهم فى مسأله بيع الكافر الحربى من ينعتق عليه و الأقوى فى المسأله وفاقا لظاهر الأكثر و صريح كثير ثبوت الخيار فى المقام و إن تردد فى القواعد بين استرداد العين أو القيمه. و ما ذكرنا من أن الرجوع بالقيمه مبنى على إمكان تقدير الملك فى ملك المالك الأصلى لو أغمضنا عن منعه كما تقدم فى المسأله السابقه غير قادح هنا لأن تقدير المسلم فى ملك الكافر بمقدار يثبت عليه بدله ليس سبيلا للكافر على المسلم و لذا جوزنا له شراء من ينعتق عليه و قد مر بعض الكلام فى ذلك فى شروط المتعاقدين.

و منها شراء العبد نفسه

بناء على جوازه فإن الظاهر عدم الخيار فيه و لو بالنسبه إلى القيمه لعدم شمول أدله الخيار له و اختاره فى التذكره و فيها أيضا أنه لو اشترى جمدا فى شده الحر ففى الخيار إشكال و لعله من جهه احتمال اعتبار قابليه العين للبقاء بعد العقد ليتعلق بها الخيار فلا يندفع الإشكال بما فى جامع المقاصد من أن الخيار لا يسقط بالتلف لأنه لا يسقط به إذا ثبت قبله فتأمل.

مسأله لا يثبت خيار المجلس فى شى ء من العقود سوى البيع عند علمائنا

كما فى التذكره و عن تعليق الإرشاد و غيرهما و عن الغنيه الإجماع عليه و صرح الشيخ فى غير موضع من المبسوط بذلك أيضا بل عن الخلاف الإجماع على عدم دخوله فى الوكاله و العاريه و القراض و الحواله و الوديعه إلا أنه فى المبسوط بعد ذكر جمله من العقود التى يدخلها الخيار و التى لا يدخلها قال و أما الوكاله و الوديعه و العاريه و القراض و الجعاله فلا يمنع من دخول الخيارين فيها مانع انتهى و مراده خيار المجلس و الشرط. و حكى نحوه عن القاضى و لم يعلم معنى الخيار فى هذه العقود بل جزم فى التذكره بأنه لا معنى للخيار فيها لأن الخيار فيها أبدا و احتمل فى الدروس أن يراد بذلك عدم جواز التصرف قبل انقضاء الخيار و لعل مراده التصرف المرخص فيه شرعا للقابل فى هذه العقود لا الموجب إذ لا معنى لتوقف جواز تصرف المالك فى هذه العقود على انقضاء الخيار لأن أثر هذه العقود تمكن غير المالك من التصرف فهو الذى يمكن توقفه على انقضاء الخيار الذى جعل الشيخ قدس سره أثر البيع متوقفا عليه- لكن الإنصاف أن تتبع كلام الشيخ فى المبسوط فى هذا المقام

يشـهد بعدم إرادته هذا المعنى فإنه صرح فى مواضع قبل هذا الكلام و بعده باختصاص خيار المجلس بالبيع و الذى يخطر بالبال أن مراده دخول الخيارين فى هـذه العقود إذا وقعت فى ضـمن عقـد البيع فتنفسـخ بفسـخه فى المجلس و هـذا المعنى و إن كان بعيـدا فى نفسه إلاـ أن ملاـحظه كلاـم الشيـخ فى المقام يقربه إلى الـذهن و قـد ذكر نظير ذلك فى جريان الخيارين فى الرهن و الضـمان و صـرح فى السـرائر بـدخول الخيارين فى هذه العقود لأنها جائزه فيجوز الفسخ فى كل وقت و هو محتمل كلام الشيـخ فتأمل. و كيف كان فلا إشكال فى أصل هذه المسأله.

مسأله مبدأ هذا الخيار من حين العقد

لأن ظاهر النص كون البيع عله تامه و مقتضاه كظاهر الفتاوى شـمول الحكم للصـرف و السـلم قبل القبض و لا إشـكال فيه لو قلنا بوجوب التقابض فى المجلس فى الصـرف و السـلم وجوبا تكليفيا إما للزوم الربا كما صـرح به فى صـرف التذكره و إما لوجوب الوفاء بالعقـد و إن لم يكن بنفسه مملكا لأن ثمره الخيار حينئذ جواز الفسخ فلا يجب التقابض أما لو قلنا بعدم وجوب التقابض و جواز تركه إلى التفرق المبطل للعقـد ففى أثر الخيار خفاء لأن المفروض بقاء سـلطنه كل من المتعاقـدين على ملكه و عـدم حق لأحـدهما فى مـال الآـخر و يمكن أن يكون أثر الخيار خروج العقـد بفسـخ ذى الخيار عن قابليه لحوق القبض الملك فلو فرض اشتراط سقوط الخيار فى العقد لم يخرج العقد بفسخ المشروط عليه عن قابليه التأثير. قال فى التذكره لو تقابضا فى عقد الصرف ثم أجازا فى المجلس لزم العقد و إن أجازا قبل التقابض فكذلك و عليهما التقابض فإن تفرقا

قبله انفسخ العقد ثم إن تفرقا عن تراض لم يحكم بعصيانهما فإن انفرد أحدهما بالمفارقه عصى انتهى و فى الدروس يثبت يعنى خيار المجلس فى الصرف تقابضا أو لا فإن التزما به قبل القبض وجب التقابض فلو هرب أحدهما عصى و انفسخ العقد و لو هرب قبل الالتزام فلا معصيه و يحتمل قويا عدم العصيان مطلقا لأن للقبض مدخلا فى اللزوم فله تركه انتهى و صرح الشيخ أيضا فى المبسوط بثبوت التخاير فى الصرف قبل التقابض. و مما ذكرنا يظهر الوجه فى كون مبدأ الخيار للمالكين الحاضرين فى مجلس عقد الفضوليين على القول بثبوت الخيار لهما من زمان إجازتهما على القول بالنقل و كذا على الكشف مع احتمال كونه من زمان العقد

القول فى مسقطات الخيار

اشاره

و هى أربعه على ما ذكرها فى التذكره اشتراط سقوطه فى

المكاسب، ج ٣، ص ٢٢٠

ضمن العقد و إسقاطه بعد العقد و التفرق و التصرف فيقع الكلام فى مسائل.

مسأله لا خلاف ظاهرا فى سقوط هذا الخيار باشتراط سقوطه فى ضمن العقد.

اشاره

و عن الغنيه الإجماع عليه و يدل عليه قبل ذلك عموم المستفيض المؤمنون أو المسلمون عند شروطهم و قد يتخيل معارضته بعموم أدله الخيار و يرجح على تلك الأدله بالمرجحات و هو ضعيف لأن الترجيح من حيث الدلاله و السند مفقود و موافقه عمل الأصحاب لا يصير مرجحا بعد العلم بانحصار مستندهم فى عموم أدله الشروط كما يظهر من كتبهم و نحوه فى الضعف التمسك بعموم أوفوا بالعقود بناء على صيروره شرط عدم الخيار كالجزء من العقد الذى يجب الوفاء به إذ فيه أن أدله الخيار أخص فيخصص بها العموم بل الوجه مع انحصار المستند فى عموم دليل الشروط عدم نهوض أدله الخيار للمعارضه لأنها مسوقه لبيان ثبوت الخيار بأصل الشرع فلا ينافى سقوطه بالمسقط الخارجى و هو الشرط لوجوب العمل به شرعا بل التأمل فى دليل الشرط يقضى بأن المقصود منه رفع اليد عن الأحكام الأصليه الثابته للمشروطات قبل وقوعها فى حيز الاشتراط فلا تعارضه أدله تلك الأحكام فحاله حال أدله وجوب الوفاء بالنذر و العهد فى عدم مزاحمتها بأدله أحكام الأفعال المنذوره لو لا النذر. و يشهد لما ذكرنا من حكومه أدله الشرط و عدم معارضتها للأحكام الأصليه حتى يحتاج إلى المرجح استشهاد الإمام فى كثير من الأخبار بهذا العموم و على مخالفه كثير من الأحكام الأصليه. منها صحيحه مالك بن عطيه قال:

سألت أبا عبد الله ع عن رجل كان له أب مملوك و كان تحت أبيه جاريه مكاتبه قد أدت بعض

ما عليها فقال لها ابن العبد هل لك أن أعينك فى مكاتبتك حتى تؤدى ما عليك بشرط أن لا يكون لك الخيار بعد ذلك على أبى إذا أنت ملكت نفسك قالت نعم فأعطاها فى مكاتبتها على أن لا يكون لها الخيار بعد ذلك قال ع لا يكون لها الخيار المسلمون عند شروطهم. و الروايه محموله بقرينه الإجماع على عدم لزوم الشروط الابتدائيه على صوره وقوع الاشتراط فى ضمن عقد لازم أو المصالحه على إسقاط الخيار المتحقق سببه بالمكاتبه بذلك المال و كيف كان فالاستدلال فيها بقاعده الشروط على نفى الخيار الثابت بالعمومات دليل على حكومتها عليها لا معارضتها المحوجه إلى التماس المرجح. نعم قد يستشكل التمسك بدليل الشروط فى المقام من وجوه- الأول أن الشرط يجب الوفاء به إذا كان العقد المشروط فيه لازما لأن الشرط فى ضمن العقد الجائز لا يزيد حكمه على أصل العقد بل هو كالوعد فلزوم الشرط يتوقف على لزوم العقد فلو ثبت لزوم العقد بلزوم الشرط لزم الدور. الثانى أن هذا الشرط مخالف لمقتضى العقد على ما هو ظاهر قوله البيعان بالخيار فاشتراط عدم كونهما بالخيار اشتراط لعدم بعض مقتضيات العقد. الثالث ما استدل به بعض الشافعيه على عدم جواز اشتراط السقوط من أن إسقاطه الخيار فى ضمن العقد إسقاط لما لم يجب لأن الخيار لا يحدث إلا بعد البيع فإسقاطه فيه كإسقاطه قبله هذا و لكن شى ء من هذه الوجوه لا يصلح للاستشكال أما الأول فلأن الخارج من عموم الشرط الشروط الابتدائيه لأنها كالوعد الواقعه فى ضمن العقود الجائزه بالذات أو بالخيار مع بقائها على الجواز لأن الحكم بلزوم الشرط مع فرض جواز العقد المشروط به مما لا يجتمعان

لأن الشـرط تابع و كالتقييد للعقد المشروط به أما إذا كان نفس مؤدى الشرط لزوم ذلك العقد المشروط به كما فيما نحن فيه لا التزاما آخر مغايرا لالتزام أصل العقـد فلزومه الثابت بمقتضـى عموم وجوب الوفاء بالشـرط عين لزوم العقـد فلا يلزم تفكيك بين التـابع و المتبوع فى اللزوم و الجواز. و أمـا الثـانى فلأـن الخيـار حق للمتعاقـدين اقتضـاء العقـد لو خلى و نفسه فلاـ ينافى سـقوطه بالشـرط. و بعباره أخرى المقتضـى للخيار العقد بشـرط لا طبيعه العقد من حيث هى حتى لا يوجد بدونه و قوله البيعان بالخيار و إن كان له ظهور فى العليه التامه إلا أن المتبادر من إطلاقه صوره الخلو عن شـرط السـقوط مع أن مقتضى الجمع بينه و بين دليل الشـرط كون العقـد مقتضـيا لإتمام العله ليكون التخلف ممتنعا شـرعا. نعم يبقى الكلام فى دفع توهم أنه لو بنى على الجمع بهذا الوجه بين دليل الشـرط و عمومات الكتاب و السـنه لم يبق شـرط مخالف للكتاب و السنه بل و لا لمقتضى العقد و محل ذلك و إن كـان فى بـاب الشـروط إلاـ أن مجمل القول فى دفع ذلك فيما نحن فيه أنا حيث علمنا بالنص و الإجماع أن الخيار حق مالى قابل للإسـقاط و الإرث لم يكن سـقوطه منافيا للمشـروع فلم يكن اشتراطه اشتراط المنافى كما لو اشترطا فى هـذا العقـد سـقوط الخيـار فى عقـد آخر. و أمـا عن الثـالث بمـا عرفت من أن المتبـادر من النص المثبت للخيـار صوره الخلو عن الاـشتراط و إقـدام المتبايعين على عـدم الخيار ففائـده الشـرط إبطال المقتضـى لا إثبات المانع و يمكن أن يسـتأنس لـدفع الإشـكال من هـذا الوجه الثالث و من سابقه

بصحيحه مالك بن عطيه المتقدمه

ثم إن هذا الشرط يتصور على وجوه-

أحدها أن يشترط عدم الخيار

و هذا هو مراد المشهور من اشتراط السقوط فيقول بعت بشرط أن لا يثبت خيار المجلس كما مثل به فى الخلاف و المبسوط و الغنيه و التذكره لأن المراد بالسقوط هنا عدم الثبوت لا الارتفاع.

الثانى أن يشترط عدم الفسخ

فيقول بعت بشرط أن لا أفسخ فى المجلس فيرجع إلى التزام ترك حقه فلو خالف الشرط و فسخ فيحتمل قويا عدم نفوذ الفسخ لأن وجوب الوفاء بالشرط مستلزم لوجوب إجباره عليه و عدم سلطنته على تركه كما لو باع منذور التصدق به على ما ذهب إليه غير واحد فمخالفه الشرط و هو الفسخ غير نافذه فى حقه و يحتمل النفوذ لعموم دليل الخيار و الالتزام بترك الفسخ لا يوجب فساد الفسخ على ما قاله بعضهم من أن بيع منذور التصدق حنث موجب للكفاره لا فاسد و حينئذ فلا فائده فى هذا غير الإثم على مخالفته إذ ما يترتب على مخالفه الشرط فى غير هذا المقام من تسلط المشروط له على الفسخ لو خولف الشرط غير مترتب هنا و الاحتمال الأول أوفق بعموم وجوب الوفاء بالشرط الدال على

المكاسب، ج ٣، ص ٢٢١

وجوب ترتب آثار الشرط و هو عدم الفسخ فى جميع الأحوال حتى بعد الفسخ فيستلزم ذلك كون الفسخ الواقع لغوا كما تقدم نظيره فى الاستدلال بعموم وجوب الوفاء بالعقد على كون فسخ أحدهما منفردا لغوا لا يرفع وجوب الوفاء.

الثالث أن يشترط إسقاط الخيار

و مقتضى ظاهره وجوب الإسقاط بعد العقد فلو أخل به و فسخ العقد ففى تأثير الفسخ الوجهان المتقدمان و الأقوى عدم التأثير و هل للمشروط له الفسخ- بمجرد عدم إسقاط المشترط الخيار بعد العقد و إن لم يفسخ وجهان من عدم حصول الشرط و من أن المقصود منه إبقاء العقد- فلا يحصل التخلف إلا إذا فسخ و الأولى بناء على القول بعدم تأثير الفسخ هو عدم الخيار لعدم تخلف الشرط و على القول بتأثيره ثبوت الخيار لأنه قد يكون الغرض من الشرط عدم تزلزل

العقد و يكون بقاء المشترط على سلطنه الفسخ مخالفا لمصلحه المشروط له و قد يموت ذو الخيار و ينتقل إلى وارثه.

بقى الكلام فى أن المشهور أن تأثير الشرط إنما هو مع ذكره فى متن العقد

اشاره

فلو ذكراه قبله لم يفد لعدم الدليل على وجوب الوفاء به و صدق الشرط على غير المذكور فى العقد غير ثابت لأن المتبادر عرفا هو الإلزام و الالتزام المرتبط بمطلب آخر و قد تقدم عن القاموس أنه الإلزام و الالتزام فى البيع و نحوه و عن الشيخ و القاضى تأثير الشرط المتقدم. قال فى محكى الخلاف لو شرطا قبل العقد أن لا يثبت بينهما خيار بعد العقد صح الشرط و لزم العقد بنفس الإيجاب و القبول ثم نقل الخلاف عن بعض أصحاب الشافعى ثم قال دليلنا أنه لا مانع من هذا الشرط و الأصل جوازه و عموم الأخبار فى جواز الشرط يشمل هذا الموضع انتهى و نحوه المحكى عن جواهر القاضى. و قال فى المختلف على ما حكى عنه بعد ذلك و عندى فى ذلك نظر فإن الشرط إنما يعتبر حكمه لو وقع فى متن العقد. نعم لو شرطا قبل العقد و تبايعا على ذلك الشرط صح ما شرطاه انتهى. أقول التبايع على ذلك الشرط إن كان بالإشاره إليه فى العقد بأن يقول مثلا بعت على ما ذكر فهو من المذكور فى متن العقد و إن كان بالقصد إليه و البناء عليه عند الإنشاء فهذا هو ظاهر كلام الشيخ نعم يحتمل أن يريد الصوره الأولى و أراد بقوله قبل العقد قبل تمامه و هذا هو المناسب للاستدلال له بعدم المانع من هذا الاشتراط و يؤيده أيضا بل يعينه أن بعض أصحاب الشافعى إنما يخالف فى صحه هذا الاشتراط فى متن العقد. و قد

صرح فی التذکره بذکر خلاف بعض الشافعیه فی اشتراط عدم الخیار فی متن العقد و استدل عنهم بأن الخیار بعد تمام العقد فلا یصح إسقاطه قبل تمامه. و الحاصل أن ملاحظه عنوان المسأله فی الخلاف و التذکره و استدلال الشیخ علی الجواز و بعض الشافعیه علی المنع یکاد یوجب القطع بعدم إراده الشیخ صوره ترک الشرط فی متن العقد و کیف کان فالأقوی أن الشرط الغیر المذکور فی متن العقد غیر مؤثر لأنه لا یلزم بنفس اشتراطه السابق لأن المتحقق فی السابق إما وعد بالتزام أو التزام تبرعی لا یجب الوفاء به و العقد اللاحق و إن دفع مبنیا علیه لا یلزمه لأنه إلزام مستقل لا یرتبط بالتزام العقد إلا بجعل المتکلم و إلا فهو بنفسه لیس من متعلقات الکلام العقدی مثل العوضین و قیودهما حتی یقدر شرطا منویا فیکون کالمحذوف النحوی بعد نصب القرینه فإن من باع داره فی حال بنائه فی الواقع علی عدم الخیار له لم یحصل له فی ضمن بیعه إنشاء التزام بعدم الخیار و لم یقید إنشاءه بشی ء بخلاف قوله بعتک علی أن لا خیار لی الذی مؤداه بعتک ملتزما علی نفسی و بانیا علی أن لا خیار لی فإن إنشاءه للبیع قد اعتبر مقیدا بإنشائه التزام عدم الخیار فحاصل الشرط إلزام فی التزام مع اعتبار تقیید الثانی بالأول و تمام الکلام فی باب الشروط إن شاء الله تعالی.

فرع

ذکر العلامه فی التذکره موردا لعدم جواز اشتراط نفی خیار المجلس و غیره فی متن العقد و هو ما إذا نذر المولی أن یعتق عبده إذا باعه بأن قال لله علی أن أعتقک إذا بعتک قال لو باعه بشرط نفی

الخيار لم يصح البيع لصحه النذر فيجب الوفاء به و لا يتم برفع الخيار و على قول بعض علمائنا من صحه البيع مع بطلان الشرط يلغو الشرط و يصح البيع و يعتق انتهى. أقول هذا مبنى على أن النذر المعلق بالعين يوجب عدم تسلط الناذر على التصرفات المنافيه له و قد مر أن الأقوى فى الشرط أيضا كونه كذلك.

مسأله و من المسقطات إسقاط هذا الخيار بعد العقد

اشاره

بل هذا هو المسقط الحقيقى و لا خلاف ظاهرا فى سقوطه بالإسقاط- و يدل عليه بعد الإجماع فحوى ما سيجى ء من النص الدال على سقوط الخيار بالتصرف معللا بأنه رضاء بالبيع مضافا إلى القاعده المسلمه من أن لكل ذى حق إسقاط حقه و لعله لفحوى تسلط الناس على أموالهم فهم أولى بالتسلط على حقوقهم المتعلقه بالأموال و لا معنى لتسلطهم على مثل هذه الحقوق الغير القابله للنقل إلا نفوذ تصرفهم فيها بما يشمل الإسقاط و يمكن الاستدلال له بدليل الشرط لو فرض شموله للالتزام الابتدائى ثم إن الظاهر سقوط الخيار بكل لفظ يدل عليه بإحدى الدلالات العرفيه للفحوى المتقدمه و فحوى ما دل على كفايه بعض الأفعال فى إجازه عقد الفضولى و صدق الإسقاط النافذ بمقتضى ما تقدم من التسلط على إسقاط الحقوق و على هذا فلو قال أحدهما أسقطت الخيار من الطرفين فرضى الآخر سقط خيار الراضى أيضا لكون رضاه بإسقاط الآخر خياره إسقاطا أيضا.

مسأله لو قال أحدهما لصاحبه اختر

فإن اختار المأمور الفسخ فلا إشكال فى انفساخ العقد- و إن اختار الإمضاء ففى سقوط خيار الأمر أيضا مطلقا كما عن المبسوط الأكثر بل عن الخلاف الإجماع عليه أو بشرط إرادته تمليك الخيار لصاحبه و إلا فهو باق مطلقا كما هو ظاهر التذكره أو مع قيد إراده الاستكشاف دون التفويض و يكون حكم التفويض كالتمليك. أقول و لو سكت فخيار الساكت باق إجماعا و وجهه واضح و أما خيار الأمر ففى بقائه مطلقا أو بشرط عدم إراده تمليك

المكاسب، ج ۳، ص ۲۲۲ الخيار كما هو ظاهر التذكره أو سقوط خياره مطلقا كما عن الشيخ أقوال و الأولى أن يقال إن كلمه اختر بحسب وضعه لطلب اختيار المخاطب

أحـد طرفى العقـد من الفسخ و الإمضاء و ليس فيه دلاله على ما ذكروه من تمليك الخيار أو تفويض الأمر أو اسـتكشاف الحال. نعم الظاهر عرفا من حال الأمر أن داعيه استكشاف حال المخاطب و كأنه فى العرف السابق كان ظاهرا فى تمليك المخاطب أمر الشـى ء كما يظهر من باب الطلاق فإن تم دلالته حينئذ على إسـقاط الأمر خياره بذلك و إلا فلا مزيل لخياره و عليه يحمل على تقـدير الصـحه مـا ورد فى ذيـل بعض أخبـار خيـار المجلس أنهمـا بالخيـار ما لم يفترقا أو يقول أحـدهما لصاحبه اختر ثم إنه لا إشـكال فى أن إسـقاط أحـدهما خياره لا يوجب سـقوط خيار الآخر و منه يظهر أنه لو أجاز أحـدهما و فسخ الآخر انفسخ العقد لأنه مقتضـى ثبوت الخيار فكان العقـد بعـد إجازه أحدهما جائزا من طرف الفاسخ دون المجيز كما لو جعل الخيار من أول الأمر لأحـدهما و هـذا ليس تعارضـا بين الإجـازه و الفسـخ و ترجيحـا له عليهـا. نعم لو اقتضت الإجازه لزوم العقـد من الطرفين كما لو فرض ثبوت الخيـار من طرف أحـد المتعاقـدين أو من طرفهمـا المتعـدد كالأصـيل و الوكيـل فأجاز أحـدهما و فسـخ الآخر دفعه واحـده أو تصـرف ذو الخيار فى العوضـين دفعه واحـده كما لو باع عبـدا بجاريه ثم أعتقهما جميعا حيث إن إعتاق العبـد فسخ و إعتاق الجاريه إجازه أو اختلف الورثه فى الفسـخ و الإجاره تحقق التعارض و ظاهر العلامه فى جميع هذه الصور تقديم الفسخ و لم يظهر له وجه تام و سيجى ء الإشاره إلى ذلک فى موضعه.

مسأله من جمله مسقطات الخيار افتراق المتبايعين

اشاره

و لا إشكال فى سقوط الخيار به و لا فى عدم اعتبار ظهوره فى رضاهما بالبيع و

إن كان ظاهر بعض الأخبار ذلك مثل قوله: فإذا افترقا فلا خيار لهما بعد الرضا و معنى حدوث افتراقهما المسقط مع كونهما متفرقين حين العقد افتراقهما بالنسبه إلى الهيئه الاجتماعيه الحاصله لهما حين العقد فإذا حصل الافتراق الإضافى و لو بمسماه ارتفع الخيار فلا يعتبر الخطوه و لذا حكى عن جماعه التعبير بأدنى الانتقال و الظاهر أن ذكره فى بعض العبارات لبيان أقل الأفراد خصوصا مثل قول الشيخ فى الخلاف أقل ما ينقطع به خيار المجلس خطوه مبنى على الغالب فى الخارج أو فى التمثيل لأقل الافتراق فلو تبايعا فى سفينتين متلاصقتين كفى مجرد افتراقهما و يظهر من بعض اعتبار الخطوه اغترارا بتمثيل كثير من الأصحاب و عن صريح آخر التأمل و كفايه الخطوه لانصراف الإطلاق إلى أزيد منها فيستصحب الخيار و يؤيده قوله فى بعض الروايات: فلما استوجبتها قمت فمشيت خطى ليجب البيع حين افترقنا و فيه منع الانصراف و دلاله الروايه ثم اعلم أن الافتراق على ما عرفت من معناه يحصل بحركه أحدهما و بقاء الآخر فى مكانه فلا يعتبر الحركه من الطرفين فى صدق افتراقهما فالحركه من أحدهما لا يسمى افتراقا حتى يحصل عدم المصاحبه من الآخر فذات الافتراق من المتحرك و اتصافها بكونها افتراقا من الساكن و لو تحرك كل منهما كان حركه كل منهما افتراقا بملاحظه عدم مصاحبه الآخر و كيف كان فلا يعتبر فى الافتراق المسقط حركه كل منهما إلى غير جانب الآخر كما يدل عليه الروايات الحاكيه لشراء الإمام ع أرضا و أنه قال: فلما استوجبتها قمت فمشيت خطى ليجب البيع حين افترقنا فأثبت افتراق الطرفين بمشيه ع فقط.

مسأله المعروف أنه لا اعتبار بالافتراق عن إكراه إذا منع من التخاير أيضا

سواء بلغ حد سلب الاختيار أم لا لأصاله

بقاء الخيار بعد تبادر الاختيار من الفعل المسند إلى الفاعل المختار مضافا إلى حديث رفع ما استكرهوا عليه و قد تقدم فى مسأله اشتراط الاختيار فى المتبايعين ما يظهر منه عموم الرفع للحكم الوضعى المحمول على المكلف فلا يختص برفع التكليف هذا و لكن يمكن منع التبادر فإن المتبادر هو الاختيارى فى مقابل الاضطرارى الذى لا يعد فعلا حقيقيا قائما بنفس الفاعل بل يكون صوره فعل قائمه بجسم المضطر لا فى مقابل المكره الفاعل بالاختيار لدفع الضرر المتوعد على تركه فإن التبادر ممنوع فإذا دخل الاختيارى المكره عليه دخل الاضطرارى لعدم القول بالفصل مع أن المعروف بين الأصحاب أن الافتراق و لو اضطرارا مسقط للخيار إذا كان الشخص متمكنا من الفسخ و الإمضاء مستدلين عليه بحصول التفرق المسقط للخيار. قال فى المبسوط فى تعليل الحكم المذكور لأنه إذا كان متمكنا من الإمضاء و الفسخ فلم يفعل حتى وقع التفرق كان ذلك دليلا على الرضا و الإمضاء انتهى و فى جامع المقاصد تعليل الحكم المذكور بقوله لتحقق الافتراق مع التمكن من الاختيار انتهى. و منه يظهر أنه لا وجه للاستدلال بحديث رفع الحكم عن المكره للاعتراف بدخول المكره و المضطر إذا تمكنا من التخاير و الحاصل أن فتوى الأصحاب هى أن التفرق عن إكراه عليه و على ترك التخاير غير مسقط للخيار و أنه لو حصل أحدهما باختياره سقط خياره و هذا لا يصح الاستدلال عليه باختصاص الأدله بالتفرق الاختيارى و لا بأن مقتضى حديث الرفع جعل التفرق للمكره عليه كلا تفرق لأن المفروض أن التفرق الاضطرارى أيضا مسقط مع وقوعه فى حال التمكن من التخاير فالأولى الاستدلال عليه مضافا إلى الشهره المحققه الجابره للإجماع المحكى

و إلى أن المتبادر من التفرق ما كان عن رضاء بالعقد سواء وقع اختيارا أو اضطرارا بقوله ص فى صحيحه الفضيل: فإذا افترقا فلا خيار بعد الرضا منهما دل على أن الشرط فى السقوط الافتراق و الرضا منهما و لا ريب أن الرضا المعتبر ليس إلا المتصل بالتفرق بحيث يكون التفرق عنه إذ لا يعتبر الرضا فى زمان آخر إجماعا أو يقال إن قوله بعد الرضا إشاره إلى إناطه السقوط بالرضا بالعقد المستكشف عنه عن افتراقهما فيكون الافتراق مسقطا لكونه كاشفا نوعا عن رضاهما بالعقد و إعراضهما عن الفسخ و على كل تقدير فيدل على أن المتفرقين و لو اضطرارا إذا كانا متمكنين من الفسخ و لم يفسخا كشف ذلك نوعا عن رضاهما بالعقد فسقط خيارهما فهذا هو الذى استفاده الشيخ قدس سره

المكاسب، ج ۳، ص ۲۲۳

كما صرح به فى عباره المبسوط المتقدمه.

مسأله لو أكره أحدهما على التفرق و منع عن التخاير و بقى الآخر فى المجلس

فإن منع من المصاحبه و التخاير لم يسقط خيار أحدهما لأنهما مكرهان على الافتراق و ترك التخاير فدخل فى المسأله السابقه و إن لم يمنع من المصاحبه ففيه أقوال و توضيح ذلك أن افتراقهما المستند إلى اختيارهما كما عرفت يحصل بحركه أحدهما اختيارا و عدم مصاحبه الآخر كذلك و أن الإكراه على التفرق لا يسقط حكمه ما لم ينضم معه الإكراه على ترك التخاير فحينئذ نقول تحقق الإكراه المسقط فى أحدهما دون الآخر يحصل تاره بإكراه أحدهما على التفرق و ترك التخاير و بقاء الآخر فى المجلس مختارا فى المصاحبه أو التخاير و أخرى بالعكس بإبقاء أحدهما فى المجلس كرها مع المنع عن التخاير و ذهاب الآخر اختيارا و محل الكلام هو الأول و سيتضح به حكم الثانى و الأقوال

فيه أربعه سقوط خيارهما كما عن ظاهر المحقق و العلامه و ولده السعيد و السيد العميد و شيخنا الشهيد قدس الله أسرارهم و ثبوته لهما كما عن ظاهر المبسوط و المحقق و الشهيد الثانيين و محتمل الإرشاد و سقوطه فى حق المختار خاصه- و فصل فى التحرير بين بقاء المختار فى المجلس فالثبوت لهما و بين مفارقته فالسقوط عنهما و مبنى الأقوال على أن افتراقهما المجعول غايه لخيارهما هل يتوقف على حصوله عن اختيارهما أو يكفى فيه حصوله عن اختيار أحدهما و على الأول هل يكون اختيار كل منهما مسقطا لخياره أو يتوقف سقوط خيار كل واحد على مجموع اختيارهما فعلى الأول يسقط خيار المختار خاصه كما عن الخلاف و جواهر القاضى و على الثانى يثبت الخياران كما عن ظاهر المبسوط و المحقق و الشهيد الثانيين. و على الثانى فهل يعتبر فى المسقط لخيارهما كونه فعلا وجوديا و حركه صادره باختيار أحدهما و يكفى كونه تركا اختياريا كالبقاء فى مجلس العقد مختارا فعلى الأول يتوجه التفصيل المصرح به فى التحرير بين بقاء الآخر فى مجلس العقد و ذهابه و على الثانى يسقط الخياران كما عن ظاهر المحقق و العلامه و ولده السعيد و السيد العميد و شيخنا الشهيد. و اعلم أن ظاهر الإيضاح أن قول التحرير ليس قولا مغايرا للثبوت لهما و أن محل الخلاف ما إذا لم يفارق الآخر المجلس اختيارا و إلا سقط خيارهما اتفاقا حيث قال فى شرح قول والده لو حمل أحدهما و منع عن التخاير لم يسقط خياره على إشكال و أما الثابت فإن منع من المصاحبه و التخاير لم يسقط خياره و إلا فالأقرب سقوطه فيسقط خيار الأول انتهى.

قال إن هـذا مبنى على بقاء الأكوان و عـدمه و افتقار الباقى إلى المؤثر و عدمه و إن الافتراق ثبوتى أو عدمى فعلى عدم البقاء أو افتقار الباقى إلى المؤثر يسقط لأنه فعل المفارقه و على القول ببقائها و استغناء الباقى عن المؤثر و ثبوتيه الافتراق لم يسقط خياره لأنه لم يفعل شيئا و إن قلنا بعدميه الافتراق و العدم ليس بمعلل فكذلك و إن قلنا إنه يعلل سـقط أيضا و الأقرب عندى السقوط لأنه مختار فى المفارقه انتهى. و هـذا الكلام و إن نوقش فيه بمنع بناء الأحكام على هـذه التدقيقات إلا أنه على كل حال صـريح فى أن الباقى لو ذهب اختيارا فلا خلاف فى سـقوط خياره و ظاهره كظاهر عباره القواعد أن سـقوط خياره لا ينفك عن سـقوط خيـار الآـخر فينتفى القول المحكى عن الخلاف و الجواهر لكن العباره المحكيه عن الخلاف ظاهره فى هـذا القول قال لو أكرها أو أحـدهما على التفرق بالأبـدان على وجه يتمكنان من الفسـخ و التخاير فلم يفعلا بطل خيارهما أو خيار من تمكن من ذلك و نحوه المحكى عن القاضى فإنه لو لا جواز التفكيك بين الخيارين لاقتصر على قوله بطل خيارهما فتأمل بل حكى هذا القول عن ظاهر التذكره أو صـريحها و فيه تأمل و كيف كان فالأظهر فى بادئ النظر ثبوت الخيارين للأصل- . و ما تقدم من تبادر تفرقهما عن رضـا منهمـا فـإن التفرق و إن لم يعتبر كونه اختياريا من الطرفين و لا من أحـدهما إلا أن المتبادر رضاهما بالبيع حين التفرق فرضا أحدهما فى المقام و هو الماكث لا دليل على كفايته فى سقوط خيارهما و لا فى سقوط خيار خصوص

التراضى إذ الغايه غايه للخيارين فإن تحققت سقطا و إلا ثبتا. و يدل عليه ما تقدم من صحيحه الفضيل المصرحه بإناطه سقوط الخيار بالرضا منهما المنفى بانتفاء رضاء أحدهما و لكن يمكن التفصى عن الأصل بصدق تفرقهما و تبادر تقيده بكونه عن رضا كليهما ممنوعه- بل المتيقن اعتبار رضا أحدهما و ظاهر الصحيحه و إن كان اعتبار ذلك إلا أنه معارض بإطلاق ما يستفاد من الروايه السابقه الحاكيه لفعل الإمام ع

و أنه قال فمشيت خطى ليجب البيع حين افترقنا جعل مجرد مشيه سببا لصدق الافتراق المجعول غايه للخيار و جعل وجوب البيع عله غائيه له من دون اعتبار رضا الآخر أو شعوره بمشى الإمام ع و دعوى انصرافه إلى صوره شعور الآخر و تركه المصاحبه اختيارا ممنوعه و ظاهر الصحيحه و إن كان أخص إلا أن ظهور الروايه فى عدم مدخليه شى ء آخر زائدا على مفارقه أحدهما صاحبه مؤيد بالتزام مقتضاه فى غير واحد من المقامات مثل ما إذا مات أحدهما و فارق الآخر اختيارا- فإن الظاهر منهم عدم الخلاف فى سقوط الخيارين و قد قطع به فى جامع المقاصد مستدلا بأنه قد تحقق الافتراق فسقط الخياران مع أن المنسوب إليه ثبوت الخيار لهما فيما نحن فيه و كذا لو فارق أحدهما فى حال نوم الآخر أو غفلته عن مفارقه صاحبه مع تأيد ذلك بنقل الإجماع عن السيد عميد الدين و ظاهر المبنى المتقدم عن الإيضاح أيضا عدم الخلاف فى عدم اعتبار الرضا من الطرفين و إنما الخلاف فى أن البقاء اختيارا مفارقه اختياريه أم لا- بل ظاهر القواعد أيضا أن سقوط خيار المكره متفرع على سقوط خيار الماكث من غير إشاره إلى وجود

خلاف فی هـذا التفریع و هو الـذی ینبغی لأن الغایه إن حصـلت سـقط الخیاران و إلا بقیا فتأمل. و عباره الخلاف المتقـدمه و إن کانت ظاهره فی التفکیک بین المتبایعین فی الخیار إلا إنما لیست بتلک الظهور لاحتمال إراده سقوط خیار المتمکن من التخایر من حیث تمکنه مع قطع النظر عن حـال الآـخر فلاـ ینـافی سـقوط خیـار الآخر لأجل التلازم بین الخیارین من حیث اتحادهما فی الغایه مع أن شمول عبارته

المکاسب، ج ۳، ص ۲۲۴

لبعض الصور التی لاـ یختص بطلاـن الخیـار فیهـا بـالمتمکن مما لا بـد منه کما لا یخفی علی المتأمل و حملها علی ما ذکرنا من إراده المتمکن لاـ بشـرط إراده خصوصه فقـط أولی من تخصیصـها ببعض الصور و لعـل نظر الشـیخ و القاضـی إلی أن الاـفتراق المسـتند إلی اختیارهما جعل غایه لسقوط خیار کل منهما فالمستند إلی اختیار أحدهما مسقط لخیاره خاصه و هو استنباط حسن لکن لاـ یساعـد علیه ظـاهر النص ثم إنه یظهر ممـا ذکرنـا حکم عکس المسأله و هی ما إذا أکره أحـدهما علی البقاء ممنوعا من التخایر و فارق الآخر اختیارا فإن مقتضی ما تقدم من الإیضاح من مبنی الخلاف عدم الخلاف فی سقوط الخیارین هنا و مقتضی ما ذکرنا من مبنی الأقوال جریان الخلاف هنا أیضا و کیف کان فالحکم بسقوط الخیار عنهما هنا کما لا یخفی

مسأله لو زال الإکراه

فـالمحکی عـن الشـیخ و جمـاعه- امتـداد الخیـار بامتـداد مجلس الزوال و لعلـه لأـن الاـفتراق الحاصـل بینهمـا فی حـال الإـکراه کالمعـدوم فکأنهما بعـد مجتمعان فی مجلس العقد فالخیار باق. و فیه أن الهیئه الاجتماعیه الحاصـله حین العقد قد ارتفعت حسـا غایه الأمر عدم ارتفاع حکمها و هو الخیار بسبب

الإكراه و لم يجعل مجلس زوال الإكراه بمنزله مجلس العقد.

و الحاصل أن الباقى بحكم الشرع هو الخيار لا مجلس العقد فالنص ساكت عن غايه هذا الخيار فلا بد إما من القول بالفور كما عن التذكره- و لعله لأنه المقدار الثابت يقينا لاستدراك حق المتبايعين و إما من القول بالتراخى إلى أن يحصل المسقطات لاستصحاب الخيار و الوجهان جاريان فى كل خيار لم يظهر حاله من الأدله.

مسأله و من مسقطات هذا الخيار التصرف

على وجه يأتى فى خيارى الحيوان و الشرط ذكره الشيخ فى المبسوط فى خيار المجلس و فى الصرف و العلامه فى التذكره و نسب إلى جميع من تأخر عنه بل ربما يدعى إطباقهم عليه و حكى عن الخلاف و الجواهر و الكافى و السرائر و لعله لدلاله التعليل فى بعض أخبار خيار الحيوان و هو الوجه أيضا فى اتفاقهم على سقوط خيار الشرط و إلا فلم يرد فيه نص بالخصوص بل سقوط خيار المشترى بتصرفه مستفاد من نفس تلك الروايه المعلله حيث قال: فإن أحدث المشترى فيما اشترى حدثا قبل الثلاثه أيام فذلك رضا منه فلا شرط فإن المنفى يشمل شرط المجلس و الحيوان فتأمل و تفصيل التصرف المسقط سيجىء إن شاء الله تعالى

الثانى خيار الحيوان

[عموم هذا الخيار لكل ذى حياه]

لا خلاف بين الإماميه- فى ثبوت الخيار فى الحيوان للمشترى و ظاهر النص و الفتوى العموم لكل ذى حياه فيشمل مثل الجراد و الزنبور و السمك و العلق و دود القز و لا يبعد اختصاصه بالحيوان المقصود حياته فى الجمله فمثل السمك المخرج من الماء و الجراد المحرز فى الإناء و شبه ذلك خارج لأنه لا يباع من حيث إنه حيوان بل من حيث إنه

لحم و يشكل فيما صار كذلك لعارض كالصيد المشرف على الموت بإصابه السهم أو بجرح الكلب المعلم و على كل حال فلا يعد زهاق روحه تلفا من البائع قبل القبض أو فى زمان الخيار و فى منتهى خياره مع عدم بقائه إلى الثلاثه وجوه

[هل يختص هذا الخيار بالبيع المعين أو يعم الكلى أيضا]

ثم إنه هل يختص هذا الخيار بالمبيع المعين- كما هو المنساق فى النظر من الإطلاقات مع الاستدلال به فى بعض معاقد الإجماع كما فى التذكره بالحكمه الغير الجاريه فى الكلى الثابت فى الذمه أو يعم الكلى كما هو المتراءى من النص و الفتوى لم أجد مصرحا بأحد الأمرين. نعم يظهر من بعض المعاصرين الأول و لعله الأقوى

و كيف كان فالكلام فيمن له هذا الخيار و فى مدته من حيث المبدأ و المنتهى و مسقطاته يتم برسم مسائل.

مسأله المشهور اختصاص هذا الخيار بالمشترى

حكى عن الشيخين و الصدوقين و الإسكافى و ابن حمزه و الشاميين الخمسه و الحلبيين السته و معظم المتأخرين و عن الغنيه و ظاهر الدروس الإجماع عليه- لعموم قوله ع إذا افترقا وجب البيع خرج المشترى و بقى البائع بل لعموم أوفوا بالعقود بالنسبه إلى ما ليس فيه خيار المجلس بالأصل أو بالاشتراط و يثبت الباقى بعدم القول بالفصل و يدل عليه أيضا ظاهر غير واحد من الأخبار منها صحيحه الفضيل ابن يسار عن أبى عبد الله ع قال: قلت له ما الشرط فى الحيوان قال ثلاثه أيام للمشترى قلت و ما الشرط فى غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا فإذا افترقا فلا خيار بعد الرضا منهما و ظهوره فى اختصاص الخيار بالمشترى و إطلاق نفى الخيار لهما فى بيع غير الحيوان بعد الافتراق يشمل ما إذا كان الثمن حيوانا و يتلوها فى الظهور روايه على بن أسباط عن أبى الحسن الرضا ع قال: الخيار فى الحيوان ثلاثه أيام للمشترى فإن ذكر القيد مع إطلاق الحكم قبيح إلا لنكته جليه و نحوها صحيحه الحلبى عن أبى عبد الله ع قال فى الحيوان: كله شرط

ثلاثه أيام للمشترى و صحيحه ابن رئاب عن أبى عبد الله ع قال: الشرط فى الحيوانات ثلاثه أيام للمشترى و أظهر من الكل صحيحه ابن رئاب المحكيه عن قرب الإسناد قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل اشترى جاريه لمن الخيار للمشترى أو للبائع و لهما كليهما قال الخيار لمن اشترى نظره ثلاثه أيام فإذا مضت ثلاثه أيام فقد وجب الشراء و عن سيدنا المرتضى قدس سره و ابن طاوس ثبوته للبائع أيضا. و حكى عن الانتصار دعوى الإجماع عليه لأصاله جواز العقد من الطرفين بعد ثبوت خيار المجلس و لصحيحه محمد بن مسلم: المتبايعان بالخيار ثلاثه أيام فى الحيوان و فيما سوى ذلك من بيع حتى يفترقا و بها تخصص عمومات اللزوم مطلقا أو بعد الافتراق و هى أرجح بحسب السند من صحيحه ابن رئاب المحكيه عن قرب الإسناد و قد صرحوا بترجيح روايه مثل محمد بن مسلم و زراره و أضرابهما على غيرهم من الثقات مضافا إلى ورودها فى الكتب الأربعه المرجحه على مثل قرب الإسناد من الكتب التى يلتفت إليها أكثر أصحابنا مع بعد غفلتهم عنها أو عن مراجعتها و أما الصحاح الأخر المكافئه سندا لصحيحه ابن مسلم فالإنصاف أن دلالتها بالمفهوم لا تبلغ فى الظهور مرتبه منطوق الصحيحه فيمكن حملها على بيان الفرد الشديد الحاجه لأن الغالب فى المعامله خصوصا معامله الحيوان كون إراده الفسخ فى طرف المشترى لاطلاعه على خفايا الحيوان و لا ريب أن الأظهريه فى الدلاله متقدمه فى باب الترجيح على الأكثريه. و أما ما ذكر فى تأويل

صحيحه ابن مسلم من أن خيار الحيوان للمشترى على البائع- فكان بين المجموع ففى غايه

السقوط و أما الشهره المحققه فلا تصير حجه على السيد بل مطلقا بعد العلم بمستند المشهور و عدم احتمال وجود مرجح لم يذكروه و إجماع الغنيه لو سلم رجوعه إلى اختصاص الخيار بالمشترى لا مجرد ثبوته له معارض بإجماع الانتصار الصريح فى ثبوته للبائع و لعله لذا قوى فى المسالک قول السيد مع قطع النظر عن الشهره بل الاتفاق على خلافه و تبعه على ذلک فى المفاتيح و توقف فى غايه المراد و حواشى القواعد و تبعه فى المقتصر هذا و لکن الإنصاف أن أخبار المشهور من حيث المجموع لا يقصر ظهورها عن الصحيحه مع اشتهارها بين الرواه حتى محمد بن مسلم الراوى للصحيحه مع أن المرجع بعد التکافؤ عموم أدله لزوم العقد بالافتراق و المتيقن خروج المشترى فلا ريب فى ضعف هذا القول. نعم هنا قول ثالث لعله أقوى منه و هو ثبوت الخيار لمن انتقل إليه الحيوان ثمنا أو مثمنا نسب إلى جماعه من المتأخرين منهم الشهيد فى المسالک لعموم صحيحه محمد بن مسلم: المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا و صاحب الحيوان بالخيار ثلاثه أيام و لا ينافيه تقييد صاحب الحيوان بالمشترى فى موثقه ابن فضال لاحتمال ورود التقييد مورد الغالب لأن الغالب کون صاحب الحيوان مشتريا و لا ينافى هذه الدعوى التمسک بإطلاق صحيحه محمد بن مسلم لأن الغلبه قد يکون بحيث توجب تنزيل التقييد عليها و لا يوجب تنزيل الإطلاق و لا ينافيها أيضا ما دل على اختصاص الخيار بالمشترى لورودها مورد الغالب من کون الثمن غير حيوان و لا صحيحه محمد بن مسلم المثبته للخيار للمتبائعين لإمکان تقييدها و إن کان بعد بما إذا کان العوضان حيوانين لکن الإشکال فى

إطلاق الصحيحه الأولى- من جهه قوه انصرافه إلى المشترى فلا مخصص يعتد به لعمومات اللزوم مطلقا أو بعد المجلس فلا محيص عن المشهور

مسأله لا فرق بين الأمه و غيرها فى مده الخيار

و فى الغنيه كما عن الحلبى أن مده خيار الأمه مده استبرائها بل عن الأول دعوى الإجماع- و ربما ينسب هذا إلى المقنعه و النهايه و المراسم من جهه حكمهم بضمان البائع لها مده الاستبراء و لم أقف لهم على دليل- .

مسأله مبدء هذا الخيار من حين العقد

فلو لم يتفرق ثلاثه أيام انقضى خيار الحيوان أو بقى خيار المجلس لظاهر قوله ع: إن الشرط فى الحيوان ثلاثه أيام و فى غيره حتى يفترقا خلافا للمحكى عن ابن زهره فجعله من حين التفرق و كذا الشيخ و الحلى فى خيار الشرط المتحد مع هذا الخيار فى هذا الحكم من جهه الدليل الذى ذكراه. قال فى المبسوط الأولى أن يقال إنه يعنى خيار الشرط يثبت من حين التفرق لأن الخيار يدخل إذا ثبت العقد و العقد لم يثبت قبل التفرق انتهى و نحوه المحكى عن السرائر و هذه الدعوى لم نعرفها.

نعم ربما يستدل عليه بأصاله عدم ارتفاعه بانقضاء ثلاثه من حين العقد بل أصاله عدم حدوثه قبل انقضاء المجلس و بلزوم اجتماع السببين على مسبب واحد و ما دل على أن تلف الحيوان فى الثلاثه من البائع مع أن التلف فى الخيار المشترك من المشترى و يرد الأصل ظاهر الدليل مع أنه بالتقرير الثانى مثبت و أدله التلف من البائع محمول على الغالب من كونه بعد المجلس و يرد التداخل بأن الخيارين إن اختلفا من حيث الماهيه فلا بأس بالتعدد و إن اتحدا فكذلك إما لأن الأسباب معرفات و إما لأنها علل و مؤثرات يتوقف استقلال كل واحد منها فى التأثير على عدم مقارنه الآخر أو سبقه فهى علل تامه إلا من هذه الجهه و هو المراد مما فى التذكره

فى الجواب عن أن الخيـارين مثلان فلا يجتمعان من أن الخيار واحـد و الجهه متعـدده ثم إن المراد بزمان العقـد هل زمان مجرد الصـيغه كعقـد الفضولى على القول بكون الإجازه ناقله أو زمان الملك و عبر بذلك للغلبه الظاهر هو الثانى كما اسـتظهره بعض المعاصـرين قال فعلى هذا لو أسلم حيوانا فى طعام و قلنا بثبوت الخيار لصاحب الحيوان و إن كان بائعا- كان مبدئه بعد القبض و تمثيله بمـا ذكر مبنى على اختصـاص الخيـار بالحيوان المعين و قـد تقـدم التردد فى ذلك ثم إن ما ذكروه فى خيار المجلس من جريانه فى الصـرف و لو قبل القبض يدل على أنه لا يعتبر فى الخيار و الملك لكن لا بد له من أثر و قد تقدم الإشـكال فى ثبوته فى الصرف قبل القبض لو لم نقل بوجوب التقابض.

مسأله لا إشكال فى دخول الليلتين المتوسطتين فى الثلاثه أيام

لا لـدخول الليل فى مفهوم اليوم بل للاسـتمرار المسـتفاد من الخارج و لا فى دخول الليالى الثلاث عنـد التلفيق مع الانكسار و لو عقـد فى الليـل فالظاهر بقاء الخيار إلى آخر اليوم الثالث و يحتمل النقص عن اليوم الثالث بمقـدار ما بقى من ليله العقـد لكن فيه أنه يصـدق حينئـذ الأقـل من ثلاـثه أيام و الإطلاق على المقـدار المساوى للنهار و لو من الليل خلاف الظاهر قيل و المراد بالأيام الثلاثه ما كانت مع الليالى الثلاث لدخول الليلتين أصاله فتدخل الثالثه و إلا لاختلف مفردات الجمع فى استعمال واحد انتهى فإن أراد الليله السـابقه على الأيـام فهو حسن إلاـ أنه لاـ يعلـل بما ذكر و إن أراد الليله الأخيره فلا يلزم من خروجها اختلاف مفردات الجمع فى استعمال واحد إذ لا نقول باستعمال اليومين الأولين فى

اليوم و الليله و استعمال اليوم الثالث فى خصوص النهار بل نقول إن اليوم مستعمل فى خصوص النهار أو مقداره من نهارين لا فى مجموع النهار و الليل أو مقدارهما و لا- فى باقى النهار و لو ملفقا من الليل و المراد من الثلاثه أيام هى بلياليها أى ليالى مجموعها لا- كل واحد منها فالليالى لم ترد من نفس اللفظ و إنما أريد من جهه الإجماع و ظهور اللفظ الحاكمين فى المقام باستمرار الخيار فكأنه قال الخيار يستمر إلى أن يمضى ست و ثلاثون ساعه من النهار.

مسأله يسقط هذا الخيار بأمور

أحدها اشتراط سقوطه فى العقد

و لو شرط سقوط بعضه فقد صرح بعض بالصحه و لا بأس به.

و الثانى إسقاطه بعد العقد

و قد تقدم الأمران.

و الثالث التصرف

و لا خلاف فى إسقاطه فى الجمله لهذا الخيار و يدل عليه قبل الإجماع النصوص

المكاسب، ج ۳، ص ۲۲۶

ففى صحيحه ابن رئاب: فإن أحدث المشترى فيما اشترى حدثا قبل الثلاثه أيام فذلك رضا منه و لا شرط له قيل له و ما الحدث قال إن لامس أو قبل أو نظر منها إلى ما كان محرما عليه قبل الشراء و صحيحه الصفار: كتبت إلى أبى محمد ع فى الرجل اشترى دابه من رجل فأحدث فيها حدثا من أخذ الحافر أو نعلها أو ركب ظهرها فراسخ أ له أن يردها فى الثلاثه الأيام التى له فيها الخيار بعد الحدث الذى يحدث فيها أو الركوب الذى يركبها فراسخ فوقع ع إذا أحدث فيها حدثا فقد وجب الشراء إن شاء الله و فى ذيل الصحيحه المتقدمه عن قرب الإسناد قلت له: أ رأيت إن قبلها المشترى أو لامس فقال إذا قبل أو لامس أو نظر منها إلى ما يحرم على غيره فقد انقضى الشرط و لزم البيع و استدل عليه فى التذكره بعد الإجماع بأن التصرف دليل الرضا و فى موضع آخر منها أنه دليل الرضا بلزوم العقد و فى موضع آخر منها كما فى الغنيه أن التصرف إجازه. أقول المراد بالحدث إن كان مطلق التصرف الذى لا- يجوز لغير المالك إلا برضاه كما يشير إليه قوله أو نظر إلى ما كان يحرم عليه قبل الشراء فلازمه كون مطلق استخدام المملوك بل مطلق التصرف فيه مسقطا كما صرح به فى التذكره فى بيان التصرف المسقط للرد بالعيب من أنه لو استخدمه بشى ء خفيف مثل اسقنى أو ناولنى الثوب أو أغلق الباب سقط الرد

ثم استضعف قول بعض الشافعيه بعدم السقوط معللا بأن مثل هذه الأمور قد يؤمر به غير المملوك بأن المسقط مطلق التصرف و قال أيضا لو كان له على الدابه سرج أو ركاب فتركهما عليهما بطل الرد لأنه استعمال و انتفاع انتهى. و قال في موضع من التذكره عندنا أن الاستخدام بل كل تصرف يصدر من المشترى قبل علمه بالعيب أو بعده يمنع الرد انتهى. و هو فى غايه الإشكال لعدم تبادر ما يعم ذلك من لفظ الحدث و عدم دلاله ذلك على الرضا بلزوم العقد مع أن من المعلوم عدم انفكاك المملوك المشترى عن ذلك فى أثناء الثلاثه فيلزم جعل الخيار فيه كاللغو مع أنهم ذكروا أن الحكمه فى هذا الخيار الاطلاع على أمور خفيه فى الحيوان توجب زهاده المشترى و كيف يطلع الإنسان على ذلك بدون النظر إلى الجاريه و لمسها و أمرها بغلق الباب و السقى و شبه ذلك و إن كان المراد مطلق التصرف بشرط دلالته على الرضا بلزوم العقد كما يرشد إليه وقوعه فى معرض التعليل فى صحيحه ابن رئاب. و يظهر من استدلال العلامه و غيره على المسأله بأن التصرف دليل الرضا بلزوم العقد فهو لا يناسب إطلاقهم الحكم بإسقاط التصرفات التى ذكروها و دعوى أن جميعها مما يدل لو خلى و طبعه على الالتزام بالعقد فيكون إجازه فعليه كما ترى

[المراد من فذلک رضی منه فی صحیحه ابن رئاب]

اشاره

ثم إن قوله ع فى الصحيحه فذلك رضى منه يراد منه الرضا بالعقد فى مقابله كراهه ضده أعنى الفسخ و إلا فالرضا بأصل الملك مستمر من زمان العقد إلى حين الفسخ و يشهد لهذا المعنى روايه عبد الله بن الحسن بن زيد بن على بن الحسين عن أبيه

عن جعفر عن أبيه قال قال رسول الله ص: فی رجل اشتری عبدا بشرط إلی ثلاثه أیام فمات العبد فی الشرط قال یستحلف بالله تعالی ما رضیه ثم بری ء من الضمان فإن المراد بالرضا الالتزام بالعقد و الاستحلاف فی الروایه محموله علی سماع دعوی التهمه أو علی صوره حصول القطع للبائع بذلک إذا عرفت هذا

فقوله ع فذلک رضاء منه و لا شرط له یحتمل وجوها

أحدها أن یکون الجمله جوابا للشرط

فیکون حکما شرعیا بأن التصرف التزام بالعقد و إن لم یکن التزاما عرفا.

الثانی أن یکون توطئه للجواب

و هو قوله و لا شرط له لکنه توطئه لحکمه الحکم و تمهید لها لا عله حقیقه فیکون إشاره إلی أن الحکمه فی سقوط الخیار بالتصرف دلالته غالبا علی الرضا نظیر کون الرضا حکمه فی سقوط خیار المجلس بالتفرق فی قوله: فإذا افترقا فلا خیار بعد الرضا منهما فإنه لا یعتبر فی الافتراق دلاله علی الرضا و علی هذین المعنیین فکل تصرف مسقط و إن علم عدم دلالته علی الرضا.

الثالث أن یکون الجمله إخبارا عن الواقع

نظرا إلی الغالب و ملاحظه نوع التصرف لو خلی و طبعه و یکون عله للجواب فیکون نفی الخیار معللا بکون التصرف غالبا دالا علی الرضا بلزوم العقد و بعد ملاحظه وجوب تقیید إطلاق الحکم بمؤدی علته کما فی قوله لا تأکل الرمان لأنه حامض دل علی اختصاص الحکم بالتصرف الذی یکون کذلک أی دالا بالنوع غالبا علی التزام العقد و إن لم یدل فی شخص المقام فیکون المسقط من التصرف ما کان له ظهور نوعی فی الرضا نظیر ظهور الألفاظ فی معانیها مقیدا بعدم قرینه یوجب صرفه عن الدلاله کما إذا دل الحال أو المقال علی وقوع التصرف للاختبار أو اشتباها بعین أخری مملوکه له و یدخل فیه کلما یدل نوعا علی الرضا و إن لم یعد تصرفا عرفا کالتعریض للبیع و الإذن للبائع فی التصرف فیه

الرابع أن یکون إخبارا عن الواقع

و یکون العله هی نفس الرضا الفعلی الشخصی و یکون إطلاق الحکم مقیدا بتلک العله فیکون موضوع الحکم فی الحقیقه هو نفس الرضا الفعلی فلو لم یثبت الرضا الفعلی لم یسقط الخیار

[المناقشه فی الاحتمالین الأولین]

ثم إن الاحتمالين الأولين و إن كانا موافقين لإطلاق سائر الأخبار و إطلاقات بعض كلماتهم مثل ما تقدم من التذكره من أن مطلق التصرف لمصلحه نفسه مسقط و كذا غيره كالمحقق و الشهيد الثانيين بل لإطلاق بعض معاقد الإجماع إلا أنهما بعيدان عن ظاهر الخبر مع مخالفتهما لأكثر كلماتهم فإن الظاهر منها عدم السقوط بالتصرف للاختبار و الحفظ- بل ظاهرها اعتبار الدلاله فی الجمله على الرضا كما سيجی ء. و يؤيده حكم بعضهم بكفايه الدال على الرضا و إن لم يعد تصرفا كتقبيل الجاريه للمشترى على ما صرح به فی التحرير و الدروس فعلم أن العبره بالرضا و إنما اعتبر التصرف للدلاله و ورود النص أيضا بأن العرض على البيع إجازه مع أنه ليس حدثا عرفا و مما يؤيد عدم إراده الأصحاب كون التصرف مسقطا إلا من جهه دلالته على الرضا حكمهم بأن كل تصرف يكون إجازه من المشترى فی المبيع يكون فسخا من البائع فلو كان التصرف مسقطا تعبديا عندهم من جهه النص لم يكن وجه للتعدى عن كونه إجازه إلى كونه فسخا.

و قد صرح فی التذكره بأن الفسخ كالإجازه يكون بالقول و بالفعل و ذكر التصرف مثالا للفسخ و الإجازه الفعليين فاندفع ما يقال فی تقريب كون التصرف

مسقطا لا للدلاله على الرضا بأن الأصحاب يعدونه فی مقابل الإجازه.

[المناقشه فی الاحتمال الرابع]

و أما المعنى الرابع فهو و إن كان أظهر الاحتمالات من حيث اللفظ بل جزم به فی الدروس و يؤيده ما تقدم من روايه عبد الله بن الحسن بن زيد الحاكيه للنبوى الدال كما فی الدروس أيضا على الاعتبار بنفس الرضا و ظاهر بعض كلماتهم الآتيه أن المستفاد من

تتبع الفتاوى الإجماع على عدم إناطه الحكم بالرضا الفعلى بلزوم العقد مع أن أظهريته بالنسبه إلى المعنى الثالث غير واضحه

فتعين إراده المعنى الثالث

اشاره

و محصله دلاله التصرف لو خلى و طبعه على الالتزام و إن لم يفد فى خصوص المقام فيكون التصرف إجازه فعليه فى مقابل الإجازه القوليه و هذا هو الذى ينبغى أن يعتمد عليه.

[الاستشهاد بكلمات الفقهاء عليه]

قال فى المقنعه إن هلاك الحيوان فى الثلاثه من البائع إلا أن يحدث فيه المبتاع حدثا يدل على الرضا بالابتياع انتهى. و مثل للتصرف فى مقام آخر بأن ينظر إلى الأمه إلى ما يحرم لغير المالك. و قال فى المبسوط فى أحكام العيوب إذا كان المبيع بهيمه و أصاب بها عيبا فله ردها و إذا كان فى طريق الرد جاز له ركوبها- و سقيها و علفها و حلبها و أخذ لبنها و إن نتجت كان له نتاجها ثم قال و لا يسقط الرد لأنه إنما يسقط بالرضا بالعيب أو بترك الرد بعد العلم بالعيب أو بأن يحدث فيه عيب عنده و ليس هنا شى ء من ذلك انتهى و فى الغنيه لو هلك المبيع فى مده الخيار فهو من مال بائعه إلا أن يكون المبتاع قد أحدث فيه حدثا يدل على الرضا انتهى و قال الحلبى فى الكافى فى خيار الحيوان فإن هلك فى مده الخيار فهو من مال البائع إلا أن يحدث فيه حدثا يدل على الرضا انتهى و فى السرائر بعد حكمه بالخيار فى الحيوان إلى ثلاثه أيام قال هذا إذا لم يحدث فى هذه المده حدثا يدل على الرضا و يتصرف فيه تصرفا ينقص قيمته أو يكون لمثل ذلك التصرف أجره بأن يركب الدابه أو يستعمل الحمار أو يقبل الجاريه أو يلامسها أو يدبرها تدبيرا ليس له الرجوع فيه كالمنذور انتهى و قال فى موضع آخر إذا لم يتصرف

فيه يؤذن بالرضا فى العاده و أما العلامه رحمه الله فقد عرفت أنه استدل على أصل الحكم بأن التصرف دليل الرضا باللزوم. و قال فى موضع آخر لو ركب الدابه ليردها سواء قصرت المسافه أو طالت لم يكن ذلك رضاء بها ثم قال و لو سقاها الماء أو ركبها ليسقيها ثم يردها لم يكن ذلك رضاء منه بإمساكه و لو حلبها فى طريقه فالأقرب أنه تصرف يؤذن بالرضا. و فى التحرير فى مسأله سقوط رد المعيب بالتصرف قال و كذا لو استعمل المبيع أو تصرف فيه بما يدل على الرضا و قال فى الدروس استثنى بعضهم من التصرف ركوب الدابه و الطحن عليها و حلبها إذ بها يعرف حالها ليختبر و ليس ببعيد و قال المحقق الكركى لو تصرف ذو الخيار غير عالم كأن ظنها جاريته المختصه فتبينت ذات الخيار أو ذهل عن كونها المشتراه ففى الحكم تردد ينشأ من إطلاق الخبر بسقوط الخيار بالتصرف و من أنه غير قاصد إلى لزوم البيع إذ لو علم لم يفعل و التصرف إنما عد مسقطا لدلالته على الرضا باللزوم. و قال فى موضع آخر و لا يعد ركوب الدابه للاستخبار أو لدفع جموحها أو للخوف من ظالم أو ليردها تصرفا ثم قال و هل يعد حملها للاستخبار تصرفا ليس ببعيد أن لا يعد و كذا لو أراد ردها و حلبها لأخذ اللبن على إشكال ينشأ من أنه ملكه فله استخلاصه انتهى. و حكى عنه فى موضع آخر أنه قال و المراد بالتصرف المسقط ما كان المقصود منه التملك لا الاختبار و لا حفظ المبيع كركوب الدابه للسقى انتهى.

و مراده من التملك البقاء عليه و الالتزام به

و يحتمل أن يراد به الاستعمال للانتفاع بالملك لا للاختيار و الحفظ هذا ما حضرنى من كلماتهم فى هذا المقام الظاهره فى المعنى الثالث و حاصله التصرف على وجه يدل عرفا لو خلى و طبعه على الالتزام بالعقد ليكون إسقاطا فعليا للخيار فيخرج منه ما دلت القرينه على وقوعه لا عن الالتزام لكن يبقى الإشكال المتقدم سابقا من أن أكثر أمثله التصرف المذكوره فى النصوص و الفتاوى ليست كذلك بل هى واقعه غالبا مع الغفله أو التردد أو العزم على الفسخ مطلقا أو إذا اطلع على ما يوجب زهده فيه فهى غير داله فى نفسها عرفا على الرضا و منه يظهر وجه النظر فى دفع الاستبعاد الذى ذكرناه سابقا من عدم انفكاك اشتراء الحيوان من التصرف فيه فى الثلاثه فيكون مورد الخيار فى غايه الندره بأن الغالب فى التصرفات وقوعها مع عدم الرضا باللزوم فلا يسقط بها الخيار إذ فيه أن هذا يوجب استهجان تعليل السقوط بمطلق الحدث بأنه رضاء لأن المصحح لهذا التعليل مع العلم بعدم كون بعض أفراده رضاء هو ظهوره فيه عرفا من أجل الغلبه فإذا فرض أن الغالب فى مثل هذه التصرفات وقوعها لا عن التزام للعقد بل مع العزم على الفسخ أو التردد فيه أو الغفله كان تعليل الحكم على المطلق بهذه العله الغير الموجوده إلا فى قليل من أفراده مستهجنا.

و أما الاستشهاد لذلك بما سيجى ء من أن تصرف البائع فى ثمن بيع الخيار غير مسقط لخياره اتفاقا و ليس ذلك إلا من جهه صدوره لا عن التزام بالعقد بل مع العزم على الفسخ برد مثل الثمن ففيه ما سيجى ء. و مما ذكرنا من استهجان التعليل على تقدير كون

غالب التصرفات واقعه لا ـ عن التزام يظهر فساد الجمع بهذا الوجه يعنى حمل الأخبار المتقدمه على صوره دلاله التصرفات المذكوره على الرضا بلزوم العقد جمعا بينها و بين ما دل من الأخبار على عدم سقوطه بمجرد التصرف مثل روايه عبد الله بن الحسن المتقدمه التى لم يستفصل فى جوابها بين تصرف المشترى فى العبد المتوفى فى زمان الخيار و عدمه و إنما أنيط سقوط الخيار فيها بالرضا الفعلى و مثل الخبر المصحح: فى رجل اشترى شاه فأمسكها ثلاثه أيام ثم رد قال إن كان تلك الثلاثه أيام شرب لبنها يرد معها ثلاثه أمداد و إن لم يكن لها لبن فليس عليه شى ء و نحوه الآخر و ما فيهما من رد ثلاثه أمداد لعله محمول على الاستحباب مع أن ترك العمل به لا يوجب رد الروايه فتأمل. و قد أفتى بذلك فى المبسوط فيما لو باع شاه غير مصراه و حلبها أياما ثم وجد المشترى فيها عيبا ثم قال و قيل ليس له ردها

المكاسب، ج ۳، ص ۲۲۸

لأنه تصرف بالحلب. و بالجمله فالجمع بين النص و الفتوى الظاهرين فى كون التصرف مسقطا لدلالته على الرضا بلزوم العقد و بين ما تقدم من التصرفات المذكوره فى كثير من الفتاوى خصوصا ما ذكره غير واحد من الجزم بسقوط الخيار بالركوب فى طريق الرد و التردد فيه و فى التصرف للاستخبار مع العلم بعدم اقترانهما بالرضا بلزوم العقد فى غايه الإشكال و الله العالم بحقيقه الحال

الثالث خيار الشرط

اشاره

أعنى الثابت بسبب اشتراطه فى العقد و لا خلاف فى صحه هذا الشرط و لا فى أنه لا يتقدر بحد عندنا- و نقل الإجماع عليه مستفيض الأصل فيه قبل ذلك الأخبار

العامه المسوغه لاشتراط كل شرط إلا ما استثنى و الأخبار الخاصه الوارده فى بعض أفراد المسأله. فمن الأولى الخبر المستفيض الذى لا يبعد دعوى تواتره: إن المسلمين عند شروطهم و يزيد فى صحيحه ابن سنان: إلا كل شرط خالف كتاب الله فلا يجوز. و فى موثقه إسحاق بن عمار: إلا شرطا حرم حلالا أو حلل حراما نعم فى صحيحه أخرى لابن سنان: من اشترط شرطا مخالفا لكتاب الله فلا يجوز على الذى اشترط عليه و المسلمون عند شروطهم فيما وافق كتاب الله لكن المراد منه بقرينه المقابله عدم المخالفه للإجماع على عدم اعتبار موافقه الشرط لظاهر الكتاب. و تمام الكلام فى معنى هذه الأخبار و توضيح المراد منه الاستثناء الوارد فيها يأتى فى باب الشرط فى ضمن العقد إن شاء الله-

و المقصود هنا بيان أحكام الخيار المشترط فى العقد

اشاره

و هى تظهر برسم مسائل-

مسأله لا فرق بين كون زمان الخيار متصلا بالعقد أو منفصلا عنه

لعموم أدله الشرط قال فى التذكره لو شرط خيار الغد صح عندنا خلافا للشافعى و استدل له فى موضع آخر بلزوم صيروره العقد جائزا بعد اللزوم و رد بعدم المانع من ذلك مع أنه كما فى التذكره منتقض بخيار التأخير و خيار الرؤيه. نعم يشترط تعيين المده فلو تراضيا على مده مجهوله كقدوم الحاج بطل بلا خلاف بل حكى الإجماع عليه صريحا لصيروره المعامله بذلك غرريه و لا عبره بمسامحه العرف فى بعض المقامات و إقدام العقلاء عليه أحيانا فإن المستفاد من تتبع أحكام المعاملات عدم رضاء الشارع بذلك إذ كثيرا ما يتفق التشاح فى مثل الساعه و الساعتين من زمان الخيار فضلا من اليوم و اليومين. و بالجمله فالغرر لا ينتفى بمسامحه الناس فى غير زمان الحاجه إلى المداقه و إلا لم يكن بيع الجزاف و ما تعذر تسليمه و الثمن المحتمل للتفاوت القليل و غير ذلك من الجهالات غررا لتسامح الناس فى غير مقام الحاجه إلى المداقه فى أكثر الجهالات و لعل هذا مراد بعض الأساطين من قوله إن دائره الغرر فى الشرع أضيق من دائرته فى العرف و إلا فالغرر لفظ لا يرجع فى معناه إلا إلى العرف. نعم الجهاله التى لا يرجع الأمر معها غالبا إلى التشاح بحيث يكون النادر كالمعدوم لا تعد غررا كتفاوت المكاييل و الموازين. و يشير إلى ما ذكرنا الأخبار الداله على اعتبار كون السلم إلى أجل معلوم و خصوص موثقه غياث:

لا بأس بالسلم فى كيل معلوم إلى أجل معلوم لا يسلم إلى دياس أو إلى حصاد مع أن التأجيل إلى الدياس و الحصاد و شبههما فوق حد الإحصاء بين

العقلاء الجاهلين بالشرع و ربما يستدل على ذلك بأن اشتراط المده المجهوله مخالف للكتاب و السنه لأنه غرر و فيه أن كون البيع بواسطه الشرط مخالفا للكتاب و السنه غير كون نفس الشرط مخالفا للكتاب و السنه ففى الثانى يفسد الشرط و يتبعه البيع و فى الأول يفسد البيع فيلغو الشرط اللهم إلا أن يراد أن نفس الالتزام بخيار فى مده مجهوله غرر و إن لم يكن بيعا فيشمله دليل نفى الغرر فيكون مخالفا للكتاب و السنه لكن لا يخفى سرايه الغرر إلى البيع فيكون الاستناد فى فساده إلى فساد شرطه المخالف للكتاب كالأكل من القفا.

مسأله لا فرق فى بطلان العقد- بين ذكر المده المجهوله

كقدوم الحاج و بين عدم ذكر المده أصلا كأن يقول بعتك على أن يكون لى الخيار و بين ذكر المده المطلقه كأن يقول بعتك على أن يكون لى الخيار مده لاستواء الكل فى الغرر- خلافا للمحكى عن المقنعه و الانتصار و الخلاف و الجواهر و الغنيه و الحلبى فجعلوا مده الخيار فى الصوره الثانيه ثلاثه أيام و يحتمل حمل الثالثه عليها- و عن الانتصار و الغنيه و الجواهر الإجماع عليه- و فى محكى الخلاف وجود أخبار الفرقه به و لا شك أن هذه الحكايه بمنزله إرسال أخبار فيكفى فى انجبارها الإجماعات المنقوله و لذا مال إليه فى محكى الدروس لكن العلامه فى التذكره لم يحك هذا القول إلا عن الشيخ قدس سره و أوله بإراده خيار الحيوان. و عن العلامه الطباطبائى فى مصابيحه الجزم به و قواه بعض المعاصرين منتصرا لهم بما فى مفتاح الكرامه من أنه ليس فى الأدله ما يخالفه إذ الغرر مندفع بتحديد الشرع و إن لم يعلم به المتعاقدان كخيار الحيوان الذى لا إشكال

فی صحه العقد مع الجهل به أو بمدته. و زاد فی مفتاح الکرامه التعلیل بأن الجهل یؤول إلی العلم الحاصل من الشرع و فیه ما تقدم فی مسأله تعذر التسلیم من أن بیع الغرر موضوع عرفی حکم فیه الشارع بالفساد و التحدید بالثلاثه تعبد شرعی لم یقصده المتعاقدان فإن ثبت بالدلیل کان مخصصا لعموم نفی الغرر و کان التحدید تعبدیا نظیر التحدید الوارد فی بعض الوصایا المبهمه أو یکون حکما شرعیا ثبت فی موضوع خاص- و هو إهمال مده الخیار. و الحاصل أن الدعوی فی تخصیص أدله نفی الغرر لا فی تخصصها و الإنصاف أن ما ذکرنا من حکایه الأخبار و نقل الإجماع لا ینهض لتخصیص قاعده الغرر لأن الظاهر بقرینه عدم تعرض الشیخ لذکر شی ء من هذه الأخبار فی کتابیه الموضوعین لإیداع الأخبار أنه عول فی هذه الدعوی علی اجتهاده فی دلاله الأخبار الوارده فی شرط الحیوان و لا ریب أن الإجماعات المحکیه إنما تجبر قصور السند المرسل المتضح دلالته أو القاصر دلالته لا المرسل المجهول العین المحتمل لعدم الدلاله رأسا فالتعویل حینئذ علی نفس الجابر و لا حاجه إلی ضم المنجبر إذ نعلم إجمالا أن المجمعین اعتمدوا علی دلالات اجتهادیه استنبطوها من الأخبار- و لا ریب أن المستند غالبا فی إجماعات القاضی و ابن زهره إجماع السید فی الانتصار. نعم قد روی فی

المکاسب، ج ۳، ص ۲۲۹

کتب العامه أن حنان بن منقذ کان یخدع فی البیع لشجه أصابته فی رأسه فقال له النبی ص: إذا بعت فقل لا خلابه و جعل له الخیار ثلاثا. و فی روایه و لک الخیار ثلاثا و الخلابه الخدیعه فی دلالته فضلا عن سنده ما لا یخفی

و جبرها بالإجماعات كما ترى إذ التعويل عليها مع ذهاب المتأخرين إلى خلافها فى الخروج عن قاعده الغرر مشكل بل غير صحيح فالقول بالبطلان لا يخلو عن قوه ثم إنه ربما يقال ببطلان الشرط دون العقد- و لعله مبنى على أن فساد الشرط لا يوجب فساد العقد. و فيه أن هذا على القول به فيما إذا لم يوجب الشرط فسادا فى أصل البيع كما فيما نحن فيه حيث إن جهاله الشرط يوجب كون البيع غرريا و إلا فالمتجه فساد البيع و لو لم نقل بسرايه الفساد من الشرط إلى المشروط و سيجى ء تمام الكلام فى مسأله الشروط.

مسأله مبدأ هذا الخيار من حين العقد

لأنه المتبادر من الإطلاق و لو كان زمان الخيار منفصلا كان مبدؤه أول جزء من ذلك الزمان فلو شرط خيار الغد كان مبدؤه من طلوع فجر الغد فيجوز جعل مبدئه من انقضاء خيار الحيوان بناء على أن مبدأه من حين العقد و لو جعل مبدأه من حين التفرق بطل لأدائه إلى جهاله مده الخيار. و عن الشيخ و الحلى أن مبدأه من حين التفرق و قد تقدم عن الشيخ وجهه مع عدم تماميته. نعم يمكن أن يقال هنا إن المتبادر من جعل الخيار جعله فى زمان لو لا الخيار لزم العقد كما أشار إليه فى السرائر لكن لو تم هذا لاقتضى كونه فى الحيوان من حين انقضاء الثلاثه- مع أن هذا إنما يتم مع العلم بثبوت خيار المجلس و إلا فمع الجهل به لا يقصد إلا الجهل من حين العقد بل الحكم بثبوته من حين التفرق حكم على المتعاقدين بخلاف قصدهما

مسأله يصح جعل الخيار لأجنبى

قال فى التذكره لو باع العبد و شرط الخيار للعبد- صح البيع و الشرط عندنا معا و حكى عنه الإجماع فى الأجنبى قال لأن العبد بمنزله الأجنبى و لو جعل الخيار لمتعدد كان كل منهم ذا خيار فإن اختلفوا فى الفسخ و الإجاره قدم الفاسخ لأن مرجع الإجازه إلى إسقاط خيار المجيز خاصه بخلاف ما لو وكل جماعه فى الخيار فإن النافذ هو تصرف السابق لفوات محل الوكاله بعد ذلك و عن الوسيله أنه إذا كان الخيار لهما و اجتمعا على فسخ أو إمضاء نفذ و إن لم يجتمعا بطل و إن كان لغيرهما و رضى نفذ البيع و إن لم يرض كان المبتاع بالخيار بين الفسخ و الإمضاء انتهى و فى الدروس

و يجوز اشتراطه لأجنبى منفردا و لا اعتراض عليه و معهما أو مع أحدهما و لو خولف أمكن اعتبار فعله و إلا لم يكن لذكره فائده انتهى. أقول و لو لم يمض فسخ الأجنبى مع إجازته و المفروض عدم مضى إجازته مع فسخه لم يكن لذكر الأجنبى فائده ثم إنه ذكر غير واحد أن الأجنبى يراعى المصلحه للجاعل و لعله لتبادره من الإطلاق و إلا فمقتضى التحكيم نفوذ حكمه على الجاعل من دون ملاحظه مصلحه فتعليل وجوب مراعاه الأصلح بكونه أمينا لا يخلو عن نظر ثم إنه ربما يتخيل أن اشتراط الخيار للأجنبى مخالف للمشروع نظرا إلى أن الثابت فى الشرع صحه الفسخ بالتفاسخ أو بدخول الخيار بالأصل كخيارى المجلس و الشرط أو بالعارض كخيار الفسخ برد الثمن لنفس المتعاقدين و هو ضعيف لمنع اعتبار كون الفسخ من أحد المتعاقدين شرعا و لا عقلا بل المعتبر فيه تعلق حق الفاسخ بالعقد أو بالعين و إن كان أجنبيا فحينئذ يجوز للمتبائعين اشتراط حق للأجنبى فى العقد و سيجى ء نظيره فى إرث الزوجه للخيار مع عدم إرثها من العين.

مسأله يجوز لهما اشتراط الاستيمار

بأن يستأمر المشروط عليه الأجنبى فى أمر العقد فيأتمر بأمره أو بأن يأتمره إذا أمره ابتداء و على الأول فإن فسخ المشروط عليه من دون استيمار لم ينفذ و لو استأمره فإن أمره بالإجازه لم يكن له الفسخ قطعا إذ الغرض من الشرط ليس مجرد الاستيمار بل الالتزام بأمره مع أنه لو كان الغرض مجرد ذلك لم يوجب ذلك أيضا ملك الفسخ و إن أمره بالفسخ لم يجب عليه الفسخ بل غايه الأمر ملك الفسخ حينئذ إذ لا معنى لوجوب الفسخ عليه أما مع عدم رضاء الآخر

بالفسخ فواضح إذ المفروض أن الثالث لا سلطنه له على الفسخ و المتعاقدان لا يريدانه و أما مع طلب الآخر للفسخ فلأن وجوب الفسخ حينئذ على المستأمر بالكسر راجع إلى حق لصاحبه عليه فإن اقتضى اشتراط الاستيمار ذلك الحق على صاحبه عرفا فمعناه سلطنه صاحبه على الفسخ فيرجع اشتراط الاستيمار إلى شرط لكل منهما على صاحبه. و الحاصل أن اشتراط الاستيمار من واحد منهما على صاحبه إنما يقتضى ملكه للفسخ إذا أذن له الثالث المستأمر و اشتراطه لكل منهما على صاحبه يقتضى ملك كل واحد منهما للفسخ عند الإذن. و مما ذكرنا يتضح حكم الشق الثانى و هو الائتمار بأمره الابتدائى فإنه إن كان شرطا لأحدهما ملك الفسخ لو أمره به و إن كان لكل منهما ملكا كذلك ثم فى اعتبار مراعاه المستأمر للمصلحه و عدمه وجهان أوجههما العدم إن لم يستفد الاعتبار من إطلاق العقد بقرينه حاليه أو مقاليه.

مسأله من أفراد خيار الشرط ما يضاف البيع و يقال له بيع الخيار

و هو جائز عندنا كما فى التذكره و عن غيرها الإجماع عليه و هو أن يبيع شيئا و يشترط الخيار لنفسه مده بأن يرد الثمن فيها و يرتجع المبيع

و الأصل فيه بعد العمومات المتقدمه فى الشرط النصوص المستفيضه

منها موثقه إسحاق بن عمار

قال سمعت من يسأل أبا عبد الله ع يقول و سأله رجل و أنا عنده فقال: رجل مسلم احتاج إلى بيع داره فمشى فجاء إلى أخيه فقال له أبيعك دارى هذه و يكون لك أحب إلى من أن يكون لغيرك على أن تشترط لى أنى إذا جئتك بثمنها إلى سنه تردها على قال لا بأس بهذا إن جاء بثمنها ردها عليه قلت أ رأيت لو كان للدار غله

لمن تكون الغله فقال الغله للمشترى أ لا ترى أنها لو احترقت كانت من ماله

و روايه معاويه بن ميسره

قال سمعت أبا الجارود: يسأل أبا عبد الله ع عن رجل باع دارا له من رجل و كان بينه و بين الذى اشترى منه الدار خلطه- فشرط أنك إن أتيتنى بمالى ما بين ثلاث سنين فالدار دارك فأتاه بماله قال له أبو الجارود فإن هذا الرجل قد أصاب فى هذا المال فى ثلاث سنين قال هو ماله و قال ع

المكاسب، ج ٣، ص ٢٣٠

أ رأيت لو أن الدار احترقت من مال من كانت يكون الدار دار المشترى

و عن سعيد بن يسار

فى الصحيح قال: قلت لأبى عبد الله ع إنا نخالط أناسا من أهل السود أو غيرهم فنبيعهم و نربح عليهم فى العشره اثنى عشر و ثلاثه عشر و نؤخر ذلك فيما بيننا و بينهم السنه و نحوها و يكتب لنا رجل منهم على داره أو أرضه بذلك المال الذى فيه الفضل الذى أخذ منا شراء بأنه باع و قبض الثمن منه فنعده إن جاء هو بالمال إلى وقت بيننا و بينهم أن ترد عليه الشراء فإن جاء الوقت و لم يأتنا بالدراهم فهو لنا فما ترى فى هذا الشراء قال أرى أنه لك إن لم يفعله و إن جاء بالمال الموقت فرد عليه

و عن أبى الجارود

عن أبى جعفر ع قال: إن بعت رجلا على شرط فإن أتاك بمالك و إلا فالبيع لك.

إذا عرفت هذا

فتوضيح المسأله يتحقق بالكلام فى أمور

الأول أن اعتبار رد الثمن فى هذا الخيار- يتصور على وجوه

أحدها أن

يؤخذ قيدا للخيار على وجه التعليق أو التوقيت

فلاـ خيـار قبله و يكون مـده الخيـار منفصـله دائمـا عن العقـد و لو بقليل و لا خيار قبل الرد و المراد برد الثمن فعل ماله دخل فى القبض من طرفه و إن أبى المشترى.

الثانى أن يؤخذ قيدا للفسخ

بمعنى أن له الخيار فى كل جزء من المده المضروبه و التسلط على الفسخ على وجه مقارنته لرد الثمن أو تأخره عنه.

الثالث أن يكون رد الثمن فسخا فعليا

بأن يراد منه تمليك الثمن ليتملك منه المبيع و عليه حمل فى الرياض ظاهر الأخبار الداله على عود المبيع بمجرد رد الثمن.

الرابع أن يؤخذ رد الثمن قيدا لانفساخ العقد

فمرجع ثبوت الخيار له إلى كونه مسـلطا على سبب الانفساخ لا على مباشره الفسخ و هذا هو الظاهر من روايه معاويه بن ميسره و يحتمـل الثـالث كمـا هو ظاهر روايتى سـعيد بن يسار و موثقه إسـحاق بن عمار و عنوان المسأله بهـذا الوجه هو الظاهر من الغنيه حيث لم يـذكر هـذا القسم من البيع فى الخيـار أصـلا و إنما ذكره فى أمثله الشـروط الجائزه فى متن العقـد قال إن يبيع و يشترط على المشترى إن رد الثمن عليه فى وقت كذا كان المبيع له انتهى.

الخامس أن يكون رد الثمن شرطا لوجوب الإقاله على المشترى

بأن يلتزم المشترى على نفسه أن يقيله إذا جاء بالثمن و اسـتقاله و هو ظاهر الوسـيله حيث قال إذا باع شـيئا على أن يقيله فى وقت كذا بمثل الثمن الذى باعه منه لزمته الإقاله إذا جاءه بمثل الثمن فى المده انتهى فإن أبى أجبره الحاكم أو أقال عنه و إلا

استقل بالفسخ و هو محتمل روايتى سعيد بن يسار و إسحاق بن عمار على أن يكون رد المبيع البيع فيهما كنايه عن ملزومه و هى الإقاله لا أن يكون وجوب الرد كنايه عن تملك البائع للمبيع بمجرد فسخه بعد رد الثمن على ما فهمه الأصحاب و مرجعه إلى أحد الأولين- . و الأظهر فى كثير من العبارات مثل الشرائع و القواعد و التذكره هو الثانى

[صحه الأنحاء المذكوره عدا الرابع]

لكن الظاهر صحه الاشتراط بكل من الوجوه الخمسه عدا الرابع فإنه فيه إشكالا من جهه أن انفساخ البيع بنفسه بدون إنشاء فعلى أو قولى يشبه انعقاده بنفسه مخالفه المشروع من توقف المسببات على أسبابها الشرعيه و سيجى ء فى باب الشروط ما يتضح به صحه ذلك و سقمه.

الأمر الثانى الثمن المشروط رده إما أن يكون فى الذمه و إما أن يكون معينا

و على كل تقدير إما أن يكون قد قبضه و إما لم يقبضه فإن لم يقبضه فله الخيار و إن لم يتحقق رد الثمن لأنه شرط على تقدير قبضه و إن لم يفسخ حتى انقضت المده لزم البيع و يحتمل العدم بناء على أن اشتراط الرد بمنزله اشتراط القبض قبله و إن قبض الثمن المعين فإما أن يشترط رد عينه أو يشترط رد ما يعم بدله مع عدم التمكن من العين بسبب لا- منه أو مطلقا أو و لو مع التمكن منه على الإشكال من الأخير من حيث اقتضاء الفسخ شرعا بل لغه رد العين مع الإمكان و فى جواز اشتراط رد القيمه فى المثلى و بالعكس وجهان- و إما أن يطلق فعلى الأول لا خيار إلا برد العين فلو تلف

لا- من البائع فالظاهر عدم الخيار- إلا أن يكون إطلاق اشتراط رد العين فى الخيار لإفاده سقوطه بإتلاف البائع فيبقى الخيار فى إتلاف غيره على حاله و فيه نظر. و على الثانى فله رد البدل فى موضع صحه الاشتراط. و أما الثالث فمقتضى ظاهر الشرط فيه رد العين و يظهر من إطلاق محكى الدروس و حاشيه الشرائع أن الإطلاق لا يحمل على العين و يحتمل حمله على الثمن الكلى و سيأتى و إن كان الثمن كليا فإن كان فى ذمه البائع كما هو مضمون روايه سعيد بن يسار المتقدمه فرده بأداء ما فى الذمه سواء قلنا إنه عين الثمن أو بدله من حيث إن ما فى ذمه البائع سقط عنه بصيرورته ملكا له فكأنه تلف المراد برده المشترط رد بدله و إن لم يكن الثمن فى ذمه البائع و قبضه فإن شرط رد ذلك الفرد المقبوض أو رد مثله بأحد الوجوه المتقدمه فالحكم على مقتضى الشرط و إن أطلق فالمتبادر بحكم الغلبه فى هذا القسم من البيع المشتهر ببيع الخيار هو رد ما يعم البدل إما مطلقا أو مع فقد العين و يدل عليه صريحا بعض الأخبار المتقدمه إلا أن المتيقن منها صوره فقد العين.

الأمر الثالث [هل يكفى مجرد رد الثمن فى الفسخ]

قيل ظاهر الأصحاب بناء على ما تقدم من أن رد الثمن فى هذا البيع عندهم مقدمه لفسخ البائع أنه لا يكفى مجرد الرد فى الفسخ و صرح به فى الدروس و غيره و لعل منشأ الظهور أن هذا القسم فرد من خيار الشرط مع اعتبار شى ء زائد فيه و هو رد الثمن و عللوا ذلك أيضا بأن الرد من حيث

هو لاـ يـدل على الفسـخ أصـلا و هو حسن مع عـدم الـدلاله أمـا لو فرض الـدلاله عرفـا إمـا بـأن يفهم منه كونه تمليكا للثمن من المشترى ليتملـك منه المبيع على وجه المعاطاه و إما بأن يـدل الرد بنفسه على الرضا بكون المبيع ملكا له و الثمن ملكا للمشترى فلاـ وجه لعـدم الكفـايه مع اعترافهم بتحقق الفسـخ فيما هو أخفى من ذلك دلاله و ما قيل من أن الرد يـدل على إراده الفسـخ و الإراده غير المراد ففيه أن المـدعى دلالته على إراده كون المبيع ملكا له و الثمن ملكا للمشترى و لا يعتبر فى الفسـخ الفعلى أزيد من هـذا مع أن ظاهر الأخبار كفايه الرد فى وجوب رد المبيع بل قـد عرفت فى روايه معاويه بن ميسـره حصول تملك المبيع برد الثمن فيحمل على تحقق الفسخ الفعلى به.

الأمر الرابع- يسقط هذا الخيار بإسقاطه بعد العقد

على الوجه الثـانى من الوجهين الأـولين بـل و على الوجه الأـول بنـاء على أن تحقق السـبب و هو العقـد كاف فى صـحه إسـقاط الحق- لكن مقتضى ما صرح به فى التذكره من أنه لا يجوز إسقاط خيار الشرط أو الحيوان

المكاسب، ج ٣، ص ٢٣١

بعـد العقد بناء على حدوثهما من زمان التفرق عدم الجواز أيضا إلا أن يفرق هنا بأن المشـروط له مالك للخيار قبل الرد و لو من حيث تملكه للرد الموجب له فله إسـقاطه بخلاف ما فى التذكره و يسقط أيضا بانقضاء المده و عدم رد الثمن أو بدله مع الشرط أو مطلقا على التفصيل المتقدم و لو تبين المردود من غير الجنس فلا رد و لو ظهر معيبا كفى فى الرد و له الاستبدال و

يسقط أيضا بالتصرف فى الثمن المعين مع اشتراط رد العين أو حمل الإطلاق عليه و كذا الفرد المدفوع من الثمن الكلى إذا حمل الإطلاق على اعتبار رد عين المدفوع كل ذلك لإطلاق ما دل على أن تصرف ذى الخيار- فيما انتقل إليه رضاء بالعقد و لا- خيار و قد عمل الأصحاب بذلك فى غير مورد النص كخيارى المجلس و الشرط. و المحكى عن المحقق الأردبيلى و صاحب الكفايه- أن الظاهر عدم سقوط هذا الخيار بالتصرف فى الثمن لأن المدار فى هذا الخيار عليه لأنه شرع لانتفاع البائع بالثمن فلو سقط الخيار سقط الفائده و للموثق المتقدم المفروض فى مورده تصرف البائع فى الثمن و بيع الدار لأجل ذلك و المحكى عن العلامه الطباطبائى فى مصابيحه الرد على ذلك بعد الطعن عليه بمخالفته لما عليه الأصحاب بما محصله أن التصرف المسقط ما وقع فى زمان الخيار و لا خيار إلا بعد الرد و لا ينافى شى ء مما ذكر لزومه بالتصرف بعد الرد لأن ذلك منه بعده لا- قبله و إن كان قادرا على إيجاد سببه فيه إذ المدار على الفعل لا على القوه على أنه لا يتم فيما اشترط فيه الرد فى وقت منفصل عن العقد كيوم بعد سنه مثلا انتهى محصل كلامه و ناقش بعض من تأخر عنه فيما ذكره من كون حدوث الخيار بعد الرد لا قبله بأن ذلك يقتضى جهاله مبدء الخيار و بأن الظاهر من إطلاق العرف و تضعيف كثير من الأصحاب قول الشيخ بتوقف الملك على انقضاء الخيار ببعض الأخبار المتقدمه فى هذه المسأله الداله على أن غله المبيع للمشترى هو كون مجموع المده زمان الخيار انتهى. أقول فى أصل الاستظهار

المتقـدم و الرد المـذكور عن المصابيـح و المنـاقشه على الرد نظر أمـا الأول فلأنه لا مخصـص لـدليل سـقوط الخيار بالتصـرف المنسـحب فى غير مورد النص عليه باتفاق الأصـحاب و أما بناء هـذا العقد على التصـرف فهو من جهه أن الغالب المتعارف البيع بـالثمن الكلى و ظـاهر الحال فيه كفايه رد مثل الثمن و لـذا قوينا حمل الإطلاق فى هـذه الصوره على ما يعم البـدل و حينئـذ فلا يكون التصـرف فى عين الفرد المدفوع دليلا على الرضا بلزوم العقد إذ لا منافاه بين فسخ العقد و صـحه هذا التصرف و استمراره و هو مورد الموثق المتقـدم أو منصـرف إطلاقه أو من جهه تواطؤ المتعاقـدين على ثبوت الخيار مع التصـرف أيضا أو للعلم بعدم الالتزام بالعقـد بمجرد التصرف فى الثمن و قد مر أن السـقوط بالتصـرف ليس تعبدا شـرعيا مطلقا حتى المقرون منه بعدم الرضـا بلزوم العقد. و أما الثانى فلأن المسـتفاد من النص و الفتوى كما عرفت كون التصـرف مسقطا فعليا كالقولى يسقط الخيار فى كل مقام يصح إسـقاطه بالقول و الظاهر عدم الإشـكال فى جواز إسـقاط الخيار قولا قبل الرد هذا مع أن حدوث الخيار بعد الرد مبنى على الوجه الأول المتقـدم من الوجوه الخمسه فى مـدخليه الرد فى الخيار و لا دليل على تعينه فى بيع الخيار المتعارف بين الناس بل الظاهر من عباره غير واحـد هو الثانى أو نقول إن المتبع مدلول الجمله الشـرطيه الواقعه فى متن العقد فقد يؤخذ الرد فيها قيدا للخيار و قـد يؤخـذ قيدا للفسخ. نعم لو جعل الخيار و الرد فى جزء معين من المده كيوم بعد السـنه كان التصـرف قبله تصـرفا مع لزوم العقد و جاء فيه

الإشكال فی صحه الإسقاط هنا و لو قولا من عدم تحقق الخيار و من تحقق سببه. و أما المناقشه فی تحديد مبدأ الخيار بالرد بلزوم جهاله مده الخيار ففيه أنها لا تقدح مع تحديد زمان التسلط علی الرد و الفسخ بعده إنشاء. نعم ذكر فی التذكره أنه لا يجوز اشتراط الخيار من حين التفرق إذا جعلنا مبدأه عند الإطلاق من حين العقد لكن الفرق يظهر بالتأمل و أما الاستشهاد عليه بحكم العرف ففيه أن زمان الخيار عرفا لا يراد به إلا ما كان الخيار متحققا فيه شرعا أو بجعل المتعاقدين و المفروض أن الخيار هنا جعلی فالشک فی تحقق الخيار قبل الرد بجعل المتعاقدين و أما ما ذكره بعض الأصحاب فی رد الشيخ من بعض أخبار

المسأله فلعلهم فهموا من مذهبه توقف الملک علی انقضاء زمان الخيار مطلقا حتی المنفصل كما لا يبعد عن إطلاق كلامه و إطلاق ما استدل له به من الأخبار.

الأمر الخامس لو تلف المبيع كان من المشتری

سواء كان قبل الرد أو بعده و نماؤه أيضا له مطلقا و الظاهر عدم سقوط خيار البائع فيسترد المثل أو القيمه برد الثمن أو بدله و يحتمل عدم الخيار بناء علی أن مورد هذا الخيار هو إلزام أن له رد الثمن و ارتجاع البيع و ظاهره اعتبار بقاء المبيع فی ذلک فلا خيار مع تلفه ثم إنه لا تنافی بين شرطيه البقاء و عدم جواز تفويت الشرط فلا يجوز للمشتری إتلاف المبيع كما سيجی ء فی أحكام الخيار لأن غرض البائع من الخيار استرداد عين ماله و لا يتم إلا بالتزام إبقائه للبائع و لو تلف الثمن فإن كان بعد الرد و قبل

الفسـخ فمقتضـى مـا سـيجى ء من أن التلف فى زمان الخيار ممن لا خيار له كونه من المشترى و إن كان ملكا للبائع إلا أن يمنع شمول تلـك القاعـده للثمن و يـدعى اختصاصـها بـالمبيع- كمـا ذكره بعض المعاصـرين و اسـتظهره من روايه معاويه بن ميسـره المتقـدمه و لم أعرف وجه الاسـتظهار إذ ليس فيهـا إلاـ أن نماء الثمن للبائع و تلف المبيع من المشترى و هما إجماعيان حتى فى مورد كون التلف ممن لاـ خيـار له فلاـ حـاجه لهمـا إلى تلك الروايه و لا يكون الروايه مخالفه للقاعـده و إنما المخالف لها هى قاعـده أن الخراج بالضـمان إذا انضـمت إلى الإجمـاع لى كـون النمـاء للمالـك. نعـم الإشـكال فى عمـوم تلـك القاعـده للثمن كعمومهـا لجميع أفراد الخيـار لكن الظاهر من إطلاق غير واحـد عموم القاعـده للثمن و اختصاصـها بالخيارات الثلاثه أعنى خيار المجلس و الشرط و الحيوان و سيجى ء الكلام فى أحكام الخيار و إن كان التلف قبل الرد فمن البائع بناء على عدم ثبوت الخيار

المكاسب، ج ۳، ص ۲۳۲

قبـل الرد و فيه مـا عرفت من منع المبنى منع البنـاء فـإن دليـل ضـمان من لا خيار له مال صاحبه و هو تزلزل البيع سواء كان بخيار متصل أو بمنفصل كما يقتضيه أخبار تلك المسأله كما سيجى ء ثم إن قلنا بأن تلف الثمن من المشترى انفسخ البيع و إن قلنا بأنه من البائع فالظاهر بقاء الخيار فيرد البدل و يرتجع المبيع.

الأمر السادس لا إشكال فى القدره على الفسخ برد الثمن على نفس المشترى أو برده على وكيله المطلق أو الحاكم أو العدول

مع التصريح بذلك فى العقد و إن كان المشروط هو رده إلى المشترى

مع عـدم التصـريح ببـدله فـامتنع رده إليه عقلاـ لغيبه و نحوها أو شـرعا لجنون و نحوه ففى حصول الشـرط برده إلى الحاكم كما اختاره المحقق القمى فى بعض أجوبه مسائله و عدمه كما اختاره سيد مشايخنا فى مناهله قولان و ربما يظهر من صاحب الحدائق الاتفاق على عدم لزوم رد الثمن إلى المشترى مع غيبته حيث إنه بعد نقل قول المشـهور بعدم اعتبار حضور الخصم فى فسخ ذى الخيـار و أنه لا اعتبار بالإشـهاد خلافا لبعض علمائنا قال إن ظاهر الروايه اعتبار حضور المشترى ليفسـخ البائع بعـد دفع الثمن إليه فما ذكروه من جواز الفسخ مع عدم حضور المشترى و جعل الثمن أمانه إلى أن يجى ء المشترى و إن كان ظاهرهم الاتفاق عليه إلا أنه بعيـد عن مساق الأخبار المـذكوره انتهى. أقول لم أجـد فيما رأيت من تعرض الحكم رد الثمن مع غيبه المشترى فى هـذا الخيار و لم يظهر منهم جواز الفسـخ بجعل الثمن أمانه عنـد البائع حتى يحضـر المشترى و ذكرهم لعدم اعتبار حضور الخصم فى فسـخ ذى الخيار إنما هو لبيان حال الفسخ من حيث هو فى مقابل العامه و بعض الخاصه حيث اشترطوا فى الفسخ بالخيار حضور الخصم و لاـ تنـافى بينه و بين اعتبـار حضوره لتحقق شـرط آخر للفسـخ و هو رد الثمن إلى المشـترى مع أن مـا ذكره من أخبـار المسأله- لا يـدل على اعتبار حضور الخصم فى الفسخ و إن كان موردها صوره حضوره لأجل تحقق الرد إلا أن الفسخ قد يتأخر عن الرد بزمـان بنـاء على مغـايره الفسـخ للرد و عـدم الاكتفـاء به عنه. نعم لو قلنـا بحصول الفسـخ بـالرد اختص موردهـا بحضور الخصم لكن الأصحاب لم

ينكروا اعتبار الحضور فى هذا الخيار خصوصا لو فرض قولهم بحصول الفسخ بمجرد رد الثمن فافهم و كيف كان فالأقوى فيما لم يصرح باشتراط الرد إلى خصوص المشترى هو قيام الولى مقامه لأن الظاهر من الرد إلى المشترى حصوله عنده و تملكه له حتى لا يبقى الثمن فى ذمه البائع بعد الفسخ و لذا لو دفع إلى وارث المشترى كفى و كذا لو رد وارث البائع مع أن المصرح به فى العقد رد البائع و ليس ذلك لأجل إرثه للخيار لأن ذلك متفرع على عدم مدخليه خصوص البائع فى الرد و كذا الكلام فى وليه و دعوى أن الحاكم إنما يتصرف فى مال الغائب- على وجه الحفظ و المصلحه و الثمن قبل رده باق على ملك البائع و قبضه عنه الموجب لسلطنه البائع على الفسخ قد لا- يكون مصلحه للغائب أو شبهه فلا يكون وليا فى القبض فلا يحصل ملك المشترى المدفوع بعد الفسخ مدفوعه بأن هذا ليس تصرفا اختياريا من قبل الولى حتى يناط بالمصلحه بل البائع حيث وجد من هو منصوب شرعا لحفظ مال الغائب صح له الفسخ إذ لا يعتبر فيه قبول المشترى أو وليه للثمن حتى يقال إن ولايته فى القبول متوقفه على المصلحه بل المعتبر تمكين المشترى أو وليه منه إذا حصل الفسخ. و مما ذكرنا يظهر جواز الفسخ برد الثمن- إلى عدول المؤمنين ليحفظوها حسبه عن الغائب و شبهه و لو اشترى الأب للطفل بخيار البائع فهل يصح له الفسخ مع رد الثمن إلى الولى الآخر أعنى الجد مطلقا أو مع عدم التمكن من الرد إلى الأب أو لا وجوه و يجرى مثلها فيما لو اشترى الحاكم للصغير فرد

البائع إلى حاكم آخر و ليس فى قبول الحاكم الآخر مزاحمه للأول حتى لا يجوز قبوله للثمن و لا يجرى ولايته بالنسبه إلى هذه المعامله بناء على عدم جواز مزاحمه حاكم لحاكم آخر فى مثل هذه الأمور لما عرفت من أن أخذ الثمن من البائع ليس تصرفا اختياريا بل البائع إذا وجد من يجوز أن يتملك الثمن عن المشترى عند فسخه جاز له الفسخ و ليس فى مجرد تملك الحاكم الثانى الثمن عن المشترى مزاحمه للحاكم الأول غايه الأمر وجوب دفعه إليه مع احتمال عدم الوجوب لأن هذا ملك جديد للصغير لم يتصرف فيه الحاكم الأول فلا مزاحمه لكن الأظهر أنها مزاحمه عرفا.

الأمر السابع إذا أطلق اشتراط الفسخ برد الثمن- لم يكن له ذلك إلا برد الجميع

فلو رد بعضه لم يكن له الفسخ و ليس للمشترى التصرف فى المدفوع إليه لبقائه على ملك البائع و الظاهر أنه ضامن له لو تلف إذا دفعه إليه على وجه التمنيه إلا أن يصرح بكونها أمانه عنده إلى أن يجتمع قدر الثمن فينفسخ البائع و لو شرط البائع الفسخ فى كل جزء برد ما يخصه من الثمن جاز الفسخ فيما قابل المدفوع و للمشترى خيار التبعيض إذا لم يفسخ البائع بقيه المبيع و خرجت المده و هل له ذلك قبل خروجها الوجه ذلك و يجوز اشتراط الفسخ فى الكل برد جزء معين من الثمن فى المده بل بجزء غير معين فيبقى الباقى فى ذمه البائع بعد الفسخ.

الأمر الثامن كما يجوز للبائع اشتراط الفسخ برد الثمن كذا يجوز للمشترى اشتراط الفسخ برد المثمن

و لا إشكال فى انصراف الإطلاق إلى العين و لا فى جواز

التصريح برد بدله مع تلفه لأن مرجعه إلى اشتراط الخيار برد المبيع مع وجوده و بدله مع تلفه و عدم بقاء مال البائع عند المشترى بعد الفسخ و فى جواز اشتراط رد بدله و لو مع التمكن من العين إشكال من أنه خلاف مقتضى الفسخ لأن مقتضاه رجوع كل من العوضين إلى صاحبه فاشتراط البدل اشتراط للفسخ على وجه غير مشروع بل ليس فسخا فى الحقيقه. نعم لو اشترط رد التالف بالمثل فى القيمى و بالقيمه فى المثلى أمكن الجواز لأنه بمنزله اشتراط إيفاء ما فى الذمه بغير جنسه لا اشتراط ضمان التالف المثلى بالقيمه و القيمى بالمثل و لا اشتراط رجوع غير ما اقتضاه العقد إلى البائع فتأمل و يجوز اشتراط الفسخ لكل منهما برد ما انتقل إليه أو بدله و الله العالم.

مسأله لا إشكال و لا خلاف– فى عدم اختصاص خيار الشرط بالبيع – و جريانه فى كل معاوضه لازمه

اشاره

المكاسب، ج ۳، ص ۲۳۳

كالإجاره و الصلح و المزارعه و المساقاه بل قال فى التذكره الأقرب عندى دخول خيار الشرط فى كل عقد معاوضه خلافا للجمهور. و مراده ما يكون لازما لأنه صرح بعدم دخوله فى الوكاله و الجعاله و القراض و العاريه و الوديعه لأن الخيار لكل منهما دائما فلا معنى لدخول خيار الشرط فيه.

و الأصل فى ما ذكر عموم المؤمنون عند شروطهم

بل الظاهر المصرح به فى كلمات جماعه دخوله فى غير المعاوضات من العقود اللازمه و لو من طرف واحد بل إطلاقها يشمل العقود الجائزه إلا أن يدعى من الخارج عدم معنى للخيار فى العقد الجائز و لو من الطرف الواحد. فعن الشرائع و الإرشاد و الدروس و تعليق الإرشاد و مجمع البرهان و الكفايه دخول خيار الشرط فى كل عقد سوى النكاح و الوقف و الإبراء و الطلاق و العتق و ظاهرها ما عدا الجائز و لذا ذكر نحو هذه العباره فى التحرير بعد ما منع الخيار فى العقود الجائزه و كيف كان فالظاهر عدم الخلاف بينهم فى أن مقتضى عموم أدله الشرط الصحه فى الكل و إنما الإخراج لمانع. و لذا قال فى الدروس بعد حكايه المنع من دخول خيار الشرط فى الصرف عن الشيخ قدس سره أنه لم يعلم وجهه مع عموم صحيحه ابن سنان المؤمنون عند شروطهم

فالمهم هنا بيان ما خرج عن هذا العموم

اشاره

فنقول

أما الإيقاعات

فالظاهر عدم الخلاف فی عدم دخول الخيار فيها كما يرشد إليه استدلال الحلی فی السرائر علی عدم دخوله فی الطلاق بخروجه عن العقود قيل لأن المفهوم من الشرط ما كان بين اثنين كما ينبه عليه جمله من الأخبار و الإيقاع إنما يقوم بواحد و فيه أن المستفاد من الأخبار كون الشرط قائما بشخصين المشروط له و المشروط عليه لا كونه متوقفا علی الإيجاب و القبول أ لا ترى أنهم جوزوا أن يشترط فی إعتاق العبد خدمه مده تمسكا بعموم المؤمنون عند شروطهم. غايه الأمر توقف لزومه كاشتراط مال علی العبد علی قبول العبد علی قول بعض لكن هذا غير اشتراط وقوع الشرط بين الإيجاب و القبول فالأولی الاستدلال عليه مضافا إلی إمكان منع صدق الشرط و انصرافه خصوصا علی ما تقدم عن القاموس بعدم مشروعيه الفسخ فی الإيقاعات حتی تقبل لاشتراط التسلط علی الفسخ فيها. و الرجوع فی العده ليس فسخا للطلاق بل هو حكم شرعی فی بعض أقسامه لا يقبل الثبوت فی غير مورده بل و لا السقوط فی مورده و مرجع هذا إلی أن مشروعيه الفسخ لا بد لها من دليل و قد وجد فی العقود من جهه مشروعيه الإقاله و ثبوت خيار المجلس و الحيوان و غيرهما فی بعضها بخلاف الإيقاعات فإنه لم يعهد من الشارع تجويز نقض أثرها بعد وقوعها حتی يصح اشتراط ذلك فيها. و بالجمله فالشرط لا يجعل غير السبب الشرعی سببا فإذا لم يعلم كون الفسخ سببا لارتفاع الإيقاع أو علم عدمه بناء علی أن اللزوم فی الإيقاعات حكم شرعی كالجواز فی العقود الجائزه فلا يصير سببا باشتراط التسلط عليه فی متن الإيقاع هذا كله مضافا

إلى الإجماع عن المبسوط و نفى الخلاف عن السرائر على عدم دخوله فى العتق و الطلاق و إجماع المسالك على عدم دخوله فى العتق و الإبراء. و مما ذكرنا فى الإيقاع يمكن أن يمنع دخول الخيار فيما تضمن الإيقاع- و لو كان عقدا كالصلح المفيد فائده الإبراء كما فى التحرير و جامع المقاصد و فى غايه المرام أن الصلح إن وقع معاوضه دخله خيار الشرط و إن وقع عما فى الذمه مع جهالته أو على إسقاط الدعوى قبل ثبوتها لم يدخله لأن مشروعيته لقطع المنازعه فقط و اشتراط الخيار لعود الخصومه ينافى مشروعيته و كل شرط ينافى مشروعيه العقد غير لازم انتهى. و الكبرى المذكوره فى كلامه راجعه إلى ما ذكرنا فى وجه المنع عن الإيقاعات و لا أقل من الشك فى ذلك الراجع إلى الشك فى سببيه الفسخ لرفع الإيقاع.

و أما العقود

اشاره

فمنها ما لا يدخله اتفاقا و منها ما اختلف فيه و منها ما يدخله اتفاقا.

فالأول النكاح

فإنه لا يدخله اتفاقا كما عن الخلاف و المبسوط و السرائر و جامع المقاصد و المسالك الإجماع عليه و لعله لتوقف ارتفاعه شرعا على الطلاق و عدم مشروعيه التقايل فيه.

و من الثانى الوقف

فإن المشهور عدم دخوله فيه و عن المسالك أنه موضع وفاق و يظهر من محكى السرائر و الدروس وجود الخلاف فيه و ربما علل باشتراط القربه فيه و أنه فك ملك بغير عوض و الكبرى فى الصغريين ممنوعه. و يمكن الاستدلال له بالموثقه المذكوره فى مسأله شرط الواقف كونه أحق بالوقف عند الحاجه- و هى قوله ع: من أوقف أرضا ثم قال إن احتجت إليها فأنا أحق بها ثم مات الرجل فإنها ترجع فى الميراث و قريب منها غيرها و فى دلالتها على المدعى تأمل. و يظهر من المحكى عن المشايخ الثلاثه فى تلك المسأله- تجويز اشتراط الخيار فى الوقف و لعله المخالف الذى أشير إليه فى محكى السرائر و الدروس. و أما حكم الصدقه فالظاهر أنه حكم الوقف قال فى التذكره فى باب الوقف إنه يشترط فى الوقف الإلزام فلا يقع لو شرط الخيار فيه لنفسه و يكون الوقف باطلا كالعتق و الصدقه انتهى. لكن قال فى باب خيار الشرط أما الهبه المقبوضه فإن كانت لأجنبى غير معوض عنها و لا قصد بها القربه و لا تصرف المتهب يجوز للواهب الرجوع فيها و إن اختل أحد القيود لزمت و هل يدخلها خيار الشرط الأقرب ذلك انتهى. و ظاهره دخول الخيار فى الهبه اللازمه حتى الصدقه و كيف كان فالأقوى عدم دخوله فيها لعموم ما دل على أنه لا يرجع فيما كان لله- بناء على أن المستفاد منه كون اللزوم حكما شرعيا لماهيه الصدقه

نظير الجواز للعقود الجائزه و لو شك فى ذلك كفى فى عدم سببيه الفسخ التى يتوقف صحه اشتراط الخيار عليها و توهم إمكان إثبات السببيه بنفس دليل الشرط واضح الاندفاع. و منه الصلح فإن الظاهر المصرح به فى كلام جماعه كالعلامه فى التذكره دخول الخيار فيه مطلقا بل عن المهذب البارع فى باب الصلح الإجماع على دخوله فيه بقول مطلق و ظاهر المبسوط كالمحكى عن الخلاف عدم دخوله فيه مطلقا و قد تقدم التفصيل عن التحرير- و جامع المقاصد و غايه المرام و لا يخلو عن قرب لما تقدم من الشك فى سببيه الفسخ لرفع الإبراء أو ما

المكاسب، ج ۳، ص ۲۳۴

يفيد فائدته. و منه الضمان فإن المحكى عن ضمان التذكره و القواعد عدم دخول خيار الشرط فيه و هو ظاهر المبسوط و الأقوى دخوله فيه لو قلنا بالتقايل فيه. و منه الرهن فإن المصرح به فى غايه المرام عدم ثبوت الخيار للراهن لأن الرهن وثيقه للدين و الخيار ينافى الاستيثاق و لعله لذا استشكل فى التحرير و هو ظاهر المبسوط و مرجعه إلى أن مقتضى طبيعه الرهن شرعا بل عرفا كونها وثيقه و الخيار مناف لذلك و فيه أن غايه الأمر كون وضعه على اللزوم فلا ينافى جواز جعل الخيار بتراضى الطرفين. و منه الصرف فإن صريح المبسوط و الغنيه و السرائر عدم دخول خيار الشرط فيه مدعين على ذلك الإجماع و لعله لما ذكره فى التذكره للشافعى المانع عن دخوله فى الصرف و السلم من أن المقصود من اعتبار التقابض فيهما أن يفترقا و لا يبقى بينهما علقه و لو أثبتنا الخيار بقيت العلقه و الملازمه ممنوعه كما فى التذكره و لذا

جزم فیها بدخوله فی الصرف و إن استشکله أولا کما فی القواعد.

و من الثالث أقسام البیع ما عدا الصرف و مطلق الإجاره و المزارعه و المساقاه

و غیر ما ذکر من موارد الخلاف فإن الظاهر عدم الخلاف فیها.

[هل یدخل خیار الشرط فی القسمه]

و اعلم أنه ذکر فی التذکره تبعا للمبسوط دخول خیار الشرط فی القسمه- و إن لم یکن فیها رد و لا یتصور إلا بأن یشترط الخیار فی التراضی القولی بالسهام. و أما التراضی الفعلی فلا یتصور دخول خیار الشرط فیه بناء علی وجوب ذکر الشرط فی متن العقد و منه یظهر عدم جریان هذا الخیار فی المعاطاه و إن قلنا بلزومها من أول الأمر أو بعد التلف و السر فی ذلک أن الشرط القولی- لا یمکن ارتباطه بالإنشاء الفعلی و ذکر فیهما أیضا دخول الخیار فی الصداق و لعله لمشروعیه الفسخ فیه فی بعض المقامات کما إذا زوجها الولی بدون مهر المثل و فیه نظر و ذکر فی المبسوط أیضا دخول هذا الخیار فی السبق و الرمایه للعموم. أقول و الأظهر بحسب القواعد إناطه دخول خیار الشرط بصحه التقایل فی العقد فمتی شرع التقایل مع التراضی بعد العقد جاز تراضیهما حین العقد علی سلطنه أحدهما أو کلیهما علی الفسخ فإن إقدامه علی ذلک حین العقد کاف فی ذلک بعد ما وجب علیه شرعا القیام و الوفاء بما شرطه علی نفسه فیکون أمر الشارع إیاه بعد العقد بالرضا بما یفعله صاحبه من الفسخ و الالتزام و عدم الاعتراض علیه قائما مقام رضاه الفعلی بفعل صاحبه و إن لم یرض فعلا و أما إذا لم یصح التقایل فیه لم یصح اشتراط الخیار فیه لأنه إذا لم یثبت تأثیر الفسخ بعد العقد عن تراض منهما فالالتزام حین العقد لسلطنه أحدهما علیه لا یحدث له أثرا لما عرفت من أن الالتزام حین العقد لا یفید إلا

فائده الرضا الفعلی بعد العقد بفسخ صاحبه و لا یجعل الفسخ مؤثرا شرعیا و الله العالم

الرابع خیار الغبن

[الغبن لغه و اصطلاحا]

و أصله الخدیعه قال فی الصحاح هو بالتسکین فی البیع و الغبن بالتحریک فی الرأی و هو فی اصطلاح الفقهاء- تملیک ماله بما یزید علی قیمته مع جهل الآخر و تسمیه المملک غابنا و الآخر مغبونا مع أنه قد لا یکون خدع أصلا کما لو کانا جاهلین لأجل غلبه صدور هذه المعاوضه علی وجه الخدع. و المراد بما یزید أو ینقص العوض مع ملاحظه ما انضم إلیه من الشرط- فلو باع ما یساوی مائه دینار بأقل منه مع اشتراط الخیار للبائع فلا غبن لأن المبیع ببیع الخیار ینقص ثمنه عن المبیع بالبیع اللازم و هکذا غیره من الشروط و الظاهر أن کون الزیاده مما لا یتسامح به شرط خارج عن مفهومه بخلاف الجهل بقیمته ثم إن ثبوت الخیار به مع الشرط المذکور هو المعروف بین الأصحاب- و نسبه فی التذکره إلی علمائنا و عن نهج الحق نسبته إلی الإمامیه و عن الغنیه و المختلف الإجماع علیه صریحا. نعم المحکی عن المحقق قدس سره فی درسه إنکاره و لا یعد ذلک خلافا فی المسأله کسکوت جماعه عن التعرض له. نعم حکی عن الإسکافی منعه و هو شاذ

و استدل فی التذکره علی هذا الخیار بقوله تعالی إِلَّا أَنْ تَکُونَ تِجارَهً عَنْ تَراضٍ مِنْکُمْ

قال و معلوم أن المغبون لو عرف الحال لم یرض و توجیهه أن رضا المغبون بکون ما یأخذه عوضا عما یدفعه مبنی علی عنوان مفقود و هو عدم نقصه عنه فی المالیه فکأنه قال اشتریت هذا الذی یساوی درهما بدرهم فإذا تبین أنه لا یساوی درهما تبین أنه لم یکن راضیا به عوضا لکن لما کان المقصود صفه من صفات المبیع لم یکن تبین فقده کاشفا عن بطلان البیع بأن کان کسائر الصفات المقصوده التی لا یوجب تبین

فقدها إلا الخيار فرارا عن استلزام لزوم المعامله إلزامه بما لم يلتزم و لم يرض به. فالآيه إنما تدل على عدم لزوم العقد فإذا حصل التراضـى بـالعوض غير المسـاوى كـان كالرضـا السابق لفحوى حكم الفضولى و المكره و يضـعف بمنع كون الوصف المـذكور عنوانا بل ليس إلا من قبيل الـداعى الـذى لا يوجب تخلفه شـيئا بل قد لا يكون داعيا أيضا كما إذا كان المقصود ذات المبيع من دون ملاحظه مقدار ماليته فقد يقدم على أخذ الشى ء و إن كان ثمنه أضعاف قيمته و التفت إلى احتمال ذلك مع أن أخذه على وجه التقييد لا يوجب خيارا إذا لم يذكر فى متن العقد

[الأولى الاستدلال عليه بآيه و لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل]

و لو أبـدل قدس سـره هذه الآيه بقوله تعالى لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ كان أولى بناء على أن أكل المال على وجه الخدع ببيع ما يسوى درهما بعشـره مع عدم تسـلط المخدوع بعد تبين خدعه على رد المعامله و عدم نفوذ رده أكل المال بالباطل أما مع رضاه بعد التبين بذلك فلا يعد أكلا بالباطل. و مقتضـى الآيه و إن كان حرمه الأكل حتى قبل تبين الخدع إلا أنه خرج بالإجماع و بقى مـا بعـد اطلاع المغبون و رده للمعامله لكن يعارض الآيه ظاهر قوله تعالى إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ بناء على ما ذكرنا من عدم خروج ذلك عن موضوع التراضـى فمع التكافؤ يرجع إلى أصاله اللزوم إلا أن يقال إن التراضى مع الجهل بالحال يخرج عن كون أكل الغابن لمال المغبون الجاهل أكلا بالباطل و يمكن أن يقال إن آيه التراضى تشمل غير صوره الخدع كما إذا أقدم المغبون على شراء العين محتملا لكونه بأضعاف قيمته فيدل

على نفى الخيار فى هذه الصوره من دون معارضه

المكاسب، ج ۳، ص ۲۳۵

فيثبت عدم الخيار فى الباقى بعدم القول بالفصل فتعارض مع آيه النهى المختصه بصوره الخدع الشامله غيرها بعدم القول بالفصل فيرجع بعد تعارضهما بضميمه عدم القول بالفصل و تكافؤهما إلى أصاله اللزوم.

[ما استدل به فى التذكره و المناقشه فيه]

و استدل أيضا فى التذكره بأن النبى ص أثبت الخيار فى تلقى الركبان و إنما أثبته للغبن و يمكن أن يمنع صحه حكايه إثبات الخيار لعدم وجودها فى الكتب المعروفه بين الإماميه ليقبل ضعفه الانجبار بالعمل.

[الاستدلال بلا ضرر و ضرار]

و أقوى ما استدل به على ذلك فى التذكره و غيرها- قوله ص: لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام و كان وجه الاستدلال إن لزوم مثل هذا البيع و عدم تسلط المغبون على فسخه ضرر عليه و إضرار به فيكون منفيا.

فحاصل الروايه أن الشارع لم يحكم بحكم يكون فيه الضرر و لم يسوغ إضرار المسلمين بعضهم بعضا و لم يمض لهم من المتصرفات ما فيه ضرر على الممضى عليه.

و منه يظهر صحه التمسك لتزلزل كل عقد يكون لزومه ضررا على الممضى عليه سواء كان من جهه الغبن أم لا و سواء كان فى البيع أم فى غيره كالصلح غير المبنى على المسامحه و الإجاره و غيرها من المعاوضات هذا و لكن يمكن الخدشه فى ذلك بأن انتفاء اللزوم و ثبوت التزلزل فى العقد لا- يستلزم ثبوت الخيار للمغبون بين الرد و الإمضاء بكل الثمن إذ يحتمل أن يتخير بين إمضاء العقد بكل الثمن و رده فى المقدار الزائد غايه الأمر ثبوت الخيار للغابن لتبعض المال عليه فيكون حال المغبون حال المريض إذا اشترى بأزيد من ثمن المثل و حاله بعد العلم بالقيمه حال الوارث إذا مات ذلك المريض المشترى فى أن له استرداد الزياده من دون رد جزء من العوض كما عليه الأكثر فى معاوضات المريض المشتمله على المحاباه و إن اعترض عليهم العلامه بما حاصله أن استرداد بعض أحد العوضين من دون رد بعض

الآخر ينافى مقتضى المعاوضه. و يحتمل أيضا أن يكون نفى اللزوم- بتسلط المغبون على إلزام الغابن بأحد الأمرين من الفسخ فى الكل و من تدارك ما فات على المغبون برد القدر الزائد أو بدله و مرجعه إلى أن للمغبون الفسخ إذا لم يبذل الغابن التفاوت فالمبذول غرامه لما فات على المغبون على تقدير إمضاء البيع لا هبه مستقله كما فى الإيضاح و جامع المقاصد حيث انتصرا للمشهور القائلين بعدم سقوط الخيار ببذل الغابن للتفاوت بأن الهبه المستقله لا تخرج المعامله عن الغبن الموجب للخيار و سيجىء ذلك. و ما ذكرنا نظير ما اختاره العلامه فى التذكره و احتمله فى القواعد من أنه إذا ظهر كذب البائع مرابحه فى إخباره برأس المال فبذل المقدار الزائد مع ربحه فلا خيار للمشترى فإن مرجع هذا إلى تخيير البائع بين رد التفاوت و بين الالتزام بفسخ المشترى. و حاصل الاحتمالين عدم الخيار للمغبون مع بذل الغابن للتفاوت فالمتيقن من ثبوت الخيار له صوره امتناع الغابن من البذل و لعل هذا هو الوجه فى استشكال العلامه فى التذكره فى ثبوت الخيار مع البذل بل قول بعض بعدمه كما يظهر من الرياض ثم إن المبذول ليس هبه مستقله حتى يقال إنها لا يخرج المعامله المشتمله على الغبن عن كونها مشتمله عليه و لا جزء من أحد العوضين حتى يكون استرداده مع العوض الآخر جمعا بين جزء المعوض و تمام العوض منافيا لمقتضى المعاوضه بل هو غرامه لما أتلفه الغابن عليه من الزياده بالمعامله الغبنيه فلا يعتبر كونه من عين الثمن نظير الأرش فى المعيب.

[ما استدل به على عدم سقوط الخيار مع البذل و المناقشه فيه]

و من هنا ظهر الخدشه فيما فى الإيضاح و جامع المقاصد من الاستدلال على عدم السقوط

مع البـذل بعـد الاستصـحاب بـأن بـذل التفـاوت لاـ يخرج المعـامله عن كونهـا غبنيه لأنها هبه مسـتقله حتى أنه لو دفعه على وجه الاسـتحقاق لم يحـل أخـذه إذ لا ريب فى أن من قبل هبه الغابن لا يسـقط خياره انتهى بمعناه وجه الخـدشه ما تقـدم من احتمال كون المبـذول غرامه لما أتلفه الغابن على المغبون قـد دل عليه نفى الضـرر. و أما الاستصـحاب ففيه أن الشك فى انـدفاع الخيار بالبـدل لاـ فى ارتفـاعه به إذ من المحتمـل ثبوت الخيـار على الممتنع دون الباذل- ثم إن الظاهر أن تـدارك ضـرر المغبون بأحد الاحتمـالين المـذكورين أولى من إثبات الخيار له لأن إلزام الغابن بالفسـخ ضـرر لتعلق غرض الناس بما ينتقل إليهم من أعواض أموالهم خصوصا النقود و نقض الغرض ضـرر و إن لم يبلغ حد المعارضه لضـرر المغبون إلا أنه يصـلح مرجحا لأحد الاحتمالين المـذكورين على مـا اشـتهر من تخييره بين الرد و الإمضـاء بكل الثمن إلا أن يعارض ذلك بأن غرض المغبون قـد يتعلق بتملك عين ذات قيمه لكون المقصود اقتناءها للتجمل و قد يستنكف عن اقتناء ذات القيمه اليسيره للتجمل فتأمل.

و قد يستدل على الخيار بأخبار وارده فى حكم الغبن

اشاره

فعن الكافى بسـنده إلى إسحاق بن عمار عن أبى عبد الله ع قال: غبن المسترسل سحت و عن الميسر عن أبى عبد الله ع قال: غبن المؤمن حرام و فى روايه أخرى: لاـ تغبن المسترسـل فـإن غبنه لاـ يحل و عن مجمع البحرين أن الاسترسال الاستيناس و الطمأنينه إلى الإنسان و الثقه به فيما يحـدثه و أصـله السـكون و الثبات و منه الحـديث: أيما مسـلم استرسل إلى مسـلم فغبنه فهو كذا و منه غبن المسترسل سحت انتهى. و يظهر منه أن ما ذكره أو

لا حديث رابع

و الإنصاف عدم دلالتها على المدعى

فإن ما عدا الروايه الأولى ظاهره فى حرمه الخيانه فى المشاوره فيحتمل كون الغبن بفتح الباء و أما الروايه الأولى فهى و إن كانت ظاهره فيما يتعلق بالأموال لكن يحتمل حينئذ أن يراد كون الغابن بمنزله آكل السحت فى استحقاق العقاب على أصل العمل و الخديعه فى أخذ المال و يحتمل أن يراد كون المقدار الذى يأخذه زائدا على ما يستحقه بمنزله السحت فى الحرمه و الضمان و يحتمل إراده كون مجموع العوض المشتمل على الزياده بمنزله السحت فى تحريم الأكل فى صوره خاصه و هى اطلاع المغبون و رده للمعامله المغبون فيها و لا ريب أن الحمل على أحد الأولين أولى و لا أقل من السماوات للثالث فلا دلاله

فالعمده فى المسأله الإجماع

المحكى المعتضد بالشهره المحققه و حديث نفى الضرر بالنسبه إلى خصوص الممتنع عن بذل التفاوت

ثم إن تنقيح هذا المطلب يتم برسم مسائل

مسأله يشترط فى هذا الخيار أمران

الأول عدم علم المغبون بالقيمه

فلو علم بالقيمه فلا

المكاسب، ج ۳، ص ۲۳۶

خيار- بل لا غبن كما عرفت بلا خلاف و لا إشكال لأنه أقدم على الضرر ثم إن الظاهر عدم الفرق بين كونه غافلا من القيمه بالمره أو ملتفتا إليها و لا بين كونه مسبوقا بالعلم و عدمه و لا بين الجهل المركب و البسيط مع الظن بعدم الزياده و النقيصه أو الظن بهما أو الشك. و يشكل فى الأخيرين إذا أقدم على المعامله بانيا على المسامحه على تقدير الزياده و النقيصه فهو كالعالم بل الشاك فى الشى ء إذا أقدم عليه بانيا على تحمله فهو فى حكم العالم من حيث استحقاق المدح عليه أو الذم و من حيث عدم معذوريته لو كان ذلك الشى ء مما يعذر الغافل فيه. و الحاصل أن الشاك الملتفت إلى الضرر مقدم عليه و من أن مقتضى عموم نفى الضرر و إطلاق الإجماع المحكى ثبوته بمجرد تحقق الضرر خرج المقدم عليه عن علم بل مطلق الشاك ليس مقدما على الضرر بل قد يقدم برجاء عدمه و مساواته للعالم فى الآثار ممنوعه حتى فى استحقاق المدح و الذم لو كان المشكوك مما يترتب عليه ذلك عند الإقدام عليه و لذا قد يحصل للشاك بعد اطلاعه على الغبن حاله أخرى لو حصلت له قبل العقد لم يقدم عليه. نعم لو صرح فى العقد بالالتزام به و لو على تقدير ظهور الغبن كان ذلك راجعا إلى إسقاط الغبن. و مما ذكرنا يظهر ثبوت الخيار للجاهل و إن كان قادرا على السؤال كما صرح به فى التحرير و التذكره و لو أقدم

عالما على غبن يتسامح به فبان أزيد بما لا يتسامح بالمجموع منه و من المعلوم فلا يبعد الخيار و لو أقدم على ما لا يتسامح فبان أزيد بما يتسامح به منفردا أو بما لا يتسامح ففى الخيار وجه ثم إن المعتبر القيمه حال العقد فلو زادت بعده و لو قبل اطلاع المغبون على النقصان حين العقد لم ينفع- لأن الزياده إنما حصلت فى ملكه و المعامله وقعت على الغبن و يحتمل عدم الخيار حينئذ لأن التدارك حصل قبل الرد فلا يثبت الرد المشروع لتدارك الضرر كما لو برى ء المعيوب قبل الاطلاع على عيبه بل فى التذكره أنه مهما زال العيب قبل العلم أو بعده قبل الرد سقط حق الرد و أشكل منه ما لو توقف الملك على القبض فارتفع الغبن قبله لأن الملك قد انتقل إليه حينئذ من دون نقص فى قيمته. نعم لو قلنا بوجوب التقابض بمجرد العقد كما صرح به العلامه فى الصرف يثبت الخيار لثبوت الضرر بوجوب إقباض الزائد فى مقابله الناقص لكن ظاهر المشهور عدم وجوب التقابض و لو ثبت الزياده أو النقيصه بعد العقد فإنه لا عبره بهما إجماعا كما فى التذكره ثم إنه لا عبره بعلم الوكيل فى مجرد العقد بل العبره بعلم الموكل و جهله. نعم لو كان وكيلا فى المعامله و المساومه فمع علمه و فرض صحه المعامله حينئذ لا خيار للموكل و مع جهله يثبت الخيار للموكل إلا أن يكون عالما بالقيمه و بأن وكيله يعقد على أزيد منها و يقرره له و إذا ثبت الخيار فى عقد الوكيل فهو للموكل خاصه إلا أن يكون وكيلا مطلقا بحيث يشمل مثل الفسخ فإنه كالولى حينئذ و قد

مر ذلك مشروحا فى خيار المجلس- ثم إن الجهل إنما يثبت باعتراف الغابن و بالبينه إن تحققت و بقول مدعيه مع اليمين لأصاله عدم العلم الحاكمه على أصاله اللزوم- مع أنه قد يتعسر إقامه البينه على الجهل و لا يمكن للغابن الحلف على علمه لجهله بالحال فتأمل هذا كله إذا لم يكن المغبون من أهل الخبره- بحيث لا يخفى عليه القيمه إلا لعارض من غفله أو غيرها و إلا فلا يقبل قوله كما فى الجامع و المسالك و قد يشكل بأن هذا إنما يوجب عدم قبول قوله من حيث تقديم الظاهر على الأصل فغايه الأمر أن يصير مدعيا من جهه مخالفه قوله للظاهر لكن المدعى لما تعسر إقامه البينه عليه و لا يعرف إلا من قبله يقبل قوله مع اليمين فليكن هذا من هذا القبيل إلا أن يقال إن مقتضى تقديم الظاهر جعل مدعيه مقبول القول بيمينه لا جعل مخالفه مدعيا يجرى عليه جميع أحكام المدعى حتى فى قبول قوله إذا تعسر عليه إقامه البينه. أ لا ترى أنهم لم يحكموا بقبول قول مدعى فساد العقد إذا تعسر عليه إقامه البينه على سبب الفساد هذا مع أن عموم تلك القاعده ثم اندراج المسأله فيها محل تأمل و لو اختلفا فى القيمه وقت العقد أو فى القيمه بعده مع تعذر الاستعلام فالقول قول منكر سبب الغبن لأصاله عدم التغير و أصاله اللزوم.

و منه يظهر حكم ما لو اتفقا على التغير و اختلفا فى تاريخ العقد و لو علم تاريخ التغير فالأصل و إن اقتضى تأخر العقد الواقع على الزائد عن القيمه إلا أنه لا يثبت به وقوع العقد على الزائد حتى يثبت العقد.

الأمر الثانى كون التفاوت فاحشا

فالواحد

بل الاثنان فى العشرين لا يوجب الغبن وحده عندنا كما فى التذكره ما لا يتغابن الناس بمثله و حكى فيها عن مالك أن التفاوت بالثلث لا- يوجب الخيار و إن كان بأكثر من الثلث أوجبه و رده بأنه تخمين لم يشهد له أصل فى الشرع انتهى. و الظاهر أنه لا إشكال فى كون التفاوت بالثلث بل الربع فاحشا. نعم الإشكال فى الخمس و لا يبعد دعوى عدم مسامحه الناس فيه كما سيجى ء التصريح من المحقق القمى فى تصويره لغبن كلا- المتبايعين ثم الظاهر أن المرجع عند الشك فى ذلك هو أصاله ثبوت الخيار لأنه ضرر لم يعلم تسامح الناس فيه و يحتمل الرجوع إلى أصاله اللزوم لأن الخارج هو الضرر الذى يتفاحش فيه لا مطلق الضرر.

بقى هنا شى ء و هو أن ظاهر الأصحاب و غيرهم أن المناط فى الضرر الموجب للخيار كون المعامله ضرريه

مع قطع النظر عن ملاحظه حال أشخاص المتبايعين و لذا حدوه بما لا يتغابن به الناس أو بالزائد على الثلث كما عرفت عن بعض العامه و ظاهر حديث نفى الضرر المستدل عليه فى أبواب الفقه ملاحظه الضرر بالنسبه إلى شخص الواقعه و لذا استدلوا به على عدم وجوب شراء ماء الوضوء بمبلغ كثير إذا أضر بالمكلف و وجوب شرائه بذلك المبلغ على من لا يضر به ذلك مع أن أصل شراء الماء بأضعاف قيمته معامله ضرريه فى حق الكل. و الحاصل أن العبره إذا كان بالضرر المالى لم يجب شراء ماء الوضوء بأضعاف قيمته و إن كانت بالضرر الحالى تعين التفصيل فى خيار الغبن بين ما يضر بحال المغبون و غيره و الأظهر اعتبار الضرر المالى لأنه ضرر فى نفسه من غير مدخليه لحال الشخص و تحمله فى بعض المقامات إنما خرج بالنص

المكاسب، ج ٣، ص ٢٣٧

و لذا أجاب فى المعتبر عن الشافعى المنكر لوجوب الوضوء فى الفرض المذكور بأن الضـرر لا يعتبر مع معارضه النص. و يمكن أيضا أن يلتزم الضـرر المالى فى مقام التكليف لا لتخصـيص عموم نفى الضرر بالنص بل لعدم كونه ضررا بملاحظه ما بإزائه من الأـجر كمـا يشـير إليه قوله ع: بعـد شـرائه ع مـاء وضوئه بأضـعاف قيمته إن مـا يشـترى به مـال كثير. نعم لو كـان الضـرر مجحفا بالمكلف انتفى بأدله نفى الحرج لا دليل نفى الضرر فنفى الضرر المالى فى التكاليف لا يكون إلا إذا كان تحمله حرجا.

[تصوير الغبن من الطرفين و الإشكال فيه]

اشاره

إشـكال ذكر فى الروضه و المسالـك تبعا لجامع المقاصـد فى أقسام الغبن أن المغبون إما أن يكون هو البائع أو المشترى أو هما انتهى فيقع الإشـكال فى تصور غبن كـل من المتبـايعين معـا. و المحكى عن بعض الفضـلاء فى تعليقه على الروضه- مـا حاصـله اسـتحاله ذلـك حيث قـال قـد عرفت أن الغبن فى طرف البـائع إنمـا هو إذا بـاع بأقـل من القيمه السوقيه و فى طرف المشترى إذا اشترى بأزيـد منهـا و لاـ يتفـاوت الحـال بكون الثمن و المثمن من الأثمان أو العروض أو مختلفين و حينئـذ فلا يعقل كونهما معا مغبونين و إلا لزم كون الثمن أقل من القيمه السوقيه و أكثر و هو محال فتأمل انتهى

و قد تعرض غير واحد ممن قارب عصرنا لتصوير ذلك فى بعض الفروض

منها ما ذكره المحقق القمى

اشاره

صـاحب القوانين فى جواب من سأله عن هـذه العباره من الروضه قال إنها تفرض فيما إذا باع متاعه بأربعه توأمين من الفلوس أن يعطيه عنهـا ثمـانيه دنـانير معتقـدا أنهـا يسوى بـأربعه توأمين ثم تبين أن المتاع يسوى خمسه توأمين و أن الـدنانير يسوى خمسـه توأمين إلا خمسا فصار البائع مغبونا من كون الثمن أقل من القيمه السوقيه بخمس تومان و المشترى مغبونا من جهه زياده الدنانير على أربعه توأمين فالبـائع مغبون فى أصـل البيع و المشترى مغبون فى مـا التزمه من إعطاء الـدنانير عن الثمن و إن لم يكن مغبونا فى أصل البيع انتهى.

[المناقشه فى ما ذكره المحقق القمى]

أقول الظاهر أن مثل هذا البيع المشـروط بهذا الشـرط يلاحظ فيه حاصل ما يصل إلى البائع بسـبب مجموع العقد و الشرط كما لو بـاع شـيئا يسوى خمسه دراهم بـدرهمين على أن يخيـط له ثوبـا مع فرض كون أجره الخيـاطه ثلاـثه دراهم و من هنـا يقـال إن للشـروط قسـطا من العوض و إن أبيت إلاـ عن أن الشـرط معامله مسـتقله و لا مـدخل له فى زياده الثمن و خرج ذلك عن فرض

غبن كل من المتبايعين فى معامله واحده لكن الحق ما ذكرنا من وحده المعامله و كون الغبن من طرف واحد.

و منها ما ذكره بعض المعاصرين من فرض المسأله

فيما إذا باع شيئين فى عقد واحد بثمنين فغبن البائع فى أحدهما و المشترى فى الآخر. و هذا الجواب قريب من سابقه فى الضعف لأنه إن جاز التفكيك بينهما عند فرض ثبوت الغبن لأحدهما خاصه حتى يجوز له الفسخ فى العين المغبون فيها خاصه فهما معاملتان مستقلتان كان الغبن فى كل واحده منها لأحدهما خاصه فلا وجه لجعل هذا قسما ثالثا لقسمى غبن البائع خاصه و المشترى خاصه و إن لم يجز التفكيك بينهما لم يكن غبن أصلا مع تساوى الزياده فى أحدهما للنقيصه فى الآخر و مع عدم المساواه فالغبن من طرف واحد.

و منها أن يراد بالغبن فى المقسم معناه الأعم الشامل لصوره خروج العين المشاهده سابقا

على خلاف ما شاهده أو خروج ما أخبر البائع بوزنه على خلاف خبره. و قد أطلق الغبن على هذا المعنى الأعم العلامه فى القواعد و الشهيد فى اللمعه و على هذا المعنى الأعم تحقق الغبن فى كل منهما و هذا أحسن لكن ظاهر عباره الشهيد و المحقق الثانيين إراده ما عنون به هذا الخيار و هو الغبن بالمعنى الأخص على ما فسروه به.

و منها ما ذكره بعض من أنه يحصل بفرض المتبايعين وقت العقد فى مكانين

كما إذا حصر العسكر البلد و فرض قيمه الطعام خارج البلد ضعف قيمته فى البلد فاشترى بعض أهل البلد من وراء سور البلد طعاما من العسكر بثمن متوسط بين القيمتين فالمشترى مغبون لزياده الثمن على قيمه الطعام فى مكانه و البائع مغبون لنقصانه عن القيمه فى مكانه و يمكن رده بأن المبيع بعد العقد باق على قيمته حين العقد و لا غبن فيه للمشترى ما دام فى محل العقد و إنما نزلت قيمته بقبض المشترى و نقله إياه إلى مكان الرخص. و بالجمله الطعام عند العقد لا يكون إلا فى محل واحد له قيمه واحده.

و منها ما ذكره فى مفتاح الكرامه من فرضه فيما إذا ادعى كل من المتبايعين الغبن

كما إذا بيع ثوب بفرس بظن المساواه ثم ادعى كل منهما نقص ما فى يده عما فى يد الآخر و لم يوجد المقوم ليرجع إليه فتحالفا فيثبت الغبن لكل منهما فيما وصل إليه و قال و يتصور غبنهما فى أحد العوضين- كما لو تبايعا شيئا بمائه درهم ثم ادعى البائع كونه يسوى بمائتين و المشترى كونه لا يسوى إلا بخمسين و لا مقوم يرجع إليه فيتحالفان و يثبت الفسخ لكل منهما انتهى. و فيه أن الظاهر أن لازم التحالف عدم الغبن فى المعامله أصلا مع أن الكلام فى الغبن الواقعى دون الظاهرى.

و الأولى من هذه الوجوه هو الوجه الثالث و الله العالم.

مسأله ظهور الغبن شرط شرعى لحدوث الخيار أو كاشف عقلى عن ثبوته حين العقد

وجهان منشأهما اختلاف كلمات العلماء فى فتاويهم و معاقد إجماعهم و استدلالاتهم فظاهر عباره المبسوط و الغنيه و الشرائع و غيرها هو الأول و فى الغنيه الإجماع على أن ظهور الغبن سبب للخيار و ظاهر كلمات آخرين الثانى و فى التذكره أن الغبن سبب لثبوت الخيار عند علمائنا و قولهم لا يسقط هذا الخيار بالتصرف فإن المراد التصرف قبل العلم بالغبن و عدم سقوطه ظاهر فى ثبوته. و مما يؤيد الأول أنهم اختلفوا فى صحه التصرفات الناقله فى زمان الخيار و لم يحكموا ببطلان التصرفات الواقعه من الغابن حين جهل المغبون بل صرح بعضهم بنفوذها و انتقال المغبون بعد ظهور غبنه إلى البدل. و يؤيده أيضا الاستدلال فى التذكره و الغنيه على هذا الخيار بقوله ص فى حديث تلقى الركبان إنهم بالخيار إذا دخلوا السوق فإن ظاهره حدوث الخيار بعد الدخول الموجب لظهور الغبن هذا و لكن لا يخفى إمكان إرجاع الكلمات إلى أحد الوجهين بتوجيه ما كان منها ظاهرا فى

المعنى الآخر. و توضيح ذلک أنه إن أريد بالخيار السلطنه الفعليه التى يقتدر بها على الفسخ و الإمضاء قولا أو فعلا فلا يحدث إلا بعد

المكاسب، ج ۳، ص ۲۳۸

ظهور الغبن و إن أريد ثبوت حق للمغبون لو علم به لقام بمقتضاه فهو ثابت قبل العلم و إنما يتوقف على العلم إعمال هذا الحق فيكون حال الجاهل بموضوع الغبن كالجاهل بحكمه أو بحكم خيارى المجلس أو الحيوان أو غيرهما ثم إن الآثار المجعوله للخيار- بين ما يترتب على تلک السلطنه الفعليه كالسقوط بالتصرف فإنه لا يكون إلا بعد ظهور الغبن فلا يسقط قبله كما سيجىء. و منه التلف فإن الظاهر أنه قبل ظهور الغبن من المغبون اتفاقا لو قلنا بعموم قاعده كون التلف فى زمان الخيار ممن لا خيار له لمثل خيار الغبن كما جزم به بعض و تردد فيه آخر و بين ما يترتب على ذلک الحق الواقعى كإسقاطه بعد العقد قبل ظهوره و بين ما يتردد بين الأمرين كالتصرفات الناقله فإن تعليلهم المنع عنها بكونها مفوته لحق ذى الخيار من العين ظاهر فى ترتب المنع على وجود نفس الحق و إن لم يعلم به. و حكم بعض من منع من التصرف فى زمان الخيار بمضى التصرفات الواقعه من الغابن قبل علم المغبون يظهر منه أن المنع لأجل التسلط الفعلى و المتبع دليل كل واحد من تلک الآثار فقد يظهر منه ترتب الأثر على نفس الحق الواقعى و لو كان مجهولا لصاحبه و قد يظهر منه ترتبه على السلطنه الفعليه و تظهر ثمره الوجهين أيضا فيما لو فسخ المغبون الجاهل اقتراحا أو بظن وجود سبب معدوم فى الواقع فصادف الغبن ثم إن ما ذكرناه

فى الغبن من الوجهين جار فى العيب. و قد يستظهر من عباره القواعد فى باب التدليس الوجه الأول قال و كذا يعنى لا رد لو تعيبت الأمه المدلسه عنده قبل علمه بالتدليس انتهى فإنه ذكر فى جامع المقاصد أنه لا فرق بين تعيبها قبل العلم و بعده لأن العيب مضمون على المشترى ثم قال إلا أن يقال إن العيب بعد العلم غير مضمون على المشترى لثبوت الخيار و ظاهره عدم ثبوت الخيار قبل العلم بالعيب لكون العيب فى زمان الخيار مضمونا على من لا خيار له لكن الاستظهار المذكور مبنى على شمول قاعده التلف ممن لا خيار له لخيار العيب و سيجى ء عدم العموم إن شاء الله و أما خيار الرؤيه فسيأتى أن ظاهر التذكره حدوثه بالرؤيه فلا يجوز إسقاطه قبلها.

مسأله يسقط هذا الخيار بأمور

أحدها إسقاطه بعد العقد

و هو قد يكون بعد العلم بالغبن فلا إشكال فى صحه إسقاطه بلا عوض مع العلم بمرتبه الغبن و لا مع الجهل بها إذا سقط الغبن المسبب عن أى مرتبه كان فاحشا كان أو أفحش و لو أسقطه بزعم كون التفاوت عشره فظهر مائه ففى السقوط وجهان من عدم طيب نفسه بسقوط هذا المقدار من الحق كما لو أسقط حق عرض بزعم أنه شتم لا يبلغ القذف فتبين كونه قذفا و من أن الخيار أمر واحد- مسبب عن مطلق التفاوت الذى لا يتسامح به و لا تعدد فيه فيسقط بمجرد الإسقاط و القذف و ما دونه من الشتم حقان مختلفان و أما الإسقاط بعوض بمعنى المصالحه عنه به فلا إشكال فيه مع العلم بمرتبه الغبن أو التصريح بعموم المراتب و لو أطلق و كان للإطلاق منصرف كما لو صالح عن الغبن المحقق فى

المتاع المشترى بعشرين بدرهم فإن المتعارف من الغبن المحتمل فى مثل هذه المعامله هو كون التفاوت أربعه أو خمسه فى العشرين فيصالح عن هذا المحتمل بدرهم فلو ظهر كون التفاوت ثمانيه عشر و أن المبيع يسوى درهمين فى فبطلان الصلح لأنه لم يقع على الحق الموجود أو صحته مع لزومه لما ذكرنا من أن الخيار حق واحد له سبب واحد و هو التفاوت الذى له أفراد متعدده فإذا أسقطه سقط أو صحته متزلزلا لأن الخيار الذى صالح عنه باعتقاد أن عوضه المتعارف درهم تبين كونه مما يبذل فى مقابله أزيد من الدرهم ضروره أنه كلما كان التفاوت المحتمل أزيد يبذل فى مقابله أزيد مما يبذل فى مقابله لو كان أقل فيحصل الغبن فى المصالحه إذ لا فرق فى الغبن بين كونه للجهل بمقدار ماليته مع العلم بعينه و بين كونه لأجل الجهل بعينه وجوه و هذا هو الأقوى فتأمل. و أما إسقاط هذا الخيار بعد العقد قبل ظهور الغبن- فالظاهر أيضا جوازه و لا يقدح عدم تحقق شرطه بناء على كون ظهور الغبن شرطا لحدوث الخيار إذ يكفى فى ذلك تحقق السبب المقتضى للخيار و هو الغبن الواقعى و إن لم يعلم به و هذا كاف فى جواز إسقاط المسبب قبل حصول شرطه كإبراء المالك الودعى المفرط عن الضمان و كبراءه البائع من العيوب الراجعه إلى إسقاط الحق المسبب عن وجودها قبل العلم بها. و لا يقدح فى المقام أيضا كونه إسقاطا لما لم يتحقق إذ لا مانع منه إلا التعليق و عدم الجزم الممنوع عنه فى العقود فضلا عن الإيقاعات و هو غير قادح هنا فإن الممنوع منه هو التعليق على ما لا يتوقف

تحقق مفهوم الإنشاء عليه. و أما ما نحن فيه و شبهه مثل طلاق مشكوك الزوجيه و إعتاق مشكوك الرقيه منجزا أو الإبراء عما احتمل الاشتغال به فقد تقدم فى شرائط الصيغه أنه لا مانع منه لأن مفهوم العقد معلق عليها فى الواقع من دون تعليق المتكلم و منه البراءه عن العيوب المحتمله فى المبيع و ضمان درك المبيع عند ظهوره مستحقا للغير. نعم قد يشكل الأمر من حيث العوض المصالح به فإنه لا بد من وقوع شى ء بإزائه و هو غير معلوم فالأولى ضم شى ء إلى المصالح عنه المجهول التحقق أو ضم سائر الخيارات إليه بأن يقول صالحتك عن كل خيار لى بكذا و لو تبين عدم الغبن لم يقسط العوض عليه لأن المعدوم إنما دخل على تقدير وجوده لا منجزا باعتقاد الوجود.

الثانى من المسقطات اشتراط سقوط الخيار فى متن العقد

و الإشكال فيه من الجهات المذكوره هنا أو المتقدمه فى إسقاط الخيارات المتقدمه قد علم التفصى عنها. نعم هنا وجه آخر للمنع يختص بهذا الخيار و خيار الرؤيه- و هو لزوم الغرر من اشتراط إسقاطه. قال فى الدروس فى هذا المقام ما لفظه و لو شرطا رفعه أو رفع خيار الرؤيه فالظاهر بطلان العقد للغرر انتهى. ثم احتمل الفرق بين الخيارين بأن الغرر فى الغبن سهل الإزاله و جزم الصيمرى فى غايه المرام ببطلان العقد و الشرط و تردد فيه المحقق الثانى إلا أنه استظهر الصحه و لعل توجيه كلام الشهيد هو أن الغرر باعتبار الجهل بمقدار ماليه المبيع كالجهل بصفاته لأن وجه كون الجهل بالصفات غررا هو رجوعه إلى الجهل بمقدار ماليته و لذا لا غرر مع الجهل بالصفات التى لا مدخل

المكاسب، ج ۳، ص ۲۳۹

لها فى القيمه لكن

الأقوى الصحه لأن مجرد الجهل بمقدار الماليه لو كان غررا لم يصح البيع مع الشك فى القيمه و أيضا فإن ارتفاع الغرر عن هذا البيع ليس لأجل الخيار حتى يكون إسقاطه موجبا لثبوته و إلا لم يصح البيع إذ لا يجدى فى الإخراج عن الغرر ثبوت الخيار لأنه حكم شرعى لا يرتفع به موضوع الغرر و إلا لصح كل بيع غررى على وجه التزلزل و ثبوت الخيار كبيع المجهول وجوده و المتعذر تسليمه. و أما خيار الرؤيه فاشتراط سقوطه راجع إلى إسقاط اعتبار ما اشترطاه من الأوصاف فى العين غير المرئيه فكأنهما تبايعا سواء وجد فيها تلك الأوصاف أم لا فصحه البيع موقوفه على اشتراط تلك الأوصاف و إسقاط الخيار فى معنى إلغائها الموجب للبطلان مع احتمال الصحه هناك أيضا لأن مرجع إسقاط خيار الرؤيه إلى التزام عدم تأثير تخلف تلك الشروط لا إلى عدم التزام ما اشترطاه من الأوصاف و لا تنافى بين أن يقدم على اشتراء العين- بانيا على وجود تلك الأوصاف و بين الالتزام بعدم الفسخ لو تخلفت فتأمل و سيجى ء تمام الكلام فى خيار الرؤيه و كيف كان فلا أرى إشكالا فى اشتراط سقوط خيار الغبن من حيث لزوم الغرر إذ لو لم يشرع الخيار فى الغبن أصلا لم يلزم منه غرر.

الثالث تصرف المغبون بأحد التصرفات المسقطه للخيارات المتقدمه بعد علمه بالغبن.

و يدل عليه ما دل على سقوط خيارى المجلس و الشرط به مع عدم ورود نص فيهما و اختصاص النص بخيار الحيوان و هو إطلاق بعض معاقد الإجماع بأن تصرف ذى الخيار فيما انتقل إليه إجازه و فيما انتقل عنه فسخ و عموم العله المستفاده من النص فى خيار الحيوان المستدل بها فى كلمات العلماء على السقوط و

هى الرضا بلزوم العقد مع أن الدليل هنا إما نفى الضرر و إما الإجماع و الأول منتف فإنه كما لا يجرى مع الإقدام عليه فكذلك لا يجرى مع الرضا به بعده. و أما الإجماع فهو غير ثابت مع الرضا إلا أن يقال إن الشك فى الرفع لا الدفع فيستصحب فتأمل. أو ندعى أن ظاهر قولهم فيما نحن فيه أن هذا الخيار لا يسقط بالتصرف شموله للتصرف بعد العلم بالغبن و اختصاص هذا الخيار من بين الخيارات بذلك لكن الإنصاف عدم شمول التصرف فى كلماتهم لما بعد العلم بالغبن. و غرضهم من تخصيص الحكم بهذا الخيار أن التصرف مسقط لكل خيار و لو وقع قبل العلم بالخيار كما فى العيب و التدليس سوى هذا الخيار و يؤيد ذلك ما اشتهر بينهم من أن التصرف قبل العلم بالعيب و التدليس ملزم لدلالته على الرضا بالبيع فيسقط الرد و إنما يثبت الأرش فى خصوص العيب لعدم دلاله التصرف على الرضا بالعيب و كيف كان فاختصاص التصرف غير المسقط فى كلامهم بما قبل العلم لا يكاد يخفى على المتتبع فى كلماتهم. نعم لم أجد لهم تصريحا بذلك عدا ما حكى عن صاحب المسالك و تبعه جماعه لكن الاستشكال من جهه ترك التصريح مع وجود الدليل مما لا ينبغى بل ربما يستشكل فى حكمهم بعدم السقوط بالتصرف قبل العلم مع حكمهم بسقوط خيار التدليس و العيب بالتصرف قبل العلم و الاعتذار بالنص إنما يتم فى العيب دون التدليس فإنه مشترك مع خيار الغبن فى عدم النص و مقتضى القاعده فى حكم التصرف قبل العلم فيهما واحد. و التحقيق أن يقال إن مقتضى القاعده عدم السقوط لبقاء الضرر و عدم دلاله

التصـرف مع الجهل على الرضا بلزوم العقد و تحمل الضـرر. نعم قد ورد النص فى العيب على السـقوط و ادعى عليه الإجماع مع أن ضـرر السقوط فيه متدارك بالأرش و إن كان نفس إمساك العين قد تكون ضررا فإن تم دليل فى التدليس أيضا قلنا به و إلا وجب الرجوع إلى دليل خياره ثم إن الحكم بسـقوط الخيار بالتصـرف بعـد العلم بالغبن مبنى على ما تقـدم فى الخيارات السابقه من تسـليم كون التصـرف دليلا على الرضا بلزوم العقد و إلا كان اللازم فى غير ما دل فعلا على الالتزام بالعقد من أفراد التصرف الرجوع إلى أصاله بقاء الخيار.

الرابع من المسقطات تصرف المشترى المغبون قبل العلم بالغبن

تصـرفا مخرجـا عن الملـك على وجه اللزوم كالبيع و العتق فإن المصـرح به فى كلام المحقق و من تأخر عنه- هو سـقوط خياره حينئذ و قيل إنه المشـهور- و هو كذلك بين المتأخرين. نعم ذكر الشـيخ فى خيار المشترى مرابحه عند كذب البائع أنه لو هلك السـلعه أو تصرف فيها سقط الرد و الظاهر اتحاد هذا الخيار مع خيار الغبن كما يظهر من جامع المقاصد فى شرح قول الماتن و لا يبطـل الخيـار بتلـف العين فراجع. و اسـتدل على هـذا الحكم فى التـذكره بعـدم إمكـان اسـتدراكه مع الخروج عن الملـك و هو بظاهره مشـكل لأن الخيار غير مشروط عندهم بإمكان رد العين. و يمكن أن يوجه بأن حديث نفى الضرر لم يدل على الخيار بل المتيقن منه جواز رد العين المغبون فيهـا فـإذا امتنع ردها فلا دليل على جواز فسـخ العقـد. و تضـرر المغبون من جهه زياده الثمن معارض بتضرر الغابن بقبول البدل فإن دفع الضرر من الطرفين إنما يكون بتسلط المغبون على رد العين فيكون

حاله من حيث إن له القبول و الرد حال العالم بالغبن قبل المعامله فى أن له أن يشترى و أن يترك و ليس هكذا بعد خروج العين عن ملكه مع أن إخراج المغبون العين عن ملكه التزام بالضرر و لو جهلا منه به هذا و لكن اعترض عليهم شيخنا الشهيد قدس روحه السعيد فى اللمعه بما توضيحه أن الضرر الموجب للخيار قبل التصرف ثابت مع التصرف و التصرف مع الجهل بالضرر ليس إقداما عليه لما عرفت من أن الخارج عن عموم نفى الضرر ليس إلا صوره الإقدام عليه عالما به فيجب تدارك الضرر باسترداد ما دفعه من الثمن الزائد برد نفس العين مع بقائها على ملكه و بدلها مع عدمه. و فوات خصوصيه العين على الغابن ليس ضررا لأن العين المبيعه إن كانت مثليه فلا ضرر بتبدلها بمثلها و إن كانت قيميه فتعريضها للبيع يدل على إراده قيمتها فلا ضرر أصلا فضلا عن أن يعارض ضرر زياده الثمن على القيمه خصوصا مع الإفراط فى الزياده و الإنصاف أن هذا حسن جدا لكن قال فى الروضه إن لم يكن الحكم إجماعا. أقول و الظاهر عدمه لأنك عرفت عدم عنوان المسأله فى كلام من تقدم على المحقق فيما تتبعت.

ثم إن مقتضى دليل المشهور عدم الفرق فى المغبون المتصرف بين البائع و المشترى

قال فى التحرير بعد أن صرح بثبوت الخيار للمغبون

المكاسب، ج ٣، ص ٢٤٠ بائعا كان أو مشتريا و لا يسقط الخيار بالتصرف مع إمكان الرد و مقتضى إطلاقه عدم الفرق بين الناقل اللازم و بين فك الملك كالعتق و الوقف و بين المانع عن الرد مع البقاء على الملك كالاستيلاد بل و يعم التلف و عن جماعه تخصيص العباره بالمشترى فإن أرادوا قصر الحكم عليه فلا

يعرف له وجه إلا أن يبنى على مخالفته لعموم دليل الخيار أعنى نفى الضرر فيقتصر على مورد الإجماع

[الناقل الجائز لا يمنع الرد بالخيار إذا فسخه]

ثم إن الظاهر التقييد بصوره امتناع الرد و ظاهر التعليل بعدم إمكان الاستدراك ما صرح به جماعه من أن الناقل الجائز لا يمنع الرد بالخيار إذا فسخه فضلا عن مثل التدبير و الوصيه من التصرفات غير الموجبه للخروج عن الملك فعلا و هو حسن لعموم نفى الضرر. و مجرد الخروج عن الملك لا يسقط تدارك ضرر الغبن و لو اتفق زوال المانع كموت ولد أم الولد و فسخ العقد اللازم لعيب أو غبن ففى جواز الرد وجهان من أنه متمكن حينئذ و من استقرار البيع و ربما يبنيان على أن الزائل العائد كالذى لم يزل أو كالذى لم يعد- و كذا الوجهان فيما لو عاد إليه بناقل جديد و عدم الخيار هنا أولى لأن العود هنا بسبب جديد. و فى الفسخ برفع السبب السابق

و فى لحوق الإجاره بالبيع قولان

من امتناع الرد و هو مختار الصيمرى و أبى العباس و من أن مورد الاستثناء هو التصرف المخرج عن الملك و هو المحكى عن ظاهر الأكثر و لو لم يعلم بالغبن إلا بعد انقضاء الإجاره توجه الرد و كذا لو لم يعلم به حتى انفسخ البيع.

و فى لحوق الامتزاج مطلقا أو فى الجمله بالخروج عن الملك وجوه

أقواها اللحوق لحصول الشركه فيمتنع رد العين الذى هو مورد الاستثناء و كذا لو تغيرت العين بالنقيصه و لو تغيرت بالزياده العينيه أو الحكميه أو من الجهتين فالأقوى الرد فى الوسطى بناء على حصول الشركه فى غيرها المانعه عن رد العين فتأمل هذا كله فى تصرف المغبون

و أما تصرف الغابن

اشاره

فالظاهر أنه لا وجه لسقوط خيار المغبون به و حينئذ فإن فسخ و وجد العين خارجه عن ملكه لزوما بالعتق أو الوقف أو البيع اللازم ففى تسلطه على إبطال ذلك من حينه أو من أصلها كالمرتهن و الشفيع أو رجوعه إلى البدل وجوه من وقوع العقد فى متعلق حق الغير فإن حق المغبون بأصل المعامله الغبنيه و إنما يظهر له بظهور السبب فله الخيار فى استرداد العين إذا ظهر السبب و حيث وقع العقد فى ملك الغابن فلا وجه لبطلانه من رأس و من أن وقوع العقد فى متعلق حق الغير يوجب تزلزله من رأس كما فى بيع الرهن. و مقتضى فسخ البيع الأول تلقى الملك من الغابن الذى وقع البيع معه لا من المشترى الثانى و من أنه لا وجه للتزلزل إما لأن التصرف فى زمان خيار غير المتصرف صحيح لازم كما سيجى ء فى أحكام الخيار فيسترد الفاسخ البدل. و إما

لعدم تحقق الخيار قبل ظهور الغبن فعلا على وجه فعلا على وجه يمنع من تصرف من عليه الخيار كما هو ظاهر الجماعه هنا و فى خيار الغيب قبل ظهوره فإن غير واحد ممن منع من تصرف غير ذى الخيار بدون إذنه أو استشكل فيه حكم بلزوم العقود الواقعه قبل ظهور الغبن و العيب و هذا هو الأقوى و سيأتى تتمه لذلك فى أحكام الخيار و

كذا الحكم لو حصل مانع من رده كالاستيلاد و يحتمل هنا تقديم حق الخيار لسبق سببه على الاستيلاد

[جريان الحكم فى خروج المبيع عن ملك الغابن بالعقد الجائز]

ثم إن مقتضى ما ذكرنا جريان الحكم فى خروج المبيع عن ملك الغابن بالعقد الجائز لأن معنى جوازه تسلط أحد المتعاقدين على فسخه- أما تسلط الأجنبى و هو المغبون فلا دليل عليه بعد فرض وقوع العقد صحيحا. و فى المسالك لو كان الناقل مما يمكن إبطاله كالبيع بخيار ألزم بالفسخ فإن امتنع فسخه الحاكم و إن تعذر فسخه المغبون و يمكن النظر فيه بأن فسخ المغبون إما بدخول العين فى ملكه و إما بدخول بدلها فعلى الأول لا حاجه إلى الفسخ حتى يتكلم فى الفاسخ و على الثانى فلا وجه للعدول عما استحقه بالفسخ إلى غيره اللهم إلا أن يقال إنه لا منافاه لأن البدل المستحق بالفسخ إنما هو للحيلوله فإذا أمكن رد العين وجب على الغابن تحصيلها لكن ذلك إنما يتم مع كون العين باقيه على ملك المغبون و أما مع عدمه و تملك المغبون للبدل فلا دليل على وجوب تحصيل العين.

[لو اتفق عود الملك إلى الغابن]

ثم على القول بعدم وجوب الفسخ فى الجائز لو اتفق عود الملك إليه لفسخ فإن كان ذلك قبل فسخ المغبون فالظاهر وجود رد العين و إن كان بعده فالظاهر عدم وجوب رده لعدم الدليل بعد تملك البدل و لو كان العود بعقد جديد فالأقوى عدم وجوب الرد مطلقا لأنه ملك جديد تلقاه من مالكه. و الفاسخ إنما يملك بسبب ملكه السابق بعد ارتفاع السبب الناقل

[تصرف الغابن تصرفا مغيرا للعين]

اشاره

و لو تصرف الغابن تصرفا مغيرا للعين- فإما أن يكون بالنقيصه أو بالزياده أو بالامتزاج

فإن كان بالنقيصه

فإما أن يكون نقصا يوجب الأرش و إما أن يكون مما لا يوجبه فإن أوجب الأرش أخذه مع الأرش كما هو مقتضى الفسخ لأن الفائت مضمون بجزء من العوض فإذا رد تمام العوض وجب رد مجموع المعوض فيتدارك الفائت منه ببدله و مثل ذلك ما لو تلف بعض العين و إن كان مما لا يوجب شيئا رده بلا شى ء. و منه ما لو وجد العين مستأجره فإن على الفاسخ الصبر إلى أن ينقضى مده الإجاره و لا يجب على الغابن بذل عوض المنفعه المستوفاه بالنسبه إلى بقيه المده بعد الفسخ لأن المنفعه من الزوائد المنفصله المتخلله بين العقد و الفسخ فهى ملك للمفسوخ عليه فالمنفعه الدائمه تابعه للملك المطلق فإذا تحقق فى زمان ملك منفعه العين بأسرها و يحتمل انفساخ الإجاره فى بقيه المده لأن ملك منفعه الملك المتزلزل متزلزل و هو الذى جزم به المحقق

القمی فیما إذا فسخ البائع بخیاره المشروط له فی البیع و فیه نظر لمنع تزلزل ملک المنفعه. نعم ذکر العلامه فی القواعد فیما إذا وقع التفاسخ لأجل اختلاف المتبایعین أنه إذا وجد البائع العین مستأجره کانت الأجره للمشتری و المؤجر وجب علیه للبائع أجره المثل للمده الباقیه بعد الفسخ و قرره علی ذلک شراح الکتاب و سیجی ء ما یمکن أن یکون فارقا بین المقامین

و إن کان التغییر بالزیاده

فإن کانت حکمیه محضه- کقصاره الثوب و تعلیم الصنعه فالظاهر ثبوت الشرکه فیه بنسبه تلک الزیاده بأن تقوم العین

معها و لا معها و یؤخذ النسبه و لو لم یکن للزیاده مدخل فی زیاده القیمه فالظاهر عدم شی ء لمحدثها لأنه إنما عمل فیما له و عمله لنفسه غیر مضمون علی

غيره و لو لم يحصل منه فى الخارج ما يقابل المال و لو فى ضمن العين و لو كانت الزياده عينا محضا كالغرس ففى تسلط المغبون على القلع بلا أرش كما اختاره فى المختلف فى الشفعه أو عدم تسلطه عليه مطلقا كما عليه المشهور فيما إذا رجع بائع الأرض المغروسه بعد تفليس المشترى أو تسلطه عليه مع الأرش كما اختاره فى المسالك هنا و قيل به فى الشفعه و العاريه وجوه من أن صفه كونه منصوبا المستلزمه لزياده قيمته إنما هى عباره عن كونه فى مكان صار ملكا للغير فلا حق للغرس كما إذا باع أرضا مشغوله بماله و كان ماله فى تلك الأرض أزيد قيمه. مضافا إلى ما فى المختلف فى مسأله الشفعه من أن الفائت لما حدث فى محل معرض للزوال لم يجب تداركه و من أن الغرس المنصوب الذى هو مال للمشترى مال مغاير للمقلوع عرفا و ليس كالمتاع الموضوع فى بيت بحيث يكون تفاوت قيمته باعتبار المكان. مضافا إلى مفهوم قوله ص: ليس لعرق ظالم حق فيكون كما لو باع الأرض المغروسه و من أن الغرس إنما وقع فى ملك متزلزل و لا دليل على استحقاق الغرس على الأرض البقاء. و قياس الأرض المغروسه على الأرض المستأجره حيث لا يفسخ إجارتها و لا تغرم لها أجره المثل فاسد للفرق بتملك المنفعه فى تمام المده قبل استحقاق الفاسخ هناك بخلاف ما نحن فيه فإن المستحق هو الغرس المنصوب من دون استحقاق مكان فى الأرض فالتحقيق أن كلا من المالكين يملك ماله لا بشرط حق له على الآخر و لا عليه له فلكل منهما تخليص ماله عن مال صاحبه فإن أراد مالك الغرس

قلعه فعليه أرش طم الحفر و إن أراد مالك الأرض تخليصها فعليه أرش الغرس أعنى تفاوت ما بين كونه منصوبا دائما و كونه مقلوعا و كونه مالا للمالك على صفه النصب دائما ليس اعترافا بعدم تسلطه على قلعه لأن المال هو الغرس المنصوب و مرجع دوامه إلى دوام ثبوت هذا المال الخاص له فليس هذا من باب استحقاق الغرس للمكان فافهم. و يبقى الفرق بين ما نحن فيه و بين مسأله التفليس حيث ذهب الأكثر إلى أن ليس للبائع الفاسخ قلع الغرس و لو مع الأرش و يمكن الفرق بكون حدوث ملك الغرس فى ملك متزلزل فيما نحن فيه فحق المغبون إنما تعلق بالأرض قبل الغرس بخلاف مسأله التفليس لأن سبب التزلزل هناك بعد الغرس فيشبه بيع الأرض المغروسه و ليس للمشترى قلعه و لو مع الأرش بلا خلاف بل عرفت أن العلامه فى المختلف جعل التزلزل موجبا لعدم استحقاق أرش الغرس ثم إذا جاز القلع فهل يجوز للمغبون مباشره القلع أم له مطالبه المالك بالقلع- و مع امتناعه يجبره الحاكم أو يقلعه وجوه ذكروها فيما لو دخلت أغصان شجر الجار إلى داره و يحتمل الفرق بين المقامين من جهه كون الدخول هناك بغير فعل المالك و لذا قيل فيه بعدم وجوب إجابه المالك الجار إلى القلع و إن جاز للجار قلعها بعد الامتناع أو قبله هذا كله حكم التخليص. و أما لو اختار المغبون الإبقاء فمقتضى ما ذكرنا- من عدم ثبوت حق لأحد المالكين على الآخر استحقاقه الأجره على البقاء لأن انتقال الأرض إلى المغبون بحق سابق على الغرس لا بسبب لا حق له هذا كله حكم الشجر. و أما الزرع ففى المسالك أنه

يتعين إبقاؤه بالأجره لأن له أمدا ينتظر و لعله لإمكان الجمع بين الحقين على وجه لا ضرر فيه على الطرفين بخلاف مسأله الشجر فإن فى تعيين إبقائه بالأجره ضررا على مالك الأرض لطول مده البقاء فتأمل. و لو طلب مالك الغرس القلع فهل لمالك الأرض منعه لاستلزامه نقص أرضه فإن كلا منهما مسلط على ماله و لا يجوز تصرفه فى مال غيره إلا بإذنه أم لا لأن التسلط على المال لا يوجب منع مالك آخر عن التصرف فى ماله وجهان أقواهما الثانى

و لو كان التغير بالامتزاج

فإما أن يكون بغير جنسه- و إما أن يكون بجنسه فإن كان بغير جنسه فإن كان على وجه الاستهلاك عرفا بحيث لا يحكم فى مثله بالشركه كامتزاج ماء الورد المبيع بالزيت فهو فى حكم التالف يرجع إلى قيمته و إن كان لا على وجه يعد تالفا كالخل الممترج مع الأنجبين ففى كونه شريكا أو كونه كالمعدوم وجهان من حصول الاشتراك قهرا لو كانا للمالكين و من تغير حقيقته فيكون كالتلف الرافع للخيار و إن كان الامتزاج بالجنس فإن كان بالمساوى يثبت الشركه و إن كان بالأردإ فكذلك.

و فى استحقاقه لأرش النقص أو تفاوت الرداءه من الجنس الممترج أو من ثمنه وجوه و لو كان بالأجود احتمل الشركه فى الثمن بأن يباع و يعطى من الثمن بنسبه قيمته و يحتمل الشركه بنسبه القيمه فإذا كان الأجود يساوى قيمتى الردى ء كان المجموع بينهما أثلاثا و رده الشيخ فى مسأله رجوع البائع على المفلس بعين ماله بأنه يستلزم الربا قيل و هو حسن مع عموم الربا لكل معاوضه.

بقى الكلام فى حكم تلف العوضين مع الغبن

و تفصيله أن التلف إما أن يكون فيما وصل إلى الغابن أو فيما وصل إلى المغبون و التلف إما بآفه أو بإتلاف أحدهما أو بإتلاف الأجنبى و حكمها أنه لو تلف ما فى يد المغبون فإن كان بآفه فمقتضى ما تقدم من التذكره فى الإخراج عن الملك من تعليل السقوط بعدم إمكان الاستدراك سقوط الخيار لكنك قد عرفت الكلام فى مورد التعليل فضلا عن غيره و لذا اختار غير واحد بقاء الخيار فإذا فسخ غرم قيمته يوم التلف أو يوم الفسخ و أخذ ما عند الغابن أو بدله و كذا لو كان بإتلافه و لو كان بإتلاف الأجنبى

ففسخ المغبون أخذ الثمن و رجع الغابن إلى المتلف إن لم يرجع المغبون عليه و إن رجع عليه بالبدل ثم ظهر الغبن ففسخ رد على الغابن القيمه يوم التلف أو يوم الفسخ و لو كان بإتلاف الغابن فإن لم يفسخ المغبون أخذ القيمه من الغابن و إن فسخ أخذ الثمن و لو كان إتلافه قبل ظهور الغبن فأبرأه المغبون من الغرامه ثم ظهر الغبن ففسخ وجب عليه رد القيمه لأن ما أبرأه بمنزله المقبوض و لو تلف ما فى يد الغابن بآفه أو بإتلافه ففسخ المغبون أخذ البدل.

و فى اعتبار القيمه يوم التلف أو يوم الفسخ قولان ظاهر الأكثر الأول و لكن صرح فى الدروس و المسالك و محكى حاشيه الشرائع للمحقق الثانى و صاحب

الحدائق و بعض آخر أنه لو اشترى عينا بعين فقبض إحداهما دون الأخرى فباع المقبوض ثم تلف غير مقبوض أن البيع الأول ينفسخ بتلف متعلقه قبل القبض بخلاف البيع الثانى فيغرم البائع الثانى قيمه ما باعه يوم تلف غير المقبوض و هذا ظاهر بل صريح فى أن العبره بقيمه يوم الانفساخ دون تلف العين و الفرق بين المسألتين مشكل و تمام الكلام فى باب الإقاله إن شاء الله. و لو تلف بإتلاف الأجنبى رجع المغبون بعد الفسخ إلى الغابن لأنه الذى يرد إليه العوض فيؤخذ منه المعوض أو بدله و لأنه ملك القيمه على المتلف و يحتمل الرجوع إلى المتلف لأن المال فى ضمانه و ما لم يدفع العوض فنفس المال فى عهدته و لذا صرح فى الشرائع بجواز المصالحه على ذلک المتلف بما لو صالح به على قيمته لزم الربا. و صرح العلامه بأنه

لو صالحه على نفس المتلف بأقل من قيمته لم يلزم الربا و إن صالحه على قيمته بالأقل لزم الربا بناء على جريانه فى الصلح و يحتمل التخيير أما الغابن فلأنه ملك البدل و أما المتلف فلأن المال المتلف فى عهدته قبل أداء القيمه و إن كان بإتلاف المغبون فإن لم يفسخ غرم بدله و لو أبرأه الغابن من بدل المتلف فظهر الغبن ففسخ رد الثمن و أخذ قيمه المتلف لأن المبرإ منه كالمقبوض. هذا قليل من كثير ما يكون هذا المقام قابلا له من الكلام و ينبغى إحاله الزائد على ما ذكروه فى غير هذا المقام و الله العالم بالأحكام و رسوله و خلفائه الكرام صلوات الله عليه و عليهم إلى يوم القيام.

مسأله الظاهر ثبوت خيار الغبن فى كل معاوضه ماليه

بناء على الاستناد فى ثبوته فى البيع إلى نفى الضرر. نعم لو استند إلى الإجماعات المنقوله أمكن الرجوع فى غير البيع إلى أصاله اللزوم و ممن حكى عنه التصريح بالعموم فخر الدين قدس سره فى شرح الإرشاد و صاحب التنقيح و صاحب إيضاح النافع و عن إجازه جامع المقاصد جريانه فيها مستندا إلى أنه من توابع المعاوضات. نعم حكى عن المهذب البارع عدم جريانه فى الصلح و لعله لكون الغرض الأصلى فيه قطع المنازعه فلا يشرع فيه الفسخ و فيه ما لا يخفى. و فى غايه المرام التفصيل بين الصلح الواقع على وجه المعاوضه فيجرى فيه و بين الواقع على إسقاط دعوى قبل ثبوتها ثم ظهر حقيه ما يدعيه و كان مغبونا فيما صالح به و الواقع على ما فى الذمم و كان مجهولا ثم ظهر بعد عقد الصلح و ظهر غبن أحدهما على تأمل و لعله للإقدام فى هذين على

رفع اليـد عمـا صالـح عنه كائنا ما كان فقـد أقـدم على الضـرر. و حكى عن بعض التفصـيل بين كل عقـد وقع شـخصه على وجه المسـامحه و كـان الإقـدام فيه على المعـامله مبنيـا على عـدم الالتفـات إلى النقص و الزيـاده بيعا كان أو صـلحا أو غيرهما فإنه لا يصـدق فيه اسم الغبن و بين غيره. و فيه مع أن منع صـدق الغبن محـل نظر أن الحكم بالخيـار لـم يعلق فى دليـل على مفهوم لفظ الغبن حتى يتبع مصـاديقه فـإن الفتـاوى مختصه بغبن البيع و حـديث نفى الضـرر عـام لم يخرج منه إلا ما اسـتثنى فى الفتاوى من صوره الإقدام على الضـرر عالما به. نعم لو استدل بآيه التجاره عن تراض أو النهى عن أكل المال بالباطل- أمكن اختصاصها بما إذا أقدم على المعامله محتملا للضـرر مسامحا فى دفع ذلك الاحتمال. و الحاصل أن المسأله لا تخلو عن إشـكال من جهه أصاله اللزوم و اختصـاص معقـد الإجماع و الشـهره بالبيع و عـدم تعرض الأكثر لـدخول هـذا الخيار فى غير البيع- كما تعرضوا لجريان خيار الشـرط و تعرضهم لعدم جريان خيار المجلس فى غير البيع لكونه محل خلاف لبعض العامه فى بعض أفراد ما عدا البيع فلا يدل على عموم غيره لما عدا البيع و من دلاله حديث نفى الضرر على عدم لزوم المعامله المغبون فيها فى صوره امتناع الغابن عن بـذل التفـاوت بعـد إلحـاق غيرها بظهور عـدم الفصل عنـد الأصحاب و قـد اسـتدل به الأصـحاب على إثبات كثير من الخيارات فـدخوله فيما عدا البيع لا يخلو عن قوه نعم يبقى الإشـكال فى شـموله للصوره المتقدمه و هى ما إذا علم من الخارج بناء شـخص تلك المعامله بيعا

كـان أو غيره على عـدم المغـابنه و المكـايسه من حيث الماليه كما إذا احتاج المشترى إلى قليل من شـى ء مبتـذل لحاجه عظيمه دينيه أو دنيويه فـإنه لاـ يلاحظ فى شـرائه مساواته للثمن المـدفوع بإزائه فإن فى شـمول الأدله لمثل هـذا خفاء بل منعا إلا أن يتم بعدم القول بالفصل و الله العالم.

مسأله اختلف أصحابنا فى كون هذا الخيار على الفور أو على التراخى

اشاره

على قولين

[الاستدلال للفور بآيه أوفوا بالعقود]

و استند للقول الأول و هو المشهور ظاهرا إلى كون الخيار على خلاف الأصل فيقتصر فيه على المتيقن و قرره فى جامع المقاصد بأن العموم فى أفراد العقود يستتبع عموم الأزمنه و إلا لم ينتفع بعمومه انتهى.

[الاستدلال للتراخى بالاستصحاب]

و للقول الثانى إلى الاستصحاب. و ذكر فى الرياض ما حاصله أن المستند فى هذا الخيار إن كان الإجماع المنقول اتجه التمسك بالاستصحاب و إن كان نفى الضرر وجب الاقتصار على الزمان الأول إذ به يندفع الضرر.

[المناقشه فى الوجوه المذكوره]

أقول و يمكن الخدشه فى جميع الوجوه المذكوره أما فى وجوب الاقتصار على المتيقن فلأنه غير متجه مع الاستصـحاب و أما ما ذكره فى جـامع المقاصـد من عمـوم الأـزمنه فـإن أراد به عمومهـا المسـتفاد من إطلاـق الحكم بالنسـبه إلى زمـانه الراجع بـدليل الحكمه إلى استـمراره فى جميع الأزمنه فلا يخفى أن هـذا العموم فى كل فرد من موضوع الحكم تابع لدخوله تحت العموم فإذا فرض خروج فرد منه فلا يفرق فيه بين خروجه عن حكم العام دائما أو فى زمان ما إذ ليس فى خروجه دائما زياده تخصـيص فى العـام حتى يقتصـر عنـد الشك فيه على المتيقن نظير ما إذا ورد تحريم فعل بعنوان العموم و خرج منه فرد خاص من ذلك الفعل لكن وقع الشـك فى أن ارتفـاع الحرمه عن ذلـك الفرد مختص ببعض الأـزمنه أو عـام لجميعها فإن اللازم هنا استصـحاب حكم الخاص أعنى الحليه لا الرجوع فى ما بعد الزمان المتيقن إلى عموم التحريم و ليس هذا من معاوضه العموم للاستصـحاب و السر فيه ما عرفت من تبعيه العموم الزمانى للعموم الأفرادى فإذا فرض خروج بعضها فلا مقتضى للعموم الزمانى فيه حتى يقتصر فيه من حيث الزمان على المتيقن بل الفرد الخارج واحد دام زمان خروجه أو انقطع.

المكاسب، ج ٣، ص ٢۴٣

نعم لو فرض إفاده الكلام للعموم الزمانى على وجه يكون الزمان مكثرا لأفراد العام بحيث يكون الفرد فى كل زمان مغايرا له

فى زمان آخر كان اللازم بعد العلم بخروج فرد فى زمان ما الاقتصار على المتيقن لأن خروج غيره من الزمان مستلزم لخروج فرد آخر من العام غير ما علم خروجه كما إذا قال المولى لعبده أكرم العلماء فى كل يوم بحيث كان إكرام كل عالم فى كل يوم واجبا مستقلا غير إكرام ذلك العالم فى اليوم الآخر فإذا علم بخروج زيد العالم و شك فى خروجه عن العموم يوما أو أزيد وجب الرجوع فى ما بعد اليوم الأول إلى عموم وجوب الإكرام لا إلى استصحاب عدم وجوبه بل لو فرضنا عدم وجود ذلك العموم لم يجز التمسك بالاستصحاب بل يجب الرجوع إلى أصل آخر كما أن فى الصوره الأولى لو فرضنا عدم حجيه الاستصحاب لم يجز الرجوع إلى العموم فما أوضح الفرق بين الصورتين. ثم لا يخفى أن مناط هذا الفرق ليس كون عموم الزمان فى الصوره الأولى من الإطلاق المحمول على العموم بدليل الحكمه و كونه فى الصوره الثانيه عموما لغويا بل المناط كون الزمان فى الأولى ظرفا للحكم و إن فرض عمومه لغويا فيكون [الحكم فيه حكما واحدا مستمرا لموضوع واحد] فيكون مرجع الشك فيه إلى الشك فى استمرار حكم واحد و انقطاعه فيستصحب و الزمان فى الثانيه مكثر لأفراد موضوع الحكم فمرجع الشك فى وجود الحكم فى الآن الثانى إلى ثبوت حكم الخاص لفرد من العام مغاير للفرد الأول و معلوم أن المرجع فيه إلى أصاله العموم فافهم و اغتنم. و بذلك يظهر فساد دفع كلام جامع المقاصد- بأن آيه أَوْفُوا و غيرها مطلقه لا عامه فلا تنافى الاستصحاب إلا أن يدعى أن العموم لا يرجع إلا إلى العموم الزمانى على الوجه

الأول.

فقد ظهر أيضا مما ذكرنا من تغاير موردى الرجوع إلى الاستصحاب و الرجوع إلى العموم فساد ما قيل فى الأصول من أن الاستصحاب قد يخصص العموم و مثل له بالصوره الأولى زعما منه أن الاستصحاب قد خصص العموم. و قد عرفت أن مقام جريان الاستصحاب لا يجوز فيه الرجوع إلى العموم و لو على فرض عدم الاستصحاب و مقام جريان العموم لا يجوز الرجوع إلى الاستصحاب و لو على فرض عدم العموم فليس شى ء منهما ممنوعا بالآخر فى شى ء من المقامين إذا عرفت هذا فما نحن فيه من قبيل الأول لأن العقد المغبون فيه إذا خرج عن عموم وجوب الوفاء فلا فرق بين عدم وجوب الوفاء به فى زمان واحد و بين عدم وجوبه رأسا نظير العقد الجائز دائما فليس الأمر دائرا بين قله التخصيص و كثرته حتى يتمسك بالعموم فيما عدا المتيقن فلو فرض عدم جريان الاستصحاب فى الخيار على ما سنشير إليه لم يجز التمسك بالعموم أيضا. نعم يتمسك فيه حينئذ بأصاله اللزوم الثابته بغير العمومات و أما استناد القول بالتراخى إلى الاستصحاب- فهو حسن على ما اشتهر من المسامحه فى تشخيص الموضوع فى استصحاب الحكم الشرعى الثابت بغير الأدله اللفظيه المشخصه للموضوع مع كون الشك من حيث استعداد الحكم للبقاء. و أما على التحقيق من عدم إحراز الموضوع فى مثل ذلك على وجه التحقيق فلا يجرى فيما نحن فيه الاستصحاب فإن المتيقن سابقا ثبوت الخيار لمن لم يتمكن من تدارك ضرره بالفسخ فإذا فرضنا ثبوت هذا الحكم من الشرع فلا معنى لانسحابه فى الآن اللاحق مع كون الشخص قد تمكن من التدارك و لم يفعل لأن هذا موضوع آخر يكون إثبات

الحکم له من القیاس المحرم. نعم لو أحرز الموضوع من دلیل لفظی علی المستصحب أو کان الشک فی رافع الحکم حتی لا یحتمل أن یکون الشک لأجل تغیر الموضوع اتجه التمسک بالاستصحاب. و أما ما ذکره فی الریاض ففیه أنه إن بنی الأمر علی التدقیق فی موضوع الاستصحاب کما أشرنا هنا و حققناه فی الأصول فلا یجری الاستصحاب و إن کان المدرک للخیار الإجماع و إن بنی علی المسامحه فیه کما اشتهر جری الاستصحاب و إن استند فی الخیار إلی قاعده الضرر کما اعترف به ولده قدس سره فی المناهل مستندا إلی احتمال أن یکون الضرر عله محدثه یکفی فی بقاء الحکم و إن ارتفع إلا أن یدعی أنه إذا استند الحکم إلی الضرر فالموضوع للخیار هو المتضرر العاجز عن تدارک ضرره و هو غیر محقق فی الزمان اللاحق کما أشرنا-

[ما ذکره بعض المعاصرین فی المسأله]

اشاره

ثم إنه بنی المسأله بعض المعاصرین علی ما لا محصل له فقال ما لفظه إن المسأله مبتنیه علی أن لزوم العقد معناه أن أثر العقد مستمر إلی یوم القیامه و أن عموم الوفاء بالعقود عموم زمانی للقطع بأن لیس المراد بالآیه الوفاء بالعقود آنا ما بل علی الدوام. و قد فهم المشهور منها ذلک باعتبار أن الوفاء بها العمل بمقتضاها و لا ریب أن مفاده عرفا و بحسب قصد المتعاقدین الدوام فإن دل دلیل علی ثبوت خیار من ضرر أو إجماع أو نص فی ثبوته فی الماضی أو مطلقا بناء علی الإهمال لا الإطلاق فی الأخبار فیکون استثناء من ذلک العام و یبقی العام علی عمومه کاستثناء أیام الإقامه و الثلاثین و وقت المعصیه و نحوها من حکم السفر أو أن اللزوم لیس

كالعموم و إنما يثبت ملكا سابقا و يبقى حكمه مستصحبا إلى المزيل فتكون المعارضه بين استصحابين و الثانى وارد على الأول فيقدم عليه و الأول أقوى لأن حدوث الحادث مع زوال العله السابقه يقضى بعدم اعتبار السابق أما مع بقائها فلا يلغو اعتبار السابق انتهى.

[المناقشه فى ما ذكره بعض المعاصرين]

و لا يخفى أن ما ذكره من المبنى للرجوع إلى العموم- و هو استمرار اللزوم مبنى لطرح العموم و الرجوع إلى الاستصحاب و أما ما ذكره أخيرا لمبنى الرجوع إلى الاستصحاب و حاصله أن اللزوم إنما يثبت بالاستصحاب فإذا ورد عليه استصحاب الخيار قدم عليه ففيه أن الكل متفقون على الاستناد فى أصاله اللزوم إلى عموم آيه الوفاء و إن أمكن الاستناد فيه إلى الاستصحاب أيضا فلا وجه للإغماض عن الآيه و ملاحظه الاستصحاب المقتضى للزوم مع استصحاب الخيار

[الأقوى الفور و الدليل عليه]

ثم إنه قد علم من تضاعيف ما أوردناه على كلمات الجماعه أن الأقوى كون الخيار هنا على الفور لأنه لما لم يجز التمسك فى الزمان الثانى بالعموم لما عرفت سابقا من أن مرجع العموم الزمانى فى هذا المقام إلى استمرار الحكم فى الأفراد فإذا انقطع الاستمرار فلا دليل على العود إليه كما فى جميع الأحكام المستمره إذا طرأ عليها الانقطاع و لا بالاستصحاب الخيار لما عرفت

من أن الموضوع غير محرز لاحتمال كون موضوع الحكم عند الشارع هو من لم يتمكن من تدارك ضرره بالفسخ فلا يشمل الشخص المتمكن منه التارك له بل قد يستظهر ذلک من حديث نفى الضرر تعين الرجوع إلى أصاله فساد فسخ المغبون و عدم ترتب الأثر عليه و بقاء آثار العقد فيثبت اللزوم من هذه الجهه و هذا ليس كاستصحاب الخيار لأن الشک هنا فى الواقع فالموضوع محرز كما فى استصحاب الطهاره بعد خروج المذى فافهم و اغتنم و الحمد لله. هذا مضافا إلى ما قد يقال هنا و فيما يشبهه من إجازه عقد الفضولى و نكاحه و غيرهما من أن تجويز التأخير فيها ضرر على

من عليه الخيـار و فيه تأمـل ثم إن مقتضـى مـا اسـتند إليه للفوريه عـدا هـذا المؤيـد الأـخير هى الفوريه العرفيه لأن الاقتصار على الحقيقيه حرج على ذى الخيار فلا ينبغى تـداركـ الضـرر به و الزائـد عليها لا دليل عليه عـدا الاستصـحاب المتسالم على رده بين أهـل هـذا القول لكن الـذى يظهر من التـذكره فى خيـار العيب على القول بفوريه مـا هو أوسع من الفور العرفى قـال خيار العيب ليس على الفور على مـا تقـدم خلافـا للشافعى فإنه اشترط الفوريه و المبادره بالعاده فلا يؤمر بالعـدو و لا الركض للرد و إن كان مشـغولا بصـلاه أو أكـل أو قضاء حاجه فله الخيار إلى أن يفرغ و كـذا لو اطلع حين دخل وقت هـذه الأمور فاشـتغل بها فلا بأس إجماعا و كذا لو لبس ثوبا أو أغلق بابا و لو اطلع على العيب ليلا فله التأخير إلى أن يصـبح و إن لم يكن عذر انتهى. و قد صـرح فى الشـفعه على القول بفوريتهـا بما يقرب من ذلكـ و جعلها من الإعـذار و صـرح فى الشـفعه بأنه لا تجب المبادره على خلاف العـاده و رجع فى ذلكـ كله إلى العرف فكل ما لا يعـد تقصـيرا لا يبطل به الشـفعه و كل ما يعـد تقصـيرا و توانيا فى الطلب فإنه مسـقط لهـا انتهى. و المسأله لا تخلو عن إشـكال لأن جعل حضور وقت الصـلاه أو دخول الليل عـذرا فى تركـ الفسـخ المتحقق بمجرد قوله فسـخت لا دليل عليه. نعم لو توقف الفسـخ على الحضور عنـد الخصم أو القاضـى أو على الإشـهاد توجه ما ذكر فى الجمله مع أن قيام الدليل عليه مشكل إلا أن يجعل الدليل على الفوريه لزوم

الإضـرار لمن عليه الخيار فيدفع ذلك بلزوم المبادره العرفيه بحيث لا يعد متوانيا فيه فإن هذا هو الذى يضـر بحال من عليه الخيار من جهه عدم استقرار ملكه و كون تصرفاته فيه فى معرض النقص لكنك عرفت التأمل فى هذا الدليل

[رأى المصنف فى المسأله]

فالإنصاف أنه إن تم الإجماع الـذى تقدم عن العلامه على عدم البأس بالأمور المذكوره و عدم قدح أمثالها فى الفوريه فهو و إلا وجب الاقتصار على أول مراتب الإمكان إن شاء الفسخ و الله العالم

[معذوريه الجاهل بالخيار فى ترک المبادره]

ثم إن الظـاهر أنه لاـ خلاـف فى معـذوريه الجاهـل بالخيار فى تركـ المبادره لعموم نفى الضـرر إذ لا فرق بين الجاهل بالغبن [و الجاهـل بالخيـار فى ترك المبادره لعموم نفى الضـرر إذ لا فرق بين الجاهل بالغبن] و الجاهل بحكمه و ليس ترك الفحص عن الحكم الشـرعى منافيـا لمعـذوريته كترك الفحص عن الغبن و عـدمه و لو جهـل الفوريه فظـاهر بعض الوفاق على المعـذوريه. و يشـكل بعـدم جريان نفى الضـرر هنا لتمكنه من الفسـخ و تـدارك الضـرر فيرجع إلى ما تقـدم من أصاله بقاء آثار العقـد و عدم صحه فسخ المغبون بعد الزمان الأول. و قد حكى عن بعض الأساطين عدم المعذوريه فى خيار التأخير و المناط واحد و لو ادعى الجهـل بالخيـار فالأـقوى القبول إلا أن يكون مما لا يخفى عليه هـذا الحكم الشـرعى إلا لعارض ففيه نظر. و قال فى التـذكره فى بـاب الشـفعه إنه لو قـال إنى لـم أعلم ثبوت حق الشـفعه أو قـال أخرت لأنى لـم أعلم أن الشـفعه على الفور فإن كان قريب العهد بالإسـلام أو نشأ فى بريه لا يعرفون الأحكام قبل قوله و له الأخـذ بالشـفعه و إلا فلا انتهى. فإن أراد بالتقييـد المـذكور تخصـيص السـماع بمن يحتمـل فى حقه الجهـل فلا حاجه إليه لأن أكثر العوام و كثيرا من الخواص لا يعلمون مثل هـذه الأحكام و إن أراد تخصيص السماع بمن يكون الظاهر فى حقه عدم العلم ففيه أنه لا داعى

إلى اعتبار الظهور مع أن الأصل العدم

و الأقوى أن الناسى فى حكم الجاهل

و فى سماع دعواه النسيان نظر من أنه مدع و من تعسر إقامه البينه عليه و أنه لا يعرف إلا من قبله. و أما الشك فى ثبوت الخيار فالظاهر معذوريته و يحتمل عدم معذوريته لتمكنه من الفسخ بعد الاطلاع على الغبن ثم السؤال عن صحته شرعا فهو متمكن من الفسخ العرفى إذ الجهل بالصحه لا يمنع عن الإنشاء فهو مقصر بترك الفسخ لا لعذر فافهم و الله العالم

الخامس خيار التأخير

[كلام التذكره فى خيار التأخير]

قال فى التذكره من باع شيئا و لم يسلمه إلى المشترى و لا قبض الثمن و لا شرط تأخيره و لو ساعه لزم البيع ثلاثه أيام فإن جاء المشترى بالثمن فى هذه الثلاثه فهو أحق بالعين و إن مضت الثلاثه و لم يأت بالثمن تخير البائع بين فسخ العقد و الصبر و المطالبه بالثمن عند علمائنا أجمع.

[الدليل على هذا الخيار]

اشاره

و الأصل فى ذلك قبل الإجماع المحكى عن الانتصار و الخلاف و الجواهر و غيرها- المعتضد بدعوى الاتفاق المصرح بها فى التذكره و الظاهره من غيرها و بما ذكره فى التذكره من أن الصبر أبدا مظنه الضرر المنفى بالخبر بل الضرر هنا أشد من الضرر فى الغبن حيث إن المبيع هنا فى ضمانه و تلفه منه و ملك لغيره لا يجوز له التصرف فيه

الأخبار المستفيضه

اشاره

منها روايه على بن يقطين قال: سألت أبا الحسن ع عن الرجل يبيع البيع و لا يقبضه صاحبه و لا يقبض الثمن قال الأجل بينهما ثلاثه أيام فإن قبض بيعه و إلا فلا بيع بينهما و روايه إسحاق بن عمار عن العبد الصالح قال: من اشترى بيعا فمضت ثلاثه أيام و لم يجى ء فلا بيع له و روايه ابن الحجاج قال: اشتريت محملا و أعطيت بعض الثمن و تركته عند صاحبه ثم احتبست أياما ثم جئت إلى بائع المحمل لأخذه فقال قد بعته فضحكت ثم قلت لا و الله لا أدعك أو أقاضيك- فقال أ ترضى بأبى بكر ابن عياش قلت نعم فأتيناه فقصصنا عليه قصصنا فقال أبو بكر بقول من تحب أن أقضى بينكما أ بقول صاحبك أو غيره قلت بقول صاحبى

قال سمعته يقول من اشترى شيئا فجاء بالثمن ما بينه و بين ثلاثه أيام و إلا فلا بيع له و صحيحه زراره عن أبى جعفر ع: قلت له الرجل يشترى من الرجل المتاع ثم يدعه عنده فيقول آتيك بثمنه قال إن جاء ما بينه و بين ثلاثه أيام و إلا فلا بيع له.

و ظاهر هذه الأخبار بطلان البيع

كما فهمه فى المبسوط حيث قال روى أصحابنا أنه إذا اشترى شيئا بعينه بثمن معلوم و قال للبائع أجيئك

بالثمن و مضى فإن جاء فى مده الثلاثه كان البيع له و إن لم يرتجع بطل البيع انتهى. و ربما يحكى هذا عن ظاهر الإسكافى المعبر بلفظ الروايات و توقف فيه المحقق الأردبيلى و قواه صاحب الكفايه و جزم به فى الحدائق طاعنا على العلامه فى المختلف حيث إنه اعترف بظهور الأخبار فى خلاف المشهور

ثم اختار المشهور مستدلا بأن الأصل بقاء صحه العقد و حمل الأخبار على نفى اللزوم أقول ظهور الأخبار فى الفساد فى محله إلا أن فهم العلماء و حملهم الأخبار على نفى اللزوم مما يقرب هذا المعنى مضافا إلى ما يقال من أن قوله ع فى أكثر تلك الأخبار لا بيع له ظاهر فى انتفاء البيع بالنسبه إلى المشترى فقط و لا يكون إلا نفى اللزوم من طرف البائع إلا أن فى روايه ابن يقطين: فلا بيع بينهما و كيف كان فلا أقل من الشك فيرجع إلى استصحاب الآثار المترتبه على البيع و توهم كون الصحه سابقا فى ضمن اللزوم فيرتفع بارتفاعه مندفع بأن اللزوم ليس من قبيل الفصل للصحه و إنما هو حكم مقارن لها فى خصوص البيع الخالى من الخيار

ثم إنه يشترط فى هذا الخيار أمور

أحدها عدم قبض المبيع

و لا خلاف فى اشتراطه ظاهرا- و يدل عليه من الروايات المتقدمه قوله فى صحيحه على بن يقطين المتقدمه: فإن قبض بيعه و إلا فلا بيع بينهما بناء على أن البيع هنا بمعنى المبيع لكن فى الرياض إنكار دلاله الأخبار على هذا الشرط و تبعه بعض المعاصرين و لا أعلم له وجها غير سقوط هذه الفقره عن النسخه المأخوذه منها الروايه و احتمال قراءه قبض بالتخفيف و بيعه بالتشديد يعنى قبض بائعه الثمن و لا يخفى ضعف هذا الاحتمال لأن استعمال البيع بالتشديد مفردا نادر- بل لم يوجد مع إمكان إجراء أصاله عدم التشديد نظير ما ذكره فى الروضه من أصاله عدم المد فى لفظ البكاء الوارد فى قواطع الصلاه ثم إنه لو كان عدم قبض المشترى لعدوان البائع- بأن بذل له الثمن فامتنع من أخذه و إقباض المبيع فالظاهر عدم الخيار لأن

ظاهر النص و الفتوى كون هذا الخيار إرفاقا للبائع و دفعا لتضرره- فلا يجرى فيما إذا كان الامتناع من قبله و لو قبضه المشترى على وجه يكون للبائع استرداده كما إذا كان بدون إذنه مع عدم إقباض الثمن ففى كونه كلا قبض مطلقا أو مع استرداده أو كونه قبضا وجوه- رابعها ابتناء المسأله على ما سيجى ء فى أحكام القبض من ارتفاع الضمان عن البائع بهذا القبض و عدمه و لعله الأقوى إذ مع ارتفاع الضمان بهذا القبض لا ضرر على البائع إلا من جهه وجوب حفظ المبيع لمالكه و تضرره بعدم وصول ثمنه إليه و كلاهما ممكن الاندفاع بأخذ المبيع مقاصه و أما مع عدم ارتفاع الضمان بذلك فيجرى دليل الضرر بالتقريب المتقدم و إن ادعى انصراف الأخبار إلى غير هذه الصوره لكنه مشكل كدعوى شمولها و لو قلنا بارتفاع الضمان و لو مكن المشترى من القبض فلم يقبض- فالأقوى أيضا ابتناء المسأله على ارتفاع الضمان و عدمه. و ربما يستظهر من قول السائل فى بعض الروايات ثم يدعه عنده عدم كفايه التمكين و فيه نظر- و الأقوى عدم الخيار لعدم الضمان و فى كون قبض بعض المبيع كلا قبض لظاهر الأخبار أو كالقبض لدعوى انصرافها إلى صوره عدم قبض شى ء منه أو تبعيض الخيار بالنسبه إلى المقبوض و غيره استنادا مع تسليم الانصراف المذكور إلى تحقق الضرر بالنسبه إلى غير المقبوض لا غيره وجوه.

الشرط الثانى عدم قبض مجموع الثمن

و اشتراطه مجمع عليه نصا و فتوى و قبض البعض كلا قبض بظاهر الأخبار- المعتضد بفهم أبى بكر بن عياش فى روايه ابن الحجاج المتقدمه و ربما يستدل بتلك الروايه تبعا للتذكره و فيه نظر و القبض بدون الإذن

كعدمه- لظهور الأخبار فى اشتراط وقوعه بالإذن فى بقاء البيع على اللزوم مع أن ضرر ضمان المبيع مع عدم وصول الثمن إليه على وجه يجوز له التصرف فيه باق.

نعم لو كان القبض بدون الإذن حقا كما إذا عرض المبيع على المشترى فلم يقبضه فالظاهر عدم الخيار لعدم دخوله فى منصرف الأخبار و عدم تضرر البائع بالتأخير و ربما يقال بكفايه القبض هنا مطلقا مع الاعتراف باعتبار الإذن فى الشرط السابق أعنى قبض المبيع نظرا إلى أنهم شرطوا فى عناوين المسأله فى طرف المبيع عدم إقباض المبيع إياه و فى طرف الثمن عدم قبضه و فيه نظر لأن هذا النحو من التعبير من مناسبات عنوان المسأله باسم البائع فيعبر فى طرف الثمن و المثمن بما هو فعل له و هو القبض فى الأول و الإقباض فى الثانى فتأمل. و لو أجاز المشترى قبض الثمن بناء على اعتبار الإذن كانت فى حكم الإذن و هل هى كاشفه أو مثبته أقواهما الثانى و يترتب عليه ما لو قبض قبل الثلاثه فأجاز المشترى بعدها.

الشرط الثالث عدم اشتراط تأخير تسليم أحد العوضين

لأن المتبادر من النص غير ذلك فيقتصر فى مخالفه الأصل على منصرف النص مع أنه فى الجمله إجماعى.

الشرط الرابع أن يكون المبيع عينا أو شبهه

كصاع من صبره- نص عليه الشيخ فى عبارته المتقدمه فى نقل مضمون روايات أصحابنا و ظاهره كونه مفتى به عندهم و صرح به فى التحرير و المهذب البارع و غايه المرام و هو ظاهر جامع المقاصد حيث قال لا فرق فى الثمن بين كونه عينا أو فى الذمه و قال فى الغنيه و روى أصحابنا أن المشترى إذا لم يقبض المبيع و قال أجيئك بالثمن و مضى فعلى البائع الصبر عليه ثلاثا ثم هو بالخيار بين فسخ البيع و مطالبته بالثمن هذا إذا كان المبيع مما يصح بقائه فإن لم يكن كذلك كالخضراوات فعليه الصبر يوما واحدا ثم هو بالخيار ثم ذكر أن تلف المبيع قبل الثلاثه من مال المشترى و بعده من مال البائع ثم قال و يدل على ذلك كله إجماع الطائفه انتهى. و فى معقد إجماع الانتصار و الخلاف و جواهر القاضى لو باع شيئا معينا بثمن معين لكن فى بعض نسخ الجواهر لو باع شيئا غير معين.

و قد أخذ عنه فى مفتاح الكرامه و غيره و نسب إلى القاضى دعوى الإجماع على غير المعين و أظن الغلط فى تلك النسخه و الظاهر أن المراد بالثمن المعين فى معقد إجماعهم هو المعلوم فى مقابل المجهول لأن تشخص الثمن غير معتبر إجماعا و لذا وصف فى التحرير تبعا للمبسوط المبيع بالمعين و الثمن بالمعلوم و من البعيد

المكاسب، ج ۳، ص ۲۴۶

اختلاف عنوان ما نسبه فى الخلاف إلى إجماع الفرقه و أخبارهم مع ما نسبه فى المبسوط إلى روايات أصحابنا مع أنا نقول

إن ظاهر المعين فى معاقد الإجماعات التشخص العينى لا مجرد المعلوم فى مقابل المجهول و لو كان كليا خرجنا عن هذا الظاهر بالنسبه إلى الثمن للإجماع على عدم اعتبار التعيين فيه مع أنه فرق بين الثمن المعين و الشى ء المعين فإن الثانى ظاهر فى الشخصى بخلاف الأول. و أما معقد إجماع التذكره المتقدم فى عنوان المسأله فهو مختص بالشخصى لأنه ذكر فى معقد الإجماع أن المشترى لو جاء بالثمن فى الثلاثه فهو أحق بالعين و لا يخفى أن العين ظاهر فى الشخصى هذه حال معاقد الإجماعات. و أما حديث نفى الضرر فهو مختص بالشخصى لأنه المضمون على البائع قبل القبض فيتضرر بضمانه و عدم جواز التصرف فيه و عدم وصول بدله إليه بخلاف الكلى. و أما النصوص فروايتا ابن يقطين و ابن عمار مشتملتان على لفظ البيع المراد به المبيع الذى يطلق قبل البيع على العين المعرضه للبيع و لا مناسبه فى إطلاقه على الكلى كما لا يخفى و روايه زراره ظاهره أيضا فى الشخصى من جهه لفظ المتاع و قوله يدعه عنده فلم يبق إلا قوله ع فى روايه أبى بكر بن عياش: من اشترى شيئا فإن إطلاقه و إن شمل المعين و الكلى إلا أن الظاهر من لفظ الشى ء الموجود الخارجى- كما فى قول القائل اشتريت شيئا و لو فى ضمن أمور متعدده كصاع من صبره و الكلى المبيع ليس موجودا خارجيا إذ ليس المراد من الكلى هنا الكلى الطبيعى الموجود فى الخارج لأن المبيع قد يكون معدوما عند العقد و الموجود منه قد لا يملكه البائع حتى يملكه بل هو أمر اعتبارى يعامل فى العرف و الشرع معه معامله الأملاك و هذه

المعامله و إن اقتضت صحه إطلاق لفظ الشی ء علیه أو علی ما یعمه إلا أنه لیس بحیث لو أرید من اللفظ خصوص ما عداه من الموجود الخارجی الشخصی احتیج إلی قرینه علی التقیید فهو نظیر المجاز المشهور و المطلق المنصرف إلی بعض أفراده انصرافا لا یحوج إراده المطلق إلی القرینه- فلا یمکن دفع احتمال إراده خصوص الموجود الخارجی بأصاله عدم القرینه فافهم. فقد ظهر مما ذکرنا أن لیس فی أدله المسأله- من النصوص و الإجماعات المنقوله و دلیل الضرر ما یجری فی المبیع الکلی و ربما ینسب التعمیم إلی ظاهر الأکثر- لعدم تقییدهم البیع بالشخصی. و فیه أن التأمل فی عباراتهم مع الإنصاف یعطی الاختصاص بالمعین أو الشک فی التعمیم مع أنه معارض بعدم تصریح أحد بکون المسأله محل الخلاف من حیث التعمیم و التخصیص إلا الشهید فی الدروس حیث قال إن الشیخ قدس سره قید فی المبسوط هذا الخیار بشراء المعین فإنه ظاهر فی عدم فهم هذا التقیید من کلمات باقی الأصحاب لکنک عرفت أن الشیخ قدس سره قد أخذ هذا التقیید فی مضمون روایات أصحابنا و کیف کان فالتأمل فی أدله المسأله و فتاوی الأصحاب یشرف الفقیه علی القطع باختصاص الحکم بالمعین

ثم إن هنا أمورا قیل باعتبارها فی هذا الخیار

منها عدم الخیار لأحدهما أو لهما

. قال فی التحریر و لا خیار للبائع لو کان فی المبیع خیار لأحدهما. و فی السرائر قید الحکم فی عنوان المسأله بقوله و لم یشترطا خیارا لهما أو لأحدهما و ظاهره الاختصاص بخیار الشرط و یحتمل أن یکون الاقتصار علیه لعنوان المسأله فی کلامه بغیر الحیوان و هو المتاع- و کیف کان فلا أعرف وجها معتمدا فی اشتراط هذا الشرط- سواء أراد ما یعم خیار الحیوان أم خصوص خیار

الشـرط و سواء أريـد مطلق الخيـار و لو اختص بمـا قبـل انقضـاء الثلاـثه أم أريـد خصوص الخيـار المحقق فيما بعـد الثلاثه سواء أحـدث فيها أم بعـدها و أوجه ما يقال فى توجيه هـذا القول مضافا إلى دعوى انصـراف النصوص إلى غير هذا الفرض أن شـرط الخيـار فى قوه اشتراط التـأخير و تـأخير المشترى بحق الخيـار ينفى خيار البائع. و توضـيح ذلك ما ذكره فى التـذكره فى أحكام الخيـار من أنه لاـ يجب على البـائع تسـليم المبيع و لا على المشترى تسـليم الثمن فى زمان الخيار و لو تبرع أحـدهما بالتسـليم لم يبطل خياره و لا يجبر الآخر على تسـليم ما فى يده و له استرداد المدفوع قضيه للخيار. و قال بعض الشافعيه ليس له استرداده و له أخـذ ما عنـد صاحبه بـدون رضاه كما لو كان التسـليم بعـد لزوم البيع انتهى. و حينئـذ فوجه هذا الاشتراط أن ظاهر الأخبار كون عدم مجى ء المشترى بالثمن بغير حق التأخير و ذو الخيار له حق التأخير و ظاهرها أيضا كون عدم إقباض البائع لعدم قبض الثمن لاـ لحق له فى عـدم الإقبـاض. و الحاصـل أن الخيـار بمنزله تأجيـل أحـد العوضـين. و فيه بعـد تسـليم الحكم فى الخيار و تسـليم انصـراف الأخبار إلى كون التأخير بغير حق أنه ينبغى على هذا القول كون مبدأ الثلاثه من حين التفرق و كون هذا الخيار مختصا بغير الحيوان مع اتفـاقهم على ثبوته فيه كمـا يظهر من المختلف. و ذهب الصـدوق إلى كون الخيـار فى الجاريه بعـد شـهر إلا أن يراد بما فى التحرير عدم ثبوت خيار التأخير ما دام الخيار ثابتا لأحدهما فلا ينافى ثبوته فى الحيوان بعد الثلاثه. و قد يفصل

بین ثبوت الخیار للبائع من جهه أخری فیسقط معه هذا الخیار لأن خیار التأخیر شرع لدفع ضرره و قد اندفع بغیره و لدلاله النص و الفتوی علی لزوم البیع فی الثلاثه فیختص بغیر صوره ثبوت الخیار له قال و دعوی أن المراد من الأخبار اللزوم من هذه الجهه مدفوعه بأن التأخیر سبب للخیار و لا یتقید الحکم بالسبب و بین ما إذا کان الخیار للمشتری فلا وجه لسقوطه مع أن اللازم منه عدم ثبوت هذا الخیار فی الحیوان. و وجه ضعف هذا التفصیل أن ضرر الصبر بعد الثلاثه لا یندفع بالخیار فی الثلاثه. و أما ما ذکره من عدم تقیید الحکم بالسبب فلا یمنع من کون نفی الخیار فی الثلاثه من جهه التضرر بالتأخیر و لذا لا ینافی هذا الخیار خیار المجلس- .

و منها تعدد المتعاقدین

لأن النص مختص بصوره التعدد و لأن هذا الخیار ثبت بعد خیار المجلس و خیار المجلس باق مع اتحاد العاقد إلا مع إسقاطه. و فیه أن المناط عدم الإقباض و القبض و لا إشکال فی تصوره من المالکین مع اتحاد العاقد من قبلهما. و أما خیار المجلس فقد عرفت أنه غیر ثابت للوکیل فی مجرد العقد

المکاسب، ج ۳، ص ۲۴۷

و علی تقدیره فیمکن إسقاطه أو اشتراط عدمه. نعم لو کان العاقد ولیا بیده العوضان لم یتحقق الشرطان الأولان أعنی عدم الإقباض و القبض و لیس ذلک من جهه اشتراط التعدد.

و منها أن لا یکون المبیع حیوانا أو خصوص الجاریه

فإن المحکی عن الصدوق فی المقنع أنه إذا اشتری جاریه فقال أجیئک بالثمن فإن جاء بالثمن فیما بینه و بین شهر و إلا فلا بیع له. و ظاهر المختلف نسبه الخلاف إلی الصدوق فی مطلق الحیوان و المستند فیه روایه ابن یقطین: عن رجل اشتری جاریه فقال أجیئک بالثمن فقال إن جاء بالثمن فیما بینه و بین شهر و إلا فلا بیع له و لا دلاله فیها علی صوره عدم إقباض الجاریه و لا قرینه علی حملها علیها فیحتمل الحمل علی اشتراط المجی ء بالثمن إلی شهر فی متن العقد فیثبت الخیار عند تخلف الشرط و یحتمل الحمل علی استحباب صبر البائع و عدم فسخه إلی شهر و کیف کان فالروایه مخالفه لعمل المعظم فلا بد من حملها علی بعض الوجوه

ثم إن مبدء الثلاثه من حین التفرق أو من حین العقد

وجهان من ظهور قوله:

فإن جاء بالثمن بینه و بین ثلاثه أیام فی کون مده الغیبه ثلاثه و من کون ذلک کنایه عن عدم التقابض ثلاثه أیام کما هو ظاهر قوله ع فی روایه ابن یقطین:

الأجل بينهما ثلاثه أيام فإن قبض بيعه و إلا فلا بيع بينهما و هذا هو الأقوى.

مسأله يسقط هذا الخيار بأمور

أحدها إسقاطه بعد الثلاثه

بلا إشكال و لا خلاف و فى سقوطه بالإسقاط فى الثلاثه وجهان من أن السبب فيه الضرر الحاصل بالتأخير فلا يتحقق إلا بعد الثلاثه و لذا صرح فى التذكره بعدم جواز إسقاط خيار الشرط قبل التفرق إذا قلنا بكون مبدئه بعده مع أنه أولى بالجواز و من أن العقد سبب الخيار فيكفى وجوده فى إسقاطه مضافا إلى فحوى جواز اشتراط سقوطه فى ضمن العقد

الثانى اشتراط سقوطه فى متن العقد

حكى عن الدروس و جامع المقاصد و تعليق الإرشاد و لعله لعموم أدله الشروط و يشكل على عدم جواز إسقاطه فى الثلاثه بناء على أن السبب فى هذا الخيار هو الضرر الحادث بالتأخير دون العقد فإن الشرط إنما يسقط به ما يقبل الإسقاط بدون الشرط و لا يوجب شرعيه سقوط ما لا يشرع إسقاطه بدون شرط فإن كان إجماع على السقوط بالشرط كما حكاه بعض قلنا به بل بصحه الإسقاط بعد العقد لفحواه و إلا فللنظر فيه مجال.

الثالث بذل المشترى للثمن بعد الثلاثه

فإن المصرح به فى التذكره سقوط الخيار حينئذ و قيل بعدم السقوط بذلك استصحابا و هو حسن لو استند فى الخيار إلى الأخبار و أما إذا استند فيه إلى الضرر [- ۳- ۴۸۷- ۲] فلا شك فى عدم الضرر حال بذل

الثمن فلا ضرر ليتدارك بالخيار و لو فرض تضرره سابقا بالتأخير فالخيار لا يوجب تدارك ذلك و إنما يتدارك به الضرر المستقبل و دعوى أن حدوث الضرر قبل البذل يكفى فى بقاء الخيار مدفوعه بأن الأحكام المترتبه على نفى الضرر تابعه للضرر الفعلى لا مجرد حدوث الضرر فى زمان و لا يبعد دعوى انصراف الأخبار إلى صوره التضرر فعلا يقال بأن عدم حضور المشترى عله لانتفاء اللزوم يدور معها وجودا و عدما و كيف كان فمختار التذكره لا يخلو عن قوه.

الرابع أخذ [- ٢- ٥٥- ٥] الثمن من المشترى بناء على عدم سقوطه بالبذل

و إلا لم يحتج إلى الأخذ به و السقوط به لأنه التزام فعلى [- ٣- ٤٨٧- ۶] بالبيع و رضا بلزومه و هل يشترط إفاده العلم بكونه لأجل الالتزام أو يكفى الظن فلو احتمل كون الأخذ بعنوان العاريه أو غيرها لم ينفع أم لا يعتبر الظن أيضا وجوه من عدم تحقق موضوع الالتزام إلا بالعلم و من كون الفعل مع إفاده الظن أماره عرفيه على الالتزام كالقول. و مما تقدم من سقوط خيار الحيوان أو الشرط بما كان رضاء نوعيا بالعقد و هذا من أوضح أفراده. و قد بينا عدم اعتبار الظن الشخصى فى دلاله التصرف على الرضا و خير الوجوه أوسطها لكن الأقوى الأخير و هل يسقط الخيار بمطالبه الثمن المصرح به فى التذكره و غيرها العدم للأصل و عدم الدليل و يحتمل السقوط لدلالته على الرضا بالبيع. و فيه أن سبب الخيار هو التضرر فى المستقبل- لما عرفت من أن الخيار لا يتدارك به ما مضى من ضرر الصبر و مطالبه الثمن لا يدل على التزام الضرر

المستقبل حتى يكون التزاما بالبيع بل مطالبه الثمن إنما هو استدفاع للضرر المستقبل كالفسخ لا الالتزام بذلك الضرر ليسقط الخيار و ليس الضرر هنا من قبيل الضرر فى بيع الغبن و نحوه مما كان الضرر حاصلا بنفس العقد حتى يكون الرضا به بعد العقد و العلم بالضرر التزاما بالضرر الذى هو سبب الخيار. و بالجمله فالمسقط لهذا الخيار ليس إلا دفع الضرر المستقبل ببذل الثمن أو التزامه بإسقاطه أو اشتراط سقوطه و ما تقدم من سقوط الخيارات المتقدمه بما يدل على الرضا فإنما هو حيث يكون العقد سببا للخيار و لو من جهه التضرر بلزومه و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل مع أن سقوط تلك الخيارات بمجرد مطالبه الثمن أيضا محل نظر لعدم كونه تصرفا و الله العالم.

مسأله فى كون هذا الخيار على الفور أو التراخى

قولان و قد تقدم ما يصلح أن يستند إليه لكل من القولين فى مطلق الخيار مع قطع النظر عن خصوصيات الموارد و قد عرفت أن الأقوى الفور و يمكن أن يقال فى خصوص [- ١- ١٣٠- ١] ما نحن فيه أن ظاهر قوله ع لا بيع له نفى البيع رأسا و إلا نسب بنفى الحقيقه بعد عدم إراده نفى الصحه هو نفى لزومه رأسا بأن لا يعود لازما أبدا فتأمل. [- ٣- ۴٨٧- ١٣] ثم على تقدير إهمال النص و عدم ظهوره فى العموم يمكن التمسك بالاستصحاب هنا لأن اللزوم إذا ارتفع عن البيع فى زمان فعوده يحتاج إلى دليل و ليس الشك هنا فى موضوع المستصحب نظير ما تقدم فى استصحاب الخيار لأن الموضوع مستفاد من النص فراجع و كيف كان فالقول بالتراخى لا يخلو عن قوه إما لظهور النص و إما للاستصحاب-

.

مسأله لو تلف المبيع بعد الثلاثه– كان من البائع إجماعا مستفيضا

بل متواترا كما فی الرياض و يدل عليه النبوی المشهور و إن كان فی كتب روايات أصحابنا غير مسطور: كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه و إطلاقه كمعاقد الإجماعات يعم ما لو تلف فی حال الخيار أم تلف بعد بطلانه كما لو قلنا بكونه على الفور فبطل بالتأخير أو بذل المشتری الثمن فتلف العين فی هذا الحال و قد يعارض النبوی بقاعده

المكاسب، ج ۳، ص ۲۴۸

الملازمه بين النماء و الدرک المستفاده من النص و الاستقراء و القاعده المجمع عليها من أن التلف فی زمان الخيار ممن لا خيار له لكن النبوی أخص من القاعده الأولى فلا معارضه و القاعده الثانيه لا عموم فيها يشمل جميع أفراد الخيار و لا جميع أحوال البيع حتى قبل القبض بل التحقيق فيها كما سيجی ء إن شاء الله اختصاصها بخيار المجلس و الشرط و الحيوان مع كون التلف بعد القبض و لو تلف فی الثلاثه فالمشهور كونه من مال البائع أيضا. و عن الخلاف الإجماع عليه خلافا لجماعه من القدماء منهم المفيد و السيدان مدعين عليه الإجماع و هو مع قاعده ضمان المالک [- ۵- ۳۸۴- ۱] لما له يصح حجه لهذا القول لكن الإجماع معارض بل موهون و القاعده مخصصه بالنبوی المذكور المنجبر من حيث الصدور مضافا إلى روايه عقبه بن خالد: [- ۳- ۴۸۹- ۴] فی رجل اشترى متاعا من رجل و أوجبه غير أنه ترک المتاع عنده و لم يقبضه قال آتيک غدا إن شاء الله تعالى فسرق المتاع من مال من يكون قال من مال صاحب المتاع الذی هو فی بيته حتى يقبض المال و يخرجه من بيته فإذا أخرجه

من بيته فالمبتاع ضامن لحقه- حتى يرد إليه حقه و لو مكنه من القبض [- ٢- ٥٧- ١] فلم يتسلم فضمان البائع مبنى على ارتفاع الضمان بذلك و هو الأقوى. قال الشيخ فى النهايه إذا باع الإنسان شيئا و لم يقبض المتاع [- ٣- ٥٠۴- ٩] و لا قبض الثمن و مضى المبتاع فإن العقد موقوف ثلاثه أيام فإن جاء المبتاع فى مده ثلاثه أيام كان المبيع له و إن مضت ثلاثه أيام كان البائع أولى بالمتاع فإن هلك المتاع فى هذه الثلاثه أيام و لم يكن قبضه إياه كان من مال البائع دون المبتاع و إن كان قبضه إياه ثم هلك فى مده ثلاثه أيام كان من مال المبتاع و إن هلك بعد الثلاثه أيام كان من مال البائع على كل حال لأن الخيار له بعدها انتهى المحكى فى المختلف. و قال بعد الحكايه و فيه نظر إذ مع القبض يلزم البيع انتهى. أقول كأنه جعل الفقره الثالثه مقابله للفقرتين فتشمل ما بعد القبض و ما قبله خصوصا مع قوله على كل حال لكن التعميم مع أنه خلاف الإجماع مناف لتعليل الحكم [- ٢- ٣٥٧- ۵] بعد ذلك بقوله لأن الخيار له بعد ثلاثه أيام- فإن المعلوم أن الخيار إنما يكون له مع عدم القبض فيدل ذلك على أن الحكم المعلل مفروض فيما قبل القبض

مسأله لو اشترى ما يفسد من يومه فإن جاء بالثمن ما بينه و بين الليل و إلا فلا بيع له

كما فى مرسله محمد بن أبى حمزه و المراد من نفى البيع نفى لزومه و يدل عليه قاعده نفى الضرر فإن البائع ضامن للمبيع ممنوع عن التصرف فيه محروم عن الثمن و من هنا يمكن تعديه الحكم إلى كل مورد يتحقق فيه هذا الضرر و إن خرج عن

مورد النص كما إذا كان المبيع مما يفسد فى نصف يوم أو فى يومين فيثبت فيه الخيار فى زمان يكون التأخير عنه ضررا على البائع لكن ظاهر النص يوهم خلاف ما ذكرنا لأن الموضوع فيه ما يفسد من يومه و الحكم فيه بثبوت الخيار من أول الليل فيكون الخيار فى أول أزمنه الفساد و من المعلوم أن الخيار حينئذ لا يجدى للبائع شيئا لكن المراد من اليوم اليوم و ليله فالمعنى أنه لا يبقى على صفه الصلاح أزيد من يوم بليله فيكون المفسد له المبيت لا- مجرد دخول الليل فإذا فسخ البائع أول الليل أمكن له الانتفاع به و ببدله و لأجل ذلك عبر فى الدروس عن هذا الخيار بخيار ما يفسده المبيت و أنه ثابت عند دخول الليل. و فى معقد إجماع الغنيه أن على البائع الصبر يوما واحدا ثم هو بالخيار و فى محكى الوسيله أن خيار الفواكه للبائع فإذا مر على المبيع يوم و لم يقبض المبتاع كان البائع بالخيار و نحوها عباره جامع الشرائع. نعم عبارات جماعه من الأصحاب لا يخلو عن اختلال فى التعبير- لكن الإجماع على عدم الخيار للبائع فى النهار يوجب تأويلها إلى ما يوافق الدروس و أحسن تلك العبارات عباره الصدوق فى الفقيه التى أسندها فى الوسائل إلى روايه زراره قال العهده فيما يفسد من يومه مثل البقول و البطيخ و الفواكه يوم إلى الليل فإن المراد بالعهده عهده البائع. و قال فى النهايه و إذا باع الإنسان ما لا يصح عليه البقاء من الخضر و غيرها و لم يقبض المبتاع و لا قبض الثمن كان الخيار فيه يوما فإن جاء المبتاع بالثمن فى ذلك اليوم و

إلا ـ فلا ـ بيع له انتهى. و نحوها عباره السرائر و الظاهر أن المراد بالخيار اختيار المشترى فى تأخير القبض و الإقباض مع بقاء البيع على حاله من اللزوم و أما المتأخرون فظاهر أكثرهم يوهم كون الليل غايه للخيار و إن اختلفوا بين من عبر بكون الخيار يوما و من عبر بأن الخيار إلى الليل و لم يعلم وجه صحيح لهذه التعبيرات مع وضوح المقصد إلا متابعه عباره الشيخ فى النهايه لكنك عرفت أن المراد بالخيار فيه اختيار المشترى و أن له تأخير القبض و الإقباض و هذا الاستعمال فى كلام المتأخرين خلاف ما اصطلحوا عليه لفظ الخيار فلا يحسن المتابعه هنا فى التعبير و الأولى تعبير الدروس كما عرفت ثم الظاهر أن شروط هذا الخيار شروط خيار التأخير لأنه فرد من أفراده كما هو صريح عنوان الغنيه و غيرها فيشترط فيه جميع ما سبق من الشروط. نعم لا ينبغى التأمل هنا فى اختصاص الحكم بالبيع الشخصى أو ما فى حكمه كالصاع من الصبره و قد عرفت هناك أن التأمل فى الأدله و الفتاوى يشرف الفقيه على القطع بالاختصاص أيضا و حكم الهلاك فى اليوم هنا و فيما بعده حكم المبيع هناك فى كونه من البائع فى الحالين و لازم القول الآخر هناك جريانه هنا كما صرح به فى الغنيه حيث جعله قبل الليل من المشترى ثم إن المراد بالفساد فى النص و الفتوى ليس الفساد الحقيقى لأن موردهما هو الخضر و الفواكه و البقول و هذه لا تضيع بالمبيت و لا تهلك بل المراد ما يشمل تغير العين نظير التغير الحادث فى هذه الأمور بسبب الميت و لو لم يحدث فى المبيع إلا فوات السوق

ففی إلحاقه بتغیر العین وجهان من کونه ضررا و من إمکان منع ذلک لکونه فوت نفع لا ضرر

السادس خیار الرؤیه

اشاره

و المراد به الخیار المسبب عن رؤیه المبیع علی خلاف ما اشترطه فیه

المکاسب، ج ۳، ص ۲۴۹

المتبایعان و یدل علیه قبل الإجماع المحقق و المستفیض حدیث نفی الضرر و استدل علیه أیضا بأخبار منها صحیحه جمیل بن دراج قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل اشتری ضیعه و قد کان یدخلها و یخرج منها فلما أن نقد المال صار إلی الضیعه فقلبها ثم رجع فاستقال صاحبه فلم یقله فقال أبو عبد الله ع إنه لو قلب منها و نظر إلی تسع و تسعین قطعه ثم بقی منها قطعه لم یرها لکان له فیها خیار الرؤیه و لا بد من حملها علی صوره یصح معها بیع الضیعه إما بوصف القطعه غیر المرئیه أو بدلاله ما رءاه منها علی ما لم یره. و قد یستدل بصحیحه زید الشحام قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل اشتری سهام القصابین من قبل أن یخرج السهم فقال ع لا یشتر شیئا حتی یعلم أین یخرج السهم فإن اشتری شیئا فهو بالخیار إذا خرج. قال فی الحدائق و توضیح معنی هذا الخبر- ما رواه فی الکافی و التهذیب فی الصحیح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن منهال القصاب و هو مجهول قال: قلت لأبی عبد الله ع أشتری الغنم أو یشتری الغنم جماعه ثم تدخل دارا ثم یقوم رجل علی الباب فیعد واحد أو اثنین و ثلاثه و أربعه و خمسه ثم یخرج السهم قال لا یصلح هذا إنما تصلح السهام إذا عدلت القسمه الخبر. أقول لم یعلم وجه

الاستشهاد به لما نحن فيه لأن المشترى لسهم القصاب إن اشتراه مشاعا فلا مورد لخيار الرؤيه و إن اشترى سهمه المعين الذى يخرج فهو شراء فرد غير معين و هو باطل و على الصحه فلا خيار فيه للرؤيه كالمشاع و يمكن حمله على شراء عدد معين نظير الصاع من الصبره- و يكون له خيار الحيوان إذا خرج السهم ثم إن صحيحه جميل مختصه بالمشترى- و الظاهر الاتفاق على أن هذا الخيار يثبت للبائع أيضا إذا لم ير المبيع و باعه بوصف غيره فتبين كونه زائدا على ما وصف. و حكى عن بعض أنه يحتمل فى صحيحه جميل أن يكون التفتيش من البائع بأن يكون البائع باعه بوصف المشترى و حينئذ فيكون الجواب عاما بالنسبه إليهما على تقدير هذا الاحتمال و لا يخفى بعده و أبعد منه دعوى عموم الجواب و الله العالم.

مسأله مورد هذا الخيار بيع العين الشخصيه الغائبه

و المعروف أنه يشترط فى صحته ذكر أوصاف المبيع- التى يرتفع بها الجهاله الموجبه للغرر إذ لولاها لكان غررا و عبر بعضهم عن هذه الأوصاف بما يختلف الثمن باختلافه كما فى الوسيله و جامع المقاصد و غيرهما و آخر بما يعتبر فى صحه السلم و آخرون كالشيخين و الحلى اقتصروا على اعتبار ذكر الصفه و الظاهر أن مرجع الجميع واحد و لذا ادعى الإجماع على كل واحد منها. ففى موضع من التذكره يشترط فى بيع خيار الرؤيه وصف المبيع وصفا يكفى فى السلم عندنا و عنه فى موضع آخر من التذكره أن شرط صحه بيع الغائبه وصفها بما يرفع الجهاله عند علمائنا أجمع و يجب ذكر اللفظ الدال على الجنس ثم ذكر أنه يجب ذكر اللفظ الدال على التميز و ذلك بذكر

جميع الصفات التى تختلف الأثمان باختلافها و يتطرق الجهاله بترك بعضها انتهى و فى جامع المقاصد ضابط ذلك أن كل وصف يتفاوت الرغبات بثبوته و انتفائه و يتفاوت به القيمه تفاوتا ظاهرا لا يتسامح به يجب ذكره فلا بد من استقصاء أوصاف السلم انتهى. و ربما يتراءى التنافى بين اعتبار ما يختلف الثمن باختلافه- و كفايه ذكر أوصاف السلم من جهه أنه قد يتسامح فى السلم فى ذكر بعض الأوصاف لإفضائه إلى عزه الوجود أو لتعذر الاستقصاء على التحقيق و هذا المانع مفقود فيما نحن فيه. قال فى التذكره فى باب السلم لا- يشترط وصف كل عضو من الحيوان بأوصافه المقصوده و إن تفاوت به الغرض و القيمه لإفضائه إلى عزه الوجود انتهى و قال فى السلم فى الأحجار المتخذه للبناء إنه يذكر نوعها و لونها و يصف عظمها فيقول ما يحمل البعير منها اثنتين أو ثلاثا أو أربعا على سبيل التقريب دون التحقيق لتعذر التحقيق و يمكن أن يقال إن المراد ما يعتبر فى السلم فى حد ذاته مع قطع النظر عن العذر الموجب للمسامحه فى بعض أفراد السلم و إن كان يمكن أن يورد على مسامحتهم هناك أن الاستقصاء فى الأوصاف شرط فى السلم غير مقيد بحال التمكن فتعذره يوجب فساد السلم لا الحكم بعدم اشتراطه كما حكموا بعدم جواز السلم فيما لا- يمكن ضبط أوصافه و تمام الكلام فى محله ثم إن الأوصاف التى يختلف الثمن من أجلها- غير محصوره خصوصا فى العبيد و الإماء فإن مراتبهم الكماليه التى يختلف بها أثمانهم غير محصوره جدا و الاقتصار على ما يرفع به معظم الغرر إحاله على مجهول بل يوجب الاكتفاء على ما دون

صفـات السـلم لانتفـاء الغرر عرفـا بـذلك مع أنـا علمنـا أن الغرر العرفى أخص من الشـرعى- و كيف كـان فالمسأله لا تخلو عن إشكال و أشكل من ذلك أن الظاهر أن الوصف يقوم مقام الرؤيه المتحققه فى بيع العين الحاضره و على هذا فيجب أن يعتبر فى الرؤيه أن يحصـل بهـا الاطلاـع على جميع الصـفات المعتبره فى العين الغائبه مما يختلف الثمن باختلافه. قال فى التـذكره يشترط رؤيه ما هو مقصود بالبيع كداخل الثوب فلو باع ثوبا مطويا أو عينا حاضره لا يشاهد منها ما يختلف الثمن لأجله كان كبيع الغائب يبطـل إن لم يوصف وصـفا يرفع الجهاله انتهى. و حاصل هـذا الكلام اعتبار وقوع المشاهـده على ما يعتبر فى صـحه السـلم و بيع الغائب و من المعلوم من السـيره عـدم اعتبار الاطلاع بالرؤيه على جميع الصـفات المعتبره فى السـلم و بيع العين الغائبه فإنه قـد لا يحصل الاطلاع بالمشاهده على سن الجاريه بل و لا على نوعها و لا غيرها من الأمور التى لا يعرفها إلا أهل المعرفه بها فضلا عن مرتبه كمالها الإنسانى المطلوبه فى الجوارى المبـذول بإزائها الأموال و يبعد كل البعد التزام ذلك أو ما دون ذلك فى المشاهده بـل يلزم من ذلـك عـدم صـحه شـراء غير العـارف بأوصـاف المـبيع الراجعه إلى نـوعه أو صـنفه أو شـخصه بـل هو بالنسـبه إلى الأوصـاف التى اعتبروهـا كالأـعمى لا بـد من مراجعته لبصـير عارف و لا أجـد فى المسأله أوثق من أن يقال إن المعتبر هو الغرر العرفى فى العين الحاضره و الغائبه الموصوفه فإن دل على اعتبار أزيد من ذلك حجه معتبره أخذ به و ليس فيما ادعاه العلامه فى التذكره من الإجماع حجه

مع استناده فی ذلک إلی کونه غررا عرفا حیث قال فی أول مسأله اشتراط العلم بالعوضین أنه أجمع علمائنا علی اشتراط العلم بالعوضین لیعرف ما

المکاسب، ج ۳، ص ۲۵۰

ملک بإزاء ما بذل فینتفی الغرر فلا یصح بیع العین الغائبه ما لم تتقدم رؤیه أو یوصف وصفا یرفع الجهاله انتهی. و لا ریب أن المراد بمعرفه ما ملک معرفته علی وجه وسط بین طرفی الإجمال و التفصیل ثم إنه یمکن الاستشکال فی صحه هذا العقد بأن ذکر الأوصاف لا یخرج البیع عن کونه غررا لأن الغرر بدون أخذ الصفات من حیث الجهل بصفات المبیع فإذا أخذت فیه مقیدا بها صار مشکوک الوجود لأن العبد المتصف بتلک الصفات مثلا لا یعلم وجوده فی الخارج و الغرر فیه أعظم و یمکن أن یقال إن أخذ الأوصاف فی معنی الاشتراط لا التقیید فیبیع العبد مثلا ملتزما بکونه کذا و کذا و لا غرر فیه حینئذ عرفا. و قد صرح فی النهایه و المسالک فی مسأله ما لو رأی المبیع ثم تغیر عما رءاه أن الرؤیه بمنزله الاشتراط و لازمه کون الوصف القائم مقام الرؤیه اشتراطا و یمکن أن یقال ببناء هذا البیع علی تصدیق البائع أو غیره فی إخباره باتصاف المبیع بالصفات المذکوره کما یجوز الاعتماد علیه فی الکیل و الوزن و لذا ذکروا أنه یجوز مع جهل المتبایعین بصفه العین الغائبه المبایعه بوصف ثالث لهما و کیف کان فلا غرر عرفا فی بیع العین الغائبه مع اعتبار الصفات الرافعه للجهاله و لا دلیل شرعا أیضا علی المنع من حیث عدم العلم بوجود تلک الصفات فیتعین الحکم بجوازه مضافا إلی الإجماع علیه ممن عدا بعض العامه ثم إن

الخيار بين الرد و الإمساك مجانا هو المشهور بين الأصحاب. و صريح السرائر تخييره بين الرد و الإمساك بالأرش و أنه لا يجبر على أحدهما و يضعف بأنه لا دليل على الأرش. نعم لو كان للوصف المفقود دخل فى الصحه توجه أخذ الأرش لكن بخيار العيب لا خيار رؤيه المبيع على خلاف ما وصفه إذ لو لا الوصف ثبت خيار العيب أيضا و سيجى ء عدم اشتراط ذكر الأوصاف الراجعه إلى وصف الصحه و أضعف من هذا ما ينسب إلى ظاهر المقنعه و النهايه و المراسم من بطلان البيع إذ أوجد على خلاف ما وصف لكن الموجود فى المقنعه و النهايه أنه لم يكن على الوصف كان البيع مردودا و لا يبعد كون المراد بالمردود القابل للرد لا الباطل فعلا. و قد عبر فى النهايه عن خيار الغبن بذلك فقال و لا بأس بأن يبيع الإنسان متاعا بأكثر مما يسوى إذا كان المبتاع من أهل المعرفه فإن لم يكن كذلك كان البيع مردودا و على تقدير وجود القول بالبطلان فلا يخفى ضعفه لعدم الدليل على البطلان بعد انعقاده صحيحا عدا ما فى مجمع البرهان- و حاصله وقوع العقد على شى ء مغاير للموجود فالمعقود عليه غير موجود و الموجود غير معقود عليه و يضعف بأن محل الكلام فى تخلف الأوصاف التى لا يوجب مغايره الموصوف للموجود عرفا بأن يقال إن المبيع فاقد للأوصاف المأخوذه فيه لا إنه مغاير للموجود. نعم لو كان ظهور الخلاف فيما له دخل فى حقيقه المبيع عرفا فالظاهر عدم الخلاف فى البطلان و لو أخذ فى عباره العقد على وجه الاشتراط كأن يقول بعتك ما فى البيت على أنه عبد حبشى فبان حمارا

وحشيا إلا أن يقال إن الموجود و إن لم يعد مغايرا للمعقود عليه عرفا إلا أن اشتراط اتصافه بالأوصاف فى معنى كون القصد إلى بيعه بانيا على تلك الأوصاف فإذا فقد ما بنى عليه العقد فالمقصود غير حاصل فينبغى بطلان البيع و لذا التزم أكثر المتأخرين بفساد العقد بفساد شرطه فإن قصد الشرط إن كان مؤثرا فى المعقود عليه فالواجب كون تخلفه موجبا لبطلان العقد و إلا لم يوجب فساده فساد العقد بل غايه الأمر ثبوت الخيار و من هنا يظهر أن دفع ما ذكر فى وجه البطلان الذى جعله المحقق الأردبيلى موافقا للقاعده. و احتمله العلامه رحمه الله فى النهايه فيما إذا ظهر ما رءاه سابقا على خلاف ما رءاه بأنه اشتباه ناش عن عدم الفرق بين الوصف المعين للكليات و الوصف المعين فى الشخصيات و بين الوصف الذاتى و العرضى و أن أقصى ما هناك كونه من باب تعارض الإشاره و الوصف و الإشاره أقوى مجازفه لا محصل لها و أما كون الإشاره أقوى من الوصف عند التعارض فلو جرى فيما نحن فيه لم يكن اعتبار بالوصف فينبغى لزوم العقد و إثبات الخيار من جهه كونه وصفا لشخص لا مشخصا لكلى حتى يتقوم به و كونه عرضيا لا ذاتيا إعاده للكلام السابق و يمكن أن يقال إن المستفاد من النصوص و الإجماعات فى الموارد المتفرقه عدم بطلان البيع بمخالفه الصفه المقصوده غير المتقومه للمبيع سواء علم القصد

إليها من الخارج أم اشترطت فى العقد كالحكم بمضى العقد على المعيب مع عدم القصد إلا إلى الصحيح و منه المصراه- و كالحكم فى النص و الفتوى بتبعيض الصفقه إذا باع ما يملك و ما لم

يملك و غير ذلك فتأمل و سيجى ء بعض الكلام فى مسأله الشرط الفاسد إن شاء الله نعم هنا إشكال آخر من جهه تشخيص الوصف الداخل فى الحقيقه عرفا الموجب ظهور خلافه بطلان البيع و الخارج عنها الموجب ظهور خلافه للخيار فإن الظاهر دخول الذكوره و الأنوثه فى المماليك فى حقيقه المبيع لا فى مثل الغنم و كذا الرومى و الزنجى حقيقتان عرفا و ربما يتغاير الحقيقتان مع كونه فيما نحن فيه من قبيل الأوصاف كما إذا باعه الدهن أو الجبن أو اللبن على أنه من الغنم فبان من الجاموس و كذا لو باعه خل الزبيب فبان من التمر و يمكن إحاله اتحاد الجنس و مغايرته على العرف و إن خالف ضابطه التغاير المذكوره فى باب الربا فتأمل.

مسأله الأكثر على أن الخيار عند الرؤيه فورى

بل نسب إلى ظاهر الأصحاب بل ظاهر التذكره عدم الخلاف بين المسلمين إلا من أحمد حيث جعله ممتدا بامتداد المجلس الذى وقعت فيه الرؤيه و احتمل فى نهايه الأحكام و لم أجد لهم دليلا صالحا على ذلك إلا وجوب الاقتصار فى مخالفه لزوم العقد على المتيقن و يبقى على القائلين بالتراخى فى مثل خيار الغبن و العيب سؤال الفرق بين المقامين مع أن صحيحه جميل المتقدمه فى صدر المسأله مطلقه يمكن التمسك بعدم بيان مده الخيار فيها على عدم الفوريه و إن كان خلاف التحقيق كما نبهنا عليه فى بعض الخيارات المستنده إلى النص. و قد بينا سابقا ضعف التمسك بالاستصحاب فى إثبات

المكاسب، ج ٣، ص ٢٥١

التراخى و إن استندوا إليه فى بعض الخيارات السابقه.

مسأله يسقط هذا الخيار بترك المبادره عرفا

على الوجه المتقدم فى خيار الغبن و بإسقاطه بعد الرؤيه و بالتصرف بعدها و لو تصرف قبلها ففى سقوط الخيار وجوه ثالثها ابتناء ذلك على جواز إسقاط الخيار قولا قبل الرؤيه بناء على أن التصرف إسقاط فعلى و فى جواز إسقاطه قبل الرؤيه وجهان مبنيان على أن الرؤيه سبب أو كاشف. قال فى التذكره لو اختار إمضاء العقد قبل الرؤيه لم يلزم لتعلق الخيار بالرؤيه انتهى. و حكى ذلك من غيرها أيضا و ظاهره أن الخيار يحدث بالرؤيه لا أنه يظهر بها و لو جعلت الرؤيه شرطا لا سببا أمكن جواز الإسقاط بمجرد تحقق السبب و هو العقد و لا يخلو عن قوه و لو شرط سقوط هذا الخيار ففى فساده و إفساده للعقد كما عن العلامه و جماعه أو عدمهما كما عن النهايه و بعض- أو الفساد دون الإفساد وجوه بل أقوال من كونه موجبا لكون العقد

غررا كما فی جامع المقاصد من أن الوصف قام مقام الرؤيه فإذا شرط عدم الاعتداد به كان المبيع غير مرئی و لا موصوف و من أن دفع الغرر عن هذا البيع ليس بالخيار حتی يثبت بارتفاعه فإن الخيار حكم شرعی لو أثر فی دفع الغرر جاز بيع كل مجهول متزلزلا. و العلم بالمبيع لا يرتفع بالتزام عدم الفسخ عند تبين المخالفه فإن الغرر هو الإقدام علی شراء العين الغائبه علی أی صفه كانت و لو كان الالتزام المذكور مؤديا إلی الغرر لكان اشتراط البراءه من العيوب أيضا مؤديا إليه لأنه بمنزله بيع الشی ء صحيحا أو معيبا بأی عيب كان و لا شك أنه غرر و إنما جاز بيع الشی ء غير مشروط بالصحه اعتمادا علی أصاله الصحه لا من جهه عدم اشتراط ملاحظه الصحه و العيب فی المبيع لأن تخالف أفراد الصحيح و المعيب أفحش من تخالف أفراد الصحيح و اقتصارهم فی بيان الأوصاف المعتبره فی بيع العين الغائبه علی ما عدا الصفات الراجعه إلی العيب إنما هو للاستغناء عن تلك الأوصاف بأصاله الصحه لا لجواز إهمالها عند البيع فحينئذ فإذا شرط البراءه من العيوب كان راجعا إلی عدم الاعتداد بوجود تلك الأوصاف و عدمها فيلزم الغرر خصوصا علی ما حكاه فی الدروس عن ظاهر الشيخ و أتباعه من جواز اشتراط البراءه من العيوب فيما لا قيمه لمكسوره كالبيض و الجوز الفاسدين كذلك حيث إن مرجعه علی ما ذكروه هنا فی اشتراط سقوط خيار الرؤيه إلی اشتراط عدم الاعتداد بماليه المبيع و لذا اعترض عليهم الشهيد و أتباعه بفساد البيع مع هذا الشرط لكن مقتضی اعتراضهم فساد اشتراط البراءه من سائر العيوب و لو كان للمعيب

قيمه لأـن مرجعه إلى عـدم الاعتـداد بكون المبيع صـحيحا و معيبا بأى عيب و الغرر فيه أفحش من البيع مع عـدم الاعتـداد بكون المبيع الغائب متصـفا بأى وصف كان ثم إنه يثبت فساد هذا الشرط لا من جهه لزوم الغرر فى البيع حتى يلزم فساد البيع و لو على القول بعـدم استلزام فساد الشـرط لفساد العقد بل من جهه أنه إسـقاط لما لم يتحقق بناء على ما عرفت من أن الخيار إنما يتحقق بـالرؤيه فلاـ يجوز إسـقاطه قبلهـا فاشتراط الإسـقاط لغو و فساده من هـذه الجهه لا يؤثر فى فساد العقـد فيتعين المصـير إلى ثالث الأقوال المتقدمه لكن الإنصاف ضعف وجه هذا القول و أقوى الأقوال أولها لأن دفع الغرر عن هذه المعامله و إن لم يكن لثبوت الخيـار لأـن الخيـار حكم شـرعى لاـ دخـل له فى الغرر العرفى المتحقق فى الـبيع إلاـ أنه لأجـل سـبب الخيـار و هو اشتراط تلك الأوصاف المنحل إلى ارتباط الالتزام العقـدى بوجود الصـفات لأنها إما شـروط للبيع و إما قيود للمبيع كما تقدم سابقا و اشتراط سقوط الخيار راجع إلى الالتزام بالعقـد على تقديرى وجود تلك الصـفات و عدمها و التنافى بين الأمرين واضح و أما قياس هذا الاـشتراط بـاشتراط البراءه فيـدفعه الفرق بينهما بأن نفى العيوب ليس مأخوذا فى البيع على وجه الاشتراط أو التقييـد و إنما اعتمد المشترى فيهمـا على أصاله الصـحه- لا على تعهـد البائع لانتفائها حتى ينافى ذلك اشتراط براءه البائع عن عهـده انتفائها بخلاف الصـفات فيما نحن فيه فإن البائع يتعهـد لوجودها فى المبيع و المشترى يعتمـد على هـذا التعهد فاشتراط البائع على المشترى عدم تعهده لها و التزام العقد عليه بدونها ظاهر المنافاه

لـذلک نعم لو شاهـده المشتری و اشتراه معتمـدا على أصاله بقاء تلک الصـفات فاشترط البائع لزوم العقـد علیه و عـدم الفسخ لو ظهرت المخالفه کان نظیر اشتراط البراءه من العیوب کما أنه لو أخبر بکیله أو وزنه فصـدقه المشتری فاشترط عدم الخیار لو ظهر النقص کان مثل ما نحن فیه کما یظهر

من التحریر فی بعض فروع الأخبـار بالکیـل و الضابـط فی ذلـک أن کـل وصف تعهـده البـائع و کـان رفع الغرر بـذلک لم یجز اشتراط سـقوط خیار فقده و کل وصف اعتمد المشتری فی رفع الغرر على أماره أخرى جاز اشتراط سـقوط خیار فقده کالأصـل أو غلبه مسـاواه بـاطن الصبره لظاهرهـا أو نحو ذلـک. و مما ذکرنا وجه فرق الشـهید و غیره فی المنع و الجواز بین اشتراط البراءه من الصـفات المأخوذه فی بیع العین الغائبه و بین اشتراط البراءه من العیوب فی العین المشـکوک فی صحته و فساده و ظهر أیضا أنه لو تیقن المشتری بوجود الصـفات المـذکوره فی العقد فی المبیع فالظاهر جواز اشتراط عدم الخیار على تقدیر فقدها لأن رفع الغرر لیس بالتزام تلک الصفات بل لعلمه بها و کذا لو اطمأن بوجودها و لم یتیقن. و الضابط کون اندفاع الغرر باشتراط الصفات و تعهـدها من البائع و عـدمه هـذا مع إمکان التزام فساد اشتراط عدم الخیار على تقدیر فقد الصـفات المعتبر علمها فی البیع خرج اشتراط التبری من العیوب بـالنص و الإجماع لأن قاعـده نفی الغرر قابله للتخصـیص کما أشـرنا إلیه سابقا. و ظهر أیضا ضـعف ما یقال من أن الأقوى فی محل الکلام الصحه لصدق تعلق البیع بمعلوم غیر مجهول و لو أن الغرر ثابت فی البیع نفسه لم

یجد فی الصحه ثبوت الخیار و إلا لصلح ما فیه الغرر من البیع مع اشتراط الخیار و هو معلوم العدم و إقدامه علی الرضا بالبیع المشترط فیه السقوط مع عدم الاطمئنان بالوصف إدخال الغرر علیه من قبل نفسه انتهی. توضیح الضعف أن المجدی فی الصحه ما هو سبب الخیار و هو التزام البائع وجود الوصف لا نفس الخیار

المکاسب، ج ۳، ص ۲۵۲

و أما کون الإقدام من قبل نفسه فلا یوجب الرخصه فی البیع الغرری و المسأله موضع إشکال.

مسأله لا یسقط هذا الخیار ببذل التفاوت و لا بإبدال العین

لأن العقد إنما وقع علی الشخصی فتملک غیره یحتاج إلی معاوضه جدیده و لو شرط فی متن العقد الإبدال لو ظهر علی خلاف الوصف ففی الدروس أن الأقرب الفساد و لعله لأن البدل المستحق علیه بمقتضی الشرط إن کان بإزاء الثمن فمرجعه إلی معاوضه جدیده علی تقدیر ظهور المخالفه بأن ینفسخ البیع بنفسه عند المخالفه و ینعقد بیع آخر فیحصل بالشرط انفساخ عقد و انعقاد عقد آخر کل منهما معلق علی المخالفه و من المعلوم عدم نهوض الشرط لإثبات ذلک و إن کان بإزاء المبیع الذی ظهر علی خلاف الوصف فمرجعه أیضا إلی انعقاد معاوضه تعلیقیه غرریه لأن المفروض جهاله المبدل. و علی أی تقدیر فالظاهر عدم مشروعیه الشرط المذکور فیفسد و یفسد العقد و بذلک ظهر ضعف ما فی الحدائق من الاعتراض علی الشهید رحمه الله حیث قال بعد نقل عباره الدروس و حکمه بالفساد ما لفظه ظاهر کلامه أن الحکم بالفساد أعم من أن یظهر علی الوصف أولا و فیه أنه لا موجب للفساد مع ظهوره علی الوصف المشروط و مجرد شرط البائع الإبدال مع عدم الظهور علی الوصف لا یصلح سببا للفساد

لعموم الأخبار المتقدمه. نعم لو ظهر مخالفا فإنه يكون فاسدا من حيث المخالفه و لا يجبره هذا الشرط لإطلاق الأخبار و الأظهر رجوع الحكم بالفساد فى العباره إلى الشرط المذكور حيث لا تأثير له مع الظهور و عدمه. و بالجمله فإنى لا أعرف للحكم بفساد العقد فى الصوره المذكوره على الإطلاق وجها يحمل عليه انتهى.

مسأله الظاهر ثبوت خيار الرؤيه فى كل عقد واقع على عين شخصيه موصوفه

كالصلح و الإجاره لأنه لو لم يحكم بالخيار مع تبين المخالفه فإما أن يحكم ببطلان العقد لما تقدم عن الأردبيلى فى بطلان بيع العين الغائبه و إما أن يحكم بلزومه من دون خيار و الأول مخالف لطريقه الفقهاء فى تخلف الأوصاف المشروطه فى المعقود عليه و الثانى فاسد من جهه أن دليل اللزوم هو وجوب الوفاء بالعقد و حرمه النقض و معلوم أن عدم الالتزام بترتب آثار العقد على العين الفاقده للصفات المشترطه فيها ليس نقضا للعقد بل قد تقدم عن بعض أن ترتيب آثار العقد عليها ليس وفاء و عملا بالعقد حتى يجوز بل هو تصرف لم يدل عليه العقد فيبطل. و الحاصل أن الأمر فى ذلك دائر بين فساد العقد و ثبوته مع الخيار و الأول مناف لطريقه الأصحاب فى غير باب فتعين الثانى.

مسأله لو اختلفا فقال البائع لم يختلف صفه و قال المشترى قد اختلف

ففى التذكره قدم قول المشترى- لأصاله براءه ذمته من الثمن فلا يلزمه ما لم يقر به أو يثبت بالبينه و رده فى المختلف فى نظير المسأله بأن إقراره بالشراء إقرار بالاشتغال بالثمن و يمكن أن يكون مراده ببراءه الذمه عدم وجوب تسليمه إلى البائع بناء على ما ذكره فى أحكام الخيار من التذكره من عدم وجوب تسليم الثمن و لا المثمن فى مده الخيار و إن تسلم الآخر و كيف كان فيمكن أن يخدش بأن المشترى قد أقر باشتغال ذمته بالثمن سواء اختلف صفه المبيع أم لم يختلف غايه الأمر سلطنته على الفسخ لو ثبت أن البائع التزم على نفسه اتصاف البيع بأوصاف مفقوده كما لو اختلفا فى اشتراط كون العبد كاتبا و حيث لم يثبت ذلك فالأصل عدمه فيبقى الاشتغال لازما غير قابل للإزاله بفسخ العقد هذا

و يمكن دفع ذلك بأن أخذ الصفات فى المبيع و إن كان فى معنى الاشتراط إلا أنه بعنوان التقييد فمرجع الاختلاف إلى الشك فى تعلق البيع بالعين الملحوظ فيها صفات مفقوده أو تعلقه بعين لو حظ فيها الصفات الموجوده أو ما يعمها و اللزوم من أحكام البيع المتعلق بالعين على الوجه الثانى و الأصل عدمه و منه يظهر الفرق بين ما نحن فيه و بين الاختلاف فى اشتراط كتابه العبد و قد تقدم توضيح ذلك و بيان ما قيل أو يمكن أن يقال فى هذا المجال فى مسأله ما إذا اختلفا فى تغيير ما شاهداه قبل البيع

مسأله لو نسج بعض الثوب فاشتراه على أن ينسج الباقى كالأول بطل

كما عن المبسوط و القاضى و ابن سعيد قدس سرهما و العلامه فى كتبه و جامع المقاصد و استدل عليه فى التذكره و جامع المقاصد بأن بعضه عين حاضره و بعضه فى الذمه مجهول.

و عن المختلف صحته- و لا يحضرنى الآن حتى أتأمل فى دليله و الذى ذكر للمنع و لا ينهض مانعا فالذى يقوى فى النظر أنه إذا باع البعض المنسوج المنضم إلى غزل معين على أن ينسجه على ذلك المنوال فلا مانع منه و كذا إذا ضم معه مقدارا معينا كليا من الغزل الموصوف على أن ينسجه كذلك إذ لا مانع من ضم الكلى إلى الشخصى و إليه ينظر بعض كلمات المختلف فى هذا المقام حيث جعل اشتراط نسج الباقى كاشتراط الخياطه و الصبغ و كذا إذا باعه أذرعا معلومه منسوجه مع هذا المنسوج بهذا المنوال و لو لم ينسجه فى الصورتين الأولين على ذلك المنوال ثبت الخيار لتخلف الشرط- و لو لم ينسجه كذلك فى الصوره الأخيره لم يلزم القبول و بقى على

مال البائع و كان للمشترى الخيار فى المنسوج لتبعض الصفقه عليه و الله العالم

السابع خيار العيب

اشاره

إطلاق العقـد يقتضـى وقوعه مبنيا على سـلامه العين من العيب و إنما ترك اشتراطه صـريحا اعتمادا على أصاله السـلامه و إلا لم يصـح العقـد من جهه الجهـل بصـفه العين الغائبه و هى صـحتها التى هى من أهم ما يتعلق به الأغراض و لـذا اتفقوا فى بيع العين الغـائبه على اشـتراط ذكر الصـفات الـتى يختلف الثمن باختلافهـا و لم يـذكروا اشتراط صـفه الصـحه فليس ذلـك إلاـ من حيث الاعتماد فى وجودها على الأصل فإن من يشترى عبدا لا يعلم أنه صـحيح سوى أم فالج مقعد لا يعتمد فى صـحته إلا على أصاله السـلامه كما يعتمـد من شاهـد المبيع سابقا على بقائه على ما شاهـده فلا يحتاج إلى ذكر تلك الصـفات فى العقـد و كما يعتمد على إخبـار البـائع بالوزن. قال فى التـذكره الأصل فى المبيع من الأعيان و الأشـخاص- السـلامه من العيوب و الصـحه فإذا أقـدم المشترى على

المكاسب، ج ۳، ص ۲۵۳

بـذل ماله فى مقابله تلك العين فإنما بنى إقدامه على غالب ظنه المسـتند إلى أصاله السـلامه انتهى. و قال فى موضع آخر إطلاق العقد و اشتراط السلامه يقتضيان السلامه على ما مر من القضاء العرفى يقتضى أن المشترى إنما بذل ماله بناء على أصاله السلامه فكأنهـا مشترطه فى نفس العقـد انتهى. و ممـا ذكرنا يظهر أن الانصـراف ليس من باب انصـراف المطلق إلى الفرد الصـحيح ليرد عليه أولاـ منع الانصـراف و لـذا لاـ يجرى فى الأيمان و النـذور. و ثانيا عـدم جريانه فيما نحن فيه لعـدم كون المبيع مطلقا بل هو جزئى حقيقى خارجى. و ثالثا بأن مقتضاه عدم

وقوع العقد رأسا على المعيب فلا معنى لإمضاء العقد الواقع عليه أو فسخه حتى يثبت التخيير بينهما و دفع جميع هذا بأن وصف الصحه قد أخذ شرطا فى العين الخارجيه نظير معرفه الكتابه أو غيرها من الصفات المشروطه فى العين الخارجيه و إنما استغنى عن ذكر وصف الصحه لاعتماد المشترى فى وجودها على الأصل كالعين المرئيه سابقا حيث يعتمد فى وجود أصلها و صفاتها على الأصل. و لقد أجاد فى الكفايه حيث قال إن المعروف بين الأصحاب أن إطلاق العقد يقتضى لزوم السلامه و لو باع كليا حالا أو سلما كان الانصراف إلى الصحيح من جهه ظاهر الإقدام أيضا و يحتمل كونه من جهه الإطلاق- المنصرف إلى الصحيح فى مقام الاشتراء و إن لم ينصرف إليه فى غير هذا المقام فتأمل ثم إن المصرح به فى كلمات جماعه أن اشتراط الصحه فى متن العقد يفيد التأكيد لأنه تصريح بما يكون الإطلاق منزلا عليه. و إنما ترك لاعتماد المشترى على أصاله السلامه فلا يحصل من أجل هذا الاشتراط خيار آخر غير خيار العيب كما لو اشترط كون الصبره كذا و كذا صاعا فإنه لا يزيد على ما إذا ترك الاشتراط و اعتمد على إخبار البائع بالكيل أو اشترط بقاء الشى ء على الصفه السابقه المرئيه فإنه فى حكم ما لو ترك ذلك اعتمادا على أصاله بقائها. و بالجمله فالخيار خيار العيب اشترط الصحه أم لم يشترط. و يؤيده ما ورد من روايه يونس: فى رجل اشترى جاريه على أنها عذراء فلم يجدها عذراء قال يرد عليه فضل القيمه فإن اقتصاره ع على أخذ الأرش الظاهر فى عدم جواز الرد يدل على أن الخيار خيار العيب و لو

كـان هنـا خيـار تخلـف الاـشتراط لـم يسـقط الرد بالتصـرف فى الجـاريه بـالوطء أو مقـدماته و منـه يظهر ضـعف مـا حكـاه فى المسالك- من ثبوت خيار الاشتراط هنا فلا يسـقط الرد بالتصـرف و دعوى عـدم دلاله الروايه على التصـرف أو عدم دلالته على اشتراط البكاره فى متن العقد كما ترى.

مسأله ظهور العيب فى المبيع – يوجب تسلط المشترى على الرد و أخذ الأرش

مسأله ظهور العيب فى المبيع- يوجب تسلط المشترى على الرد و أخذ الأرش

بلا خلاف و يـدل على الرد الأخبار المسـتفيضه الآتيه و أما الأرش فلم يوجد فى الأخبار ما يدل على التخيير بينه و بين الرد بل ما دل على الأرش يختص بصوره التصرف المانع من الرد فيجوز أن يكون الأرش فى هذه الصوره لتدارك ضرر المشترى لا لتعيين أحـد طرفى التخيير بتعـذر الآخر. نعم فى الفقه الرضوى فإن خرج السـلعه معيبا و علم المشترى فالخيار إليه إن شاء رده و إن شاء أخذه أو رد عليه بالقيمه أرش العيب و ظاهره كما فى الحدائق التخيير بين الرد و أخذه بتمام الثمن و أخذ الأرش و يحتمل زياده الهمزه فى لفظه أو و يكون واو العطف فيدل على التخيير بين الرد و الأرش و قد يتكلف لاستنباط هذا الحكم من سائر الأخبار و هو صـعب جـدا و أصـعب منه جعله مقتضـى القاعـده- بناء على أن الصـحه و إن كانت وصـفا فهى بمنزله الجزء فيتـدارك فائته باسترداد ما قابله من الثمن و يكون الخيار حينئذ لتبعض الصفقه و فيه منع المنزله عرفا و لا شرعا و لذا لم يبطل البيع فيما قابله من الثمن بل كان الثابت بفواته مجرد استحقاق المطالبه بل لا يستحق المطالبه بعين ما قابله على ما صرح به العلامه و

غيره ثم منع كون الجزء الفائت يقابل بجزء من الثمن إذا أخذ وجوده فى المبيع الشخصى على وجه الشرطيه كما فى بيع الأرض على أنها جريان معينه و ما نحن فيه من هـذا القبيل. و بالجمله فالظاهر عدم الخلاف فى المسأله بل الإجماع على التخيير بين الرد و الأرش. نعم يظهر من الشيخ فى غير موضع من المبسوط أن أخذ الأرش مشروط باليأس عن الرد لكنه مع مخالفته لظاهر كلامه فى النهـايه و بعض مواضع المبسوط ينـافيه إطلاـق الأخبـار بجواز أخـذ الأرش فافهم ثم إن فى كون ظهور العيب مثبتا للخيار أو كاشـفا عنه مـا تقـدم فى خيـار الغبن. و قـد عرفت أن الأـظهر ثبوت الخيـار بمجرد العيب و الغبن واقعـا و إن كـان ظاهر كثير من كلماتهم يوهم حدوثه بظهور العيب خصوصا بعد كون ظهور العيب بمنزله رؤيه المبيع على خلاف ما اشترط. و قد صرح العلامه بعـدم جواز إسـقاط خيـار الرؤيه قبلها معللا بأن الخيار إنما يثبت بالرؤيه لكن المتفق عليه هنا نصا و فتوى جواز التبرى و إسـقاط خيار العيب. و يؤيد ثبوت الخيار هنا بنفس العيب أن استحقاق المطالبه بالأرش الذى هو أحد طرفى الخيار لا معنى لثبوته بظهور العيب بل هو ثابت بنفس انتفاء وصف الصحه هذا مضافا إلى أن الظاهر من بعض أخبار المسأله أن السبب هو نفس العيب لكنها لا تـدل على العليه التامه فلعل الظهور شـرط و كيف كان فالتحقيق ما ذكرنا فى خيار الغبن من وجوب الرجوع فى كل حكم من أحكام هذا الخيار إلى دليله و أنه يفيد ثبوته بمجرد العيب أو بظهوره و المرجع فيما لا يستفاد من دليله أحد الأمرين هى القواعد فافهم

ثم إنه لا فرق فی هـذا الخیار بین الثمن و المثمن کما صـرح به العلامه و غیره هنا و فی باب الصـرف فیما إذا ظهر أحـد عوضـی الصـرف معیبـا و الظـاهر أنه مما لا خلاف فیه و إن کان مورد الأخبار ظهور العیب فی المبیع لأن الغالب کون الثمن نقـدا غالبا و المثمن متاعا فیکثر فیه العیب بخلاف النقد

القول فی مسقطات هذا الخیار بطرفیه أو أحدهما

مسأله یسقط الرد خاصه بأمور

أحدها التصریح بالتزام العقد و إسقاط الرد و اختیار الأرش

المکاسب، ج ۳، ص ۲۵۴

و لو أطلق الالتزام بالعقد فالظاهر عدم سقوط الأرش و لو أسقط الخیار فلا یبعد سقوطه.

الثانی التصرف فی المعیب

عنـد علمائنـا کما فی التـذکره و فی السـرائر الإجماع علی أن التصـرف یسـقط الرد بغیر خلاف منهم و نحوه المسالک و سـیأتی الخلاف فی الجمله من الإسـکافی و الشـیخین و ابن زهره و ظاهر المحقق بل المحقق الثانی و اسـتدل علیه فی التذکره أیضا تبعا للغنیه بأن تصرفه فیه رضاء منه به علی الإطلاق و لو لا ذلک کان ینبغی له الصبر و الثبات حتی یعلم حال صحته و عدمها و بقول أبی جعفر ع فی الصـحیح: أیما رجل اشتری شـیئا و به عیب أو عوار و لم یتبرأ إلیه و لم یتبین له فأحدث فیه بعد ما قبضه شیئا ثم علم بـذلک العوار و بـذلک العیب فإنه یمضـی علیه البیع و یرد علیه بقدر ما ینقص من ذلک الداء و العیب من ثمن ذلک لو لم یکن به.

و یـدل علیه مرسله جمیل عن أبی عبـد الله ع: فی الرجل یشتری الثوب أو المتاع فیجـد به عیبا قال إن کان الثوب قائما بعینه رده علی صاحبه و أخـذ الثمن و إن کان الثوب قـد قطع أو خیط أو صـبغ رجع بنقصان العیب هذا و لکن الحکم بسـقوط الرد بمطلق التصـرف حـتی مثـل قول المشتری للعبـد المشتری نـاولنی الثوب أو أغلق البـاب علی مـا صـرح به العلامـه فی التـذکره فی غـایه الإشـکال لإطلاق قوله ع: إن کان الثوب قائما بعینه رده المعتضد بإطلاق الأخبار فی الرد خصوصا ما ورد فی رد الجاریه- بعد ما لم تحض سته أشهر عند المشتری و رد المملوک فی

أحداث السنه و نحو ذلك مما يبعد التزام التقييد فيه بصوره عدم التصرف فيه بمثل أغلق الباب و نحوه و عدم ما يصلح للتقييد مما استدل به للسقوط فإن مطلق التصرف لا يدل على الرضا خصوصا مع الجهل بالعيب. و أما المرسله فقد عرفت إطلاقها لما يشمل لبس الثوب و استخدام العبد بل وطء الجاريه لو لا النص المسقط للخيار به. و أما الصحيحه فلا يعلم المراد من إحداث شی ء فی المبیع لکن الظاهر بل المقطوع عدم شموله لغه و لا عرفا لمثل استخدام العبد و شبهه مما مر من الأمثله فلا تدل على أزید مما دل علیه ذیل المرسله من أن العبره بتغیر العین و عدم قیامها بعینها اللهم إلا أن یستظهر بمعونه ما تقدم فی خیار الحیوان من النص الدال على أن المراد بإحداث الحدث فی المبیع هو أن ینظر إلى ما حرم النظر إلیه قبل الشراء فإذا کان مجرد النظر المختص بالمالک حدثا دل على سقوط الخیار هنا بکل تصرف فیکون ذلک النص دلیلا على المراد بالحدث هنا و هذا حسن لکن إقامه البینه على اتحاد معنى الحدث فی المقامین مع عدم مساعده العرف على ظهور الحدث فی هذا المعنى مشکله ثم إنه إذا قلنا بعموم الحدث فی هذا المقام لمطلق التصرف فلا دلیل على کونه من حیث الرضا بالعقد فلا یتقید بالتصرف الدال علیه و إن کان النص فی خیار الحیوان دالا على ذلک بقرینه التعلیل المذکور فیه على الوجوه المتقدمه هناک فی المراد من التعلیل لکن کلمات کثیر منهم فی هذا المقام أیضا یدل على سقوط هذا الخیار بالتصرف من حیث الرضا بل عرفت من التذکره و الغنیه أن عله

السقوط دلاله التصرف نوعا على الرضا و نحوه فى الدلاله على كون السقوط بالتصرف من حيث دلالته على الرضا كلمات جماعه ممن تقدم عليه و من تأخر عنه. قال فى المقنعه فإن لم يعلم المبتاع بالعيب حتى أحدث فيه حدثا لم يكن له الرد و كان له أرش العيب خاصه و كذلك حكمه إذا أحدث فيه حدثا بعد العلم و لا يكون إحداثه الحدث بعد المعرفه بالعيب رضاء به منه انتهى. فإن تعليله عدم سقوط الأرش بعدم دلاله الإحداث على الرضا بالعيب ظاهر خصوصا بملاحظه ما يأتى من كلام غيره فى أن سقوط الرد بالحدث لدلالته على الرضا بأصل البيع و مثلها عباره النهايه من غير تفاوت و قال فى المبسوط إذا كان المبيع بهيمه فأصاب بها عيبا كان له ردها فإذا كان فى طريق الرد جاز له ركوبها و علفها و سقيها و حلبها و أخذ لبنها و إن نتجت كان له نتاجها كل هذا لأنه ملكه و له فيه فائدته و عليه مئونته و الرد لا يسقط لأنه إنما يسقط الرد بالرضا بالمعيب أو ترك الرد بعد العلم به أو بأن يحدث فيه عيب عنده و ليس هنا شى ء من ذلك انتهى و قال فى الغنيه و لا يسقط بالتصرف بعد العلم بالعيب حق المطالبه بالأرش لأن التصرف دلاله الرضا بالبيع لا بالعيب انتهى و فى السرائر قال فى حكم من ظهر على عيب فيما اشتراه و لا يجبر على أحد الأمرين يعنى الرد و الأرش قال هذا إذا لم يتصرف فيه تصرفا يؤذن بالرضا فى العاده أو ينقص قيمته بالتصرف انتهى و فى الوسيله و يسقط الرد بأحد ثلاثه أشياء بالرضا و

بترك الرد بعد العلم به إذا عرف أن له الرد و بحدوث عيب آخر عنده انتهى و هى بعينها كعباره المبسوط المتقدمه ظاهره فى أن التصرف ليس بنفسه مسقطا إلا إذا دل على الرضا. و قال فى التذكره لو ركبها ليسقيها ثم يردها لم يكن ذلك رضاء منه بإمساكها و لو حلبها فى طريق الرد فالأقوى أنه تصرف يؤذن بالرضا بها. و قال بعض الشافعيه لا يكون رضاء بإمساكه لأن اللبن ماله قد استوفاه فى حال الرد انتهى. و فى جامع المقاصد و المسالك فى

رد ابن حمزه القائل بأن التصرف بعد العلم يسقط الأرش أيضا- أن التصرف لا يدل على إسقاط الأرش. نعم يدل على الالتزام بالعقد. و فى التحرير لو نقل المبيع أو عرضه للبيع أو تصرف فيه بما يدل على الرضا قبل علمه بالعيب و بعده سقط الرد انتهى. و قد ظهر من جميع ذلك أن التصرف من حيث هو ليس مسقطا و إنما هو التزام و رضاء بالعقد فعلا فكل تصرف يدل على ذلك عاده فهو مسقط و ما ليس كذلك فلا دليل على الإسقاط به كما لو وقع نسيانا أو للاختبار و مقتضى ذلك أنه لو وقع التصرف قبل العلم بالعيب لم يسقط خصوصا إذا كان مما يتوقف العلم بالعيب عليه و حصل بقصد الاختبار إلا أن المعروف خصوصا بين العلامه و من تأخر عنه عدم الفرق فى السقوط بالتصرف بين وقوعه قبل العلم بالعيب أو بعده- و الذى ينبغى أن يقال و إن كان ظاهر المشهور خلافه- إن التصرف بعد العلم مسقط للرد إذا كان دالا بنوعه على الرضا كدلاله اللفظ على معناه لا مطلق التصرف و الدليل على

إسقاطه مضافا إلى أنه التزام فعلى فيدل عليه ما يدل على اعتبار الالتزام إذا دل عليه باللفظ ما تقدم فی خيار الحيوان من تعليل السقوط بالحدث بكونه رضاء بالبيع و لذا تعدينا إلى خيار المجلس و الشرط و حكمنا بسقوطهما بالتصرف فكذلك خيار العيب و أما التصرف قبل العلم بالعيب فإن كان مغيرا للعين بزياده أو نقيصه أو تغير هيئه أو ناقلا لها بنقل لازم أو جائز و بالجمله صار بحيث لا يصدق معه قيام الشى ء بعينه فهو مسقط أيضا لمرسله جميل المتقدمه و يلحق بذلك تعذر الرد بموت أو عتق أو إجازه أو شبه ذلك. و ظاهر المحقق فی الشرائع الاقتصار على ذلك حيث قال فی أول المسأله و يسقط الرد بإحداثه فيه حدثا كالعتق و قطع الثوب سواء كان قبل العلم بالعيب أو بعده. و فی مسأله رد المملوك من أحداث السنه فلو أحدث ما يغير عينه أو صفته ثبت الأرش انتهى. و هو الظاهر من المحكى عن الإسكافى حيث قال فإن وجد بالسلعه عيبا و قد أحدث فيه ما لا يمكن معه ردها إلى ما كانت عليه قبله كالوطئ للأمه و القطع للثوب أو تعذر الرد بموت أو نحوه كان له فضل ما بين الصحه و العيب انتهى. و هذا هو الذى ينبغى أن يقتصر عليه من التصرف قبل العلم و أما ما عدا ذلك من التصرف قبل العلم كحلب الدابه و ركوبها و شبه ذلك فلا دليل على السقوط به بحيث يطمئن به النفس. و أقصى ما يوجد لذلك صحيحه زراره المتقدمه بضميمه ما تقدم فی خيار الحيوان من التمثيل للحدث بالنظر و باللمس و قيام النص

و الإجماع على سقوط رد الجاريه بوطئها قبل العلم مع عدم دلالته على الالتزام بالبيع و عدم تغييره للعين و إطلاق معقد الإجماع المدعى فى كثير من العبائر كالتذكره و السرائر و الغنيه و غيرها و فى نهوض ذلك كله لتقييد إطلاق أخبار الرد خصوصا ما كان هذا التقييد فيه فى غايه البعد كالنص برد الجاريه بعد سته أشهر و رد الجاريه إذا لم يطأها و رد المملوك من أحداث السنه نظر بل منع خصوصا معاقد الإجماع فإن نقله الإجماع كالعلامه و الحلى و ابن زهره قد صرحوا فى كلماتهم المتقدمه بأن العبره بالرضا بالعقد فكان دعوى الإجماع وقعت من هؤلاء على السقوط بما يدل على الرضا من التصرف خصوصا ابن زهره فى الغنيه حيث إنه اختار ما قويناه من التفصيل بين صورتى العلم و الجهل و المغير و غيره حيث قال قدس سره و خامسها يعنى مسقطات الرد التصرف فى المبيع الذى لا يجوز مثله إلا بملكه أو الإذن الحاصل له بعد العلم بالعيب فإنه يمنع من الرد لشى ء من العيوب و لا يسقط حق المطالبه بالأرش لأن التصرف دلاله الرضا بالبيع لا بالعيب و كذا حكمه إن كان قبل العلم بالعيب و كان مغيرا للعين بزياده فيه مثل الصبغ للثوب أو نقصان فيه كالقطع للثوب و إن لم يكن كذلك فله الرد بالعيب إذا علمه ما لم يكن وطء الجاريه فإنه يمنع من ردها لشى ء من العيوب إلا الحبل انتهى كلامه. و قد أجاد قدس سره فيما استفاده من الأدله و حكى عن المبسوط أيضا أن التصرف قبل العلم لا يسقط به الخيار لكن صرح بأن الصبغ و قطع الثوب يمنع من الرد

فإطلاق التصرف قبل العلم محمول على غير المغير و ظاهر المقنعه و المبسوط أنه إذا وجد العيب بعد عتق العبد و الأمه لم يكن له ردهما و إذا وجده بعد تدبيرهما أو هبتهما كان مخيرا بين الرد و أخذ أرش العيب و فرقا بينهما و بين العتق بجواز الرجوع فيهما دون العتق و يرده مع أن مثلهما تصرف يؤذن بالرضا مرسله جميل فإن العين مع الهبه و التدبير غير قائمه و جواز الرجوع و عدمه لا دخل له فى ذلك و لذا اعترض عليهما الحلى بالنقض بما لو باعه بخيار مع أنه لم يقل أحد من الأمه بجواز الرد حينئذ. و قال بعد ما ذكر إن الذى يقتضيه أصول المذهب أن المشترى إذا تصرف فى المبيع أنه لا يجوز له رده و لا خلاف فى أن الهبه و التدبير تصرف. و بالجمله فتعميم الأكثر لأفراد التصرف مع التعميم لما بعد العلم و ما قبله مشكل و العجب من المحقق الثانى أنه تنظر فى سقوط الخيار بالهبه الجائزه مع تصريحه فى مقام آخر بما عليه الأكثر.

الثالث تلف العين أو صيرورته كالتالف

فإنه يسقط الخيار هنا بخلاف الخيارات المتقدمه غير الساقطه بتلف العين و المستند فيه بعد ظهور الإجماع إناطه الرد فى المرسله السابقه بقيام العين فإن الظاهر منه اعتبار بقائها فى ملكه فلو تلف أو انتقل إلى ملك الغير أو استؤجر أو رهن أو أبق العبد أو انعتق العبد على المشترى فلا رد. و مما ذكرنا ظهر أن عد انعتاق العبد على المشترى مسقط برأسه كما فى الدروس لا يخلو عن شى ء. نعم ذكر أنه يمكن إرجاع هذا الوجه إلى التصرف و هو أيضا لا يخلو عن شى ء و الأولى

ما ذكرناه ثم إنه لو عاد الملك إلى المشترى لم يجز رده للأصل- خلافا للشيخ بل المفيد قدس سرهما. فرع لا خلاف نصا و فتوى- فى أن وطء الجاريه يمنع عن ردها بالعيب سواء قلنا بأن مطلق التصرف مانع أم قلنا باختصاصه بالتصرف الموجب لعدم كون الشى ء قائما بعينه غايه الأمر كون الوطى على هذا القول مستثنى عن التصرف غير المغير للعين كما عرفت من عباره الغنيه مع أن العلامه علل المنع فى موضع من التذكره بأن الوطى جنايه و لهذا يوجب غرامه جزء من القيمه كسائر جنايات المملوك. و قد تقدم فى كلام الإسكافى أيضا أن الوطى مما لا يمكن معه رد المبيع إلى ما كان عليه قبله و يشير إليه ما سيجى ء فى غير واحد من الروايات من قوله معاذ الله أن يجعل لها أجرا فإن فيه إشاره إلى أنه لو ردها لا بد أن يرد معها شيئا تداركا للجنايه- إذ لو كان الوطى مجرد استيفاء منفعه- لم يتوقف ردها إلى رد عوض المنفعه فإطلاق الأجر عليه فى الروايه على طبق ما يتراءى فى نظر العرف من كون هذه الغرامه كأنها أجره للوطء و حاصل معناه أنه إذا حكمت بالرد مع أرش جنايتها كان ذلك فى الأنظار بمنزله الأجره و هى ممنوعه شرعا لأن إجاره الفروج غير جائزه و هذا إنما وقع من أمير المؤمنين ع مبنيا على تقرير رعيته على ما فعله الثانى من تحريم العقد المنقطع فلا يقال إن المتعه مشروعه و قد ورد أن المنقطعات مستأجرات فلا وجه للاستعاذه بالله من جعل الأجره للفروج هذا ما يخطر عاجلا بالبال فى معنى هذه الفقره و الله العالم و كيف كان ففى

النصوص المستفيضه

المكاسب، ج ۳، ص ۲۵۶

الوارده فی المسأله کفایه ففی صحیحه ابن حازم عن أبی عبد الله ع: فی رجل اشتری جاریه فوقع علیها قال إن وجد فیها عیبا فلیس له أن یردها و لکن یرد علیه بقدر ما نقصها العیب قلت هذا قول أمیر المؤمنین ع قال نعم و صحیحه ابن مسلم عن أحدهما ع: أنه سئل عن الرجل یبتاع الجاریه فیقع علیها فیجد بها عیبا بعد ذلک قال لا یردها علی صاحبها و لکن یقوم ما بین العیب و الصحه و یرد علی المبتاع معاذ الله أن یجعل لها أجرا و روایه میسر عن أبی عبد الله ع قال: کان علی لا یرد الجاریه بعیب إذا وطئت و لکن یرجع بقیمه العیب و کان یقول معاذ الله أجعل لها أجرا الخبر و فی روایه طلحه بن زید عن أبی عبد الله ع قال: قضی أمیر المؤمنین ع فی رجل اشتری جاریه فوطئها ثم رأی فیها عیبا قال تقوم و هی صحیحه و تقوم و بها الداء ثم یرد البائع علی المبتاع فضل ما بین الصحه و الداء و ما عن حماد فی الصحیح عن أبی عبد الله ع یقول قال علی بن الحسین ع: کان القضاء الأول فی الرجل إذا اشتری أمه فوطئها ثم ظهر علی عیب أن البیع لازم و له أرش العیب إلی غیر ذلک مما سیجی ء ثم إن المشهور استثنوا عن عموم هذه الأخبار لجمیع أفراد العیب الحمل فإنه عیب إجماعا کما فی المسالک إلا أن الوطی لا یمنع من الرد به بل یردها و یرد معها العشر أو نصف العشر علی المشهور بینهم و استندوا فی ذلک إلی

نصوص مستفيضه- منها صحيحه ابن سنان عن أبى عبد الله ع: عن رجل اشترى جاريه حبلى و لم يعلم بحبلها فوطئها قال يردها على الذى ابتاعها منه و يرد عليها نصف عشر قيمتها لنكاحه إياها و قد قال على ع: لا ترد التى ليست بحبلى إذا وطئها صاحبها و يوضع عنه من ثمنها بقدر العيب إن كان فيها و روايه عبد الملك بن عمرو عن أبى عبد الله ع قال: لا ترد التى ليست بحبلى إذا وطئها صاحبها و له أرش العيب و ترد الحبلى و يرد معها نصف عشر قيمتها و زاد فى الكافى قال و فى روايه أخرى: إن كانت بكرا فعشر قيمتها و إن كانت ثيبا فنصف عشر قيمتها و مرسله ابن أبى عمير عن سعيد بن يسار: قال سألت أبا عبد الله ع عن رجل باع جاريه حبلى و هو لا يعلم فينكحها الذى اشترى قال يردها و يرد نصف عشر قيمتها و روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يشترى الجاريه فيقع عليها فيجدها حبلى قال ترد و يرد معها شيئا و صحيحه ابن مسلم عن أبى جعفر ع: فى الرجل يشترى الجاريه الحبلى فينكحها قال يرد و يكسوها و روايه عبد الملك بن عمرو عن أبى عبد الله ع: فى الرجل يشترى الجاريه و هى حبلى فيطأها قال يردها و يرد عشر قيمتها هذه جمله ما وقفت عليها من الروايات و قد عمل بها المشهور بل ادعى على ظاهرها الإجماع فى الغنيه كما عن الانتصار و عدم الخلاف فى السرائر خلافا للمحكى عن الإسكافى فحكم بالرد مع كون الحمل من المولى

لبطلان بيع أم الولد حيث قال فإن وجد فى السلعه عيبا كان عند البائع و قد أحدث المشترى فى السلعه ما لا يمكن ردها إلى ما كانت عليه قبله كالوطئ للأمه أو القطع للثوب أو تلف السلعه بموت أو غيره كان للمشترى فضل ما بين الصحه و العيب دون ردها فإن كان العيب ظهور حمل من البائع و قد وطئها المشترى من غير علم بذلك كان عليه ردها و نصف عشر قيمتها انتهى. و اختاره فى المختلف و هو ظاهر الشيخ فى النهايه حيث قال فإن وجد بها عيبا بعد أن وطئها لم يكن له ردها و كان له أرش العيب خاصه اللهم إلا أن يكون العيب من حبل فيلزمه ردها على كل حال وطئها أم لم يطأها و يرد معها إذا وطئها نصف عشر قيمتها انتهى. و يمكن استفاده هذا من إطلاق المبسوط القول بمنع الوطى من الرد فإن من البعيد عدم استثناء وطء الحامل و عدم تعرضه لحكمه مع اشتهار المسأله فى الروايات و ألسنه القدماء. و قال فى الوسيله إذا وطئ الأمه ثم علم بها عيبا لم يكن له ردها إلا إذا كان العيب حملا و كان حرا فإنه وجب عليه ردها و يرد معها نصف عشر قيمتها و إن كان الحمل مملوكا

لم يجب ذلك انتهى. و ظاهر الرياض أيضا اختيار هذا القول. و الإنصاف أن ظاهر الأخبار المتقدمه فى بادئ النظر و إن كان ما ذكره المشهور إلا أن العمل على هذا الظهور يستلزم مخالفه الظاهر من وجوه أخر أحدها من حيث مخالفه ظهورها فى وجوب رد الجاريه أو تقييد الحمل بكونه من غير المولى حتى تكون الجمله الخبريه وارده

فی مقام دفع توهم الحظر الناشئ من الأخبار المتقدمه المانعه من رد الجاریه بعد الوطی إذ لو بقی الحمل علی إطلاقه لم یستقم دعوی وقوع الجمله الخبریه فی مقام دفع توهم الحظر إذ لا منشأ لتوهم حظر رد الحامل حتی أم الولد فلا بد إما من التقیید أو من مخالفه ظاهر الجمله الخبریه. الثانی مخالفه لزوم العقر علی المشتری لقاعده عدم العقر فی وطء الملک أو قاعده کون الرد بالعیب فسخا من حینه لا من أصله. الثالث مخالفته لما دل علی کون التصرف عموما و الوطی بالخصوص مانعا من الرد. أن الظاهر من قول السائل فی مرسله ابن أبی عمیر المتقدمه رجل باع جاریه حبلی و هو لا یعلم وقوع السؤال عن بیع أم الولد و إلا لم یکن لذکر جهل البائع فی السؤال فائده و یشیر إلیه ما فی بعض الروایات المتقدمه- من قوله ع یکسوها فإن فی ذلک إشاره إلی تشبثها بالحریه للاستیلاد فنسب الکسوه إلیها تشبها بالحرائر و لم یصرح بالعقر الذی هو جزء من القیمه. الخامس ظهور هذه الأخبار فی کون الرد بعد تصرف المشتری فی الجاریه بغیر الوطی من نحو اسقنی ماءا أو أغلق الباب و غیرهما مما قل أن تنفک عنه الجاریه و تقییدها بصوره عدم هذه التصرفات تقیید بالفرض النادر و إنما دعی إلی هذا التقیید فی غیر هذه الأخبار مما دل علی رد الجاریه بعد مده طویله الدلیل الدال علی اللزوم بالتصرف لکن لا داعی هنا لهذا التقیید إذ یمکن تقیید الحمل بکونه من المولی لتسلم الأخبار عن جمیع ذلک. و غایه الأمر تعارض هذه الأخبار مع ما دل علی منع الوطی عن الرد بالعموم من وجه

فيبقى ما عدا الوجه الثالث- مرجحا لتقييد هذه الأخبار و لو فرض التكافؤ بين جميع ما تقدم و بين إطلاق الحمل فى هذه الأخبار أو ظهور اختصاصه بما لم يكن من المولى وجب الرجوع إلى عموم ما دل على أن إحداث الحدث مسقط- لكونه رضاء بالبيع و يمكن الرجوع إلى ما دل على جواز الرد مع قيام

المكاسب، ج ٣، ص ٢٥٧

العين. نعم لو خدش فى عموم ما دل على المنع من الرد بمطلق التصرف وجب الرجوع إلى أصاله جواز الرد الثابت قبل الوطى لكن يبقى لزوم العقر مما لا دليل عليه إلا الإجماع المركب و عدم الفصل بين الرد و العقر فافهم. ثم إن المحكى عن المشهور إطلاق الحكم بوجوب رد نصف العشر بل عن الانتصار و الغنيه الإجماع عليه إلا- أن يدعى انصراف إطلاق الفتاوى و مقعد الإجماع كالنصوص إلى الغالب من كون الحامل ثيبا فلا يشمل فرض حمل البكر بالسحق أو بوطء الدبر و لذا ادعى عدم الخلاف فى السرائر- على اختصاص نصف العشر بالثيب و ثبوت العشر فى البكر بل معقد إجماع الغنيه بعد التأمل موافق للسرائر أيضا حيث ذكر فى الحامل أنه يرد معها نصف عشر قيمتها على ما مضى بدليل إجماع الطائفه و مراده بما مضى كما يظهر لمن راجع كلامه ما ذكره سابقا مدعيا عليه الإجماع من أنه إذا وطئ المشترى فى مده خيار البائع ففسخ يرد معها العشر إن كانت بكرا و نصف العشر إن كانت ثيبا و أما الانتصار فلا يحضرنى حتى أراجعه و قد عرفت إمكان تنزيل الجميع على الغالب و حينئذ فيكون مرسله الكافى المتقدمه بعد انجبارها بما عرفت من السرائر و الغنيه دليلا

على التفصيل فى المسأله. كما اختاره جماعه من المتأخرين مضافا إلى ورود العشر فى بعض الروايات المتقدمه المحموله على البكر إلا أنه بعيد و لذا نسبه الشيخ إلى سهو الراوى فى إسقاط لفظ النصف. و فى الدروس أن الصدوق ذكرها بلفظ النصف و أما ما تقدم مما دل على أنه يرد معها شيئا فهو بإطلاقه خلاف الإجماع فلا بد من جعله واردا فى مقام ثبوت أصل العقر لا مقداره و أما ما دل على أنه يكسوها فقد حمل على كسوه تساوى العشر أو نصفه و لا بأس به فى مقام الجمع ثم إن مقتضى الإطلاق جواز الرد و لو مع الوطى فى الدبر- و يمكن دعوى انصرافه إلى غيره- فيقتصر فى مخالفه العمومات على منصرف اللفظ و فى لحوق التقبيل و اللمس بالوطء وجهان من الخروج عن مورد النص و من الأولويه و لو انضم إلى الحمل عيب آخر فقد استشكل فى سقوط الرد بالوطء من صدق كونها معيبه بالحمل و كونها معيبه بغيره. و فيه أن كونها معيبه بغير الحمل لا يقتضى إلا عدم تأثير ذلك العيب فى الرد مع التصرف لا نفى تأثير عيب الحمل ثم إن صريح بعض النصوص و الفتاوى و ظاهر باقيها اختصاص الحكم بالوطء مع الجهل بالعيب فلو وطئ عالما به سقط الرد لكن إطلاق كثير من الروايات يشمل العالم.

الرابع من المسقطات حدوث عيب عند المشترى

اشاره

و تفصيل ذلك أنه إذا حدث العيب بعد العقد على المعيب فإما أن يحدث قبل القبض و إما أن يحدث بعده فى زمان خيار يضمن فيه البائع المبيع أعنى خيار المجلس و الحيوان و الشرط- و إما أن يحدث بعد مضى الخيار و المراد بالعيب الحادث هنا هو

الأخير. و أما الأول فلا خلاف ظاهرا فى أنه لا يمنع الرد بل فى أنه هو كالموجود قبل العقد حتى فى ثبوت الأرش فيه على الخلاف الآتى فى أحكام القبض و أما الحادث فى زمن الخيار فكذلك لا خلاف فى أنه غير مانع عن الرد بل هو سبب مستقل موجب للرد بل الأرش على الخلاف الآتى فيما قبل القبض بناء على اتحاد المسألتين كما يظهر من بعض و يدل على ذلك ما يأتى من أن الحدث فى زمان الخيار مضمون على البائع و من ماله و معناه ضمانه على الوجه الذى يضمنه قبل القبض بل قبل العقد إلا أن المحكى عن المحقق فى درسه فيما لو حدث فى المبيع عيب أن تأثير العيب الحادث فى زمن الخيار و كذا عدم تأثيره فى الرد بالعيب القديم إنما هو ما دام الخيار فإذا انقضى الخيار كان حكمه حكم العيب المضمون على المشترى قال فى الدروس لو حدث فى المبيع عيب غير مضمون على المشترى لم يمنع من الرد قبل القبض أو فى مده خيار المشترى المشترط أو بالأصل فله الرد ما دام الخيار فإن خرج الخيار ففى الرد خلاف- بين ابن نما و تلميذه المحقق قدس سرهما فجوزه ابن نما لأنه من ضمان البائع و منعه المحقق قدس سره لأن الرد لمكان الخيار و قد زال و لو كان حدوث العيب فى مبيع صحيح فى مده الخيار فالباب واحد انتهى. لكن الذى حكاه فى اللمعه عن المحقق هو الفرع الثانى و هو حدوث العيب فى مبيع صحيح و لعل الفرع الأول مترتب عليه لأن العيب الحادث إذا لم يكن مضمونا على البائع حتى يكون سببا للخيار غايه

الأمر كونه غير مانع عن الرد بالخيارات الثلاثه كان مانعا عن الرد بالعيب السابق إذ لا يجوز الرد بالعيب مع حدوث عيب مضمون على المشترى فيكون الرد فى زمان الخيار بالخيار لا بالعيب السابق فمنشأ هذا القول عدم ضمان البائع للعيب الحادث و لذا ذكر فى اللمعه أن هذا من المحقق مناف لما ذكره فى الشرائع من أن العيب الحادث فى الحيوان مضمون على البائع مع حكمه بعدم الأرش ثم إنه ربما يجعل قول المحقق عكسا لقول شيخه و يضعف كلاهما بأن الظاهر تعدد الخيار و فيه أن قول ابن نما رحمه الله لا يأبى عن التعدد كما لا يخفى. و أما الثالث أعنى العيب الحادث فى يد المشترى بعد القبض و الخيار فالمشهور أنه مانع عن الرد بالعيب السابق بل عن شرح الإرشاد لفخر الإسلام و فى ظاهر الغنيه الإجماع عليه- و المراد بالعيب هنا مجرد النقص لا خصوص ما يوجب الأرش فيعم عيب الشركه و تبعض الصفقه إذا اشترى اثنان شيئا فأراد أحدهما رده بالعيب أو اشترى واحد صفقه و ظهر العيب فى بعضه فأراد رد المعيب خاصه و نحوه نسيان العبد الكتابه كما صرح به فى القواعد و غيره و نسيان الدابه للطحن كما صرح به فى جامع المقاصد و يمكن الاستدلال على الحكم فى المسأله بمرسله جميل المتقدمه- فإن قيام العين و إن لم يناف بظاهره مجرد نقص الأوصاف كما اعترف به بعضهم فى مسأله تقديم قول البائع فى قدر الثمن مع قيام العين إلا أن الظاهر منه بقرينه التمثيل لمقابله بمثل قطع الثوب و خياطته و صبغه ما يقابل تغير الأوصاف و النقص الحاصل و لو لم يوجب أرشا كصبغ

الثوب و خياطته. نعم قد يتوهم شمولة لما يقابل للزياده كالثمن و تعلم الصنعه لكنه يندفع بأن الظاهر من قيام العين بقاؤه بمعنى أن لا ينقص ماليته لا بمعنى أن لا يزيد و لا ينقص كما لا يخفى على المتأمل.

المكاسب، ج ۳، ص ۲۵۸

و استدل العلامه فى التذكره على أصل الحكم قبل المرسله بأن العيب الحادث يقتضى إتلاف جزء من المبيع فيكون مضمونا على المشترى فيسقط رده للنقص الحاصل فى يده فإنه ليس تحمل البائع له بالعيب السابق أولى من تحمل المشترى له للعيب الحادث هذا و لكن المرسله لا تشمل جميع أفراد النقص مثل نسيان الدابه للطحن و شبهه و الوجه المذكور فى التذكره قاصر عن إفاده المدعى لأن المرجع بعد عدم الأولويه من أحد الطرفين إلى أصاله ثبوت الخيار و عدم ما يدل على سقوطه غايه الأمر أنه لو كان الحادث عيبا كان عليه الأرش للبائع إذا رده كما إذا تقايلا أو فسخ أحدهما بخياره بعد تعيب العين أما مثل نسيان الصنعه و شبهه فلا يوجب أرشا بل يرده لأن النقص حدث فى ملكه و إنما يضمن وصف الصحه لكونه كالجزء التالف فيرجع البائع بعد الفسخ ببدله. نعم لو علل الرد بالعيب القديم بكون الصبر على المعيب ضررا أمكن أن يقال إن تدارك ضرر المشترى بجواز الرد مع تضرر البائع بالصبر على العيب الحادث مما لا يقتضيه قاعده نفى الضرر لكن العمده فى دليل الرد هو النص و الإجماع فاستصحاب الخيار عند الشک فى المسقط لا بأس به إلا أن الإنصاف أن المستفاد من التمثيل فى الروايه بالصبغ و الخياطه هو إناطه الحكم بمطلق النقص. توضيح ذلک أن المراد بقيام العين هو

ما يقابل الأعم من تلفها و تغيرها على ما عرفت من دلاله ذكر الأمثله على ذلك لكن المراد من التغير هو الموجب للنقص لا الزياده لأن مثل السمن لا يمنع الرد قطعا. و المراد بالنقص هو الأعم من العيب الموجب للأرش فإن النقص الحاصل بالصبغ و الخياطه إنما هو لتعلق حق المشترى بالثوب من جهه الصبغ و الخياطه و هذا ليس عيبا اصطلاحيا و دعوى اختصاصه بالتغير الخارجى الذى هو مورد الأمثله فلا يعم مثل نسيان الدابه للطحن يدفعه أن المقصود مجرد النقص مع أنه إذا ثبت الحكم فى النقص الحادث و إن لم يكن عيبا اصطلاحيا ثبت فى المغير و غيره للقطع بعدم الفرق فإن المحتمل هو ثبوت الفرق فى النقص الحادث بين كونه عيبا اصطلاحيا لا يجوز رد العين إلا مع أرشه و كونه مجرد نقص لا يوجب أرشا كنسيان الكتابه و الطحن أما الفرق فى أفراد النقص غير الموجب للأرش بين مغير العين حسا و غيره فلا مجال لاحتماله ثم إن ظاهر المفيد فى المقنعه المخالفه فى أصل المسأله- و أن حدوث العيب لا يمنع من الرد لكنه شاذ على الظاهر ثم مقتضى الأصل عدم الفرق فى سقوط الخيار بين بقاء العيب الحادث و زواله فلا يثبت بعد زواله لعدم الدليل على الثبوت بعد السقوط. قال فى التذكره عندنا أن العيب المتجدد مانع عن الرد بالعيب السابق سواء زال أم لا لكن فى التحرير لو زال العيب الحادث عند المشترى و لم يكن بسببه كان له الرد و لا أرش عليه انتهى. و لعل وجهه أن الممنوع هو رده معيوبا لأجل تضرر البائع و ضمان المشترى لما يحدث و قد انتفى الأمران

و لو رضـی البائع برده مجبورا بالأرش أو غیر مجبور جاز الرد کما فی الدروس و غیره لأن عدم الجواز لحق البائع و إلا فمقتضی قاعده خیار الفسخ عدم سـقوطه بحدوث العیب غایه الأمر ثبوت قیمه العیب و إنما منع من الرد هنا للنص و الإجماع أو للضرر. و مما ذکرنا یعلم أن المراد بالأرش الـذی یغرمه المشتری عنـد الرد قیمه العیب لا الأرش الـذی یغرمه البائع للمشتری عند عدم الرد لأن العیب القدیم مضـمون بضـمان المعاوضه و الحادث مضـمون بضـمان الید ثم إن صـریح المبسوط أنه لو رضـی البائع بأخذه معیوبا لم یجز مطالبته بالأرش و هذا أحد المواضع التی أشـرنا فی أول المسأله إلی تصریح الشیخ فیها بأن الأرش مشروط بالیأس من الرد و ینافیه إطلاق الأخبار بأخذ الأرش.

تنبیه [هل تبعض الصفقه مانع من الرد]

اشاره

ظاهر التـذکره و الـدروس أن من العیب المانع من الرد بالعیب القدیم تبعض الصـفقه علی البائع. و توضـیح الکلام فی فروع هذه المسأله أن التعدد المتصور فیه التبعض إما فی أحد العوضین و إما فی البائع و إما فی المشتری. فالأول کما إذا اشتری شیئا واحدا أو شـیئین بثمن واحـد من بائع واحـد فظهر بعضه معیبا و کذا لو باع شـیئا بثمن فظهر بعض الثمن معیبا. و الثانی کما إذا باع اثنان من واحد شـیئا واحدا فظهر معیبا و أراد المشتری أن یرد علی أحدهما نصـیبه دون الآخر. و الثالث کما إذا اشتری اثنان من واحد شیئا فظهر معیبا فاختار أحـدهما الرد دون الآخر و ألحق بـذلک الوارثان لمشتری واحد للمعیب و أما التعدد فی الثمن بأن یشتری شیئا واحدا بعضه بثمن و بعضه الآخر بثمن آخر فلا إشکال فی کون هذا عقدین

و لا إشكال فی جواز التفریق بینهما

[التعدد فی العوض]

أما الأول فالمعروف أنه لا یجوز التبعیض فیه من حیث الرد بل الظاهر المصرح به فی کلمات بعض الإجماع علیه- لأن المردود إن کان جزء مشاعا من المبیع الواحد فهو ناقص من حیث حدوث الشرکه و إن کان معینا فهو ناقص من حیث حدوث التفریق فیه و کل منهما نقص یوجب الخیار لو حدث فی المبیع الصحیح فهو أولی بالمنع عن الرد من نسیان الدابه الطحن و هذا الضرر و إن أمکن جبره بخیار البائع نظیر ما إذا کان بعض الصفقه حیوانا فرده المشتری بخیار الثلاثه إلا أنه یوجب الضرر علی المشتری- إذ قد یتعلق غرضه بإمساک الجزء الصحیح و یدل علیه النص المانع عن الرد بخیاطه الثوب و الصبغ فإن المانع فیهما لیس إلا حصول الشرکه فی الثوب بنسبه الصبغ و الخیاطه لا مجرد تغیر الهیئه و لذا لو تغیر بما یوجب الزیاده کالسمن لم یمنع عن الرد قطعا. و قد یستدل بعد رد الاستدلال بتبعض الصفقه بما ذکرناه مع جوابه بظهور الأدله فی تعلق حق الخیار بمجموع المبیع لا کل جزء منه لا أقل من الشک لعدم إطلاق موثوق به و الأصل اللزوم. و فیه مضافا إلی أن اللازم من ذلک- عدم جواز رد المعیب منفردا و إن رضی البائع لأن المنع حینئذ لعدم المقتضی للخیار فی الجزء لا لوجود المانع عنه و هو لزوم الضرر علی البائع حتی ینتفی برضا البائع أنه لا یشک أحد فی أن دلیل هذا الخیار- کغیره من أدله جمیع الخیارات صریح فی ثبوت حق الخیار لمجموع المبیع لا کل جزء و لذا لم یجوز أحد تبعیض ذی الخیار أجزاء

ماله فيه الخيار و لم يحتمل هنا أحد رد الصحيح دون المعيب و إنما وقع الإشكال فى أن محل الخيار هو هذا الشى ء المعيوب غايه الأمر أنه يجوز رد الجزء الصحيح معه لئلا تتبعض

المكاسب، ج ۳، ص ۲۵۹

الصفقه عليه و إما لقيام الإجماع على جواز رده و إما لصدق المعيوب على المجموع كما تقدم أو أن محل الخيار هو مجموع ما وقع عليه العقد لكونه معيوبا و لو من حيث بعضه. و بعباره أخرى الخيار المسبب عن وجود الشى ء المعيوب فى الصفقه نظير الخيار المسبب عن وجود الحيوان فى الصفقه فى اختصاصه بالجزء المعنون بما هو سبب للخيار أم لا- بل غايه الأمر ظهور النصوص الوارده فى الرد فى رد البيع الظاهر فى تمام ما وقع عليه العقد لكن موردها المبيع الواحد العرفى المتصف بالعيب نظير أخبار خيار الحيوان و هذا المقدار لا- يدل على حكم ما لو انضم المعيب إلى غيره بل قد يدل كأخبار خيار الحيوان على اختصاص الخيار بخصوص ما هو متصف بالعيب عرفا باعتبار نفسه أو جزئه الحقيقى كبعض الثوب لا جزئه الاعتبارى كأحد الشيئين الذى هو محل الكلام. و منه يظهر عدم جواز التشبث فى المقام بقوله فى مرسله جميل إذا كان الشى ء قائما بعينه لأن المراد بالشى ء هو المعيب و لا شک فى قيامه هنا بعينه. و بالجمله فالعمده فى المسأله مضافا إلى ظهور الإجماع ما تقدم من أن مرجع جواز الرد منفردا إلى إثبات سلطنه للمشترى على الجزء الصحيح من حيث إمساكه ثم سلب سلطنته عنه بخيار البائع و منع سلطنته على الرد أولا أولى و لا أقل من التساوى فيرجع إلى أصاله اللزوم و الفرق بينه

و بين خيار الحيوان الإجماع كما أن للشفيع أن يأخذ بالشفعه فى بعض الصفقه. و بالجمله فالأصل كاف فى المسأله ثم إن مقتضى ما ذكروه من إلحاق تبعض الصفقه بالعيب الحادث أنه لو رضى البائع بتبعض الصفقه جاز الرد كما فى التذكره معللا بأن الحق لا يعدوهما و هذا مما يدل على أن محل الخيار هو الجزء المعيب إلا أنه منع من رده نقصه بالانفراد عن باقى المبيع إذ لو كان محله المجموع لم يجز رد المعيب وحده إلا بالتفاسخ و معه يجوز رد الصحيح منفردا أيضا.

و أما الثانى و هو تعدد المشترى

و أما الثانى و هو تعدد المشترى

بأن اشتريا شيئا واحدا فظهر فيه عيب فإن الأقوى فيه عدم جواز انفراد أحدهما على المشهور كما عن جماعه و استدل عليه فى التذكره و غيرها بأن التشقيص عيب مانع من الرد- خلافا للمحكى عن الشيخ فى باب الشركه- و الإسكافى و القاضى و الحلى و صاحب البشرى فجوزوا الافتراق. و فى التذكره ليس عندى فيه بعد إذ البائع أخرج العبد إليهما مشقصا فالشركه حصلت بإيجابه و قواه فى الإيضاح لما تقدم من التذكره و ظاهر هذا الوجه اختصاص جواز التفريق بصوره علم البائع بتعدد المشترى و استجوده فى التحرير- و قواه فى جامع المقاصد و صاحب المسالك. و قال فى المبسوط إذا اشترى الشريكان عبدا بمال الشركه ثم أصابا به عيبا كان لهما أن يرداه و كان لهما أن يمسكاه فإن أراد أحدهما الرد و الآخر الإمساك كان لهما ذلك ثم قال و لو اشترى أحد الشريكين للشركه ثم أصابا به عيبا كان لهما أن يردا و أن يمسكا فإن أراد أحدهما الرد و الآخر الإمساك نظر فإن أطلق

العقـد و لم يخبر البـائع أنه قـد اشترى للشـركه لم يكن له الرد لأن الظاهر أنه اشتراه لنفسه فإذا ادعى أنه اشتراه له و لشـريكه فقد ادعى خلاف الظاهر فلم يقبل قوله و كان القول قول البائع مع يمينه إلى أن قال و إن أخبر البائع بـذلك قيل فيه وجهان أحـدهما و هو الصـحيح أن له الرد لأـن الملـك بالعقـد وقع لاثنين فقـد علم البائع أنه يبيعه من اثنين و كان لأحـدهما أن ينفرد بالرد دون الآخر و قيل فيه وجه آخر و هو أنه ليس له الرد لأن القبول فى العقـد كان واحـدا انتهى. و ظاهر هـذه العباره اختصاص النزاع بما إذا كان القبول فى العقـد واحـدا من اثنين أما إذا تحقق القبول من الشـريكين فلا كلام فى جواز الافتراق ثم الظاهر منه مع اتحاد القبول التفصـيل بين علم البائع و جهله لكن التأمل فى تمام كلامه قد يعطى التفصـيل بين كون القبول فى الواقع لاثنين أو لواحد فـإنه قـدس سـره علـل عـدم جواز الرد فى صوره عـدم إخبار المشترى بالاشتراك بأن الظاهر أنه اشتراه لنفسه لا بعـدم علم البائع بالتعدد و كذا حكمه قدس سـره بتقدم قول البائع بيمينه المسـتلزم لقبول البينه من المشترى على أن الشـراء بالاشتراك دليل على أنه يجوز التفريق بمجرد ثبوت التعـدد فى الواقع بالبينه و إن لم يعلم به البائع إلا أن يحمل اليمين على يمين البائع على نفى العلم و يراد من البينه البينه على إعلـام المشترى للبـائع بالتعـدد و كيف كـان فمبنى المسـأله على ما يظهر من كلام الشـيخ على تعـدد العقد بتعدد المشترى و وحدته و الأقوى فى المسأله عدم جواز الافتراق مطلقا لأن الثابت

من الدليل هنا خيار واحد متقوم باثنين فليس لكل منهما الاستقلال و لا دليل على تعدد الخيار هنا إلا إطلاق الفتاوى و النصوص من أن من اشترى معيبا فهو بالخيار الشامل لمن اشترى جزء من المعيب لكن الظاهر بعد التأمل انصرافه إلى غير المقام و لو سلمنا الظهور لكن لا ريب فى أن رد هذا المبيع منفردا عن المبيع الآخر نقص حدث فيه بل ليس قائما بعينه و لو بفعل الممسك لحصته و هو مانع من الرد و من ذلك يعلم قوه المنع و إن قلنا بتعدد العقد. و ما ذكروه تبعا للتذكره من أن التشقيص حصل بإيجاب البائع فيه أنه أخرجه غير مبعض و إنما تبعض بالإخراج و المقصود حصوله فى يد البائع كما كان قبل الخروج و خلاف ذلك ضرر عليه و علم البائع بذلك ليس فيه إقدام على الضرر إلا على تقدير كون حكم المسأله جواز التبعيض و هو محل الكلام. و الحاصل أن الفرق بين هذه المسأله و المسأله الأولى غير وجيه

و أما الثالث و هو تعدد البائع

فالظاهر عدم الخلاف فى جواز التفريق إذ لا ضرر على البائع بالتفريق و لو اشترى اثنان من اثنين عبدا واحدا فقد اشترى كل من كل ربعا فإن أراد أحدهما رد ربع إلى أحد البائعين دخل فى المسأله الثالثه و لذا لا يجوز لأن المعيار تبعض الصفقه على البائع الواحد.

مسأله يسقط الأرش دون الرد فى موضعين

أحدهما إذا اشترى ربويا بجنسه فظهر عيب فى أحدهما فلا أرش حذرا من الربا

و يحتمل جواز أخذ الأرش و نفى عنه البأس فى التذكره بعد أن حكاه وجها ثالثا لبعض الشافعيه موجها له بأن المماثله فى مال الربا إنما يشترط فى ابتداء العقد و قد حصلت و الأرش حق ثبت بعد ذلك لا يقدح فى العقد

المكاسب، ج ۳، ص ۲۶۰

السابق انتهى. ثم ذكر أن الأقرب أنه يجوز أخذ الأرش من جنس العوضين لأن الجنس لو امتنع أخذه لامتنع أخذ غير الجنس لأنه يكون بيع مال الربا بجنسه مع شى ء آخر انتهى. و عن جامع الشرائع حكايه هذا الوجه عن بعض أصحابنا المتقدم على العلامه و حاصل وجهه أن صفه الصحه لم تقابل بشى ء من الثمن حتى يكون المقابل للمعيب الفاقد للصحه أنقص منه قدرا بل لم تقابل بشى ء أصلا و لو من غير الثمن و إلا لثبت فى ذمه البائع و إن لم يختر المشترى الأرش بل الصحه وصف التزمه البائع فى المبيع من دون مقابلته بشى ء من المال كسائر الصفات المشترطه فى المبيع إلا أن الشارع جوز للمشترى مع تبين فقده أخذ ما يخصه بنسبه المعاوضه من الثمن أو غيره و هذه غرامه شرعيه حكم بها الشارع عند اختيار المشترى لتغريم البائع هذا و لكن يمكن أن يدعى أن المستفاد من أدله تحريم الربا و حرمه المعاوضه إلا مثلا بمثل بعد ملاحظه أن الصحيح و المعيب

جنس واحد أن وصف الصحه فى أحد الجنسين كالمعدوم لا يترتب على فقده استحقاق عوض و من المعلوم أن الأرش عوض وصف الصحه عرفا و شرعا فالعقد على المتجانسين لا يجوز أن يصير سببا لاستحقاق أحدهما على الآخر زائدا على ما يساوى الجنس الآخر. و بالجمله فبناء معاوضه المتجانسين على عدم وقوع مال فى مقابل الصحه المفقوده فى أحدهما و المسأله فى غايه الإشكال و لا بد من مراجعه أدله الربا و فهم حقيقه الأرش و سيجى ء بعض الكلام فيه إن شاء الله تعالى

الثانى ما لو لم يوجب العيب نقصا فى القيمه

فإنه لا يتصور هنا أرش حتى يحكم بثبوته و قد مثلوا لذلك بالخصاء فى العبيد و قد يناقش فى ذلك بأن الخصاء موجب فى نفسه لنقص القيمه لفوات بعض المنافع عنه كالفحوله و إنما يرغب فى الخصى قليل من الناس لبعض الأغراض الفاسده أعنى عدم تستر النساء منه فيكون واسطه فى الخدمات بين المرء و زوجته و هذا المقدار لا يوجب زياده فى أصل الماليه فهو كعنب معيوب يرغب فيه لجوده خمره لكن الإنصاف أن الراغب فيه لهذا الغرض حيث يكون كثيرا لا نادرا بحيث لا يقدح فى قيمته المتعارفه لو لا هذا الغرض صح أن يجعل الثمن المبذول من الراغبين مقدارا لماليه الخصى فكان هذا الغرض صار غرضا مقصودا متعارفا و صحه الغرض و فساده شرعا لا دخل لها فى الماليه العرفيه كما لا يخفى. و بالجمله فالعبره فى مقدار الماليه برغبه الناس فى بذل ذلك المقدار من المال بإزائه سواء كان من جهه أغراض أنفسهم أم من جهه بيعه على من له غرض فيه مع كثره ذلك المشترى و عدم ندرته بحيث يلحق بالاتفاقيات.

مسأله يسقط الرد و الأرش معا بأمور.

أحدها العلم بالعيب قبل العقد

بلا خلاف و لا إشكال لأن الخيار إنما ثبت مع الجهل و قد يستدل بمفهوم صحيحه زراره المتقدمه و فيه نظر و حيث لا يكون العيب المعلوم سببا لخيار فلو اشترط العالم ثبوت خيار العيب مريدا به الخيار الخاص الذى له أحكام خاصه فسد الشرط و أفسد لكونه مخالفا للشرع و لو أراد به مجرد الخيار كان من خيار الشرط و لحقه أحكامه لا أحكام خيار العيب.

الثانى تبرى البائع عن العيوب

اشاره

إجماعا فى الجمله على الظاهر المصرح به فى محكى الخلاف و الغنيه و نسبه فى التذكره إلى علمائنا أجمع و الأصل فى الحكم قبل الإجماع- مضافا إلى ما فى التذكره من أن الخيار إنما يثبت لاقتضاء مطلق العقد السلامه فإذا صرح البائع بالبراءه فقد ارتفع إطلاق صحيحه زراره المتقدمه- و مكاتبه جعفر بن عيسى الآتيه- و مقتضى إطلاقهما كمعقد الإجماع المحكى عدم الفرق بين التبرى تفصيلا و إجمالا- و لا بين العيوب الظاهره و الباطنه لاشتراك الكل فى عدم المقتضى للخيار مع البراءه خلافا للمحكى

فى السرائر عن بعض أصحابنا من عدم كفايه التبرى إجمالا. و عن المختلف نسبه إلى الإسكافى و قد ينسب إلى صريح آخر كلام القاضى المحكى فى المختلف مع أن المحكى عن كامل القاضى موافقه المشهور. و فى الدروس نسب المشهور إلى أشهر القولين ثم إن ظاهر الأدله هو التبرى من العيوب الموجوده حال العقد و أما التبرى من العيوب المتجدده الموجبه للخيار فيدل على صحته و سقوط الخيار به عموم المؤمنون عند شروطهم. قال فى التذكره بعد الاستدلال بعموم المؤمنون لا يقال إن التبرى مما لم يوجد يستدعى البراءه مما لم يجب لأنا نقول إن التبرى إنما هو من الخيار الثابت بمقتضى

العقد لا من العيب انتهى. أقول المفروض أن الخيار لا يحدث إلا بسبب حدوث العيب و العقد ليس سببا لهذا الخيار فإسناد البراءه إلى الخيار لا ينفع. و قد اعترف قدس سره فى بعض كلماته بعدم جواز إسقاط خيار الرؤيه بعد العقد و قبل الرؤيه. نعم ذكر فى التذكره جواز اشتراط نفى خيار الرؤيه فى العقد لكنه مخالف لسائر كلماته و كلمات غيره كالشهيد و المحقق الثانى. و بالجمله فلا فرق بين البراءه من خيار العيوب و البراءه من خيار الرؤيه بل الغرر فى الأول أعظم إلا أنه لما قام النص و الإجماع على صحه التبرى من العيوب الموجوده فلا مناص عن التزام صحته مع إمكان الفرق بين العيوب و الصفات المشترطه فى العين الغائبه باندفاع الغرر فى الأول بالاعتماد على أصاله السلامه فلا يقدح عدم التزام البائع بعدمها بخلاف الثانى فإن الغرر لا يندفع فيه إلا بالتزام البائع بوجودها فإذا لم يلتزم بها لزم الغرر. و أما البراءه عن العيوب المتجدده فلا يلزم من اشتراطها غرر فى البيع حتى يحتاج إلى دفع الغرر بأصاله عدمها لأنها غير موجوده بالفعل فى المبيع حتى يوجب جهاله

ثم إن البراءه فى هذا المقام يحتمل إضافتها إلى أمور

الأول عهده العيوب

و معناه تعهد سلامته من العيوب فيكون مرجعه إلى عدم التزام سلامته فلا يترتب على ظهور العيب رد و لا أرش فكأنه باعه على كل تقدير.

الثانى ضمان العيب

و هذا أنسب بمعنى البراءه و مقتضاه عدم ضمانه بمال فتصير الصحه كسائر الأوصاف المشترطه فى عقد البيع لا يوجب إلا تخييرا بين الرد و الإمضاء مجانا و مرجع ذلك إلى إسقاط أرش العيوب فى عقد البيع لا خيارها.

الثالث حكم العيب

و معناه البراءه من الخيار الثابت بمقتضى العقد بسبب العيب

و الأظهر فى العرف هو المعنى الأول و الأنسب بمعنى البراءه هو الثانى و قد تقدم عن التذكره المعنى الثالث و هو بعيد عن اللفظ إلا أن يرجع إلى المعنى الأول و الأمر سهل

ثم إن تبرأ البائع عن المعيوب مطلقا أو عن عيب خاص إنما يسقط تأثيره من حيث الخيار

أما سائر أحكامه فلا فلو تلف بهذا العيب فى أيام خيار المشترى لم يزل

ضمـان البائع لعموم النص لكن فى الـدروس أنه لو تبرأ من عيب فتلف به فى زمن خيار المشترى فالأقرب عـدم ضـمان البائع- و كذا لو علم المشترى به قبل العقد أو رضى به بعده و تلف فى زمان خيار المشترى و يحتمل الضمان لبقاء علاقه الخيار المقتضى لضمان العين معه و أقوى إشكالا ما لو تلف به و بعيب آخر تجدد فى الخيار انتهى كلامه رفع مقامه

ثم إن هنا أمورا يظهر من بعض الأصحاب سقوط الرد و الأرش بها

منها زوال العيب قبل العلم به

كما صـرح به فى غير موضع من التـذكره. و مال إليه فى جامع المقاصد و اختاره فى المسالك بل و كذا لو زال بعد العلم به قبل الرد و هو ظـاهر التـذكره حيث قـال فى أواخر فصل العيوب لو كان المبيع معيبا عنـد البائع ثم اقبضه و قـد زال عيبه فلا رد لعـدم موجبه و سـبق العيب لا يوجب خيارا كما لو سبق على العقد ثم زال قبله بل مهما زال العيب قبل العلم أو بعده قبل الرد سقط حق الرد انتهى. و هو صـريح فى سـقوط الرد و ظـاهر فى سـقوط الأـرش- كما لا يخفى على المتأمل خصوصا مع تفريعه فى موضـع آخر قبل ذلك عدم الرد و الأرش معا على زوال العيب حيث قال لو اشترى عبدا أو حدث فى يد المشترى نكته بياض فى عينه و وجـد نكته قـديمه ثم زالت إحـداهما فقـال البـائع الزائله هى القـديمه فلا رد و لا أرش و قال المشترى بل الحادثه و لى الرد قال الشافعى يتحالفان إلى آخر ما حكاه عن الشافعى و كيف كان ففى سقوط الرد بزوال

العيب وجه لأن ظاهر أدله الرد خصوصا بملاحظه أن الصبر على العيب ضرر هو رد المعيوب و هو المتلبس بالعيب لا ما كان معيوبا فى زمان فلا يتوهم هنا استصحاب الخيار. و أما الأرش فلما ثبت استحقاق المطالبه به لفوات وصف الصحه عند العقد فقد استقر بالعقد خصوصا بعد العلم بالعيب و الصحه إنما حدثت فى ملك المشترى فبراءه ذمه البائع عن عهده العيب المضمون عليه يحتاج إلى دليل فالقول بثبوت الأرش و سقوط الرد قوى لو لم يكن تفصيلا مخالفا للإجماع و لم أجد من تعرض لهذا الفرع قبل العلامه أو بعده. نعم هذا داخل فى فروع القاعده التى اخترعها الشافعى و هو أن الزائل العائد كالذى لم يزل أو كالذى لم يعد لكن عرفت مرارا أن المرجع فى ذلك هى الأدله و لا منشأ لهذه القاعده.

و منها التصرف بعد العلم بالعيب

فإنه مسقط للأمرين عند ابن حمزه فى الوسيله و لعله لكونه علامه للرضا بالمبيع بوصف العيب و النص المثبت للأرش بعد التصرف ظاهر فيما قبل العلم و رد بأنه دليل الرضا بالمبيع لا بالعيب- و الأولى أن يقال إن الرضا بالعيب لا يوجب إسقاط الأرش و إنما المسقط له إبراء البائع عن عهده العيب و حيث لم يدل التصرف عليه فالأصل بقاء حق الأرش الثابت قبل التصرف مع أن اختصاص النص بصوره التصرف قبل العلم ممنوع فليراجع.

و منها التصرف فى المعيب الذى لم ينقص قيمته بالعيب

كالبغل الخصى بل العبد الخصى على ما عرفت فإن الأرش منتف لعدم تفاوت القيمه- و الرد لأجل التصرف. و قد يستشكل فيه من حيث لزوم الضرر على المشترى بصبره على المعيب و فيه أن العيب فى مثله لا يعد ضررا ماليا بالفرض فلا بأس بأن يكون الخيار فيه كالثابت بالتدليس فى سقوطه بالتصرف مع عدم أرش فيه و حله أن الضرر إما أن يكون من حيث القصد إلى ما هو أزيد ماليه من الموجود و إما أن يكون من حيث القصد إلى خصوصيه مفقوده فى العين مع قطع النظر عن قيمته و الأول مفروض الانتفاء و الثانى قد رضى به و أقدم عليه المشترى بتصرفه فيه بناء على أن التصرف دليل الرضا بالعين الخارجيه كما لو رضى بالعبد المشروط كتابته مع تبين عدمها فيه إلا أن يقال إن المقدار الثابت من سقوط الرد بالتصرف هو مورد ثبوت الأرش و إلا فمقتضى القاعده عدم سقوط الرد بالتصرف كما فى غير العيب و التدليس من أسباب الخيار خصوصا بعد تنزيل الصحه فيما نحن فيه منزله الأوصاف المشترطه التى لا يوجب فواتها أرشا فإن خيار التخلف فيها لا يسقط بالتصرف

كما صرح به نعم لو اقتصر فى التصرف المسقط على ما يدل على الرضا كان مقتضى عموم ما تقدمه سقوط الرد بالتصرف مطلقا.

و منها حدوث العيب فى المعيب المذكور

و الاستشكال هنا بلزوم الضرر فى محله فيحتمل ثبوت الرد مع قيمه النقص الحادث لو كان موجبا له لأن الصحه فى هذا المبيع كسائر الأوصاف المشترطه فى المبيع التى لا- يوجب فواتها أرشا و النص الدال على اشتراط الرد بقيام العين و هى المرسله المتقدمه مختص بمورد إمكان تدارك ضرر الصبر على المعيب بالأرش و الإجماع فيما نحن فيه غير متحقق مع ما عرفت من مخالفه المفيد فى أصل المسأله هذا كله مضافا إلى أصاله جواز الرد الثابت قبل حدوث العيب و هى المرجع بعد معارضه الضرر المذكور و يتضرر البائع بالفسخ و نقل المعيب إلى ملكه بعد خروجه عن ملكه سليما عن هذا العيب و كيف كان فلو ثبت الإجماع أو استفيض بنقله على سقوطه الرد بحدوث العيب و التغيير على وجه يشمل المقام و إلا فسقوط الرد هنا محل نظر بل منع.

و منها ثبوت أحد مانعى الرد فى المعيب

الذى لا- يجوز أخذ الأرش فيه لأجل الربا. أما المانع الأول فالظاهر أن حكمه كما تقدم فى المعيب الذى لا ينقص ماليته فإن المشترى لما أقدم على معاوضه أحد الربويين بالآخر أقدم على عدم مطالبه مال زائد على ما يأخذه بدلا عن ماله و إن كان المأخوذ معيبا فيبقى وصف الصحه كسائر الأوصاف التى لا يوجب اشتراطها إلا جواز الرد بلا أرش فإذا تصرف فيه خصوصا بعد العلم تصرفا دالا على الرضا بفاقد الوصف المشترط لزم العقد كما فى خيار التدليس بعد التصرف نعم التصرف قبل العلم لا يسقط خيار الشرط كما تقدم. و أما المانع الثانى فظاهر جماعه كونه مانعا فيما نحن فيه من الرد أيضا و هو مبنى على عموم منع العيب الحادث من الرد حتى فى صوره

عـدم جواز أخـذ الأرش. و قـد عرفت النظر فيه و ذكر فى التـذكره وجها آخر لامتناع الرد و هو أنه لو رد فإما أن يكون مع أرش العيب الحادث و إما أن يرد بـدونه فإن رده بدونه كان ضـررا على البائع و إن رد مع الأرش لزم الربا قال لأن المردود حينئذ يزيد على وزن عوضه و الظاهر أن مراده من ذلك أن رد المعيب لما كان بفسخ المعاوضه و مقتضى المعاوضه بين الصحيح و المعيب من جنس واحـد أن لا يضـمن وصف الصـحه بشـى ء إذ لو جاز ضـمانه لجاز أخذ المشترى الأرش فيما نحن فيه فيكون وصـف الصحه فى كل من العوضين نظير سائر الأوصاف الغير المضمونه بالمال فإذا حصل

المكاسب، ج ٣، ص ٢٦٢

الفسـخ وجب تراد العوضـين من غير زيـاده و لا ـ نقيصه و لـذا يبطل التقايل مع اشتراط الزياده أو النقيصه فى أحـد العوضـين فإذا استرد المشترى الثمن لم يكن عليه إلا ـ رد مـا قـابله لا ـ غير فـإن رد إلى البـائع قيمه العيب الحـادث عنـده كمـا هو الحكم فى غير الربويين إذا حصـل العيب عنـده لم يكن ذلك إلا باعتبار كون ذلك العيب مضـمونا عليه بجزء من الثمن فيلزم وقوع الثمن بإزاء مجموع المثمن و وصف صـحته- فينقص الثمن عن نفس المعيب فيلزم الربـا فمراد العلا ـمه رحمه الله بلزوم الربا إما لزوم الربا فى أصـل المعـاوضه إذ لو لا ملاحظه جزء من الثمن فى مقابله صـفه الصـحه لم يكن وجه لغرامه بـدل الصـفه و قيمتها عنـد استرداد الثمن و إما لزوم الربا فى الفسخ حيث قوبل فيه الثمن بمقداره من المثمن و زياده و الأول أولى و مما ذكرنا ظهر ما فى

تصحيح هـذا بأن قيمه العيب الحادث غرامه لما فات فى يده مضـمونا عليه نظير المقبوض بالسوم إذا حدث فيه العيب فلا ينضـم إلى المثمن حتى يصـير أزيـد من الثمن. إذ فيه وضوح الفرق فإن المقبوض بالسوم إنما يتلف فى ملك مالكه فيضـمنه القابض و العيب الحادث فى المبيع لا يتصور ضمان المشترى له إلا بعد تقدير رجوع العين فى ملك البائع و تلف وصف الصحه منه فى يد المشترى فإذا فرض أن صفه الصحه لا يقابل بجزء من المال فى عقد المعاوضه الربويه فيكون تلفها فى يد المشترى كنسيان العبد الكتابه لا يستحق البائع عند الفسخ قيمتها. و الحاصل أن البائع لا يستحق من المشترى إلا ما وقع مقابلا بالثمن و هو نفس المثمن من دون اعتبار صحته جزء فكأنه باع عبدا كاتبا فقبضه المشترى ثم فسخ أو تفاسخا بعد نسيان العبد الكتابه نعم هذا يصح فى غير الربويين لأن وصف الصحه فيه يقابل بجزء من الثمن فيرد المشترى قيمه العيب الحادث عنـده ليأخـذ الثمن المقابل لنفس المبيع مع الصـحه ثم إن صـريح جمـاعه من الأصـحاب عـدم الحكم على المشترى بالصبر على المعيب مجانا فيما نحن فيه فـذكروا فى تـدارك ضـرر المشـترى وجهين اقتصـر فى المبسوط على حكايتهمـا. أحـدهما جواز رد المشـترى للمعيب مع غرامه قيمه العيب الحـادث لمـا تقـدم إليه الإشـاره من أن أرش العيب الحادث فى يـد المشترى نظير أرش العيب الحادث فى المقبوض بالسوم فى كونهـا غرامه تـالف مضـمون على المشترى لاـ دخل له فى العوضـين حتى يلزم الربا الثانى أن يفسـخ البيع لتعـذر إمضائه و إلزام المشترى ببدله من غير الجنس- معيبا بالعيب القديم و سليما عن الجديد و يجعل بمثابه

التالف لامتناع رده بلا أرش و مع الأرش و اختار فى الدروس تبعا للتحرير الوجه الأول مشيرا إلى تضعيف الثانى بقوله لأن تقدير الموجود معدوما خلاف الأصل و تبعه المحقق الثانى معللا بأن الربا ممنوعه فى المعاوضات لا فى الضمانات و أنه كأرش عيب العين المقبوضه بالسوم إذا حدث فى يد المستام و إن كانت ربويه فكما لا يعد هنا ربا فكذا لا يعد فى صوره النزاع. أقول قد عرفت الفرق بين ما نحن فيه و بين أرش عيب المقبوض بالسوم فإنه يحدث فى ملك مالكه بيد قابضه و العيب فيما نحن فيه يحدث فى ملك المشترى و لا يقدر فى ملك البائع إلا بعد فرض رجوع مقابله من الثمن إلى المشترى و المفروض عدم المقابله بين شى ء منه و بين صحه البيع.

و منها تأخير الأخذ بمقتضى الخيار

فإن ظاهر الغنيه إسقاطه للرد و الأرش كليهما حيث جعل المسقطات خمسه التبرى و الرضا بالعيب و تأخير الرد مع العلم لأنه على الفور بلا خلاف و لم يذكر فى هذه الثلاثه ثبوت الأرش ثم ذكر حدوث العيب و قال ليس له هاهنا إلا الأرش ثم ذكر التصرف و حكم فيه بالأرش فإن فى إلحاق الثالث بالأولين فى ترك ذكر الأرش فيه ثم ذكره فى الأخيرين و قوله ليس له هاهنا ظهورا فى عدم ثبوت الأرش بالتأخير و هذا أحد القولين منسوب خبر بعد خبر إلى الشافعى و لعله لأن التأخير دليل الرضا و يرده بعد تسليم الدلاله أن الرضا بمجرده لا يوجب سقوط الأرش كما عرفت فى التصرف نعم سقوط الرد وحده له وجه كما هو صريح المبسوط و الوسيله على ما تقدم من عبارتهما فى التصرف المسقط و يحتمله

أيضا عباره الغنيه المتقدمه- بناء على ما تقدم فى سائر الخيارات- من لزوم الاقتصار فى الخروج عن أصاله اللزوم على المتيقن السالمه عما يدل على التراخى عدا ما فى الكفايه من إطلاق الأخبار و خصوص بعضها و فيه أن الإطلاق فى مقام بيان أصل الخيار و أما الخبر الخاص فلم أقف عليه و حينئذ فالقول بالفور وفاقا لمن تقدم للأصل لا يخلو عن قوه مع ما تقدم من نفى الخلاف فى الغنيه فى كونه على الفور و لا يعارضه ما فى المسالك و الحدائق من أنه لا نعرف فيه خلافا لأنا عرفناه و لذا جعله فى التذكره أقرب و كذا ما فى الكفايه من عدم الخلاف لوجود الخلاف نعم فى الرياض أنه ظاهر أصحابنا المتأخرين كافه و التحقيق رجوع المسأله إلى اعتبار الاستصحاب فى مثل هذا المقام و عدمه. و لذا لم يتمسك فى التذكره للتراخى إلا به و إلا فلا يحصل من فتوى الأصحاب إلا الشهره بين المتأخرين المستنده إلى الاستصحاب و لا اعتبار بمثلها. و إن قلنا بحجيه الشهره أو حكايه نفى الخلاف من باب مطلق الظن لعدم الظن كما لا يخفى و الله العالم.

مسأله [هل يجب الإعلام بالعيب]

مسأله [هل يجب الإعلام بالعيب]

قال فى المبسوط من باع شيئا فيه عيب لم يبينه فعل محظورا و كان المشترى بالخيار انتهى. و مثله ما عن الخلاف و فى موضع آخر من المبسوط وجب عليه أن يبينه و لا يكتمه أو يتبرأ إليه من العيوب و الأول أحوط و نحوه عن فقه الراوندى و مثلهما فى التحرير و زاد الاستدلال عليه بقوله لئلا يكون غاشا- و ظاهر ذلك كله عدم الفرق بين العيب الجلى و الخفى

و صريح التذكره و السرائر كظاهر الشرائع الاستحباب مطلقا. و ظاهر جماعه التفصيل بين العيب الخفى و الجلى فيجب فى الأول مطلقا كما هو ظاهر جماعه أو مع عدم التبرى كما فى الدروس فالمحصل من ظاهر كلماتهم خمسه أقوال و الظاهر ابتناء الكل على دعوى صدق الغش و عدمه و الذى يظهر من ملاحظه العرف و اللغه فى معنى الغش أن كتمان العيب الخفى و هو الذى لا يظهر بمجرد الاختبار المتعارف قبل البيع غش فإن الغش كما يظهر من اللغه خلاف النصح أما العيب الظاهر فالظاهر أن ترك إظهاره ليس غشا نعم لو أظهر سلامته عنه على وجه يعتمد عليه كما إذا فتح قرآنا بين يدى العبد الأعمى مظهرا أنه بصير يقرأ فاعتمد المشترى على ذلك و أهمل اختباره كان غشا. قال فى التذكره فى رد استدلال الشافعى على وجوب إظهار العيب مطلقا بالغش إن الغش ممنوع بل يثبت فى كتمان العيب بعد سؤال المشترى و تبينه و التقصير فى

ذلك من المشترى انتهى. و يمكن أن يحمل بقرينه ذكر التقصير على العيب الظاهر كما أنه يمكن حمل عباره التحرير المتقدمه المشتمله على لفظ الكتمان و على الاستدلال بالغش على العيب الخفى بل هذا الجمع ممكن فى كلمات الأصحاب مطلقا و من أقوى الشواهد على ذلك أنه حكى عن موضع من السرائر أن كتمان العيوب مع العلم بها حرام و محظور بغير خلاف مع ما تقدم من نسبه الاستحباب إليه فلاحظ ثم التبرى من العيوب هل يسقط وجوب الإعلام فى مورده كما عن المشهور أم لا فيه إشكال نشأ من دعوى صدق الغش. و من أن لزوم الغش من جهه

ظهور إطلاق العقد فی التزام البائع بالصحه فإذا تبرأ من العیوب ارتفع الظهور أو من جهه إدخال البائع للمشتری فیما یکرهه عامدا و التبری لا یرفع اعتماد المشتری علی أصاله الصحه فالتعزیر إنما هو لترک ما یصرفه عن الاعتماد علی الأصل و الأحوط الإعلام مطلقا کما تقدم من المبسوط ثم إن المذکور فی جامع المقاصد و المسالک و عن غیرهما أنه ینبغی بطلان البیع فی مثل شوب اللبن بالماء لأن ما کان من غیر الجنس لا یصح العقد فیه و الآخر مجهول إلا أن یقال إن جهاله الجزء غیر مانعه إن کانت الجمله معلومه کما لو ضم ماله و مال غیره و باعهما ثم ظهر البعض مستحقا فإن البیع لا یبطل فی ملکه و إن کان مجهولا قدره وقت العقد انتهی. أقول الکلام فی مزج اللبن بمقدار من الماء یستهلک فی اللبن و لا یخرجه عن حقیقته کالملح الزائد فی الخبز فلا وجه للإشکال المذکور نعم لو فرض المزج علی وجه یوجب تعیب الشی ء من دون أن یستهلک فیه بحیث یخرج عن حقیقته إلی حقیقه ذلک الشی ء توجه ما ذکروه فی بعض الموارد

مسائل فی اختلاف المتبایعین

اشاره

مسائل فی اختلاف المتبایعین

و هو تاره فی موجب الخیار- و أخری فی مسقطه و ثالثه فی الفسخ.

أما الأول [الاختلاف فی موجب الخیار]

اشاره

ففیه مسائل

الأولی لو اختلفا فی تعیب المبیع و عدمه مع تعذر ملاحظته لتلف أو نحوه

فالقول قول المنکر بیمینه.

الثانیه لو اختلفا فی کون الشی ء عیبا و تعذر تبین الحال لفقد أهل الخبره

کان الحکم کسابقه نعم لو علم کونه نقصا کان للمشتری الخیار فی الرد دون الأرش لأصاله البراءه.

الثالثه لو اختلفا فی حدوث العیب فی ضمان البائع أو تأخره عن ذلک

اشاره

بأن حدث بعد القبض و انقضاء الخيار كان القول قول منكر تقدمه للأصل حتى لو علم تاريخ الحدوث و جهل تاريخ العقد لأن أصاله عدم العقد حين حدوث العيب لا يثبت وقوع العقد على المعيب. و عن المختلف أنه حكى عن ابن الجنيد أنه إن ادعى البائع أن العيب حدث عند المشترى حلف المشترى إن كان منكرا انتهى. و لعله لأصاله عدم تسليم البائع العين إلى المشترى على الوجه المقصود و عدم استحقاقه الثمن كلا ـ و عدم لزوم العقد نظير ما إذا ادعى البائع تغير العين عند المشترى و أنكر المشترى. و قد تقدم فى محله هذا إذا لم تشهد القرينه القطعيه مما لا يمكن عاده حصوله بعد وقت ضمان المشترى أو تقدمه عليه و إلا عمل عليها من غير يمين. قال فى التذكره و لو أقام أحدهما بينه عمل بها ثم قال و لو أقاما بينه عمل ببينه المشترى لأن القول قول البائع لأنه ينكر فالبينه على المشترى و هذا منه مبنى على سقوط اليمين عن المنكر بإقامه البينه و فيه كلام فى محله و إن كان لا يخلو عن قوه و إذا حلف البائع فلا بد من حلفه على عدم تقدم العيب- أو نفى استحقاق الرد أو الأرش إن كان قد اختبر المبيع و اطلع على خفايا أمره كما يشهد بالإعسار و العداله و غيرهما مما يكتفى فيه بالاختبار الظاهر. و لو لم يختبر ففى جواز الاستناد فى ذلك إلى أصاله عدمه إذا شك فى ذلك وجه احتمله فى جامع المقاصد و حكى عن جماعه

كما يحلف على طهاره المبيع استنادا إلى الأصل و يمكن الفرق بين الطهاره و بين ما نحن فيه بأن المراد بالطهاره فى استعمال المتشرعه ما يعم غير معلوم النجاسه لا الطاهر الواقعى كما أن المراد بالملكيه و الزوجيه ما استند إلى سبب شرعى ظاهرى كما تدل عليه روايه جعفر الوارده فى جواز الحلف على ملكيه ما أخذ من يد المسلمين. و فى التذكره بعد ما حكى عن بعض الشافعيه جواز الاعتماد على أصاله السلامه فى هذه الصوره قال و عندى فيه نظر أقربه الاكتفاء بالحلف على نفى العلم و استحسنه فى المسالك قال لاعتضاده بأصاله عدم التقدم فيحتاج المشترى إلى إثباته و قد سبقه إلى ذلك فى الميسيه و تبعه فى الرياض. أقول إن كان مراده الاكتفاء بالحلف على نفى العلم فى إسقاط أصل الدعوى بحيث لا يسمع البينه بعد ذلك ففيه إشكال- نعم لو أريد سقوط الدعوى إلى أن تقوم البينه فله وجه و إن استقرب فى مفتاح الكرامه أن لا يكتفى بذلك منه فيرد الحاكم اليمين على المشترى فيحلف و هذا أوفق بالقواعد. ثم الظاهر من عباره التذكره اختصاص يمين نفى العلم على القول به بما إذا لم يختبر البائع المبيع بل عن الرياض لزوم الحلف مع الاختبار على البت قولا واحدا. لكن الظاهر أن المفروض فى التذكره صوره الحاجه إلى يمين نفى العلم إذ مع الاختبار بتمكن من الحلف على البت فلا حاجه إلى عنوان مسأله اليمين على نفى العلم لا أن اليمين على نفى العلم لا يكفى من البائع مع الاختبار فافهم.

فرع لو باع الوكيل فوجد به المشترى عيبا يوجب الرد

رده على الموكل لأنه المالك و الوكيل نائب عنه بطلت وكالته بفعل ما أمر به فلا عهده عليه

و لو اختلف الموكل و المشترى فى قدم العيب و حدوثه فيحلف الموكل على عدم التقدم كما مر و لا يقبل إقرار الوكيل بقدمه لأنه أجنبى و إذا كان المشترى جاهلا بالوكاله و لم يتمكن الوكيل عن إقامه البينه فادعى على الوكيل بقدم العيب فإن اعترف الوكيل بالتقدم لم يملك الوكيل رده على الموكل لأن إقرار الوكيل بالسبق دعوى بالنسبه إلى الموكل لا يقبل إلا بالبينه فله إحلاف الموكل على عدم السبق لأنه لو اعترف نفع الوكيل بدفع الظلامه عنه فله عليه مع إنكاره اليمين و لو رد اليمين على الوكيل فحلف على السبق ألزم الموكل و لو أنكر الوكيل التقدم حلف ليدفع عن نفسه الحق اللازم عليه لو اعترف و لم يتمكن من الرد على الموكل لأنه لو أقر رد عليه و هل للمشترى تحليف الموكل لأنه مقر بالتوكيل الظاهر لا لأن دعواه على الوكيل يستلزم إنكار وكالته و على الموكل يستلزم الاعتراف به- و احتمل فى جامع المقاصد ثبوت ذلك له مؤاخذه له بإقراره ثم إذا لم يحلف الوكيل و نكل فحلف المشترى اليمين المردوده و رد العين على الوكيل فهل للوكيل ردها على الموكل أم لا وجهان بناهما فى القواعد على كون اليمين المردوده كالبينه فينفذ فى حق الموكل أو كإقرار المنكر فلا ينفذ و تنظر فيه فى جامع المقاصد بأن كونها كالبينه لا يوجب نفوذها للوكيل على الموكل لأن الوكيل معترف بعدم سبق العيب فلا تنفعه البينه القائمه على السبق الكاذبه باعترافه قال

المكاسب، ج ۳، ص ۲۶۴

اللهم إلا أن يكون إنكاره لسبق العيب استنادا إلى الأصل بحيث لا يتنافى ثبوته و لا دعوى ثبوته كأن يقول لا حق لك على

فی هذه الدعوی إذ لیس فی المبیع عیب ثبت لک به الرد علی فإنه لا تمنع حینئذ تخریج المسأله علی القولین المذکورین انتهی. و فی مفتاح الکرامه أن اعتراضه مبنی علی کون الیمین المردوده کبینه الراد و المعروف بینهم أنه کبینه المدعی أقول کونه کبینه لا ینافی عدم نفوذها للوکیل المکذب لها علی الموکل و تمام الکلام فی محله.

الرابعه لو رد سلعه بالعیب فأنکر البائع أنها سلعته

قدم قول البائع کذا فی التذکره و الدروس و جامع المقاصد لأصاله عدم حق له علیه و أصاله عدم کونها سلعته و هذا بخلاف ما لو ردها بخیار فأنکر کونها له فاحتمل هنا فی التذکره و القواعد تقدیم قول المشتری و نسبه فی التحریر إلی القیل لاتفاقهما علی استحقاق الفسخ بعد أن احتمل مساواتها للمسأله الأولی أقول النزاع فی کون السلعه سلعه البائع یجتمع مع الخلاف فی الخیار و مع الاتفاق علیه کما لا یخفی لکن ظاهر المسأله الأولی کون الاختلاف فی ثبوت خیار العیب ناشئا عن کون السلعه هذه السلعه المعیوبه أو غیرها و الحکم تقدیم قول البائع مع یمینه. و أما إذا اتفقا علی الخیار و اختلفا فی السلعه فلذی الخیار حینئذ الفسخ من دون توقف علی کون هذه السلعه هی المبیعه أو غیرها فإذا فسخ و أراد رد السلعه فأنکرها البائع فلا وجه لتقدیم قول المشتری مع أصاله عدم کون السلعه هی التی وقع العقد علیها. نعم استدل علیه فی الإیضاح بعد ما قواه بأن الاتفاق منهما علی عدم لزوم البیع و استحقاق الفسخ و الاختلاف فی موضعین أحدهما خیانه المشتری فیدعیها البائع بتغیر السلعه و المشتری ینکرها و الأصل عدمها. الثانی سقوط حق الخیار الثابت للمشتری فالبائع یدعیه و المشتری ینکره

و الأصل بقاؤه و تبعه فی الدروس حیث قال لو أنکر البائع کون المبیع مبیعه حلف و لو صدقه علی کون المبیع معیوبا و أنکر تعیین المشتری حلف المشتری انتهی. أقول أما دعوی الخیانه فلو احتاجت إلی الإثبات و لو کان معها أصاله عدم کون المال الخاص هو المبیع لوجب القول بتقدیم قول المشتری فی المسأله الأولی و إن کانت هناک أصول متعدده علی ما ذکرها فی الإیضاح و هی أصاله عدم الخیار و عدم حدوث العیب و صحه القبض بمعنی خروج البائع من ضمانه لأن أصاله عدم الخیانه مستندها ظهور حال المسلم و هو وارد علی جمیع الأصول العملیه نظیر أصاله الصحه و أما ما ذکره من أصاله صحه القبض فلم نتحقق معناها و إن فسرناها من قبله بما ذکرنا لکن أصاله الصحه لا تنفع لإثبات لزوم القبض و أما دعوی سقوط حق الخیار فهی إنما تجدی إذا کان الخیار المتفق علیه لأجل العیب کما فرضه فی الدروس و إلا فأکثر الخیارات مما أجمع علی بقائه مع التلف علی أن أصاله عدم سقوط الخیار لا تثبت إلا ثبوته لا وجوب قبول هذه السلعه إلا من جهه التلازم الواقع بینهما و لعل نظر الدروس إلی ذلک لکن للنظر فی إثبات أحد المتلازمین بالأصل الجاری فی الآخر مجال کما نبهنا علیه مرارا.

و أما الثانی و هو الاختلاف فی المسقط

اشاره

ففیه أیضا مسائل-

الأولی لو اختلفا فی علم المشتری بالعیب و عدمه

قدم منکر العلم فیثبت الخیار.

الثانیه لو اختلفا فی زواله قبل علم المشتری أو بعده

علی القول بأن زواله بعد العلم لا یسقط الأرش بل و لا الرد ففی تقدیم مدعی البقاء فیثبت الخیار لأصاله بقائه و عدم زواله المسقط للخیار أو تقدیم مدعی عدم ثبوت الخیار لأن سببه أو شرطه العلم به حال وجوده و هو غیر ثابت فالأصل لزوم العقد و عدم الخیار وجهان أقواهما الأول و العباره المتقدمه من التذکره فی سقوط الرد بزوال العیب قبل العلم أو بعده قبل الرد تومئ إلی الثانی فراجع. و لو اختلفا بعد حدوث عیب جدید و زوال أحد العیبین فی کون الزائل هو القدیم حتی لا یکون خیار أو الحادث حتی یثبت الخیار فمقتضی القاعده بقاء القدیم الموجب للخیار و لا یعارضه أصاله بقاء الجدید لأن بقاء الجدید لا یوجب بنفسه سقوط الخیار إلا من حیث استلزامه لزوال القدیم و قد ثبت فی الأصول أن أصاله عدم أحد الضدین لا یثبت وجود الضد الآخر لیترتب علیه حکمه لکن المحکی فی التذکره عن الشافعی فی مثله التحالف- قال لو اشتری عبدا و حدث فی یده نکته بیاض بعینه و وجد نکته قدیمه ثم زالت إحداهما فقال البائع الزائله القدیمه فلا رد و لا أرش و قال المشتری بل الحادثه و لی الرد قال الشافعی یحلفان علی ما یقولان فإذا حلفا استفاد البائع بیمینه دفع الرد و استفاد المشتری بیمینه أخذ الأرش انتهی.

الثالثه لو كان عيب مشاهد غير المتفق عليه

فادعى البائع حدوثه عند المشترى و المشترى سبقه ففى الدروس أنه كالعيب المنفرد يعنى أنه يحلف البائع كما لو لم يكن سوى هـذا العيب و اختلفا فى السـبق و التأخر و لعله لأصاله عـدم التقـدم و يمكن أن يقال إن عدم التقدم هناك راجع إلى عدم سـبب الخيار

و أما هنا فلا يرجع إلى ثبوت المسقط بل المسقط هو حدوث العيب عند المشترى و قد مر غير مره أن أصاله التأخر لا يثبت بها حدوث الحادث فى الزمان المتأخر و إنما يثبت بها عدم التقدم الذى لا يثبت به التأخر ثم قال فى الدروس لو ادعى البائع زياده العيب عند المشترى و أنكر احتمل حلف المشترى لأن الخيار متيقن و الزياده موهومه و يحتمل حلف البائع إجراء للزياده مجرى العيب الجديد. أقول قد عرفت الحكم فى العيب الجديد و إن حلف البائع فيه محل نظر ثم إنه لا بد من فرض المسأله فيما لو اختلفا فى مقدار من العيب موجود زائد على المقدار المتفق عليه أنه كان متقدما أو متأخرا. و أما إذا اختلفا فى أصل الزياده فلا إشكال فى تقديم قول المشترى.

الرابعه لو اختلف فى البراءه قدم منكرها

فيثبت الخيار لأصاله عدمها الحاكمه على أصاله لزوم العقد. و ربما يتراءى من مكاتبه جعفر بن عيسى خلاف ذلك قال: كتبت إلى أبى الحسن ع جعلت فداك المتاع يباع فيمن يزيد فينادى عليه المنادى فإذا نادى عليه برى ء من كل عيب فيه فإذا اشتراه المشترى و رضيه و لم يبق إلا نقد الثمن فربما زهد فيه فإذا زهد فيه ادعى عيوبا و أنه لم يعلم بها فيقول له المنادى قد برئت منها فيقول المشترى لم أسمع البراءه منها أ يصدق فلا يجب عليه أم لا يصدق فكتب ع أن عليه الثمن الخبر

المكاسب، ج ۳، ص ۲۶۵

و عن المحقق الأردبيلى أنه لا- يلتفت إلى هذا الخبر لضعفه مع الكتابه و مخالفه القاعده انتهى. و ما أبعد ما بينه و بين ما فى الكفايه من جعل الروايه مؤيده لقاعده البينه

على ۲۸ و اليمين على من أنكر و فى كل منهما نظر. و فى الحدائق أن المفهوم من مساق الخبر المذكور أن إنكار المشترى إنما وقع مدالسه لعدم رغبته فى المبيع و إلا فهو عالم بتبرى البائع و الإمام ع إنما ألزمه بالثمن من هذه الجهه و فيه أن مراد السائل ليس حكم العالم بالتبرى المنكر له فيما بينه و بين الله بل الظاهر من سياق السؤال استعلام من يقدم قوله فى ظاهر الشرع من البائع و المشترى مع أن حكم العالم بالتبرى المنكر له مكابره معلوم لكل أحد خصوصا للسائل كما يشهد به قوله أ يصدق أم لا يصدق الدال على وضوح حكم صورتى صدقه و كذبه و الأولى توجيه الروايه بأن الحكم بتقديم قول المنادى لجريان العاده بنداء الدلال عند البيع بالبراءه من العيوب على وجه يسمعه كل من حضر للشراء فدعوى المشترى مخالفه للظاهر نظير دعوى الغبن و الغفله عن القيمه ممن لا يخفى عليه قيمه المبيع بقى فى الروايه إشكال آخر من حيث إن البراءه من العيوب عند نداء المنادى لا يجدى فى سقوط خيار العيب بل يعتبر وقوعه فى متن العقد و يمكن التفصى عنه إما بالتزام كفايه تقدم الشرط على العقد بعد وقوع العقد عليه كما يأتى فى باب الشروط و إما بدعوى أن نداء الدلال بمنزله الإيجاب لأنه لا ينادى إلا بعد أن يرغب فيه أحد الحضار بقيمته فينادى الدلال و يقول بعتك هذا الموجود بكل عيب و يكرر ذلك مرارا من دون أن يتم الإيجاب حتى يمكن من إبطاله عند زياده من زاد. و الحاصل جعل ندائه إيجابا للبيع و لو أبيت إلا عن أن المتعارف فى

الدلال كون ندائه قبل إيجاب البيع أمكن دعوى كون المتعارف فى ذلك الزمان غير ذلك مع أن الروايه لا تصريح فيها بكون البراءه فى النداء قبل الإيجاب كما لا يخفى. ثم الحلف هنا على نفى العلم بالبراءه لأنه الموجب لسقوط الخيار لانتفاء البراءه واقعا

الخامسه لو ادعى البائع رضاء المشترى به بعد العلم أو إسقاط الخيار أو تصرفه فيه أو حدوث عيب عنده حلف المشترى

لأصاله عدم هذه الأمور و لو وجد فى المعيب عيب اختلفا فى حدوثه و قدمه ففى تقديم مدعى الحدوث لأصاله عدم تقدمه كما تقدم سابقا فى دعوى تقدم العيب و تأخره أو مدعى عدمه لأصاله بقاء الخيار الثابت بالعقد على المعيب و الشك فى سقوطه بحدوث العيب الآخر فى ضمان المشترى فالأصل عدم وقوع العقد على السليم من هذا العيب حتى يضمنه المشترى.

و أما الثالث [الاختلاف فى الفسخ]

اشاره

ففيه مسائل

الأولى لو اختلفا فى الفسخ فإن كان الخيار باقيا فله إنشاؤه

و فى الدروس أنه يمكن جعل إقراره إنشاء. و لعله لما اشتهر من أن من ملك شيئا ملك الإقرار به كما لو ادعى الزوج الطلاق و يدل عليه بعض الأخبار الوارده فيمن أخبر بعتق مملوكه ثم جاء العبد يدعى النفقه على أيتام الرجل و أنه رق لهم و سيجىء الكلام فى فروع هذه القاعده و إن كان بعد انقضاء زمان الخيار- كما لو تلف العين افتقر مدعيه إلى البينه و مع عدمها حلف الآخر على نفى علمه بالفسخ إن ادعى عليه علمه بفسخه ثم إذا لم يثبت الفسخ فهل يثبت للمشترى المدعى للفسخ الأرش- لئلا يخرج من الحقين أم لا لإقراره بالفسخ. و زاد فى الدروس أنه يحتمل أن يأخذ أقل الأمرين من الأرش و ما زاد على القيمه من الثمن إن اتفق لأنه بزعمه يستحق استرداد الثمن و رد القيمه فيقع التقاص فى قدر القيمه و يبقى قدر الأرش مستحقا على التقديرين انتهى.

الثانيه لو اختلفا فى تأخر الفسخ عن أول الوقت

بناء على فوريه الخيار ففى تقديم مدعى التأخير لأصاله بقاء العقد و عدم حدوث الفسخ فى أول الزمان أو مدعى عدمه لأصاله صحه الفسخ وجهان- و لو كان منشأ النزاع الاختلاف فى زمان وقوع العقد مع الاتفاق على زمان الفسخ ففى الحكم بتأخر العقد لتصحيح الفسخ وجه- يضعف بأن أصاله تأخر العقد الراجعه حقيقه إلى أصاله عدم تقدمه على الزمان المشكوك وقوعه فيه لا يثبت وقوع الفسخ فى أول الزمان و هذه المسأله نظير ما لو ادعى الزوج الرجوع فى عده المطلقه و ادعت هى تأخره عنها.

الثالثه لو ادعى المشترى الجهل بالخيار أو بفوريته

اشاره

بناء على فوريته سمع قوله إن احتمل فى حقه الجهل للأصل. و قد يفصل بين الجهل بالخيار فلا يعذر إلا إذا نشأ فى بلد لا يعرفون الأحكام و الجهل بالفوريه فيعذر مطلقا لأنه مما يخفى على العامه

القول فى ماهيه العيب و ذكر بعض أفراده

القول فى ماهيه العيب و ذكر بعض أفراده

اعلم أن حكم الرد و الأرش معلق فى الروايات على مفهوم العيب و العوار أما العوار ففى الصحاح أنه العيب و أما العيب فالظاهر من اللغه و العرف أنه النقص عن مرتبه الصحه المتوسطه بينه و بين الكمال فالصحه ما يقتضيه أصل الماهيه المشتركه بين أفراد الشى ء لو خلى و طبعه و العيب و الكمال يلحقان له لأمر خارج عنه ثم مقتضى حقيقه الشى ء قد يعرف من الخارج كمقتضى حقيقه الحيوان الأناسى و غيره فإنه يعلم أن العمى عيب و معرفه الكتابه فى العبد و الطبخ فى الأمه كمال فيهما و قد يستكشف ذلك بملاحظه أغلب الأفراد فإن وجود صفه فى أغلب أفراد الشى ء يكشف عن كونه مقتضى الماهيه المشتركه بين أفراده و كون التخلف فى النادر لعارض و هذا و إن لم يكن مطردا فى الواقع إذ كثيرا ما يكون أغلب الأفراد متصفه بصفه لأمر عارضى أو لأمور مختلفه إلا أن بناء العرف و العاده على استكشاف حال الحقيقه عن حال أغلب الأفراد و من هنا استمرت العاده على حصول الظن بثبوت صفه الفرد من ملاحظه أغلب الأفراد فإن وجود الشى ء فى أغلب الأفراد و إن لم يمكن الاستدلال به على وجوده فى فرد غيرها لاستحاله الاستدلال و لو ظنا بالجزئى على الجزئى إلا أنه يستدل من حال الأغلب على حال القدر المشترك ثم يستدل من ذلك

على حال الفرد المشكوك إذا عرفت هذا تبين لك الوجه فى تعريف العيب فى كلمات كثير منهم بالخروج عن المجرى الطبيعى و هو ما يقتضيه الخلقه الأصليه و أن المراد بالخلقه الأصليه ما عليه أغلب أفراد ذلك النوع و أن ما خرج عن ذلك بالنقص فهو عيب و ما خرج عنه

المكاسب، ج ٣، ص ٢۶۶

بالمزيه فهو كمال فالضيعه إذا لوحظت من حيث الخراج فما عليه أغلب الضياع من مقدار الخراج هو مقتضى طبيعتها فزياده الخراج على ذلك المقدار عيب و نقصه عنه كمال و كذا كونها مورد العساكر ثم لو تعارض مقتضى الحقيقه الأصليه و حال أغلب الأفراد التى يستدل بها على حال الحقيقه عرفا رجح الثانى و حكم للشى ء بحقيقه ثانويه اعتباريه يعتبر الصحه و العيب و الكمال بالنسبه إليها و من هنا لا يعد ثبوت الخراج على الضيعه عيبا مع أن حقيقتها لا تقتضى ذلك و إنما هو شى ء عرض أغلب الأفراد فصار مقتضى الحقيقه الثانويه فالعيب لا يحصل إلا بزياده الخراج على مقتضى الأغلب و لعل هذا هو الوجه فى قول كثير منهم بل عدم الخلاف بينهم فى أن الثيوبه ليست عيبا فى الإماء و قد ينعكس الأمر فيكون العيب فى مقتضى الحقيقه الأصليه و الصحه بالخروج إلى مقتضى الحقيقه الثانويه كالغلفه فإنها عيب فى الكبير لكونها مخالفه لما عليه الأغلب إلا أن يقال إن الغلفه بنفسها ليست عيبا إنما العيب كون الأغلف موردا للخطر بختانه و لذا اختص هذا العيب بالكبير دون الصغير و يمكن أن يقال إن العبره بالحقيقه الأصليه و النقص عنها عيب و إن كان على طبق الأغلب إلا أن حكم العيب لا يثبت مع إطلاق العقد

حينئذ لأنه إنما يثبت من جهه اقتضاء الإطلاق للالتزام بالسلامه فيكون كما لو التزمه صريحا فى العقد فإذا فرض الأغلب على خلاف مقتضى الحقيقه الأصليه لم يقتض الإطلاق ذلك بل اقتضى عكسه التزام البراءه من ذلك النقص فإطلاق العقد على الجاريه بحكم الغلبه منزل على التزام البراءه من عيب الثيبوبه و كذا الغلفه فى الكبير فهى أيضا عيب فى الكبير لكون العبد معها موردا للخطر عند الختان إلا أن الغالب فى المجلوب من بلاد الشرك لما كان هى الغلفه لم يقتض الإطلاق التزام سلامته من هذا العيب بل اقتضى التزام البائع البراءه من هذا العيب فقولهم إن الثيبوبه ليست عيبا فى الإماء و قول العلامه فى القواعد إن الغلفه ليست عيبا فى الكبير المجلوب لا يبعد إرادتهم نفى حكم العيب من الرد و الأرش لا نفى حقيقته و يدل عليه نفى الخلاف فى التحرير عن كون الثيبوبه ليست عيبا مع أنه فى التحرير و التذكره اختار الأرش مع اشتراط البكاره مع أنه لا أرش فى تخلف الشرط بلا خلاف ظاهر. و تظهر الثمره فيما لو اشترط المشترى البكاره و الختان فإنه يثبت على الوجه الثانى حكم العيب من الرد و الأرش لثبوت العيب غايه الأمر عدم ثبوت الخيار مع الإطلاق لتنزله منزله تبرى البائع من هذا العيب فإذا زال مقتضى الإطلاق بالاشتراط ثبت حكم العيب و أما على الوجه الأول فإن الاشتراط لا يفيد الأخيار تخلف الشرط دون الأرش لكن الوجه السابق أقوى و عليه فالعيب إنما يوجب الخيار إذا لم يكن غالبا فى أفراد الطبيعه بحسب نوعها أو صنفها و الغلبه الصنفيه مقدمه على النوعيه عند التعارض فالثيبوبه فى الصغيره غير المجلوبه عيب لأنها

ليست غـالبه فى صـنفها و إن غلبت فى نوعها ثم إن مقتضـى ما ذكرنا دوران العيب مـدار نقص الشـى ء من حيث عنوانه مع قطع النظر عن كونه مالا فإن الإنسان الخصى ناقص فى نفسه و إن فرض زيادته من حيث كونه مالا و كذا البغل الخصى حيوان ناقص و إن كـان زائـدا من حيث المـاليه على غيره و لـذا ذكر جمـاعه ثبوت الرد دون الأـرش فى مثل ذلك و يحتمل قويا أن يقال إن المنـاط فى العيب هو النقص المـالى فـالنقص الخلقى غير الموجب للنقص كالخصـاء و نحوه ليس عيبـا إلاـ أن الغـالب فى أفراد الحيوان لما كان عـدمه كان إطلاق العقـد منزلا على إقدام المشترى على الشـراء مع عدم هذا النقص اعتمادا على الأصل و الغلبه فكـانت السـلامه عنه بمنزله شـرط اشـترط فى العقـد لاـ يوجب تخلفه إلاـ خيـار تخلف الشـرط و تظهر الثمره فى طرو موانع الرد بـالعيب بناء على عـدم منعها عن الرد بخيار تخلف الشـرط فتأمل. و فى صوره حصول هـذا النقص قبل القبض أو فى مـده الخيار فإنه مضـمون على الأول بناء على إطلاق كلماتهم أن العيب مضـمون على البائع بخلاف الثانى فإنه لا دليل على أن فقد الصـفه- المشترطه قبـل القبض أو فى مـده الخيار مضـمون على البائع بمعنى كونه سـببا للخيار و للنظر فى كلا شـقى الثمره مجال. و ربما يسـتدل لكون الخيار هنا خيار العيب بما فى مرسـله السـيارى الحاكيه لقصه ابن أبى ليلى: حيث قدم إليه رجل خصما له فقال إن هذا باعنى هذه الجاريه فلم أجد على ركبها حين كشفها شعرا و زعمت أنه لم

يكن لها قط فقال له ابن أبى ليلى إن الناس

ليحتالون بهذا بالحيل حتى يذهبوه فما الذى كرهت فقال له أيها القاضـى إن كان عيبا فاقض لى به قال فاصبر حتى أخرج إليك فإنى أجد أذى فى بطنى ثم دخل بيته و خرج من باب آخر فأتى محمد بن مسـلم الثقفى فقال له أى شى ء تروون عن أبى جعفر فى المرأه لا تكون على ركبها شـعر أ يكون هذا عيبا فقال له محمد بن مسلم أما هذا نصا فلا أعرفه و لكن حدثنى أبو جعفر عن أبيه عن آبـائه عن النبى ص قال كلما كان فى أصل الخلقه فزاد أو نقص فهو عيب فقال له ابن أبى ليلى حسـبك هـذا فرجع إلى القوم فقضـى لهم بالعيب فإن ظاهر إطلاق الروايه المؤيد بفهم ابن مسـلم من حيث نفى نصوصيه الروايه فى تلك القضيه المشعر بظهورهـا فيهـا و فهم ابن أبى ليلى من حيث قـوله و عمله كـون مجرد الخروج عن المجرى الطـبيعى عيبـا و إن كـان مرغوبـا فلا ينقص لأجل ذلك من عوضه كما يظهر من قول ابن أبى ليلى إن الناس ليحتالون إلخ و تقرير المشترى له فى رده لكن الإنصاف عدم دلاله الروايه على ذلك. أما أولا فلأن ظاهر الحكايه إن رد المشترى لم يكن لمجرد عدم الشـعر بل لكونها فى أصل الخلقه كـذلك الكـاشف عن مرض فى العضو أو فى أصل المزاج كما يـدل عليه عـدم اكتفائه فى عـذر الرد بقوله لم أجـد على ركبها شعرا حتى ضم إليه دعواه أنه لم يكن لها قط و قول ابن أبى ليلى إن الناس ليحتالون فى ذلك حتى يـذهبوه لا يـدل على مخالفه المشترى فى كشف ذلك عن المرض و إنما هى مغالطه عليه تفصيا

عن خصومته لعجزه عن حكمها و الاحتيال لا ذهاب شعر الركب لا يدل على أن عدمه فى أصل الخلقه شى ء مرغوب فيه كما أن احتيالهم لإذهاب شعر الرأس لا يدل على كون عدمه من أصله لقرع أو شبهه أمرا مرغوبا فيه. و بالجمله فالثابت من الروايه هو كون عدم الشعر على الركب مما يقطع أو يحتمل كونه لأجل مرض عيبا و قد عد من العيوب الموجبه للأرش ما هو أدون من ذلك و أما ثانيا فلأن قوله ع فهو عيب إنما

المكاسب، ج ۳، ص ۲۶۷

يراد به بيان موضوع العيب توطئه لثبوت أحكام العيب له و الغالب الشائع المتبادر فى الأذهان هو رد المعيوب و لذا اشتهر كل معيوب مردود و أما باقى أحكام العيب و خياره مثل عدم جواز رده بطروء موانع الرد بخيار العيب و كونه مضمونا على البائع قبل القبض و فى مده الخيار فلا يظهر من الروايه ترتبها على العيب فتأمل.

و أما ثالثا فلأن الروايه لا تدل على الزائد عما يدل عليه العرف لأن المراد بالزياده و النقيصه على أصل الخلقه ليس مطلق ذلك قطعا فإن زياده شعر رأس الجاريه أو حده بصر العبد أو تعلمهما للصنعه و الطبخ و كذا نقص العبد بالختان و حلق الرأس ليس عيبا قطعا فتعين أن يكون المراد بها الزياده و النقيصه الموجبتين لنقص فى الشى ء من حيث الآثار و الخواص المترتبه عليه و لازم ذلك نقصه من حيث الماليه لأن المال المبذول فى مقابل الأموال بقدر ما يترتب عليها من الآثار و المنافع. و أما رابعا فلانا لو سلمنا- مخالفه الروايه للعرف فى معنى العيب فلا تنهض لرفع اليد بها عن العرف المحكم

فی مثل ذلک لو لا النص المعتبر لا مثل هذه الروایه الضعیفه بالإرسال فافهم. و قد ظهر مما ذکرنا أن الأولی فی تعریف العیب ما فی التحریر و القواعد من أنه نقص فی العین أو زیاده فیها یقتضی النقیصه المالیه فی عادات التجار و لعله المراد بما فی الروایه کما عرفت و مراد کل من عبر بمثلها و لذا قال فی التحریر بعد ذلک و بالجمله کلما زاد أو نقص عن أصل الخلقه و القید الأخیر لإدراج النقص الموجب لبذل الزائد لبعض الأغراض کما قد یقال ذلک فی العبد الخصی و لا ینافیه ما ذکره فی التحریر من أن عدم الشعر علی العانه عیب فی العبد و الأمه لأنه مبنی علی ما ذکرنا فی الجواب الأول عن الروایه من أن ذلک کاشف أو موهم لمرض فی العضو أو المزاج لا علی أنه لا یعتبر فی العیب النقیصه المالیه. و فی التذکره بعد أخذ نقص المالیه فی تعریف العیب و ذکر کثیر من العیوب و الضابط أنه یثبت الرد بکل ما فی المعقود علیه من منقص القیمه أو العین نقصا یفوت به غرض صحیح بشرط أن یکون الغالب فی أمثال المبیع عدمه انتهی کلامه و ما أحسنه حیث لم یجعل ذلک تعریفا للعیب بل لما یوجب الرد فیدخل فیه مثل خصاء العبد کما صرح به فی التذکره معللا بأن الغرض قد یتعلق بالفحوله و إن زادت قیمته باعتبار آخر و قد دخل المشتری علی ظن السلامه انتهی. و یخرج منه مثل الثیبوبه و الغلفه فی المجلوب و لعل من عمم العیب لما لا یوجب نقص المالیه کما فی المسالک و عن جماعه أراد به مجرد موجب

الرد لا العيب الـذى يترتب عليه كثير من الأحكام كسـقوط خياره بتصـرف أو حـدوث عيب أو غير ذلك و عليه يبنى قول جامع المقاصـد كمـا عن تعليق الإرشـاد حيث ذكر أن اللازم تقييـد قول العلامه يوجب نقص الماليه بقوله غالبا لينـدرج مثل الخصاء و الجب لأـن المسـتفاد من ذكر بعض الأمثله أن الكلام فى موجبات الرد لا خصوص العيب و يـدل على ذلك أنه قيـد كون عـدم الختان فى الكبير المجلوب من بلاد الشرك ليس عيبا بعلم المشترى بجلبه إذ ظاهره أنه مع عدم العلم عيب فلو لا أنه أراد بالعيب مطلق ما يوجب الرد لم يكن معنى لدخل علم المشترى و جهله فى ذلك

الكلام فى بعض أفراد العيب

مسأله لا إشكال و لا خلاف فى كون المرض عيبا

و إطلاق كثير و تصـريح بعضـهم يشـمل حمى يوم بأن يجده فى يوم البيع قد عرض له الحمى و إن لم يكن نوبه له فى الأسبوع. قال فى التـذكره الجذام و البرص و العمى و العور و العرج و القرن و الفتق و الرتق- و القرع و الصـمم و الخرس عيوب إجماعا و كذا أنواع المرض سواء استمر كما فى الممراض أو كان عارضا و لو حمى يوم و الإصـبع الزائده و الحول و الحوص و السـبل و استحقاق القتـل فى الرده أو القصـاص و القطع بالسـرقه أو الجنـايه و الاستسـعاء فى الـدين عيوب إجماعا ثم إن عـد حمى اليوم المعلوم كونها حمى يوم يزول فى يومه و لا يعود مبنى على عد موجبات الرد لا العيوب الحقيقيه لأن ذلك ليس منقصا للقيمه.

مسأله الحبل عيب فى الإماء

كما صـرح به جماعه و فى المسالك الإجماع عليه فى مسأله رد الجاريه الحامل بعـد الوطى و يدل عليه الأخبار الوارده فى تلك المسـأله و علله فى التـذكره باشـتماله على تغرير النفس لعـدم يقين السـلامه بالوضع هـذا مع عـدم كون الحمل للبائع و إلا فالأمر أوضـح و يؤيـده عجز الحامل عن كثير من الخدمات و عدم قابليتها للاستيلاد إلا بعد الوضع أما فى غير الإماء من الحيوانات ففى التذكره أنه ليس بعيب و لا يوجب الرد بل ذلك زياده فى المبيع إن قلنا بدخول الحمل فى بيع الحامل كما هو مذهب الشـيخ. و قال بعض الشافعيه يرد به و ليس بشـى ء انتهى. و رجـح المحقق الثانى كونه عيبا- و إن قلنا بـدخول الحمل فى بيع الحامل لأنه و إن كان زياده من وجه إلا أنه نقيصه من وجه آخر لمنع الانتفاع

بهـا عاجلاـ و لأـنه لاـ يؤمن عليها من أداء الوضع إلى الهلاك و الأقوى على قول الشـيخ ما اختاره فى التـذكره لعـدم النقص فى المـاليه بعـد كـونه زيـاده مـن وجه آخر و أداء الوضـع إلى الهلاـك نـادر فى الحيوانـات لاـ يعبأ به. نعم عـدم التمكن من بعض الانتفاعـات نقص يوجب الخيـار دون الأـرش كوجـدان العين مسـتأجره و كيف كان فمقتضـى كون الحمل عيبا فى الإماء أنه لو حملت الجاريه المعيبه عنـد المشترى لم يجز ردها لحـدوث العيب فى يده سواء نقصت بعد الولاده أم لا لأن العيب الحادث مانع و إن زال على مـا تقـدم من التـذكره. و فى التـذكره لو كـان المعيب جاريه معيبه فحبلت و ولـدت فى يـد المشترى فإن نقصـت بالولاده سـقط الرد بالعيب القـديم و كان له الأرش و إن لم تنقص فالأولى جواز ردها وحـدها من دون الولـد إلى أن قال و كذا حكم الدابه- لو حملت عند المشترى و ولدت فإن نقصت بالولاده فلا رد و إن لم تنقص ردها دون ولدها لأنه للمشترى انتهى و فى مقـام آخر لو اشترى جـاريه حائلا أو بهيمه حائلا فحبلت ثم اطلع على عيب فإن نقصت بالحمل فلا رد إن كان الحمل فى يد المشترى و به قـال الشـافعى و إن لم تنقص أو كـان الحمـل فى يـد البائع فله الرد انتهى و فى الـدروس لو حملت إحـداهما يعنى الجاريه و البهيمه عند المشترى لا بتصـرفه فالحمل له فإن فسخ رد الأم ما لم ينقص بالحمل أو الولاده و ظاهر القاضى أن الحمل عند المشترى يمنع الرد لأنه إما بفعله أو إهمال المراعاه حتى ضربها الفحل و كلاهما تصرف انتهى. لكن صرح

فی

المکاسب، ج ۳، ص ۲۶۸

المبسوط باستواء البهیمه و الجاریه- فی أنه إذا حملت إحداها عند المشتری و ولدت و لم تنقص بالولاده فوجد فیها عیبا رد الأم دون الولد و ظاهر ذلک کله خصوص نسبه منع الرد إلی خصوص القاضی و خصوصا مع استدلاله علی المنع بالتصرف لا حدوث العیب تسالمهم علی أن الحمل الحادث عند المشتری فی الأمه لیس فی نفسه عیبا بل العیب هو النقص الحادث بالولاده و هذا مخالف للأخبار المتقدمه فی رد الجاریه الحامل الموطوءه من عیب الحبل و للإجماع المتقدم عن المسالک و تصریح هؤلاء یکون الحبل عیبا یرد منه لاشتماله علی التغریر بالنفس و الجمع بین کلماتهم مشکل خصوصا بملاحظه العباره الأخیره المحکیه عن التذکره من إطلاق کون الحمل عند البائع عیبا و إن لم ینقص و عند المشتری بشرط النقص من غیر فرق بین الجاریه و البهیمه مع أن ظاهر العباره الأولی کالتحریر و القواعد الفرق فراجع قال فی القواعد لو حملت غیر الأمه عند المشتری من غیر تصرف فالأقرب أن للمشتری الرد بالعیب السابق لأن الحمل زیاده انتهی و هذا بناء منه أن الحمل لیس عیبا فی غیر الأمه. و فی الإیضاح أن هذا بناء علی قول الشیخ فی کون الحمل تابعا للحامل فی الانتقال ظاهر و أما عندنا فالأقوی ذلک لأنه کالثمره المتجدده علی الشجره- و کما لو أطارت الریح ثوبا للمشتری فی الدار المبتاعه و الخیار له فلا یؤثر و یحتمل عدمه لحصول خطر ما و لنقص منافعها لا تقدر علی الحمل العظیم انتهی. و مما ذکرنا ظهر الوهم فیما نسب إلی الإیضاح من أن ما قربه فی القواعد مبنی علی قول الشیخ من

دخول الحمل فى بيع الحامل. نعم ذكر فى جامع المقاصد أن ما ذكره المصنف إن تم فإنما يخرج على قول الشيخ من كون المبيع فى زمن الخيار ملكا للبائع بشرط تجدد الحمل فى زمان الخيار و لعله فهم من العباره رد الحامل مع حملها على ما يتراءى من تعليله بقوله لأن الحمل زياده يعنى أن الحامل ردت إلى البائع مع الزياده لا مع النقيصه لكن الظاهر من التعليل كونه تعليلا لعدم كون الحمل عيبا فى غير الأمه و كيف كان فالأقوى فى مسأله حدوث حمل الأمه عدم جواز الرد ما دام الحمل و ابتناء حكمها بعد الوضع و عدم النقص على ما تقدم من أن زوال العيب الحادث يؤثر فى جواز الرد أم لا. و أما حمل غير الأمه فقد عرفت أنه ليس عيبا موجبا للأرش لعدم الخطر فيه غالبا و عجزها عن تحمل بعض المشاق لا يوجب إلا فوات بعض المنافع الموجب للتخيير فى الرد دون الأرش لكن لما كان المراد بالعيب الحادث المانع عن الرد ما يعم نقص الصفات غير الموجب للأرش و كان محققا هنا مضافا إلى نقص آخر و هو كون المبيع متضمنا لمال الغير لأن المفروض كون الحمل للمشترى اتجه الحكم بعدم جواز الرد حينئذ.

مسأله الأكثر على أن الثيبوبه ليست عيبا فى الإماء

بل فى التحرير لا نعلم فيه خلافا و نسبه فى المسالك كما عن غيره إلى إطلاق الأصحاب لغلبتها فيهن فكانت بمنزله الخلقه الأصليه و استدل عليه أيضا بروايه سماعه المنجبره بعمل الأصحاب على ما ادعاه المستدل: عن رجل باع جاريه على أنها بكر فلم يجدها كذلك قال لا ترد عليه و لا يجب عليه شى ء إنه قد يكون تذهب فى حال مرض أو أمر

يصيبها و فى كلا الوجهين نظر ففى الأول ما عرفت سابقا من أن وجود الصفه فى أغلب أفراد الطبيعه إنما يكشف عن كونها بمقتضى أصل وجودها المعبر عنه بالخلقه الأصليه إذا لم يكن مقتضى الخلقه معلوما فى ما نحن فيه و إلا فمقتضى الغالب لا يقدم على ما علم أنه مقتضى الخلقه الأصليه و علم كون النقص عنها موجبا لنقص الماليه كما فيما نحن فيه خصوصا مع ما عرفت من إطلاق مرسله السيارى غايه ما يفيد الغلبه المذكوره هنا عدم تنزيل إطلاق العقد على التزام سلامه المعقود عليه عن تلك الصفه الغالبه و لا يثبت الخيار بوجودها و إن كانت نقصا فى الخلقه الأصليه. و أما روايه سماعه فلا دلاله لها على المقصود- لتعليله ع عدم الرد مع اشتراط البكاره باحتمال ذهابها بعارض و قدح هذا الاحتمال إما لجريانه بعد قبض المشترى فلا يكون مضمونا على البائع و إما لأن اشتراط البكاره كنايه عن عدم وطء أحد لها فمجرد ثبوتها لا يوجب تخلف الشرط الموجب للخيار بل مقتضى تعليل عدم الرد بهذا الاحتمال أنه لو فرض عدمه لثبت الخيار فيعلم من ذلك كون البكاره صفه كمال طبيعى فعدمها نقص فى أصل الطبيعه فيكون عيبا و كيف كان فالأقوى أن الثيبوبه عيب عرفا و شرعا إلا أنها لما غلبت على الإماء لم يقتض إطلاق العقد التزام سلامتها عن ذلك. و تظهر الثمره فيما لو اشترط فى متن العقد سلامه المبيع عن العيوب مطلقا أو اشترط خصوص البكاره فإنه يثبت بفقدها التخيير بين الرد و الأرش لوجود العيب و عدم المانع من تأثيره و مثله ما لو كان المبيع صغيره أو كبيره لم تكن الغالب على صنفها

الثيبوبه فإنه يثبت حكم العيب. و الحاصل أن غلبه الثيبوبه مانعه عن حكم العيب لا موضوعه فإذا وجد ما يمنع عن مقتضاها ثبت حكم العيب و لعل هذا هو مراد المشهور أيضا و يدل على ذلك ما عرفت من العلامه رحمه الله فى التحرير من نفى الخلاف فى عدم كون الثيبوبه عيبا مع أنه فى كتبه بل المشهور كما فى الدروس على ثبوت الأرش إذا اشترط البكاره- فلو لا أن الثيبوبه عيب لم يكن أرش فى مجرد تخلف الشرط. نعم يمكن أن يقال إن مستندهم فى ثبوت الأرش ورود النص بذلك فيما رواه فى الكافى و التهذيب عن يونس: فى رجل اشترى جاريه على أنها عذراء فلم يجدها عذراء قال يرد عليه فضل القيمه إذا علم أنه صادق ثم إنه نسب فى التذكره إلى أصحابنا عدم الرد بمقتضى روايه سماعه المتقدمه و أوله بما وجهنا به تلك الروايه.

و ذكر الشيخ فى النهايه مضمون الروايه مع تعليلها الدال على تأويلها و لو شرط الثيبوبه فبانت بكرا كان له الرد لأنه قد يقصد الثيب لغرض صحيح.

مسأله [هل عدم الختان عيب فى العبد]

ذكر فى التذكره و القواعد من جمله العيوب عدم الختان فى العبد الكبير لأنه يخاف عليه من ذلك و هو حسن على تقدير تحقق الخوف على وجه لا يرغب فى بذل ما يبذل لغيره بإزائه و يلحق بذلك المملوك غير المجدور فإنه يخاف عليه لكثره موت المماليك بالجدرى- و مثل هذين و إن لم يكن نقصا فى الخلقه الأصليه إلا أن عروض هذا النقص أعنى الخوف مخالف لمقتضى ما عليه الأغلب فى النوع أو الصنف و لو كان الكبير مجلوبا من بلاد الشرك فظاهر القواعد كون عدم الختان عيبا

فيه مع الجهل دون العلم و هو غير مستقيم لأن العلم و الجهل بكونه مجلوبا لا يؤثر فى كونه عيبا. نعم لما كان الغالب فى المجلوب عدم الختان لم يكن إطلاق العقد الواقع عليه مع العلم بجلبه التزاما بسلامته من هذا العيب كما ذكرنا نظيره فى الثيب و تظهر الثمره هنا أيضا فيما لو اشترط الختان فظهر أغلف فيثبت الرد و الأرش فإخراج العلامه الثيبوبه و عدم الختان فى الكبير المجلوب مع العلم بجلبه من العيوب لكونه رحمه الله فى مقام عد العيوب الموجبه فعلا للخيار.

مسأله عدم الحيض ممن شأنها الحيض

بحسب السن و المكان و غيرهما من الخصوصيات التى لها مدخليه فى ذلك عيب ترد معه الجاريه لأنه خروج عن المجرى الطبيعى- و لقول الصادق ع: و قد سئل عن رجل اشترى جاريه مدركه فلم تحض عنده حتى مضى لها سته أشهر و ليس بها حمل قال إن كان مثلها تحيض و لم يكن ذلك من كبر فهذا عيب ترد منه و ليس التقييد بمضى سته أشهر إلا فى مورد السؤال فلا داعى إلى تقييد كونه عيبا بذلك كما فى ظاهر بعض الكلمات ثم إن حمل الروايه على صوره عدم التصرف فى الجاريه حتى بمثل قول المولى لها اسقنى ماءا أو أغلق الباب فى غايه البعد و ظاهر الحلى فى السرائر عدم العمل بمضمون الروايه رأسا.

مسأله الإباق عيب بلا إشكال و لا خلاف

لأنه من أفحش العيوب و يدل عليه صحيحه أبى همام الآتيه فى عيوب السنه- لكن فى روايه محمد بن قيس: أنه ليس فى الإباق عهده و يمكن حملها على أنه ليس كعيوب السنه يكفى حدوثها بعد العقد كما يشهد قوله ع فى روايه يونس: إن العهده فى الجنون و البرص سنه بل لا بد من ثبوت كونه كذلك عند البائع و إلا فحدوثه عند المشترى ليس فى عهده البائع و لا خلاف إذا ثبت وجوده عند البائع و هل يكفى المره عنده أو يشترط الاعتياد قولان من الشك فى كونه عيبا و الأقوى ذلك وفاقا لظاهر الشرائع و صريح التذكره لكون ذلك بنفسه نقصا بحكم العرف و لا يشترط إباقه عند المشترى قطعا

مسأله الثفل الخارج عن العاده فى الزيت و البذر و نحوهما عيب

يثبت به الرد و الأرش لكون ذلك خلاف ما عليه غالب أفراد الشى ء. و فى روايه ميسر بن عبد العزيز قال: قلت لأبى عبد الله ع فى الرجل يشترى زق زيت يجد فيه درديا قال إن كان يعلم أن الدردى يكون فى الزيت فليس عليه أن يرده و إن لم يكن يعلم فله أن يرده نعم فى روايه السكونى عن جعفر عن أبيه: إن عليا قضى فى رجل اشترى من رجل عكه فيها سمن احتكرها حكره فوجد فيها ربا فخاصمه إلى على ع فقال له على ع لك بكيل الرب سمنا فقال له الرجل إنما بعته منه حكره فقال له على ع إنما أشترى منك سمنا و لم يشتر منك ربا قال فى الوافى يقال اشترى المتاع حكره أى جمله و هذه الروايه بظاهرها مناف لحكم العيب من الرد و الأرش و توجيهها بما يطابق القواعد مشكل و ربما استشكل فى

أصل الحكم بصحه البيع لو كان كثيرا للجهل بمقدار المبيع و كفايه معرفه وزن السمن بظروفه خارجه بالإجماع كما تقدم أو مفروضه فی صوره انضمام الظرف المفقود هنا لأن الدردی غیر متمول و الأولی أن یقال إن وجود الدردی إن أفاد نقصا فی الزیت من حیث الوصف- و إن أفضی بعد التخلیص إلی نقص الکم نظیر الغش فی الذهب کان الزائد منه علی المعتاد عیبا و إن أفرط فی الکثره و لا إشکال فی صحه البیع حینئذ لأن المبیع زیت و إن کان معیوبا. و علیه یحمل ما فی التحریر من أن الدردی فی الزیت و البذر عیب موجب للرد و الأرش- و إن لم یفد إلا نقصا فی الکم- فإن باع ما فی العکه بعد وزنها مع العکه و مشاهده شی ء منه تکون أماره علی باقیه و قال بعتک ما فی هذه العکه من الزیت کل رطل بکذا فظهر امتزاجه بغیره غیر الموجب لتعیبه فالظاهر صحه البیع و عدم ثبوت الخیار أصلا لأنه اشتری السمن الموجود فی هذه العکه و لا یقدح الجهل بوزنه للعلم به مع الظرف و المفروض معرفه نوعه بملاحظه شی ء منها بفتح رأس العکه فلا عیب و لا تبعض صفقه إلا أن یقال إن إطلاق شراء ما فی العکه من الزیت فی قوه اشتراط کون ما عدا العکه سمنا فیلحق بما سیجی ء فی الصوره الثالثه من اشتراط کونه بمقدار خاص و إن باعه بعد معرفه وزن المجموع بقوله بعتک ما فی هذه العکه فتبین بعضه دردیا صح البیع فی الزیت مع خیار تبعض الصفقه قال فی التحریر لو اشتری سمنا فوجد فیه غیره تخیر بین الرد و أخذ ما وجده

من السمن بنسبه الثمن و لو باع ما فى العكه من الزيت على أنه كذا و كذا رطلا فتبين نقصه عنه لوجود الدردى صح البيع و كان للمشترى خيار تخلف الوصف أو الجزء على الخلاف المتقدم فيما لو باع الصبره على أنها كذا و كذا فظهر ناقصا و لو باعه مع مشاهدته ممزوجا بما لا يتمول بحيث لا يعلم قدر خصوص الزيت فالظاهر عدم صحه البيع و إن عرف وزن المجموع مع العكه لأن كفايه معرفه وزن الظرف و المظروف إنما هى من حيث الجهل الحاصل من اجتماعهما لا من انضمام مجهول آخر غير قابل للبيع كما لو علم بوزن مجموع الظرف و المظروف لكن علم بوجود صخره فى الزيت مجهوله الوزن.

مسأله قد عرفت أن مطلق المرض عيب خصوصا الجنون و البرص و الجذام و القرن

و لكن يختص هذه الأربعه من بين العيوب بأنها لو حدثت إلى سنه من يوم العقد يثبت لأجلها التخيير بين الرد و الأرش هذا هو المشهور و يدل عليه ما استفيض عن مولانا أبى الحسن الرضا ع ففى روايه على بن أسباط عنه: فى حديث خيار الثلاثه أن أحداث السنه ترد بعد السنه قلت و ما أحداث السنه قال الجنون و الجذام و البرص و القرن فمن اشترى فحدث فيه هذه الأحداث فالحكم أن يرد على صاحبه إلى تمام السنه من يوم اشتراه. و فى روايه ابن فضال المحكيه عن الخصال:

فى أربعه أشياء خيار سنه الجنون و الجذام و القرن و البرص و فى روايه أخرى له عنه ع قال: ترد الجاريه من أربع خصال من الجنون و الجذام و البرص و القرن و الحدبه هكذا فى التهذيب. و فى الكافى القرن الحدبه إلا أنها تكون فى الصدر تدخل الظهر و

تخرج الصـدر انتهى و مراده أن الحـدب ليس خامسا لها لأن القرن يرجع إلى حدب فى الفرج لكن المعروف أنه عظم فى الفرج كالسن يمنع الوطى. و فى الصـحيح عن محمد بن على- قيل و هو مجهول و احتمل بعض كونه الحلبى عنه ع قال: يرد المملوك من أحـداث السـنه من الجنون و البرص و القرن قال قلت و كيف يرد من أحداث فقال هذا أول السـنه يعنى المحرم فإذا اشتريت مملوكا فحدث

المكاسب، ج ۳، ص ۲۷۰

فيه هـذه الخصال ما بينك و بين ذى الحجه رددت على صاحبه. و هذه الروايه لم يذكر فيها الجذام مع ورودها فى مقام التحديد و الضـبط لهذه الأمور فيمكن أن يدعى معارضتها لباقى الأخبار المتقدمه و من هنا استشكل المحقق الأردبيلى فى الجذام و ليس التعـارض من بـاب المطلق و المقيـد كما ذكره فى الحـدائق ردا على الأردبيلى رحمه الله إلا أن يريـد أن التعارض يشـبه تعارض المطلق و المقيـد فى وجوب العمـل بمـا لاـ يجرى فيه احتمـال يجرى فى معـارضه و هو هنـا احتمـال سـهو الراوى فى ترك ذكر الجـذام فـإنه أقرب الاحتمالاـت المتطرقه فى ما نحن فيه و يمكن أن يكون الوجه فى ترك الجـذام فى هـذه الروايه انعتاقها على المشترى بمجرد حـدوث الجـذام فلاـ معنى للرد و حينئـذ فيشـكل الحكم بـالرد فى باقى الأخبار. و وجهه فى المسالك بأن عتقه على المشترى موقوف على ظهور الجـذام بالفعـل و يكفى فى العيب الموجب للخيـار وجود مـادته فى نفس الأـمر و إن لم يظهر فيكون سبب الخيار مقدما على سبب العتق فإن فسخ انعتق على البائع و إن أمضى انعتق على المشترى. و فيه أولا أن ظاهر

هـذه الأخبار- أن سـبب الخيار ظهور هـذه الأمراض لأنه المعنى بقوله فحدث فيه هذه الخصال ما بينك و بين ذى الحجه و لو لا ذلك لكفى وجود موادها فى السـنه و إن تأخر ظهورها عنها و لو بقليل بحيث يكشف عن وجود الماده قبل انقضاء السـنه و هذا ممـا لاـ أظن أحـدا يلتزمه مع أنه لو كـان الموجب للخيـار هى مواد هـذه الأـمراض كـان ظهورهـا زيـاده فى العيب حادثه فى يد المشترى فلتكن مـانعه من الرد لعـدم قيام المال بعينه حينئـذ فيكون فى التزام خروج هـذه العيوب من عموم كون النقص الحادث مانعـا عن الرد تخصـيصا آخر للعمومـات. و ثانيـا أن سـبق سـبب الخيـار لا يوجب عـدم الانعتاق بطروء سـببه بل ينبغى أن يكون الانعتاق القهرى سـببه مانعا شـرعيا بمنزله المانع العقلى عن الرد كالموت و لذا لو حدث الانعتاق بسبب آخر غير الجذام فلا أظن أحـدا يلتزم عـدم الانعتـاق إلاـ بعـد لزوم البيع خصوصا مع بناء العتق على التغليب هـذا و لكن رفع اليـد عن هـذه الأخبار الكثيره المعتضده بالشـهره المحققه و الإجماع المدعى فى السـرائر و الغنيه مشـكل فيمكن العمل بها فى موردها أو الحكم من أجلها بأن تقـدم سـبب الخيار يوجب توقف الانعتاق على إمضاء العقـد و لو فى غير المقام ثم لو فسـخ المشترى فانعتاقه على البائع موقوف على دلاله الـدليل على عـدم جواز تملك المجـذوم لا أن جـذام المملوك يوجب انعتاقه بحيث يظهر اختصاصه بحدوث الجذام فى ملكه ثم إن زيـاده القرن ليس فى كلاـم الأـكثر- فيظهر منهم العـدم فنسـبه المسالـك الحكم فى الأـربعه إلى المشـهور كـأنه لاستظهار ذلك من ذكره فى الدروس ساكتا عن الخلاف فيه. و عن التحرير

نسبه إلى أبى على و فى مفتاح الكرامه أنه لم يظفر بقائل غير الشهيدين و أبى على و من هنا تأمل المحقق الأردبيلى من عدم صحه الأخبار و فقد الانجبار ثم إن ظاهر إطلاق الأخبار على وجه يبعد التقيد فيها شمول الحكم لصوره التصرف لكن المشهور تقيد الحكم بغيرها و نسب إليهم جواز الأرش قبل التصرف و تعينه بعده و الأخبار خاليه عنه و كلاهما مشكل إلا أن الظن من كلمات بعض عدم الخلاف الصريح فيهما لكن كلام المفيد قدس سره مختص بالوطء و الشيخ و ابن زهره لم يذكرا التصرف و لا ـ الأرش. نعم ظاهر الحلى الإجماع على تساويها مع سائر العيوب من هذه الجهه و أن هذه العيوب كسائر العيوب فى كونها مضمونه إلا أن الفارق ضمان هذه إذا حدثت فى السنه بعد القبض و انقضاء الخيار و لو ثبت أن أصل هذه الأمراض تكمن قبل سنه من ظهورها و ثبت أن أخذ الأرش للعيب الموجود قبل العقد أو القبض مطابق للقاعده ثبت الأرش هنا بملاحظه التعيب بماده هذه الأمراض الكامنه فى المبيع لا بهذه الأمراض الظاهره فيه قال فى المقنعه و يرد العبد و الأمه من الجنون و الجذام و البرص ما بين ابتياعها و بين سنه واحده و لا يردان بعد سنه و ذلک أن أصل هذه الأمراض يتقدم ظهورها بسنه و لا يتقدم بأزيد فإن وطئ المبتاع الأمه فى هذه السنه لم يجز له ردها و كان له قيمته ما بينها صحيحه و سقيمه انتهى. و ظاهره أن نفس هذه الأمراض يتقدم بسنه و لذا أورد عليه فى السرائر أن هذا موجب لانعتاق المملوک على البائع فلا يصح البيع و

يمكن أن يريد به ما ذكرنا من إراده مواد هذه الأمراض

خاتمه فى عيوب متفرقه

خاتمه فى عيوب متفرقه

قال فى التذكره إن الكفر ليس عيبا فى العبد و لا الجاريه ثم استحسن قول بعض الشافعيه بكونه عيبا فى الجاريه إذا منع الاستمتاع كالتمجس و التوثن دون التهود و التنصر و الأقوى كونه موجبا للرد فى غير المجلوب و إن كان أصلا فى المماليك إلا أن الغالب فى غير المجلوب الإسلام فهو نقص موجب لتنفر الطباع عنه خصوصا بملاحظه نجاستهم المانعه عن كثير من الاستخدامات. نعم الظاهر عدم الأرش فيه لعدم صدق العيب عليه عرفا و عدم كونه نقصا أو زياده أصل الخلقه و لو ظهرت الأمه محرمه على المشترى برضاع أو نسب فالظاهر عدم الرد به لأنه لا يعد نقصا بالنوع و لا عبره بخصوص المشترى و لو ظهر ممن ينعتق عليه فكذلك كما فى التذكره معللا بأنه ليس نقصا عند كل الناس و عدم نقص ماليته عند غيره. و فى التذكره لو ظهر أن البائع باعه وكاله أو ولايه أو وصايه أو أمانه ففى ثبوت الرد لخطر فساد النيابه احتمال. أقول الأقوى عدمه و كذا لو اشترى ما عليه أثر الوقف. نعم لو كان عليه أماره قويه لم يبعد كونه موجبا للرد لقله رغبه الناس فى تملك مثله و تأثير ذلك فى نقصان قيمته عن قيمه أصل الشى ء لو خلى و طبعه أثرا بينا. و ذكر فى التذكره أن الصيام و الإحرام و الاعتداد ليست عيوبا. أقول أما عدم إيجابها الأرش فلا إشكال فيه و أما عدم إيجابها الرد ففيه إشكال إذا فات بها الانتفاع فى مده طويله فإنه لا ينقص عن ظهور المبيع مستأجرا.

و قال أيضا إذا كان المملوك نماما أو ساحرا أو قاذفا للمحصنات أو شاربا للخمر أو مقامرا ففى كون هذه عيوبا إشكال أقربه العدم. و قال لو كان الرقيق رطب الكلام أو غليظ الصوت أو سيئ الأدب أو ولد زنا أو مغنيا أو حجاما أو أكولا أو زهيدا فلا رد و ترد الدابه بالزهاده

المكاسب، ج ٣، ص ٢٧١

و كون الأمه عقيما لا يوجب الرد لعدم القطع بتحققه فربما كان من الزوج أو لعارض انتهى. و مراده العارض الاتفاقى لا المرض العارضى قال فى التذكره فى آخر ذكر موجبات الرد و الضابط أن الرد يثبت بكل ما فى المعقود عليه من منقص القيمه أو العين نقصا يفوت به غرض صحيح بشرط أن يكون الغالب فى أمثال المبيع عدمه انتهى

القول فى الأرش

[الأرش لغه و اصطلاحا]

اشاره

و هو لغه كما فى الصحاح و عن المصباح ديه الجراحات و عن القاموس أنه الديه و يظهر من الأولين أنه فى الأصل اسم للفساد و يطلق فى كلام الفقهاء على مال يؤخذ بدلا عن نقص مضمون فى مال أو بدن و لم يقدر له فى الشرع مقدر.

[كلام الشهيد فى معنى الأرش]

و عن حواشى الشهيد قدس سره أنه يطلق بالاشتراك اللفظى على معان منها ما نحن فيه. و منها نقص القيمه لجنايه الإنسان على عبد غيره فى غير المقدر الشرعى. و منها ثمن التالف المقدر شرعا بالجنايه كقطع يد العبد. و منها أكثر الأمرين من المقدر الشرعى و الأرش و هو ما تلف بجنايه الغاصب انتهى. و فى جعل ذلك من الاشتراك اللفظى إشاره إلى أن هذا اللفظ قد اصطلح فى خصوص كل من هذه المعانى عند الفقهاء بملاحظه مناسبتها للمعنى اللغوى مع قطع النظر عن ملاحظه العلاقه بين كل منها و بين الآخر فلا يكون مشتركا معنويا بينهما و لا حقيقه و مجازا فهى كلها منقولات عن المعنى اللغوى بعلاقه الإطلاق و التقييد

. و ما ذكرناه فى تعريف الأرش فهو كلى انتزاعى عن تلك المعانى كما يظهر بالتأمل و كيف كان فقد ظهر من تعريف الأرش أنه لا يثبت إلا مع ضمان النقص المذكور

ثم إن ضمان النقص تابع فى الكيفيه لضمان المنقوص

و هو الأصل فإن كان مضـمونا بقيمته كالمغصوب و المسـتام و شـبههما و يسـمى ضمان اليد كان النقص مضمونا بما يخصه من القيمه إذا وزعت على الكل و إن كان مضمونا بعوض بمعنى أن فواته يوجب عدم تملك عوضه المسمى فى المعاوضه و يسمى ضمـانه ضـمان المعـاوضه كـان النقص مضـمونا بمـا يخصه من العوض إذا وزع على مجموع النـاقص و المنقوص لاـ نفس قيمه العيب لأـن الجزء تـابع للكل فى الضـمان و لـذا عرف جماعه الأرش فى عيب المثمن فيما نحن فيه بأنه جزء من الثمن نسـبته إليه كنسـبه التفاوت بين الصـحيح و المعيب إلى الصـحيح و ذلك لأن ضمان تمام المبيع الصحيح على البائع ضمان المعاوضه بمعنى أن

البـائع ضـامن لتسـليم المبيع تاما إلى المشترى فإذا فاته تسـليم بعضه ضـمنه بمقـدار ما يخصه من الثمن لا بقيمته. نعم ظاهر كلام جمـاعه من القـدماء كـأكثر النصوص يوهم إراده قيمه العيب كلهـا إلاـ أنهـا محموله على الغالب من مساواه الثمن للقيمه السوقيه للمبيع بقرينه مـا فيهـا من أن البـائع يرد على المشترى و ظـاهره كون المردود شـيئا من الثمن الظـاهر فى عـدم زيادته عليه بل فى نقصـانه فلو كـان اللازم هو نفس التفاوت لزاد على الثمن فى بعض الأوقات كما إذا اشترى جاريه بـدينارين و كان معيبها تسوى مائه و صحيحها تسوى أزيد فيلزم استحقاق مائه دينار فإذا لم يكن مثل هذا الفرد داخلا بقرينه عدم صدق الرد و الاسترجاع تعين كون هـذا التعبير لأجـل غلبه عـدم استيعاب التفاوت للثمن فإذا بنى الأمر على ملاحظه الغلبه فمقتضاها الاختصاص بما هو الغالب من اشتراء الأشـياء من أهلهـا فى أسواقهـا بقيمتها المتعارفه. و قـد توهم بعض من لا تحصـيل له أن العيب إذا كان فى الثمن كان أرشه تمام التفاوت بين الصـحيح و المعيب و منشأه ما يتراءى فى الغالب من وقوع الثمن فى الغالب نقدا غالبا مساويا لقيمه المبيع فـإذا ظهر معيبـا وجب تصـحيحه ببـذل تمـام التفـاوت و إلا فلو فرض أنه اشترى عبـدا بجاريه تسوى معيبها أضـعاف قيمته فإنه لا يجب بـذل نفس التفـاوت بين صـحيحها و معيبهـا قطعـا و كيف كـان فالظـاهر أنه لاـ إشـكال و لاـ خلاـف فى ذلـك و إن كان المتراءى من الأخبار خلافه إلا أن التأمل فيها قاض بخلافه. نعم يشـكل الأمر فى المقام من جهه أخرى- و هى أن مقتضى ضمان وصف الصحه بمقدار ما يخصه من الثمن لا

بقيمته انفساخ العقد فى ذلك المقدار لعدم مقابل له حين العقد كما شأن الجزء المفقود المبيع مع أنه لم يقل به أحد و يلزم من ذلك أيضا تعين أخذ الأرش من الثمن مع أن ظاهر جماعه عدم تعينه منه معللا بأنه غرامه. و توضيحه أن الأرش لتتميم المعيب حتى يصير مقابلا للثمن لا لتنقيص الثمن حتى يصير مقابلا للمعيب و لذا سمى أرشا كسائر الأروش المتداركه للنقائص فضمان العيب على هذا الوجه خارج عن الضمانين المذكورين لأن ضمان المعاوضه يقتضى انفساخ المعاوضه بالنسبه إلى الفائت المضمون و مقابله إذ لا معنى له غير ضمان الشى ء و أجزائه بعوضه المسمى و أجزائه و الضمان الآخر يقتضى ضمان الشى ء بقيمته الواقعيه فلا- أوثق من أن يقال إن مقتضى المعاوضه عرفا هو عدم مقابله وصف الصحه بشى ء من الثمن لأنه أمر معنى كسائر الأوصاف و لذا لو قابل المعيب بما هو أنقص منه قدرا حصل الربا من جهه صدق الزياده و عدم عد العيب نقصا يتدارك بشى ء من مقابله إلا أن الدليل من النص و الإجماع دل على ضمان هذا الوصف من بين الأوصاف و كونه فى عهده البائع بمعنى وجوب تداركه بمقدار من الثمن يضاف إلى ما يقابل بأصل المبيع لأجل اتصافه بوصف الصحه فإن هذا الوصف كسائر الأوصاف و إن لم يقابله شى ء من الثمن لكن له مدخل فى وجود مقدار الثمن و عدمه فإذا تعهده البائع كان للمشترى مطالبته بخروجه عن عهدته بإزاء ما كان يلاحظ الثمن لأجله و للمشترى أيضا إسقاط هذا الالتزام عنه

[هل الضمان بعين بعض الثمن أو بمقداره]

نعم يبقى الكلام فى كون هذا الضمان المخالف للأصل بعين بعض الثمن- كما هو ظاهر تعريف الأرش فى كلام

بأنه جزء من الثمن أو بمقداره كما هو مختار العلامه فی صريح التذكره و ظاهر غيرها و الشهيدين فی كتبهما وجهان تردد بينهما فی جامع المقاصد و أقواهما الثانی لأصاله عدم تسلط المشتری علی شی ء من الثمن و براءه ذمه البائع من وجوب دفعه لأن المتيقن من مخالفه الأصل ضمان البائع لتدارک الفائت الذی التزم وجوده فی المبيع بمقدار وقع الإقدام من المتعاقدين علی زيادته علی الثمن لداعی وجود هذه الصفه لا فی مقابلها مضافا إلی إطلاق قوله ع فی روايتی حماد و عبد الملک:

أنه له أرش العيب و لا- دليل علی وجوب كون التدارک بجزء من عين الثمن عدا ما يتراءی من ظاهر التعبير- فی روايات أرش عن تدارک العيب برد التفاوت إلی المشتری الظاهر

المكاسب، ج ۳، ص ۲۷۲

فی كون المردود شيئا كان عنده أولا و هو بعض الثمن لكن التأمل التام يقضی بأن هذا التعبير وقع بملاحظه أن الغالب وصول الثمن إلی البائع و كونه من النقدين فالرد باعتبار النوع لا الشخص. و من ذلک ظهر أن قوله ع فی روايه ابن سنان: و يوضع عنه من ثمنها بقدر العيب إن كان فيها محمول علی الغالب من كون الثمن كليا فی ذمه المشتری فإذا اشتغلت ذمه البائع بالأرش حسب المشتری عند أداء الثمن ما فی ذمته عليه ثم علی المختار من عدم تعينه من عين الثمن فالظاهر تعينه من النقدين لأنهما الأصل فی ضمان المضمونات إلا- أن يتراضی علی غيرهما من باب الوفاء أو المعاوضه. و استظهر المحقق الثانی من عباره القواعد و التحرير بل الدروس عدم تعينه منهما حيث حكما فی باب الصرف بأنه لو وجد عيب فی أحد العوضين

المتخالفين بعد التفرق جاز أخذ الأرش من غير النقدين و لم يجز منهما فاستشكل ذلك بأن الحقوق الماليه إنما يرجع فيها النقدين فكيف الحق الثابت باعتبار نقصان فى أحدهما و يمكن رفع هذا الإشكال بأن المضمون بالنقدين هى الأموال المتعينه المستقره و الثابت هنا ليس مالا فى الذمه و إلا بطل البيع فيما قابله من الصحيح- لعدم وصول عوضه قبل التفرق و إنما هو حق لو أعمله جاز له مطالبه المال فإذا اختار الأرش من غير النقدين ابتداء و رضى به الآخر فمختاره نفس الأرش لا عوض عنه. نعم للآخر الامتناع منه لعدم تعينه عليه كما أن لذى الخيار مطالبه النقدين فى غير هذا المقام و إن لم يكن للآخر الامتناع حينئذ. و بالجمله فليس هنا شى ء معين ثابت فى الذمه إلا أن دفع غير النقدين يتوقف على رضا ذى الخيار و يكون نفس الأرش بخلاف دفع النقدين فإنه إذا اختير غيرهما لم يتعين للأرشيه

[هل يعقل استغراق الأرش للثمن]

ثم إنه قد تبين مما ذكرنا فى معنى الأرش أنه لا يكون إلا مقدارا مساويا لبعض الثمن و لا يعقل أن يكون مستغرقا له لأن المعيب إن لم يكن مما يتمول و يبذل فى مقابله شى ء من المال بطل بيعه و إلا فلا بد من أن يبقى له من الثمن قسط. نعم ربما يتصور ذلك فيما إذا حدث قبل القبض أو فى زمان الخيار عيب يستغرق للقيمه مع بقاء الشى ء على صفه التملك بناء على أن مثل ذلك غير ملحق بالتلف فى انفساخ العقد به بل يأخذ المشترى أرش العيب و هو هنا مقدار تمام الثمن لكن عدم إلحاقه بالتلف مشكل بناء على أن العيب إذا كان مضمونا على

البائع بمقتضى قوله ع: إن حدث فى الحيوان حدث فهو من مال البائع حتى ينقضى خياره كان هذا العيب كأنه حدث فى ملك البائع و المفروض أنه إذا حدث مثل هذا فى ملك البائع كان بيعه باطلا لعدم كونه متمولا يبذل بإزائه شى ء من المال فيجب الحكم بانفساخ العقد إذا حدث مثل هذا بعده مضمونا على البائع إلا أن يمنع ذلك و أن ضمانه على البائع بمعنى الحكم بكون دركه عليه فهو بمنزله الحادث قبل البيع فى هذا الحكم لا مطلقا حتى ينفسخ العقد به و يرجع هذا الملك الموجود غير المتمول إلى البائع بل لو فرضنا حدوث العيب على وجه أخرجه عن الملك فلا دليل على إلحاقه بالتلف بل تبقى العين غير المملوكه حقا للمشترى و إن لم يكن ملكا له كالخمر المتخذ للتخليل و يأخذ الثمن أو مقداره من البائع أرشا لا من باب انفساخ العقد هذا إلا أن العلامه قدس سره فى القواعد و التذكره و التحرير و محكى النهايه يظهر منه الأرش المستوعب فى العيب المتقدم على العقد الذى ذكرنا أنه لا يعقل فيه استيعاب الأرش للثمن. قال فى القواعد لو باع العبد الجانى خطاء ضمن أقل الأمرين على رأى و الأرش على رأى و صح البيع إن كان موسرا و إلا تخير المجنى عليه و لو كان عمدا وقف على إجازه المجنى عليه و يضمن الأقل من الأرش و القيمه لا الثمن معها و للمشترى الفسخ مع الجهل فيرجع بالثمن أو الأرش فإن استوعب الجنايه فالأرش ثمنه أيضا و إلا فقدر الأرش و لا يرجع لو كان عالما و له أن يفديه كالمالك و لا يرجع به عليه و لو

اقتص منه فلا رد و له الأرش و هو نسبه تفاوت ما بين كونه جانيا و غير جان من الثمن انتهى. و ذكر فى التذكره هذه العباره بعينها فى باب العيوب و قال فى أوائل البيع من التذكره فى مسأله بيع العبد الجانى و لو كان المولى معسرا لم يسقط حق المجنى عليه من الرقبه ما لم يجز البيع أولا فإن البائع إنما يملك نقل حقه عن رقبته بفدائه و لا يحصل من ذمه المعسر فيبقى حق المجنى عليه مقدما على حق المشترى و يتخير المشترى الجاهل فى الفسخ و يرجع بالثمن و به قال أحمد و بعض الشافعيه أو مع الاستيعاب لأن أرش مثل هذا جميع ثمنه و إن لم يستوعب يرجع بقدر أرشه و لو كان عالما بتعلق الحق به فلا رجوع إلى أن قال و إن أوجبت الجنايه قصاصا تخير المشترى الجاهل بين الأرش و الرد فإن اقتص منه احتمل تعين الأرش و هو قسط قيمه ما بينه جانيا و غير جان و لا يبطل البيع من أصله لأنه تلف عند المشترى بالعيب الذى كان فيه فلم يوجب الرجوع بجميع الثمن كالمريض و المرتد. و قال أبو حنيفه و الشافعى يرجع بجميع ثمنه لأن تلفه لأمر استحق عليه عند البائع فجرى مجرى إتلافه انتهى و قال فى التحرير فى بيع الجانى خطاء و لو كان السيد معسرا لم يسقط حق المجنى عليه عن رقبه العبد و للمشترى الفسخ مع عدم علمه فإن فسخ رجع بالثمن و إن لم يفسخ و استوعبت الجنايه قيمته و انتزعت يرجع المشترى بالثمن أيضا و إن لم تستوعب قيمته رجع بقدر الأرش و لو علم المشترى بتعلق

الحق برقبه العبد لم يرجع بشی ء و لو اختار المشتری أن يفديه جاز و رجع به علی البائع مع الإذن و إلا فلا انتهی. قوله و انتزعت إما راجع إلی رقبه العبد أو إلی القيمه إذا باعه المجنی عليه و أخذ قيمته و هذا القيد غير موجود فی باقی عبارات العلامه فی كتبه الثلاثه و كيف كان فالعبد المتعلق برقبته حق للمجنی عليه يستوعب قيمته إما أن تكون له قيمه تبذل بإزائه أولا. و علی الأول فلا بد أن يبقی شی ء

من الثمن للبائع بإزائه فلا يرجع بجميع الثمن عليه و علی الثانی فينبغی بطلان البيع- و لو قيل إن انتزاعه عن ملك المشتری لحق كان عليه عند البائع يوجب غرامته علی البائع كان اللازم من ذلك مع بعده فی نفسه أن يكون الحكم كذلك فيما لو اقتص من الجانی عمدا و قد عرفت من التذكره و القواعد الحكم بقسط من الثمن فيه. و بالجمله فالمسأله محل تأمل و الله العالم.

مسأله يعرف الأرش بمعرفه قيمتی الصحيح و المعيب- ليعرف التفاوت بينهما

فيؤخذ من البائع بنسبه ذلك التفاوت و إذا لم تكن القيمه معلومه فلا بد

المكاسب، ج ۳، ص ۲۷۳

من الرجوع إلی العارف بها و هو قد يخبر عن القيمه المتعارفه المعلومه المضبوطه عند أهل البلد أو أهل الخبره منهم لهذا المبيع المعين أو لمثله فی الصفات المقصوده كمن يخبر بأن هذه الحنطه أو مثلها يباع فی السوق بكذا و هذا داخل فی الشهاده يعتبر فيها جميع ما يعتبر فی الشهاده علی سائر المحسوسات من العداله و الإخبار عن الحس و التعدد و قد يخبر عن نظره و حدسه من جهه كثره ممارسته أشباه هذا الشی ء و إن لم يتفق اطلاعه علی مقدار رغبه

الناس فی أمثاله و هذا يحتاج إلی الصفات السابقه و زياده المعرفه و الخبره بهذا الجنس و يقال له بهذا الاعتبار أهل الخبره. و قد يخبر عن قيمته باعتبار خصوصيات فی المبيع يعرفها هذا المخبر مع كون قيمته علی تقدير العلم بالخصوصيات واضحه كالصائغ العارف بأصناف الذهب و الفضه من حيث الجوده و الرداءه مع كون قيمه الجيد و الردی ء محفوظه عند الناس معروفه بينهم فقوله هذا قيمته كذا يريد به أنه من جنس قيمته كذا و هذا فی الحقيقه لا يدخل فی المقوم و كذا القسم الأول فمرادهم بالمقوم هو الثانی لكن الأظهر عدم التفرقه بين الأقسام من حيث اعتبار شروط القبول و إن احتمل فی غير الأول الاكتفاء بالواحد- إما للزوم الحرج لو اعتبر التعدد و إما لاعتبار الظن فی مثل ذلك مما انسد فيه باب العلم و يلزم من طرح قول العادل الواحد و الأخذ بالأقل لأصاله براءه ذمه البائع تضييع حق المشتری فی أكثر المقامات و إما لعموم ما دل قبول قول العادل خرج منها ما كان من قبيل الشهاده كالقسم الأول دون ما كان من قبيل الفتوی كالثانی لكونه ناشئا عن حدس و اجتهاد و تتبع الأشباه و الأنظار و قياسه عليها حتی أنه يحكم لأجل ذلك بأنه ينبغی أن يبذل بإزائه كذا و كذا و إن لم يوجد راغب يبذل له ذلك ثم لو تعذر معرفه القيمه لفقد أهل الخبره أو توقفهم ففی كفايه الظن أو الأخذ بالأقل وجهان و يحتمل ضعيفا الأخذ بالأكثر لعدم العلم بتدارك العيب المضمون إلا به.

مسأله لو تعارض المقومون

اشاره

فيحتمل تقديم بينه الأقل للأصل و بينه الأكثر لأنها مثبته و القرعه لأنها لكل أمر مشتبه و

الرجوع إلى الصلح لتشبث كل من المتبايعين بحجه شرعيه ظاهريه و المورد غير قابل للحلف لجهل كل منهما بالواقع و تخيير الحاكم لامتناع الجمع و فقد المرجح

[الأقوى وجوب الجمع بين البينات مهما أمكن]

لكن الأقوى من الكل ما عليه المعظم من وجوب الجمع بينهما بقدر الإمكان- لأن كلا منهما حجه شرعيه يلزم العمل به فإذا تعذر العمل به فى تمام مضمونه وجب العمل به فى بعضه- فإذا قوم أحدهما بعشره فقد قوم كلا من نصفه بخمسه و إذا قوم الآخر بثمانيه فقد قوم كلا من نصفه بأربعه فيعمل بكل منهما فى نصف المبيع و قولاهما و إن كانا متعارضين فى النصف أيضا كالكل فيلزم بما ذكر طرح كلا القولين فى النصفين- إلا أن طرح قول كل منهما فى النصف مع العمل به فى النصف الآخر أولى فى مقام امتثال أدله العمل بكل بينه من طرح كليهما أو إحداهما رأسا و هذا معنى قولهم إن الجمع بين الدليلين و العمل بكل منهما و لو من وجه أولى من طرح أحدهما رأسا و لذا جعل فى تمهيد القواعد من فروع هذه القاعده الحكم بالتنصيف فيما لو تعارضت البينتان فى دار فى يد رجلين يدعيهما كل منهما- بل ما نحن فيه أولى بمراعاه هذه القاعده من الدليلين المتعارضين فى أحكام الله تعالى لأن الأخذ بأحدهما كليه و ترك الآخر كذلك فى التكاليف الشرعيه الإلهيه لا ينقص عن التبعيض من حيث مراعاه حق الله سبحانه لرجوع الكل إلى امتثال أمر الله سبحانه بخلاف مقام التكليف بإحقاق حقوق الناس فإن فى التبعيض جمعا بين حقوق الناس و مراعاه للجميع و لو فى الجمله و لعل هذا هو السر فى عدم تخيير الحاكم عند تعارض أسباب

حقوق الناس فى شى ء من الموارد.

و قد يستشكل ما ذكرنا تاره بعدم التعارض بينهما عند التحقيق لأن مرجع بينه النفى إلى عدم وصول نظرها و حدسها إلى الزياده فبينه الإثبات المدعيه للزياده سليمه- و أخرى بأن الجمع فرع عدم اعتضاد إحدى البينتين بمرجح و أصاله البراءه هنا مرجحه للبينه الحاكمه بالأقل- و ثالثه بأن فى الجمع مخالفه قطعيه- و إن كان فيه موافقه قطعيه- لكن التخيير الذى لا يكون فيه إلا مخالفه احتماليه أولى منه. و يندفع الأول بأن المفروض أن بينه النفى تشهد بالقطع على نفى الزياده واقعا و إن بذل الزائد فى مقابل المبيع سفه. و يندفع الثانى بما قررناه فى الأصول من أن الأصول الظاهريه لا تصير مرجحه للأدله الاجتهاديه- بل تصلح مرجعا فى المسأله لو تساقط الدليلان من جهه ارتفاع ما هو مناط الدلاله فيهما لأجل التعارض كما فى الظاهرين المتعارضين كالعامين من وجه المطابق أحدهما للأصل- و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل. و الحاصل أن بينه الزياده تثبت أمرا مخالفا للأصل و معارضتها بالأخرى النافيه لها لا يوجب سقوطها بالمره لفقد المرجح فيجمع بين النفى و الإثبات بالنصفين. و يندفع الثالث بأن ترجيح الموافقه الاحتماليه غير المشتمله على المخالفه القطعيه على الموافقه القطعيه المشتمله عليها إنما هو فى مقام الإطاعه و المعصيه الراجعتين إلى الانقياد و التجرى حيث إن ترک التجرى أولى من تحصيل العلم بالانقياد بخلاف مقام إحقاق حقوق الناس فإن مراعاه الجميع أولى من إهمال أحدهما رأسا و إن اشتمل على إعمال الآخر إذ ليس الحق فيها لواحد معين كما فى حقوق الله سبحانه- ثم إن قاعده الجمع حاكمه على دليل القرعه- لأن المأمور به

هو العمل بكل من الدليلين لا بالواقع المردد بينهما إذ قد يكون كلاهما مخالفا للواقع- فهما سببان مؤثران بحكم الشارع فى حقوق الناس فيجب مراعاتها و إعمال أسبابها بقدر الإمكان إذ لا ينفع توفيه حق واحد من إهمال حق الآخر رأسا على النهج الذى ذكرنا من التنصيف فى المبيع ثم إن المعروف فى الجمع بين البينات الجمع بينهما فى قيمتى الصحيح فيؤخذ من القيمتين للصحيح نصفهما- و من الثلث ثلثهما و من الأربع ربعهما و هكذا فى المعيب ثم يلاحظ النسبه بين المأخوذ للصحيح و بين المأخوذ و يؤخذ بتلك النسبه فإذا كان إحدى قيمتى الصحيح اثنى عشر و الأخرى سته و إحدى قيمتى المعيب أربعه و الأخرى اثنين أخذ للصحيح تسعه و للمعيب ثلاثه و التفاوت بالثلثين فيكون الأرش ثلثى الثمن- . و يمكن أيضا على وجه التنصيف فيما به التفاوت بين القيمتين بأن تعمل فى نصفه

المكاسب، ج ۳، ص ۲۷۴

بقول المثبت للزياده و فى نصفه الآخر بقول النافى فإذا قومه إحداهما باثنى عشر و الأخرى بثمانيه أخذ فى نصف الأربعه بقول المثبت و فى نصفها الآخر بقول النافى جمعا بين حقى البائع و المشترى لكن الأظهر هو الجمع على النهج الأول و يحتمل الجمع بطريق آخر- و هو أن يرجع إلى البينه فى مقدار التفاوت- و يجمع بين البينات فيه من غير ملاحظه القيم- و هذا منسوب إلى الشهيد قدس سره على ما فى الروضه- و حاصله قد يتحد مع طريق المشهور كما فى المثال المذكور فإن التفاوت بين الصحيح و المعيب على قول كل من البينتين بالثلثين كما ذكرنا فى الطريق الأول و قد يختلفان كما إذا كانت إحدى قيمتى الصحيح

اثنى عشر و الأخرى ثمانيه و قيمه المعيب على الأول عشره و على الثانى خمسه فعلى الأول يؤخذ نصف مجموع قيمتى الصحيح- أعنى العشره- و نصف قيمتى المعيب و هو سبعه و نصف فالتفاوت بالربع فالأرش ربع الثمن- أعنى ثلاثه من اثنى عشر لو فرض الثمن اثنى عشر. و على الثانى يؤخذ التفاوت بين الصحيح و المعيب على إحدى البينتين بالسدس. و على الآخر ثلاثه أثمان و ينصف المجموع- أعنى سته و نصفا من اثنى عشر جزء و يؤخذ نصفه و هو ثلاثه و ربع و قد كان فى الأول ثلاثه و قد ينقص عن الأول- كما اتفقا على أن قيمه المعيب سته و قال إحداهما قيمه الصحيح ثمانيه و قال الأخرى عشره. فعلى الأول يجمع القيمتان و يؤخذ نصفهما تسعه و نسبته إلى السته بالثلث. و على الثانى يكون التفاوت على إحدى البينتين ربعا- .

و على الأخرى خمسين فيؤخذ نصف الربع و نصف الخمسين فيكون ثمنا و خمسا و هو ناقص عن الثلث بنصف خمس- .

[صور اختلاف المقومين]

اشاره

توضيح هذا المقام أن الاختلاف إما أن يكون فى الصحيح فقط مع اتفاقهما على المعيب و إما أن يكون فى المعيب فقط و إما أن يكون فيهما

[الاختلاف فى الصحيح فقط]

فإن كان فى الصحيح فقط كما فى المثال الأخير- فالظاهر التفاوت بين الطريقين دائما لأنك قد عرفت أن الملحوظ على طريق المشهور نسبه المعيب إلى مجموع نصفى قيمتى الصحيح- المجعول قيمه منتزعه- و على الطريق الآخر نسبه المعيب إلى كل من القيمتين- المستلزمه لملاحظه أخذ نصفه مع نصف الآخر ليجمع بين البينتين فى العمل. و المفروض فى هذه الصوره أن نسبه المعيب- إلى مجموع نصفى قيمتى الصحيح التى هى طريقه المشهور مخالفه لنسبه نصفه إلى كل من النصفين لأن نسبه الكل إلى الكل تساوى نسبه نصفه إلى كل من نصفى ذلك الكل و هو الأربعه و النصف فى المثال- لا إلى كل من النصفين المركب منهما ذلك الكل- كالأربعه و الخمسه- بل النصف المنسوب إلى أحد بعض المنسوب إليه كالأربعه نسبه مغايره لنسبته إلى البعض الآخر أعنى الخمسه و هكذا غيره من الأمثله

[الاختلاف فى المعيب فقط]

و إن كان الاختلاف فى المعيب فقط فالظاهر عدم التفاوت بين الطريقين أبدا لأن نسبه الصحيح إلى نصف مجموع قيمتى المعيب على ما هو طريق المشهور مساويه لنسبه نصفه إلى نصف إحداهما- و نصفه الآخر إلى نصف الأخرى- كما إذا اتفقا على كون الصحيح اثنى عشر- و قالت إحداهما المعيب ثمانيه و قالت الأخرى سته فإن تفاوت السبعه و الاثنى عشر الذى هو طريق المشهور مساو لنصف مجموع تفاوتى الثمانيه مع الاثنى عشر و السته مع الاثنى عشر لأن نسبه الأولين بالثلث و الآخرين

بالنصف و نصفهما السدس و الربع و هذا بعينه تفاوت السبعه و الاثنى عشر

[الاختلاف فى الصحيح و المعيب معا]

و إن اختلفا فى الصحيح و المعيب فإن اتحدت النسبه بين الصحيح و المعيب على كلتا البينتين فيتحد الطريقان دائما كما إذا قومه إحداهما صحيحا باثنى عشر و معيبا بسته و قومه الأخرى صحيحا بسته و معيبا بثلاثه فإن نصف الصحيحين أعنى التسعه- تفاوته مع نصف مجموع المعيبين و هو الأربعه و نصف- عين نصف تفاوتى الاثنى عشر مع السته و السته مع الثلاثه- . و الحاصل أن كل صحيح ضعف المعيب فيلزمه كون نصف الصحيحين ضعف نصف المعيبين- و إن اختلفت النسبه فقد يختلف الطريقان و قد يتحدان. و قد تقدم مثالهما فى أول المسأله- ثم إن الأظهر بل المتعين فى المقام هو الطريق الثانى المنسوب إلى الشهيد قدس سره وفاقا للمحكى عن إيضاح النافع حيث ذكر أن طريق المشهور ليس بجيد و لم يذكر وجهه و يمكن إرجاع كلام الأكثر إليه كما سيجى ء و وجه تعين هذا الطريق أن أخذ القيمه من القيمتين على طريق المشهور أو النسبه المتوسطه من النسبتين على الطريق الثانى-

. إمـا للجمع بين البينتين- بإعمـال كـل منهمـا فى نصف العين كما ذكرنا- و إما لأجل أن ذلك توسط بينهما- لأجل الجمع بين الحقين- بتنصـيف ما به التفاوت نفيا و إثباتا- على النهـج الذى ذكرناه أخيرا فى الجمع بين البينتين كما يحكم بتنصـيف الدرهم الباقى من الـدرهمين المملوكين لشخصـين إذا ضاع أحـدهما المردد بينهما من عند الودعى- و لم تكن هنا بينه تشـهد لأحدهما بالاختصاص بل و لا ادعى أحدهما اختصاصه بالدرهم الموجود فعلى الأول فاللازم و إن كان هو جمع نصـفى قيمتى الصحيح و المعيب كمـا فعله المشـهور- بأن يجمع الاثنا عشـر و الثمانيه المفروضـتان قيمتين للصـحيح فى المثال المتقـدم- و يؤخـذ نصـف إحـداهما قيمه نصف المبيع صـحيحا- و نصف الأـخرى قيمه للنصف الآخر منه- و لازم ذلك كون تمامه بعشـره- و يجمع قيمتا المعيب أعنى العشـره و الخمسه و يؤخذ لكل نصف من المبيع المعيوب نصف من أحدهما و لازم ذلك كون تمام المبيع بسـبعه و نصف- إلاـ أنه لاـ ينبغى ملاـحظه نسـبه المجموع من نصـفى إحـدى القيمتين أعنى العشـره- إلى المجموع من نصف الأخرى أعنى سـبعه و نصـفا كمـا نسب إلى المشـهور- لأنه إذا فرض لكل نصف من المبيع قيمه تغاير قيمه النصف الآخر وجب ملاحظه التفـاوت بالنسـبه إلى كل من النصـفين صـحيحا و معيبا و أخـذ الأرش لكل نصف على حسب تفاوت صـحيحه و معيبه فالعشـره ليست قيمه لمجموع الصـحيح إلا باعتبار أن نصـفه مقوم بسته و نصفه الآخر بأربعه- و كذا السبعه و النصف ليست قيمه لمجموع المعيب إلا باعتبار أن نصفه مقوم بخمسه و نصفه الآخر باثنين و نصف- فلا وجه ل أخذ تفاوت ما بين مجموع العشره و

السبعه و النصف بل لا بد من أخذ تفاوت ما بين الأربعه- و الاثنين و نصف لنصف منه تفاوت ما بين السته و الخمسه للنصف الآخر. و توهم أن حكم شراء شی ء تغاير قیمتا نصفيه حکم ما لو اشترى بالثمن الواحد مالين معيبين مختلفين فى القيمه صحيحا و معيبا بأن اشترى عبدا و جاريه باثنى عشر فظهرا معيبين و العبد يسوى أربعه صحيحا و اثنين و نصف معيبا و الجاريه تسوى سته صحيحه و خمسه معيبه فإنه لا شك فى أن اللازم فى هذه الصوره ملاحظه مجموع قيمتى الصفقه صحيحه و معيبه أعنى العشره و السبعه و النصف- و أخذ التفاوت و هو الربع من الثمن و هو ثلاثه إذا فرض الثمن اثنى عشر- كما هو طريق المشهور فيما نحن فيه- مدفوع بأن الثمن فى المثال- لما كان موزعا

المكاسب، ج ۳، ص ۲۷۵

على العبد و الجاريه بحسب قيمتهما- فإذا أخذ المشترى ربع الثمن أرشا فقد أخذ للعبد ثلاثه أثمان قيمته و للجاريه سدسها كما هو الطريق المختار لأنه أخذ من مقابل الجاريه أعنى سبعه و خمسا سدسه و هو واحد و خمس و من مقابل العبد أعنى أربعه و أربعه أخماس ثلاثه أثمان و هو واحد و أربعه أخماس فالثلاثه التى هى ربع الثمن- منطبق على السدس و ثلاثه أثمان- بخلاف ما نحن فيه فإن المبذول فى مقابل كل من النصفين المختلفين بالقيمه أمر واحد و هو نصف الثمن. فالمناسب لما نحن فيه فرض شراء كل من الجاريه و العبد فى المثال المفروض بثمن مساو للآخر بأن اشترى كلا منهما بنصف الاثنى عشر فى عقد واحد أو عقدين فلا يجوز حينئذ أخذ الربع من

اثنى عشر بل المتعين حينئذ أن يؤخذ من سته الجاريه سدس- و من سته العبد اثنان و ربع- فيصير مجموع الأرش ثلاثه و ربعا و هو المأخوذ فى المثال المتقدم على الطريق الثانى. و قد ظهر مما ذكرنا أنه لا فرق بين شهاده البينات بالقيم أو شهادتهم بنفس النسبه بين الصحيح و المعيب و إن لم يذكروا القيم- هذا كله إذا كان مستند المشهور فى أخذ القيمه الوسطى- العمل بكل من البينتين فى جزء من المبيع و أما إذا كان المستند مجرد الجمع بين الحقين على ما ذكرناه أخيرا بأن ينزل القيمه الزائده و يرتفع الناقصه على حد سواء فالمتعين الطريق الثانى أيضا- سواء شهدت البينتان بالقيمتين- أم شهدتا بنفس النسبه بين الصحيح و المعيب- أما إذا شهدتا بنفس التفاوت فلأنه إذا شهدت إحداهما بأن التفاوت بين الصحيح و المعيب بالسدس و هو الاثنان من اثنى عشر- و شهدت الأخرى بأنه بثلاثه أثمان- و هو الثلاثه من ثمانيه- زدنا على السدس ما ينقص من ثلاثه أثمان- و صار كل واحد من التفاوتين بعد التعديل سدسا و نصف سدس- و ثمنه و هو من الثمن المفروض اثنا عشر ثلاثه و ربع كما ذكرنا سابقا و إن شهدت البينتان بالقيمتين فمقتضى الجمع بين حقى البائع و المشترى فى مقام إعطاء الأرش و أخذه- تعديل قيمتى كل من الصحيح و المعيب بالزياده و النقصان بأخذ قيمه نسبته إلى المعيب- دون نسبه القيمه الزائده و فوق نسبه الناقصه فيؤخذ من الاثنى عشر و العشره و من الثمانيه و الخمسه قيمتان للصحيح و المعيب- نسبه إحداهما إلى الأخرى يزيد على السدس- بما ينقص من ثلاثه أثمان- فيؤخذ قيمتان يزيد صحيحهما

على المعيب بسدس و نصف سدس و ثمن سدس- و من هنا يمكن إرجاع كلام الأكثر إلى الطريق الثانى- بأن يريدوا من أوسط القيم المتعدده للصحيح و المعيب القيمه المتوسطه بين القيم لكل منهما- من حيث نسبتها إلى قيمه الآخر فيكون مرادهم من أخذ قيمتين للصحيح و المعيب- قيمه متوسطه من حيث نسبه إحداهما إلى الأخرى بين أقوال جميع البينات المقومين للصحيح و الفاسد و ليس فى كلام الأكثر أنه يجمع قيم الصحيح و ينتزع منها قيمه و كذلك قيم المعيب- ثم تنسب إحدى القيمتين المنتزعتين إلى الأخرى- . قال فى المقنعه فإن اختلف أهل الخبره عمل على أوسط القيم و نحوه فى النهايه و فى الشرائع حمل على الأوسط. و بالجمله فكل من عبر بالأوسط يحتمل أن يريد الوسط من حيث النسبه لا من حيث العدد هذا مع أن المستند فى الجميع هو ما ذكرنا من وجوب العمل بكل من البينتين فى قيمه نصف المبيع. نعم لو لم تكن بينه أصلا لكن علمنا من الخارج- أن قيمه الصحيح إما هذا و إما ذاك و كذلك قيمه المعيب- و لم نقل حينئذ بالقرعه أو الأصل فاللازم الاستناد فى التنصيف إلى الجمع بين الحقين على هذا الوجه. و قد عرفت أن الجمع بتعديل التفاوت لأنه الحق دون خصوص القيمتين المحتملين و الله العالم

القول فى الشروط التى يقع عليها العقد و شروط صحتها و ما يترتب

الشرط يطلق فى العرف على معنيين

أحدهما المعنى الحدثى

و هو بهذا المعنى مصدر شرط فهو شارط للأمر الفلانى و ذلك الأمر مشروط و فلان مشروط له أو عليه. و فى القاموس أنه إلزام الشى ء و التزامه فى البيع و غيره و ظاهره كون استعماله فى الإلزام الابتدائى مجازا أو غير صحيح لكن لا إشكال فى صحته لوقوعه فى الأخبار كثيرا

مثل قوله ص فی حکایه بیع بریره: إن قضاء الله أحق و شرطه أوثق و الولاء لمن أعتق. و قول أمیر المؤمنین ص: فی الرد علی مشترط عدم التزوج بامرأه أخری فی النکاح إن شرط الله قبل شرطکم و قوله: ما الشرط فی الحیوان قال ثلاثه أیام للمشتری قلت و فی غیره قال هما بالخیار حتی یفترقا و قد أطلق علی النذر أو العهد أو الوعد فی بعض أخبار الشرط فی النکاح. و قد اعترف فی الحدائق بأن إطلاق الشرط علی البیع کثیر فی الأخبار و أما دعوی کونه مجازا فیدفعها مضافا إلی أولویه الاشتراک المعنوی و إلی أن المتبادر من قوله شرط علی نفسه کذا لیس إلا مجرد الالتزام استدلال الإمام ع بالنبوی: المؤمنون عند شروطهم فیما تقدم من الخبر الذی أطلق فیه الشرط علی النذر أو العهد و مع ذلک فلا حجه فیما فی القاموس مع تفرده به و لعله لم یلتفت إلی الاستعمالات التی ذکرناها و إلا لذکرها و لو بعنوان یشعر بمجازیتها ثم قد یتجوز فی لفظ الشرط بهذا المعنی فیطلق علی نفس المشروط کالخلق بمعنی المخلوق فیراد به ما یلزمه الإنسان علی نفسه.

الثانی ما یلزم من عدمه العدم

من دون ملاحظه أنه یلزم من وجوده الوجود أولا و هو بهذا المعنی اسم جامد لا مصدر فلیس فعلا و لا حدثا و اشتقاق المشروط منه لیس علی الأصل کالشارط و لذا لیسا بمتضایفین فی الفعل و الانفعال بل الشارط هو الجاعل و المشروط هو ما جعل له الشرط کالمسبب بالکسر و الفتح المشتقین من السبب فعلم من ذلک أن الشرط فی المعنیین نظیر الأمر بمعنی المصدر و بمعنی الشی ء

و أما استعماله فی السنه النحاه

على الجمله الواقعه عقيب أدوات الشرط فهو اصطلاح خاص مأخوذ من إفاده تلك الجمله لكون مضمونها شرطا بالمعنى الثانى كما أن استعماله فى السنه أهل المعقول و الأصول فيما يلزم من عدمه العدم و لا يلزم من وجوده الوجود مأخوذ من ذلك المعنى إلا أنه أضيف إليه ما ذكر فى اصطلاحهم مقابلا للسبب. فقد تلخص مما ذكرنا أن للشرط معنيين عرفيين و آخرين اصطلاحيين لا يحمل عليهما الإطلاقات العرفيه بل هى مردده بين الأولين فإن قامت قرينه على إراده المصدر تعين الأول أو على إراده الجامد تعين الثانى و إلا حصل الإجمال و ظهر أيضا أن المراد بالشرط فى قولهم ص: المؤمنون عند شروطهم هو الشرط باعتبار كونه مصدرا إما مستعملا فى معناه أعنى إلزاما على أنفسهم و إما مستعملا بمعنى ملتزماتهم و إما بمعنى جعل الشى ء شرطا بالمعنى الثانى بمعنى التزام عدم شى ء عند عدم آخر و سيجى ء الكلام فى ذلك. و أما الشرط فى قوله:

المكاسب، ج ۳، ص ۲۷۶

ما الشرط فى الحيوان قال ثلاثه أيام للمشترى قلت و أما الشرط فى غيره قال البيعان بالخيار حتى يفترقا و قوله: الشرط فى الحيوان ثلاثه أيام للمشترى اشترط أو لم يشترط فيحتمل أن يراد به ما قرره الشارع و ألزمه على المتبايعين أو أحدهما من التسلط على الفسخ فيكون مصدرا بمعنى المفعول فيكون المراد به نفس الخيار المحدود من الشارع و يحتمل أن يراد به الحكم الشرعى المقرر و هو ثبوت الخيار و على كل تقدير ففى الإخبار عنه بقوله ثلاثه أيام مسامحه. نعم فى بعض الأخبار فى الحيوان كله شرط ثلاثه أيام و لا يخفى توقفه على التوجيه

الكلام فى شروط صحه الشرط

اشاره

و هى أمور قد

وقع الكلام أو الخلاف فيها

أحدها أن يكون داخلا تحت قدره المكلف

فيخرج ما لا يقدر العاقد على تسليمه إلى صاحبه سواء كان صفه لا يقدر العاقد على تسليم العين موصوفا بها مثل صيروره الزرع سنبلا و كون الأمه و الدابه تحمل فی المستقبل أو تلد كذا أو كان عملا كجعل الزرع سنبلا و البسر تمرا كما مثل به فی القواعد لكن الظاهر أن المراد به جعل الله الزرع و البسر سنبلا و تمرا و الغرض الاحتراز عن اشتراط فعل غير العاقد مما لا يكون تحت قدرته كأفعال الله سبحانه لا عن اشتراط حدوث فعل محال من المشروط عليه لأن الإلزام و الالتزام بمباشره فعل ممتنع عقلا أو عاده مما لا يرتكبه العقلاء و الاحتراز عن مثل الجمع بين الضدين أو الطيران فی الهواء مما لا يرتكبه العقلاء و الإتيان بالقيد المخرج لذلك و الحكم عليه بعدم الجواز و الصحه بعيد عن شأن الفقهاء و لذا لم يتعرضوا لمثل ذلك فی باب الإجاره و الجعاله مع أن اشتراط كون الفعل سائغا يغنی عن اشتراط القدره. نعم اشتراط تحقق فعل الغير الخارج عن اختيار المتعاقدين المحتمل وقوعه فی المستقبل و ارتباط العقد به بحيث يكون التراضی منوطا به و واقعا عليه أمر صحيح عند العقلاء مطلوب لهم بل أولی بالاشتراط من الوصف الحالی غير المعلوم تحققه ككون العبد كاتبا و الحيوان حاملا و الغرض الاحتراز عن ذلك و يدل علی ما ذكرنا تعبير أكثرهم ببلوغ الزرع و البسر سنبلا و تمرا أو لصيرورتهما كذلك و تمثيلهم لغير المقدور بانعقاد الثمره و إيناعها و حمل الدابه فی ما بعد و وضع الحامل فی وقت كذا و غير ذلك. و قال فی القواعد- يجوز

اشتراط ما يـدخل تحت القـدره من منـافع البـائع دون غيره كجعـل الزرع سـنبلا و البسـر تمرا قـال الشـهيد رحمه الله فى محكى حواشـيه على القواعـد إن المراد جعل الله الزرع سـنبلا و البسـر تمرا لأنا إنما نفرض فيما يجوز أن يتوهمه عاقل لامتناع ذلك من غير الإله جلت عظمته انتهى لكن قال فى الشـرائع و لا يجوز اشتراط ما لا يـدخل فى مقـدوره كبيع الزرع على أن يجعله سـنبلا و الرطب على أن يجعله تمرا انتهى. و نحوها عباره التـذكره لكن لا بـد من إرجاعها إلى ما ذكر إذ لا يتصور القصد من العاقل إلى الإلزام و الالتزام بهـذا الممتنع العقلى اللهم إلا أن يراد إعمال مقـدمات الجعل على وجه توصل إليه مع التزام الإيصال فأسـند إلى نفسه بهذا الاعتبار فافهم. و كيف كان فالوجه فى اشتراط الشرط المذكور مضافا إلى عدم الخلاف فيه- عدم القدره على تسليمه بل و لا على تسـليم المبيع إذا أخذ متصـفا به لأن تحقق مثل هذا الشـرط بضرب من الاتفاق و لا يناط بإراده المشروط عليه فيلزم الغرر فى العقد لارتباطه بما لا وثوق بتحققه و لذا نفى الخلاف فى الغنيه عن بطلان العقد باشتراط هذا الشـرط اسـتنادا على عدم القدره على تسـليم المبيع كما يظهر بالتأمل فى آخر كلامه فى هذه المسأله و لا ينقض ما ذكرنا بما لو اشترط وصفا حاليا لا يعلم تحققه فى المبيع كـاشتراط كونه كاتبـا بالفعـل أو حاملا- للفرق بينهمـا بعـد الإجمـاع بأن التزام وجود الصـفه فى الحال بناء على وجود الوصف الحـالى و لو لم يعلمـا به فـاشتراط كتـابه العبـد المعين الخـارجى بمنزله توصـيفه بها و بهـذا المقـدار يرتفع الغرر بخلاف ما

سيتحقق فى المستقبل فإن الارتباط به لا يدل على البناء على تحققه. و قد صرح العلامه فيما حكى عنه ببطلان اشتراط أن تكون الأمه تحمل فى المستقبل لأنه غرر عرفا خلافا للمحكى عن الشيخ و القاضى فحكما بلزوم العقد مع تحقق الحمل و بجواز الفسخ إذا لم يتحقق و ظاهرهما كما استفاده فى الدروس تزلزل العقد باشتراط مجهول التحقق فيتحقق الخلاف فى مسأله اعتبار القدره فى صحه الشرط. و يمكن توجيه كلام الشيخ بإرجاع اشتراط الحمل فى المستقبل إلى اشتراط صفه حاليه موجبه للحمل فعدمه كاشف عن فقدها و هذا الشرط و إن كان للتأمل فى صحته مجال إلا أن إراده هذا المعنى يخرج اعتبار كون الشرط مما يدخل تحت القدره عن الخلاف ثم إن عدم القدره على الشرط تاره لعدم مدخليته فيه أصلا كاشتراط أن الحامل تضع فى شهر كذا و أخرى لعدم استقلاله فيه كاشتراط بيع المبيع من زيد فإن المقدور هو الإيجاب فقط لا العقد المركب فإن أراد اشتراط المركب فالظاهر دخوله فى اشتراط غير المقدور إلا أن العلامه قدس سره فى التذكره بعد جزمه بصحه اشتراط بيعه على زيد قال لو اشترط بيعه على زيد فامتنع زيد من شرائه احتمل ثبوت الخيار بين الفسخ و الإمضاء و العدم إذ تقديره بعه على

زيد إن اشتراه انتهى و لا أعرف وجها للاحتمال الأول إذ على تقدير إراده اشتراط الإيجاب فقط قد حصل الشرط و على تقدير اشتراط المجموع المركب ينبغى البطلان إلا أن يحمل على صوره الوثوق بالاشتراء فالاشتراط النتيجه بناء على حصولها بمجرد الإيجاب فاتفاق امتناعه من الشراء بمنزله تعذر الشرط و عليه يحمل قوله فى التذكره و لو اشترط على

البائع إقامه كفيل على العهده فلم يوجد أو امتنع المعين ثبت للمشترى الخيار انتهى.

و من أفراد غير المقدور ما لو شرط حصول غايه متوقفه شرعا على سبب خاص بحيث يعلم من الشرع عدم حصولها بنفس الاشتراط كاشتراط كون امرأه مزوجه أو الزوجه مطلقه من غير أن يراد من ذلك إيجاد الأسباب أما لو أراد إيجاد الأسباب أو كان الشرط مما يكفى فى تحققه نفس الاشتراط فلا إشكال و لو شك فى حصوله بنفس الاشتراط كملكيه عين خاصه فسيأتى الكلام فيه فى حكم الشرط.

الثانى أن يكون الشرط سائغا فى نفسه

فلا يجوز اشتراط جعل العنب خمرا و نحوه من المحرمات لعدم نفوذ الالتزام بالمحرم و يدل عليه ما سيجى ء من قوله: المؤمنون عند شروطهم إلا شرطا أحل حراما أو حرم حلالا فإن الشرط إذا كان محرما

المكاسب، ج ٣، ص ٢٧٧

كان اشتراطه و الالتزام به إحلالا للحرام و هذا واضح لا إشكال فيه.

الثالث أن يكون مما فيه غرض معتد به عند العقلاء نوعا– أو بالنظر إلى خصوص المشروطه له.

و مثل له فى الدروس باشتراط جهل العبد بالعبادات و قد صرح جماعه بأن اشتراط الكيل أو الوزن بمكيال معين أو ميزان معين من أفراد المتعارف لغو سواء فى السلم و غيره. و فى التذكره لو شرط ما لا غرض للعقلاء فيه و لا يزيد به الماليه فإنه لغو لا يوجب الخيار و الوجه فى ذلك أن مثل ذلك لا يعد حقا للمشروط له حتى يتضرر بتعذره فيثبت له الخيار أو يعتنى به الشارع فيوجب الوفاء به و يكون تركه ظلما فهو نظير عدم إمضاء الشارع لبذل المال على ما فيه منفعه لا يعتد بها عند العقلاء و لو شك فى تعلق غرض صحيح به حمل عليه– و من هنا اختار فى التذكره صحه اشتراط أن لا يأكل إلا الهريسه و لا يلبس إلا الخز و لو اشترط كون العبد كافرا ففى صحته أو لغويته قولان للشيخ و الحلى من تعلق الغرض المعتد به لجواز بيعه على المسلم و الكافر و لاستغراق أوقاته بالخدمه و من أن الإسلام يعلو و لا يعلى عليه و الأغراض الدنيويه لا تعارض الأخرويه و جزم بذلك فى الدروس و بما قبله العلامه قدس سره.

الرابع أن لا يكون مخالفا للكتاب و السنه

اشاره

فلو اشترط رقيه حر أو توريث أجنبى كان فاسدا لأن مخالفه الكتاب و السنه لا يسوغهما شى ء. نعم قد يقوم احتمال تخصيص عموم الكتاب و السنه بأدله الوفاء بل قد جوز بعض تخصيص عموم ما دل على عدم جواز الشرط المخالف للكتاب و السنه لكنه

مما لا يرتاب فى ضعفه. و تفصيل الكلام فى هذا المقام و بيان معنى مخالفه الشرط للكتاب و السنه موقوف على ذكر

الأخبار الوارده فى هذا الشرط

ثم التعرض لمعناها فنقول إن الأخبار فى هذا المعنى مستفيضه بل متواتره معنى. ففى النبوى المروى صحيحا عن أبى عبد الله ع: من اشترط شرطا سوى كتاب الله عز و جل فلا يجوز ذلك له و لا عليه و المذكور فى كلام الشيخ و العلامه رحمه الله المروى من طريق العامه قوله ص فى حكايه بريره لما اشترتها عائشه و شرط مواليها عليها ولاءها ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست فى كتاب الله فما كان من شرط ليس فى كتاب الله عز و جل فهو باطل قضاء الله أحق و شرطه أوثق و الولاء لمن أعتق و فى المروى موثقا عن أمير المؤمنين ع: من شرط لامرأته شرطا فليف به لها فإن المسلمين عند شروطهم إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما و فى صحيحه الحلبى: كل شرط خالف كتاب الله فهو مردود و فى صحيحه ابن سنان: من اشترط شرطا مخالفا لكتاب الله عز و جل فلا يجوز له و لا يجوز على الذى اشترط عليه و المسلمون عند شروطهم فيما وافق كتاب الله و فى صحيحته الأخرى: المؤمنون عند شروطهم إلا كل شرط خالف كتاب الله عز و جل فلا يجوز و فى روايه محمد

بن قيس عن أبى جعفر ع: فى من تزوج امرأه و أصدقها و اشترطت عليه أن بيدها الجماع و الطلاق قال خالفت السنه و وليت حقا ليست أهلا له فقضى أن عليه الصداق و بيده الجماع و الطلاق و ذلک السنه و فى معناها مرسله ابن بكير عن أبى عبد الله ع و مرسله مروان بن مسلم إلا أن فيهما عدم جواز هذا النكاح. و فى روايه إبراهيم بن محرز قال قلت لأبى عبد الله ع رجل قال لامرأته أمرک بيدک فقال ع: إنى يكون هذا و قد قال الله تعالى الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّساءِ و عن تفسير العياشى عن ابن مسلم عن أبى جعفر ع قال: قضى أمير المؤمنين ع فى امرأه تزوجها رجل و شرط عليها و على أهلها أن تزوج عليها أو هجرها أو أتى عليها سريه فهى طالق فقال ع شرط الله قبل شرطكم إن شاء وفى بشرطه و إن شاء أمسک امرأته و تزوج عليها و تسرى و هجرها إن أتت بسبب ذلک قال الله تعالى فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنى وَ ثُلاثَ و قال أحل لكم ما ملكت أيمانكم وَ اللَّاتِي تَخافُونَ نُشُوزَهُنَّ الآيه

[المراد بكتاب الله]

ثم الظاهر أن المراد بكتاب الله هو ما كتب الله على عباده من أحكام الدين و أن بينه على لسان رسوله ص فاشتراط ولاء المملوک لبائعه إنما جعل فى النبوى مخالفا لكتاب الله بهذا المعنى لكن ظاهر النبوى و إحدى صحيحتى ابن سنان- اشتراط موافقه كتاب الله فى صحه الشرط و أن ما ليس فيه أو لا يوافقه فهو باطل

[المراد بموافقه الكتاب فى بعض الأخبار]

و لا يبعد أن يراد بالموافقه عدم المخالفه نظرا إلى موافقه ما لم يخالف كتاب الله بالخصوص لعموماته المرخصه للتصرفات غير المحرمه فى النفس و المال فخياطه ثوب البائع مثلا موافق للكتاب بهذا المعنى

[المتصف بمخالفه الكتاب إما الملتزم أو نفس الالتزام]

ثم إن المتصف بمخالفه الكتاب- إما نفس المشروط و الملتزم ككون الأجنبى وارثا و عكسه و كون الحر أو ولده رقا و ثبوت الولاء لغير المعتق و نحو ذلک و إما أن يكون التزامه مثلا مجرد عدم التسرى و التزوج على المرأه ليس مخالفا للكتاب و إنما المخالف الالتزام به فإنه مخالف لإباحه التسرى و التزوج الثابته بالكتاب و قد يقال إن التزام ترک المباح لا ينافى إباحته فاشتراط ترک التزوج و التسرى لا ينافى الكتاب فينحصر المراد فى المعنى الأول. و فيه أن ما ذكر لا يوجب الانحصار فإن التزام ترک المباح و إن لم يخالف الكتاب المبيح له إلا أن التزام فعل الحرام يخالف الكتاب المحرم له فيكفى هذا مصداقا لهذا المعنى مع أن الروايه المتقدمه الداله على كون اشتراط ترک التزوج و التسرى مخالفا للكتاب مستشهدا عليه بما دل من الكتاب على إباحتهما كالصريحه فى هذا المعنى و ما سيجى ء من تأويل الروايه بعيد مع أن قوله ع فى روايه إسحاق بن عمار: المؤمنون عند شروطهم إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما ظاهر بل صريح فى فعل الشارط فإنه الذى يرخص باشتراطه الحرام الشرعى و يمنع باشتراطه عن المباح الشرعى إذ المراد من التحريم و إلا حلال ما هو من فعل الشارط لا الشارع و أصرح من ذلک كله المرسل المروى فى الغنيه: الشرط جائز بين المسلمين ما لم يمنع منه كتاب أو سنه

[المراد بحكم الكتاب و السنه]

ثم إن المراد بحكم الكتاب و السنه الذی یعتبر عدم مخالفه المشروط أو نفس الاشتراط له هو ما ثبت علی وجه لا یقبل تغیره بالشرط لأجل تغیر موضوعه بسبب الاشتراط.

[انقسام الحکم الشرعی إلی قسمین]

[ما یثبت للشی ء من حیث نفسه]

و توضیح ذلک أن حکم الموضوع قد یثبت له من حیث نفسه و مجردا من ملاحظه عنوان آخر طار علیه و لازم ذلک من عدم التنافی بین ثبوت هذا الحکم و بین ثبوت حکم آخر له إذا فرض عروض عنوان آخر لذلک الموضوع و مثال ذلک أغلب المباحات و المستحبات و المکروهات بل جمیعها حیث إن تجویز الفعل و الترک إنما هو من حیث ذات الفعل فلا ینافی طرو عنوان یوجب المنع عن

المکاسب، ج ۳، ص ۲۷۸

الفعل أو الترک کأکل اللحم فإن الشرع قد دل علی إباحته فی نفسه بحیث لا ینافی عروض التحریم له إذا حلف علی ترکه أوامر الوالد بترکه أو عروض الوجوب له إذا صار مقدمه لواجب أو نذر فعله مع انعقاده

[ما یثبت له لا مع تجرده عن ملاحظه العنوانات الطارئه]

و قد یثبت له لا مع تجرده عن ملاحظه العنوانات الخارجه الطاریه علیه و لازم ذلک حصول التنافی بین ثبوت هذا الحکم و بین ثبوت حکم آخر له و هذا نظیر أغلب المحرمات و الواجبات فإن الحکم بالمنع عن الفعل أو الترک مطلق لا مقید بحیثیه تجرد الموضوع إلا عن بعض العنوانات کالضرر و الحرج فإذا فرض ورود حکم آخر من غیر جهه الحرج و الضرر فلا بد من وقوع التعارض بین دلیلی الحکمین فیعمل بالراجح بنفسه أو بالخارج

[القسم الأول من الشروط لیس مخالفا للکتاب]

إذا عرفت هذا فنقول الشرط إذا ورد علی ما کان من قبیل الأول لم یکن الالتزام بذلک مخالفا للکتاب إذا المفروض أنه لا تنافی بین حکم ذلک الشی ء فی الکتاب و السنه و بین دلیل الالتزام بالشرط و وجوب الوفاء به و إذا ورد علی ما کان من قبیل الثانی کان التزامه مخالفا للکتاب و السنه

[ظاهر مورد بعض الأخبار من قبیل الأول و توجیهه]

اشاره

و لكن ظاهر مورد بعض الأخبار المتقدمه من قبيل الأول كترك التزوج و ترك التسرى فإنهما مباحان من حيث أنفسهما فلا ينافى ذلك لزومهما بواسطه العنوانات الخارجه كالحلف و الشرط و أمر السيد و الوالد و حينئذ فيجب إما جعل ذلك الخبر كاشفا عن كون ترك الفعلين فى نظر الشارع من الجائز الذى لا يقبل اللزوم بالشرط و إن كان فى أنظارنا نظير ترك أكل اللحم و التمر و غيرهما من المباحات القابله لطرو عنوان التحريم لكن يبعده استشهاد الإمام لبطلان تلك الشروط بإباحه ذلك فى القرآن و هو فى معنى إعطاء الضابطه لبطلان الشروط. و أما الحمل على أن هذه الأفعال مما لا يجوز تعلق وقوع الطلاق عليها و أنها لا توجب الطلاق كما فعله الشارط فالمخالف للكتاب هو ترتب طلاق المرأه إذ الكتاب دال على إباحتها و أنها مما لا يترتب عليه حرج و لو من حيث خروج المرأه بها عن زوجيه الرجل. و يشهد لهذا الحمل و إن بعد بعض الأخبار الظاهره فى وجوب الوفاء بمثل هذا الالتزام مثل روايه منصور بن يونس قال: قلت لأبى الحسن ع إن شريكا لى كان تحته امرأه فطلقها فبانت منه فأراد مراجعتها فقالت له المرأه لا و الله لا أتزوجك أبدا حتى يجعل الله لى عليك أن لا

تطلقنی و لا تتزوج علی قال و قد فعل قلت نعم جعلنی الله فداک قال بئسما صنع ما کان یدری ما یقع فی قلبه باللیل و النهار ثم قال أما الآن فقل له فلیتم للمرأه شرطها فإن رسول الله ص قال المسلمون عند شروطهم فیمکن حمل روایه محمد بن قیس علی إراده عدم سببیته للطلاق بحکم الشرط فتأمل.

ثم إنه لا إشکال فیما ذکرنا من انقسام الحکم الشرعی إلی القسمین المذکورین و أن المخالف للکتاب هو الشرط الوارد علی القسم الثانی لا الأول

منها کون من أحد أبویه حر رقا

فإن ما دل علی أنه لا یملک ولد حر قابل لأن یراد به عدم رقیه ولد الحر بنفسه بمعنی أن الولد ینعقد لو خلی و طبعه تابعا لأشرف الأبوین فلا ینافی جعله رقا بالشرط فی ضمن عقد و أن یراد به أن ولد الحر لا یمکن أن یصیر فی الشریعه رقا فاشتراطه اشتراط لما هو مخالف للکتاب و السنه الدالین علی هذا الحکم.

و منها إرث المتمتع بها هل هو قابل للاشتراط فی ضمن عقد المتعه أو عقد آخر أم لا

فإن الظاهر الاتفاق علی عدم مشروعیه اشتراطه فی ضمن عقد آخر و عدم مشروعیه اشتراط إرث أجنبی آخر فی ضمن عقد مطلقا فیشکل الفرق حینئذ بین أفراد غیر الوارث و بین أفراد العقود و جعل ما حکموا بجوازه مطلقا مطابقا للکتاب و ما منعوا عنه مخالفا إلا أن یدعی أن هذا الاشتراط مخالف للکتاب إلا فی هذا المورد أو أن الشرط المخالف للکتاب ممنوع إلا فی هذا المورد و لکن عرفت وهن الثانی و الأول یحتاج إلی تأمل.

و منها أنهم اتفقوا علی جواز اشتراط الضمان فی العاریه

و اشتهر عدم جوازه فی عقد الإجاره فیشکل أن مقتضی أدله عدم ضمان الأمین عدم ضمانه فی نفسه من غیر إقدام علیه بحیث لا ینافی إقدامه علی الضمان من أول الأمر أو عدم مشروعیه ضمانه و تضمینه و لو بالأسباب کالشرط فی ضمن عقد تلک الأمانه أو غیر ذلک

و منها اشتراط أن لا یخرج بالزوجه إلی بلد آخر

فإنهم اختلفوا فی جوازه و الأشهر علی الجواز و جماعه علی المنع من جهه مخالفته للشرع من حیث وجوب إطاعه الزوج و کون مسکن الزوجه و منزلها باختیاره و أورد علیهم بعض المجوزین بأن هذا جار فی جمیع الشروط السائغه من حیث إن الشرط ملزم لما لیس بلازم فعلا أو ترکا.

و بالجمله فموارد الإشكال فی تمیز الحکم الشرعی القابل لتغیره بالشرط بسبب تغیر عنوانه عن غیر القابل کثیره یظهر للمتتبع فینبغی للمجتهد ملاحظه الکتاب و السنه الدالین علی الحکم الذی یراد تغیره بالشرط و التأمل فیه حتی یحصل له التمیز و یعرف أن المشروط من قبیل ثبوت الولاء لغیر المعتق المنافی لقوله ص: الولاء لمن أعتق أو من قبیل ثبوت الخیار للمتبائعین غیر المنافی لقوله ع: إذا افترقا وجب البیع أو عدمه لهما فی المجلس مع قوله ع: البیعان بالخیار ما لم یفترقا إلی غیر ذلک من الموارد المتشابهه صوره المخالفه حکما

[الأصل عدم المخالفه عند عدم التمیز]

فإن لم یحصل له بنی علی أصاله عدم المخالفه فیرجع إلی عموم: المؤمنون عند شروطهم و الخارج عن هذا العموم و إن کان هو المخالف واقعا للکتاب و السنه لا ما علم مخالفته إلا أن البناء علی أصاله عدم المخالفه یکفی فی إحراز عدمها واقعا کما فی سائر مجاری الأصول و مرجع هذا الأصول إلی أصاله عدم ثبوت هذا الحکم علی وجه لا یقبل تغیره بالشرط مثلا نقول إن الأصل عدم ثبوت هذا الحکم بتسلط الزوج علی الزوجه من حیث المسکن لا من حیث هو لو خلی و طبعه و لم یثبت فی صوره إلزام الزوج علی نفسه بعض خصوصیات المسکن لکن هذا الأصل إنما ینفع بعد عدم ظهور الدلیل الدال

على الحكم فى إطلاقه بحيث يشمل صوره الاشتراط كما فى أكثر الأدله المتضمنه للأحكام المتضمنه للرخصه و التسليط فإن الظاهر سوقها فى مقام بيان حكم الشى ء من حيث هو الذى لا ينافى طرو خلافه لملزم شرعى كالنذر و شبهه من حقوق الله و الشرط و شبهه من حقوق الناس أما ما كان ظاهره العموم كقوله: لا يملك ولد حر فلا مجرى فيه لهذا الأصل. ثم إن بعض مشايخنا المعاصرين بعد ما خص الشرط المخالف للكتاب الممنوع عنه فى الأخبار بما كان الحكم المشروط مخالفا للكتاب و أن التزام فعل المباح أو الحرام أو ترك المباح أو الواجب خارج عن مدلول تلك الأخبار ذكر أن المتعين

المكاسب، ج ۳، ص ۲۷۹

فى هذه الموارد ملاحظه التعارض بين ما دل على حكم ذلك الفعل و ما دل على وجوب الوفاء بالشرط و يرجع إلى المرجحات و ذكر أن المرجح فى مثل اشتراط شرب الخمر هو الإجماع قال و ما لم يكن فيه مرجح يعمل فيه بالقواعد و الأصول. و فيه من الضعف ما لا يخفى مع أن اللازم على ذلك الحكم بعدم لزوم الشرط بل عدم صحته فى جميع موارد عدم الترجيح لأن الشرط إن كان فعلا- يجوز تركه كان اللازم مع تعارض أدله وجوب الوفاء بالشرط و أدله جواز ترك ذلك الفعل مع فقد المرجح الرجوع إلى أصاله عدم وجوب الوفاء بالشرط فلا يلزم بل لا يصح و إن كان فعل محرم أو ترك واجب لزم الرجوع إلى أصاله بقاء الوجوب و التحريم الثابتين قبل الاشتراط.

فالتحقيق ما ذكرنا من أن من الأحكام المذكوره فى الكتاب و السنه ما يقبل التغيير بالشرط لتغيير عنوانه كأكثر ما ترخص

فى فعله و تركه و منها ما لا يقبله كالتحريم و كثير من موارد الوجوب

و أدله الشروط حاكمه على القسم الأول دون الثانى

فإن اشتراطه مخالف لكتاب الله كما عرفت و عرفت حكم صوره الشك و قد تفطن قدس سره لما ذكرنا فى حكم القسم الثانى و أن الشرط فيه مخالف للكتاب بعض التفطن بحيث كاد أن يرجع عما ذكره أولا من التعارض بين أدله وجوب الوفاء بالشرط و أدله حرمه شرب الخمر فقال و لو جعل هذا الشرط من أقسام الشرط المخالف للكتاب و السنه كما يطلق عليه عرفا لم يكن بعيدا انتهى.

[المراد من تحريم الحلال و تحليل الحرام]

و مما ذكرنا من انقسام الأحكام الشرعيه المدلول عليها فى الكتاب و السنه على قسمين يظهر لك معنى قوله ع فى روايه إسحاق بن عمار المتقدمه: المؤمنون عند شروطهم إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما فإن المراد بالحلال و الحرام فيها ما كان كذلك بظاهر دليله حتى مع الاشتراط نظير شرب الخمر و عمل الخشب صنما أو صوره حيوان و نظير مجامعه الزوج التى دل بعض الأخبار السابقه على عدم ارتفاع حكمها أعنى الإباحه متى أراد الزوج باشتراط كونها بيد المرأه و نظير التزوج و التسرى و الهجر حيث دل بعض تلك الأخبار على عدم ارتفاع إباحتها باشتراط تركها معللا بورود الكتاب العزيز بإباحتها. أما ما كان حلالا لو خلى و طبعه بحيث لا ينافى حرمته أو وجوبه بملاحظه طرو عنوان خارجى عليه أو كان حراما كذلك فلا يلزم من اشتراط فعله أو تركه إلا تغير عنوان الحلال و الحرام الموجب لتغير الحل و الحرمه فلا يكون حينئذ تحريم حلال و لا تحليل حرام أ لا ترى أنه لو نهى السيد عبده أو الوالد ولده عن فعل مباح أعنى مطالبه ماله فى ذمه غريمه أو حلف الملك على تركه لم يكن الحكم

بحرمته شرعا من حيث طرو عنوان معصيه السيد و الوالد و عنوان حنث اليمين عليه تحريما لحلال فكذلك ترك ذلك الفعل فى ضمن عقد يجب الوفاء به و كذلك امتناع الزوجه عن الخروج مع زوجها إلى بلد آخر محرم فى نفسه و كذلك امتناعها من المجامعه و لا ينافى ذلك حليتهما باشتراط عدم إخراجها عن بلدها أو باشتراط عدم مجامعتها كما فى بعض النصوص. و بالجمله فتحريم الحلال و تحليل الحرام إنما يلزم مع معارضه أدله الوفاء بالشرط لأدله أصل الحكم حتى يستلزم وجوب الوفاء مخالفه ذلك و طرح دليله أما إذا كان دليل ذلك الحكم لا يفيد إلا ثبوته لو خلى الموضوع و طبعه فإنه لا يعارضه ما دل على ثبوت ضد ذلك الحكم إذا طرأ على الموضوع عنوان آخر لم يثبت ذلك الحكم له إلا مجردا عن ذلك العنوان

ثم إنه يشكل الأمر فى استثناء الشرط المحرم للحلال

اشاره

على ما ذكرنا فى معنى الروايه بأن أدله حليه أغلب المحللات بل كلها إنما تدل على حليتها فى أنفسها لو خليت و أنفسها فلا تنافى حرمتها من أجل الشرط كما قد تحرم من أجل النذر و أخويه و من جهه إطاعه الوالد و السيد و من جهه صيرورتها عله للمحرم و غير ذلك من العناوين الطارئه لها. نعم لو دل دليل حل شى ء على الحليه المطلقه نظير دلاله أدله المحرمات بحيث لا يقبل طرو عنوان مغير عليه أصلا أو خصوص الشرط من بين العناوين أو دل الدليل من الخارج على كون ذلك الحلال كذلك كما دل بعض الأخبار بالنسبه إلى بعض الأفعال كالتسرى و التزوج و ترك الجماع من دون إراده الزوجه كان مقتضاه فساد اشتراط خلافه لكن دلاله نفس دليل الحليه على

ذلك لم توجد فى مورد و الوقوف مع الدليل الخارج الدال على فساد الاشتراط يخرج الروايه عن سوقها لبيان ضابطه الشروط عند الشك إذ مورد الشك حينئذ محكوم بصحه الاشتراط و مورد ورود الدليل على عدم تغير حل الفعل باشتراط تركه مستغن عن الضابطه مع أن الإمام علل فساد الشرط فى هذه الموارد بكونه محرما للحلال كما عرفت فى الروايه التى تقدمت فى عدم صحه اشتراط عدم التزوج و التسرى معللا بكونه مخالفا للكتاب الدال على إباحتها.

[عدم ورود الإشكال فى الشرط المحلل للحرام]

نعم لا يرد هذا الإشكال فى طرف تحليل الحرام لأن أدله المحرمات قد علم دلالتها على التحريم على وجه لا يتغير بعنوان الشرط و النذر و شبههما بل نفس استثناء الشرط المحلل للحرام عما يجب الوفاء به دليل على إراده الحرام فى نفسه لو لا الشرط و ليس كذلك فى طرف المحرم للحلال فإنا قد علمنا أن ليس المراد الحلال لو لا الشرط لأن تحريم المباحات لأجل الشرط فوق حد الإحصاء بل اشتراط كل شرط عدا فعل الواجبات و ترك المحرمات مستلزم لتحريم الحلال فعلا أو تركا

[توهم اختصاص الإشكال بما دل على الإباحه التكليفيه]

و ربما يتخيل أن هذا الإشكال مختص بما دل على الإباحه التكليفيه كقوله تحل كذا و تباح كذا أما الحليه التى تضمنها الأحكام الوضعيه كالحكم بثبوت الزوجيه أو الملكيه أو الرقيه أو أضدادها فهى أحكام لا تتغير لعنوان أصلا فإن الانتفاع بالملك فى الجمله و الاستمتاع بالزوجه و النظر إلى أمها و بنتها من المباحات التى لا تقبل التغير و لذا ذكر فى مثال الصلح المحرم للحلال أن لا ينتفع بماله أو لا يطأ جاريته. و بعباره أخرى ترتب آثار الملكيه على الملك فى الجمله و آثار الزوجيه على الزوج كذلك من المباحات التى لا تتغير عن إباحتها و إن كان ترتب بعض الآثار قابلا لتغير حكمه إلى التحريم كالسكنى فيما لو اشترط إسكان البائع فيه مده و إسكان الزوجه فى بلد اشترط أن لا يخرج إليه أو وطئها مع اشتراط عدم وطئها أصلا كما هو المنصوص و لكن الإنصاف أنه كلام غير منضبط فإنه كما جاز تغير إباحه بعض الانتفاعات كالوطئ فى النكاح و السكنى فى البيع إلى التحريم لأجل الشرط كذلك يجوز تغير إباحه سائرها

إلى الحرمه فليس الحكم بعدم تغير إباحه مطلق التصرف فى الملك و الاستمتاع بالزوجه لأجل الشرط إلا للإجماع أو لمجرد الاستبعاد و الثانى غير معتد به و الأول يوجب ما تقدم من عدم الفائده

المكاسب، ج ۳، ص ۲۸۰

فى بيان هذه الضابطه مع أن هذا العنوان أعنى تحريم الحلال و تحليل الحرام إنما وقع مستثنى فى أدله انعقاد اليمين و ورد أنه لا يمين فى تحليل الحرام و تحريم الحلال و قد ورد بطلان الحلف على ترك شرب العصير المباح دائما معللا بأنه ليس لك أن تحرم ما أحل الله و من المعلوم أن إباحه العصير لم يثبت من الأحكام الوضعيه بل هى من الأحكام التكليفيه الابتدائيه. و بالجمله فالفرق بين التزوج و التسرى اللذين ورد عدم جواز اشتراط تركهما معللا بأنه خلاف الكتاب الدال على إباحتهما و بين ترك الوطى الذى ورد جواز اشتراطه- و كذا بين ترك شرب العصير المباح الذى ورد عدم جواز الحلف عليه معللا بأنه من تحريم الحلال و بين ترك بعض المباحات المتفق على جواز الحلف عليه فى غايه الإشكال

[ما أفاده الفاضل النراقى فى تفسير الشرط المحرم للحلال]

و ربما قيل فى توجيه الروايه و توضيح معناها أن معنى قوله: إلا- شرطا حرم حلالا أو أحل حراما إما أن يكون إلا شرطا حرم وجوب الوفاء به الحلال و إما أن يكون إلا شرطا حرم ذلك الشرط الحلال و الأول مخالف لظاهر العباره مناقضته لما استشهد به الإمام ع- فى روايه منصور بن يونس المتقدمه الداله على وجوب الوفاء بالتزام عدم الطلاق و التزوج بل يلزم كون الكل لغوا إذ ينحصر مورد: المسلمون عند شروطهم باشتراط الواجبات و اجتناب المحرمات فيبقى الثانى و هو ظاهر الكلام فيكون

معناه إلا شرطا حرم ذلک الشرط الحلال بأن يکون المشروط هو حرمه الحلال ثم قال فإن قيل إذا شرط عدم فعله فلا يرضى بفعله فيجعله حراما عليه قلنا لا نريد أن معنى الحرمه طلب الترک من المشترط بل جعله حراما ذاتيا أی مطلوب الترک شرعا و لا شک أن شرط عدم فعل بل نهی شخص عن فعل لا يجعله حراما شرعيا ثم قال فإن قيل الشرط من حيث هو مع قطع النظر عن إيجاب الشارع الوفاء لا يوجب تحليلا و تحريما شرعا فلا يحرم و لا يحلل قلنا إن أريد أنه لا يوجب تحليلا و لا تحريما شرعيا بحکم الشرط فهو ليس کذلک بل حکم الشرط ذلک و هذا معنى تحريم الشرط و تحليله و على هذا فلا إجمال فی الحديث و لا تخصيص فی ذلک کالنذر و العهد و اليمين فإن من نذر أن لا يأکل المال المشتبه ينعقد و لو نذر أن يکون المال المشتبه حراما عليه شرعا أو يحرم ذلک على نفسه شرعا لم ينعقد انتهى. أقول لا أفهم معنى محصلا لاشتراط حرمه الشی ء أو حليته شرعا فإن هذا أمر غير مقدور للمشترط و لا يدخل تحت الجعل فهو داخل فی غير المقدور و لا معنى لاستثنائه عما يجب الوفاء به لأن هذا لا يمکن عقلا الوفاء به إذ ليس فعلا خصوصا للمشترط و کذلک الکلام فی النذر و شبهه و العجب منه قدس سره حيث لاحظ ظهور الکلام فی کون المحرم و المحلل نفس الشرط و لم يلاحظ کون الاستثناء من الأفعال التی يعقل الوفاء بالتزامها و حرمه الشی ء شرعا لا يعقل فيها الوفاء و النقض. و قد مثل جماعه للصلح

المحلل للحرام بالصلح على شرب الخمر و للمحرم للحلال بالصلح على أن لا يطأ جاريته و لا ينتفع بماله و كيف كان فالظاهر بل المتعين أن المراد بالتحليل و التحريم المستندين إلى الشرط هو الترخيص و المنع. نعم المراد بالحلال و الحرام ما كان كذلك بحيث لا يتغير موضوعه بالشرط لا ما كان حلالا لو خلي و طبعه بحيث لا ينافي عروض عنوان التحريم له لأجل الشرط. و قد ذكرنا أن المعيار في ذلك وقوع التعارض بين دليل حليه ذلك الشي ء أو حرمته و بين وجوب الوفاء بالشرط و عدم وقوعه ففي الأول يكون الشرط على تقدير صحته مغيرا للحكم الشرعي و في الثاني يكون مغيرا لموضوعه فحاصل المراد بهذا الاستثناء في حديثي الصلح و الشرط أنهما لا يغيران حكما شرعيا بحيث يرفع اليد عن ذلك الحكم لأجل الوفاء بالصلح و الشرط كالنذر و شبهه و أما تغييرهما لموضوع الأحكام الشرعيه ففي غايه الكثره بل هما موضوعان لذلك و قد ذكرنا أن الإشكال في كثير من الموارد في تميز أحد القسمين من الأحكام عن الآخر.

[ما أفاده المحقق القمي في تفسير الشرط المذكور]

و مما ذكرنا يظهر النظر في تفسير آخر لهذا الاستثناء يقرب من هذا التفسير الذي تكلمنا عليه ذكره المحقق القمي صاحب القوانين في رسالته التي ألفها في هذه المسأله فإنه بعد ما ذكر من أمثله الشرط غير الجائز في نفسه مع قطع النظر عن اشتراطه و التزامه شرب الخمر و الزنى و نحوهما من المحرمات و من أمثله ما يكون التزامه و الاستمرار عليه من المحرمات فعل المرجوحات و ترك المباحات و فعل المستحبات كأن يشترط تقليم الأظفار بالسن أبدا و أن لا يلبس الخز أبدا و لا يترك

النوافل فإن جعل المكروه أو المستحب واجبا و جعل المباح حراما حرام إلا برخصه شرعيه حاصله من الأسباب الشرعيه كالنذر و شبهه فيما ينعقد فيه و يستفاد ذلك من كلام علي ع في روايه إسحاق بن عمار: من اشترط لامرأته شرطا فليف لها به فإن المسلمين عند شروطهم إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما قال قدس سره فإن قلت إن الشرط كالنذر و شبهه من الأسباب الشرعيه المغيره للحكم بل الغالب فيه هو إيجاب ما ليس بواجب فإن بيع الرجل ماله أو هبته لغيره مباح و أما لو اشترط في ضمن عقد آخر يصير واجبا فما وجه تخصيص الشرط بغير ما ذكرته من الأمثله قلت الظاهر من تحليل الحرام و تحريم الحلال هو تأسيس القاعده و هو تعلق الحكم بالحل أو الحرمه ببعض الأفعال على سبيل العموم من دون النظر إلى خصوصيه فرد فتحريم الخمر معناه منع المكلف عن شرب جميع ما يصدق عليه هذا الكلي و كذا حليه المبيع فالتزوج و التسري أمر كلي حلال و التزام تركه مستلزم لتحريمه و كذلك جميع أحكام الشرع من التكليفيه و الوضعيه و غيرها إنما يتعلق بالجزئيات باعتبار تحقق الكلي فيها فالمراد من تحليل الحرام و تحريم الحلال المنهي عنه هو أن يحدث المشترط قاعده كليه و يبدع حكما جديدا و قد أجيز في الشرع البناء على الشروط إلا شرطا أوجب إبداع حكم كلي جديد مثل تحريم التزوج و التسري و إن كان بالنسبه إلى نفسه فقط و قد قال الله تعالى فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ و كجعل الخيره في الجماع و الطلاق بيد المرأه و قد قال الله تعالى الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَى النِّساءِ

و فيما لو اشترطت عليه أن لا- تتزوج أو لا- تتسرى بفلانه خاصه إشكال فما ذكر في السؤال من وجوب البيع الخاص الذي يشترطانه في ضمن عقد ليس مما يوجب إحداث حكم للبيع و لا تبديل حلال الشارع و حرامه و كذا لو شرط نقص الجماع عن الواجب إلى أن قال قدس سره و بالجمله اللزوم الحاصل من الشرط لما يشترطانه من الشروط الجائزه

المكاسب، ج ٣، ص ٢٨١

ليس من باب تحليل حرام أو تحريم حلال أو إيجاب جائز على سبيل القاعده بل الذي يحصل من ملاحظه جميع موارده حكم كلي هو وجوب العمل على ما يشترطانه و هذا الحكم أيضا من جعل الشارع فقولنا العمل على مقتضى الشرط الجائز واجب حكم كلي شرعي و حصوله ليس من جانب شرطنا حتى يكون من باب تحليل الحرام و عكسه بل إنما هو صادر من الشارع انتهى كلامه رفع مقامه و للنظر في مواضع من كلامه مجال فافهم و الله العالم.

الشرط الخامس أن لا يكون منافيا لمقتضى العقد

و إلا لم يصح لوجهين أحدهما وقوع التنافي في العقد المقيد بهذا الشرط بين مقتضاه الذي لا يتخلف عنه و بين الشرط الملزم لعدم تحققه فيستحيل الوفاء بهذا العقد مع تقيده بهذا الشرط فلا بد إما أن يحكم بتساقط كليهما و إما أن يقدم جانب العقد لأنه المتبوع المقصود بالذات و الشرط تابع و على كل تقدير لا يصح الشرط. الثاني أن الشرط المنافي مخالف للكتاب و السنه الدالين على عدم تخلف العقد عن مقتضاه فاشتراط تخلفه عنه مخالف للكتاب و لذا ذكر في التذكره أن اشتراط عدم بيع المبيع مناف لمقتضى ملكيته فيخالف قوله ص: الناس مسلطون على أموالهم و دعوى أن العقد إنما

يقتضى ذلك مع عدم اشتراط عدمه فيه لا مطلقا خروج عن محل الكلام إذ الكلام فى ما يقتضيه مطلق العقد و طبيعته الساريه فى كل فرد منه لا ما يقتضيه العقد المطلق بوصف إطلاقه و خلوه عن الشرائط و القيود حتى لا ينافى تخلفه عنه لقيد يقيده و شرط يشترط فيه هذا كله مع تحقق الإجماع على بطلان هذا الشرط فلا إشكال فى أصل الحكم و إنما الإشكال فى تشخيص آثار العقد التى لا يتخلف عن مطلق العقد فى نظرا العرف أو الشرع و تميزها عما يقبل التخلف لخصوصيه تعترى العقد و إن اتضح ذلك فى بعض الموارد لكون الأثر كالمقوم العرفى للبيع أو غرضا أصليا كاشتراط عدم التصرف أصلا فى المبيع و عدم الاستمتاع أصلا بالزوجه حتى النظر و نحو ذلك إلا أن الإشكال فى كثير من المواضع خصوصا بعد ملاحظه اتفاقهم على الجواز فى بعض المقامات و اتفاقهم على عدمه فيما يشبهه و يصعب الفرق بينهما و إن تكلف له بعض مثلا المعروف عدم جواز المنع عن البيع و الهبه فى ضمن عقد البيع و جواز اشتراط عتقه بعد البيع بلا- فصل أو وقفه حتى على البائع و ولده كما صرح به فى التذكره. و قد اعترف فى التحرير بأن اشتراط العتق مما ينافى مقتضى العقد و إنما جاز لبناء العتق على التغليب و هذا لو تم لم يجز فى الوقف خصوصا على البائع و ولده فإنه شرط مناف كالعتق ليس مبنيا على التغليب. و لأجل ما ذكرنا وقع فى موارد كثيره الخلاف و الإشكال فى أن الشرط الفلانى مخالف لمقتضى العقد أم لا.

منها اشتراط عدم البيع فإن المشهور عدم الجواز لكن

العلامه فی التذکره استشکل فی ذلک بل قوی بعض من تأخر عنه صحته. و منها ما ذکره فی الدروس فی بیع الحیوان- من جواز الشرکه فیه إذا قال الربح لنا و لا خسران علیک لصحیحه رفاعه فی الشرکه فی الجاریه قال و منعه ابن إدریس لأنه مناف لقضیه الشرکه قلنا لا نسلم أن تبعیه المال لازمه لمطلق الشرکه بل للشرکه المطلقه و الأقرب تعدی الحکم إلی غیر الجاریه من المبیعات انتهی. و منها ما اشتهر بینهم من جواز اشتراط الضمان فی العاریه و عدم جوازه فی الإجاره مستدلین بأن مقتضی عقد الإجاره عدم ضمان المستأجر فأورد علیهم المحقق الأردبیلی و تبعه جمال المحققین فی حاشیه الروضه بمنع اقتضاء مطلق العقد لذلک إنما المسلم اقتضاء العقد المطلق المجرد عن اشتراط الضمان نظیر العاریه. و منها اشتراط عدم إخراج الزوجه من بلدها فقد جوزه جماعه لعدم المانع و للنص و منعه آخرون منهم فخر الدین فی الإیضاح مستدلا بأن مقتضی العقد تسلط الرجل علی المرأه فی الاستمتاع و الإسکان و قد بالغ حتی جعل هذا قرینه علی حمل النص علی استحباب الوفاء. و منها مسأله توارث الزوجین بالعقد المنقطع من دون شرط أو معه و عدم توارثهما مع الشرط أو لا معه فإنها مبنیه علی الخلاف فی مقتضی العقد المنقطع. قال فی الإیضاح ما ملخصه بعد إسقاطه ما لا- یرتبط بالمقام إنهم اختلفوا فی أن هذا العقد یقتضی التوارث أم لا و علی الأول فقیل المقتضی هو العقد المطلق من حیث هو هو فعلی هذا القول لو شرط سقوطه لبطل الشرط لأن کل ما تقتضیه الماهیه من حیث هی هی فیستحیل عدمه مع وجودها و قیل المقتضی

إطلاق العقد أى العقد المجرد عن شرط نقيضه أعنى الماهيه بشرط لا شى ء فيثبت الإرث ما لم يشترط سقوطه و على الثانى قيل يثبت مع الاشتراط و يسقط مع عدمه و قيل لا يصح اشتراطه انتهى. و مرجع القولين إلى أن عدم الإرث من مقتضى إطلاق العقد أو ماهيته و اختار هو هذا القول الرابع تبعا لجده و والده قدس سرهما و استدل عليه أخيرا بما دل على أن من حدود المتعه أن لا ترثها و لا ترثك قال فجعل نفى الإرث من مقتضى الماهيه. و لأجل صعوبه دفع ما ذكرنا من الإشكال فى تميز مقتضيات ماهيه العقد من مقتضيات إطلاقه التجأ المحقق الثانى مع كمال تبحره فى الفقه حتى ثنى به المحقق فارجع هذا التمييز عند عدم اتضاح المنافاه و عدم الإجماع على الصحه أو البطلان إلى نظر الفقيه فقال أولا المراد بمنافى مقتضى العقد ما يقتضى عدم ترتب الأثر الذى جعل الشارع العقد من حيث هو هو بحيث يقتضيه و رتب عليه على أنه أثره و فائدته التى لأجلها وضع كانتقال العوضين إلى المتعاقدين و إطلاق التصرف فيهما فى البيع و ثبوت التوثق فى الرهن و المال فى ذمه الضامن بالنسبه إلى الضمان و انتقال الحق إلى ذمه المحال عليه فى الحواله و نحو ذلك فإذا شرط عدمها أو عدم البعض أصلا نافى مقتضى العقد ثم اعترض على ذلك بصحه اشتراط عدم الانتفاع زمانا معينا و أجاب بكفايه جواز الانتفاع وقتا ما فى مقتضى العقد ثم اعترض بأن العقد يقتضى الانتفاع مطلقا فالمنع عن البعض مناف له ثم قال و دفع ذلك لا يخلو عن عسر و كذا القول فى نحو خيار الحيوان

مثلا فإن ثبوته مقتضى العقد فيلزم أن يكون شرط سقوطه منافيا له ثم قال و لا يمكن أن يقال إن مقتضى العقد ما لم يجعل إلا لأجله كانتقال العوضين فإن ذلك ينافى منع اشتراط أن لا يبيع المبيع مثلا ثم قال و الحاسم لماده الإشكال أن الشروط على أقسام منها ما انعقد الإجماع على حكمه من صحه أو فساد و منها ما وضح فيه المنافاه للمقتضى كاشتراط عدم ضمان المقبوض بالبيع أو وضح مقابله و لا كلام فيما وضح و منها

المكاسب، ج ٣، ص ٢٨٢

ما ليس واحدا من النوعين فهو بحسب نظر الفقيه انتهى كلامه رفع مقامه أقول وضوح المنافاه إن كان بالعرف كاشتراط عدم الانتقال فى العوضين و عدم انتقال المال إلى ذمه الضامن و المحال عليه فلا يتأتى معه إنشاء مفهوم العقد العرفى و إن كان بغير العرف فمرجعه إلى الشرع من نص أو إجماع على صحه الاشتراط و عدمه و مع عدمهما وجب الرجوع إلى دليل اقتضاء العقد لذلك الأثر المشترط عدمه فإن دل عليه على وجه يعارض بإطلاقه أو عمومه دليل وجوب الوفاء به بحيث لو أوجبنا الوفاء به وجب طرح عموم ذلك الدليل و تخصيصه حكم بفساد الشرط لمخالفته حينئذ للكتاب و السنه و إن دل على ثبوته للعقد لو خلى و طبعه بحيث لا ينافى تغير حكمه بالشرط حكم بصحه الشرط. و قد فهم من قوله تعالى الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّساءِ أن السلطنه على الزوجه من آثار الزوجيه التى لا تتغير فجعل اشتراط كون الجماع بيد الزوجه فى الروايه السابقه منافيا لهذا الأثر و لم يجعل اشتراط عدم الإخراج من البلد منافيا. و قد فهم الفقهاء من قوله

البيعان بالخيار حتى يفترقا فإن افترقا وجب البيع عدم التنافى فأجمعوا على صحه اشتراط سقوط الخيار الذى هو من الآثار الشرعيه للعقد و كذا على صحه اشتراط الخيار بعد الافتراق و لو شك فى مؤدى الدليل وجب الرجوع إلى أصاله ثبوت ذلك الأثر على الوجه الثانى فيبقى عموم أدله الشرط سليما عن المخصص و قد ذكرنا هذا فى بيان معنى مخالفه الكتاب و السنه.

الشرط السادس أن لا يكون الشرط مجهولا جهاله توجب الغرر فى البيع

لأن الشرط فى الحقيقه كالجزء من العوضين كما سيجى ء بيانه قال فى التذكره و كما أن الجهاله فى العوضين مبطله فكذا فى صفاتهما و لو أحق المبيع فلو شرطا مجهولا بطل البيع انتهى. و قد سبق ما يدل على اعتبار تعيين الأجل المشروط فى الثمن بل لو فرضنا عدم سرايه الغرر فى البيع كفى لزومه فى أصل الشرط بناء على أن المنفى مطلق الغرر حتى فى غير البيع و لذا يستندون إليه فى أبواب المعاملات حتى الوكاله فبطلان الشرط المجهول ليس لإبطاله البيع المشروط به و لذا قد يجزم ببطلان هذا الشرط مع الاستشكال فى بطلان البيع فإن العلامه فى التذكره ذكر فى اشتراط عمل مجهول فى عقد المبيع أن فى بطلان البيع وجهين مع الجزم ببطلان الشرط لكن الإنصاف أن جهاله الشرط يستلزم فى العقد دائما مقدارا من الغرر الذى يلزم من جهالته جهاله أحد العوضين و من ذلك يظهر وجه النظر فيما ذكره العلامه فى مواضع من التذكره من الفرق فى حمل الحيوان و بيض الدجاجه و مال العبد المجهول المقدار بين تمليكها على وجه الشرطيه فى ضمن بيع هذه الأمور بأن يقول بعتكها على أنها حامل أو على أن لك حملها و بين تمليكها على وجه الجزئيه

بـأن يقول بعتكهـا و حملهـا فصـحح الأول لأنه تابع و أبطل الثانى لأنه جزء لكن قال فى الـدروس لو جعل الحمل جزء من المبيع فالأقوى الصـحه لأنه بمنزله الاشتراط و لا يضر الجهاله لأنه تابع و قال فى باب بيع المملوك و لو اشتراه و ما له صح و لم يشترط علمه و لا التفصـى من الربا إن قلنا إنه يملك و لو أحلناه اشترطا انتهى. و المسأله محل إشـكال و كلماتهم لا يكاد يعرف التيامها حيث صـرحوا بأن للشـرط قسـطا من أحد العوضـين و أن التراضى على المعاوضه وقع منوطا به و لازمه كون الجهاله فيه قادحه و الأـقوى اعتبار العلم لعموم نفى الغرر إلا إذا عـد الشـرط فى العرف تابعا غير مقصود بالبيع كبيض الـدجاج و قـد مر ما ينفع هـذا المقام فى شروط العوضين و سيأتى بعض الكلام فى بيع الحيوان إن شاء الله.

الشرط السابع أن لا يكون مستلزما لمحال

كما لو شـرط فى البيع أن يبيعه على البائع فإن العلامه قد ذكر هنا أنه مسـتلزم للدور قال فى التذكره لو باعه شـيئا بشرط أن يبيعه إياه لم يصـح سواء اتحـد الثمن قدرا و جنسا و وصـفا أو لا و إلا جاء الدور- لأن بيعه له يتوقف على ملكيته له المتوقفه على بيعه فيدور أما لو شـرط أن يبيعه على غيره فإنه يصح عندنا حيث لا منافاه فيه للكتاب و السنه لا يقال ما التزموه من الدور آت هنا لأنا نقول الفرق ظاهر لجواز أن يكون جاريا على حـد التوكيل أو عقد الفضولى بخلاف ما لو شـرط البيع على البائع انتهى. و سـيأتى تقرير الدور مع جوابه فى باب النقد و النسيئه. و قد صرح فى الدروس

بأن هـذا الشـرط باطل لا للـدور بل لعـدم القصـد إلى البيع و يرد عليه و على الدور النقض بما إذا اشترط البائع على المشترى أن يقف المبيع عليه و على عقبه فقد صرح فى التذكره بجوازه و صرح بجواز اشتراط رهن المبيع على الثمن مع جريان الدور فيه.

الشرط الثامن أن يلتزم به فى متن العقد

فلو تواطئا عليه قبله لم يكف ذلك فى التزام المشـروط به على المشهور بل لم يعلم فيه خلاف عدا ما يتوهم من ظاهر الخلاف و المختلف و سـيأتى لأن المشـروط عليه إن أنشأ إلزام الشـرط على نفسه قبل العقـد كان إلزاما ابتـدائيا لا يجب الوفاء به قطعا و إن كـان أثره مسـتمرا فى نفس الملزم إلى حين العقـد بـل إلى حين حصول الوفـاء و بعـده نظير بقـاء أثر الطلب المنشأ فى زمان إلى حين حصول المطلوب و إن وعـد بإيقاع العقـد مقرونا بالتزامه فإذا ترك ذكره فى العقـد فلم يحصل ملزم له. نعم يمكن أن يقال إن العقد إذا وقع مع تواطئهما على الشرط كان قيدا معنويا له فالوفاء بالعقد الخاص لا يكون إلا مع العمل بذلك الشرط و يكون العقد بدونه تجاره لا عن تراض إذا التراضـى وقع مقيدا بالشـرط فإنهم قد صـرحوا بأن الشرط كالجزء من أحد العوضين فلا فرق بين أن يقول بعتـك العبـد بعشـره و شـرطت لـک مـاله و بين تواطئهمـا على كون مال العبـد للمشترى فقال بعتک العبـد بعشـره قاصدين العشره المقرونه بكون مال العبد للمشترى هذا مع أن الخارج من عموم: المؤمنون عند شروطهم هو ما لم يقع العقد مبنيا عليه فيعم محل الكلام و على هذا فلو تواطئا على شرط فاسد فسد العقد المبنى عليه و إن لم يذكر

فيه. نعم لو نسيا الشـرط المتواطأ عليه فأوقعا العقد غير بانين على الشـرط بحيث يقصدان من العوض المقرون بالشرط اتجه صحه العقـد و عـدم لزوم الشـرط هـذا و لكن الظـاهر من كلمات الأكثر عـدم لزوم الشـرط غير المـذكور فى متن العقـد و عـدم إجراء أحكام الشرط عليه و إن وقع العقد مبنيا عليه بل فى الرياض عن بعض الأجله حكايه الإجماع على عدم لزوم الوفاء بما يشترط لا فى عقد بعد ما ادعى هو قدس سـره الإجماع على أنه لا حكم للشروط إذا كانت قبل عقد النكاح و تتبع كلماتهم فى باب البيع و النكاح يكشف عن صدق ذلك المحكى فتراهم يجوزون فى باب الربا و الصـرف الاحتيال فى تحليل معاوضه أحد المتجانسـين بأزيد منه ببيع الجنس بمساويه

المكاسب، ج ٣، ص ٢٨٣

ثم هبه الزائـد من دون أن يشترط ذلك فى العقـد فإن الحليه لا تتحقق إلا بالتواطى على هبه الزائـد بعـد البيع و التزام الواهب بها قبـل العقـد مسـتمرا إلى مـا بعـده و قـد صـرح المحقق و العلامه فى باب المرابحه بجواز أن يبيع الشـى ء من غيره بثمن زائـد مع قصـدهما نقله بعـد ذلك إلى البائع ليخبر بـذلك الثمن عند بيعه مرابحه إذا لم يشترطا ذلك لفظا و معلوم أن المعامله لأجل هذا الغرض لا ـ يكون إلا ـ مع التواطؤ و الالتزام بالنقل ثانيا. نعم خص فى المسالك ذلك بما إذا وثق البائع بأن المشترى ينقله إليه من دون التزام ذلـك و إيقاع العقـد على هـذا الالتزام لكنه تقييـد لإطلاق كلماتهم خصوصا مع قولهم إذا لم يشترطا لفظا. و بالجمله فظاهر عبارتى الشرائع و التذكره أن الاشتراط و الالتزام من قصدهما و لم يذكراه لفظا

لا أن النقل من قصدهما فراجع و أيضا فقد حكى عن المشهور أن عقد النكاح المقصود فيه الأجل و المهر المعين إذا خلى عن ذكر الأجل ينقلب دائما. نعم ربما ينسب إلى الخلاف و المختلف صحه اشتراط عدم الخيار قبل عقد البيع لكن قد تقدم فى خيار المجلس النظر فى هذه النسبه إلى الخلاف بل المختلف فراجع- ثم إن هنا وجها آخر لا يخلو عن وجه و هو بطلان العقد الواقع على هذا الشرط لأن الشرط من أركان العقد المشروط بل عرفت أنه كالجزء من أحد العوضين فيجب ذكره فى الإيجاب و القبول كأجزاء العوضين. و قد صرح الشهيد فى غايه المراد بوجوب ذكر الثمن فى العقد و عدم الاستغناء عنه بذكره سابقا كما إذا قال بعنى بدرهم فقال بعتك فقال المشترى قبلت و سيأتى فى حكم الشرط الفاسد كلام من المسالك إن شاء الله تعالى.

و قد يتوهم هنا شرط تاسع – و هو تنجيز الشرط بناء على أن تعليقه

اشاره

يسرى إلى العقد بعد ملاحظه رجوع الشرط إلى جزء من أحد العوضين فإن مرجع قوله بعتك هذا بدرهم على أن تخيط لى إن جاء زيد على وقوع المعاوضه بين المبيع و بين الدرهم المقرون بخياطه الثوب على تقدير مجى ء زيد بل يؤدى إلى البيع بثمنين على تقديرين فباعه بالدرهم المجرد على تقدير عدم مجى ء زيد و بالدرهم المقرون مع خياطه الثوب على تقدير مجيئه

[دفع هذا التوهم]

و يندفع بأن الشرط هو الخياطه على تقدير المجى ء لا- الخياطه المطلقه ليرجع التعليق إلى أصل المعاوضه الخاصه و مجرد رجوعهما فى المعنى إلى أمر واحد لا يوجب البطلان و لذا اعترف بعضهم بأن مرجع قوله أنت وكيلى إذا جاء رأس الشهر فى أن تبيع و أنت وكيلى فى أن تبيع إذا جاء رأس الشهر إلى واحد مع الاتفاق على صحه الثانى و بطلان الأول. نعم ذكره فى التذكره أنه لو شرط البائع كونه أحق بالمبيع لو باعه المشترى ففيه إشكال لكن لم يعلم أن وجهه تعليق الشرط بل ظاهر عباره التذكره و كثير منهم فى بيع الخيار بشرط رد الثمن كون الشرط و هو الخيار معلقا على رد الثمن و قد ذكرنا ذلك سابقا فى بيع الخيار.

مسأله فى حكم الشرط الصحيح

[أقسام الشرط]

[شرط الوصف]

و تفصيله أن الشرط إما أن يتعلق بصفه من صفات المبيع الشخصى- ككون العبد كاتبا و الجاريه حاملا و نحوهما

[شرط الفعل]

و إما أن يتعلق بفعل من أفعال أحد المتعاقدين أو غيرهما كاشتراط إعتاق العبد و- خياطه الثوب

[شرط الغايه]

و- إما أن يتعلق بما هو من قبيل الغايه للفعل كاشتراط تملك عين خاصه و انعتاق مملوك خاص و نحوهما

و لا إشكال فى أنه لا حكم للقسم الأول إلا الخيار مع تبين فقد الوصف المشروط

إذ لا يعقل تحصيله هنا معنى لوجوب الوفاء فيه و عموم المؤمنون مختص بغير هذا القسم

و أما الثالث

فإن أريد باشتراطه الغايه- أعنى الملكيه و الزوجيه و نحوهما اشتراط تحصيلهما بأسبابهما الشرعيه فيرجع إلى الثانى و هو اشتراط الفعل و إن أريد حصول الغايه بنفس الاشتراط فإن دل الدليل الشرعى على عدم تحقق تلك الغايه إلا بسببها الشرعى الخاص كالزوجيه و الطلاق و العبوديه و الانعتاق و كون المرهون مبيعا عند انقضاء الأجل و نحو ذلك كان الشرط فاسدا لمخالفته للكتاب و السنه كما أنه لو دل الدليل على) كفايه الشرط فيه كالوكاله و الوصايه و كون مال العبد و حمل الجاريه و ثمر الشجره ملكا للمشترى فلا- إشكال. و أما لو لم يدل دليل على أحد الوجهين كما لو شرط فى البيع كون مال خاص غير تابع لأحد العوضين كالأمثله المذكوره ملكا لأحدهما أو صدقه أو كون العبد الفلانى حرا و نحو ذلك ففى صحه هذا الشرط إشكال من أصاله عدم تحقق تلك الغايه إلا بما علم كونه سببا لها و عموم المؤمنون عند شروطهم و نحوه لا يجرى هنا لعدم كون الشرط فعلا ليجب الوفاء به و من أن الوفاء لا يختص بفعل ما شرط بل يشمل ترتيب الآثار عليه نظير الوفاء بالعهد و يشهد له تمسك الإمام ع بهذا العموم فى موارد كلها من هذا القبيل كعدم الخيار للمكاتبه التى أعانها ولد زوجها- على أداء مال الكتابه مشترطا عليها عدم الخيار على زوجها بعد الانعتاق مضافا إلى كفايه دليل الوفاء بالعقود فى ذلك بعد صيروره الشرط جزء للعقد و أما توقف الملك و شبهه على أسباب خاصه فهى دعوى غير مسموعه مع وجود

أفراد اتفق على صحتها كما فى حمل الجاريه و مال العبد و غيرهما و دعوى تسويغ ذلك لكونها توابع للمبيع مدفوعه لعدم صلاحيه ذلك للفرق مع أنه يظهر من بعضهم جواز اشتراط ملك حمل دابه فى بيع أخرى كما يظهر من المحقق الثانى فى شرح عباره القواعد فى شرائط العوضين و كل مجهول مقصود بالبيع لا يصح بيعه و إن انضم إلى معلوم و كيف كان فالأقوى صحه اشتراط الغايات التى لم يعلم من الشارع إناطتها بأسباب خاصه كما يصح نذر مثل هذه الغايات- بأن ينذر كون المال صدقه أو الشاه أضحيه أو كون هذا المال لزيد و حينئذ فالظاهر عدم الخلاف فى وجوب الوفاء بها بمعنى ترتيب الآثار.

و إنما الخلاف و الإشكال فى القسم الثانى- و هو ما تعلق فيه الاشتراط بفعل

اشاره

و الكلام فيه يقع فى مسائل

الأولى فى وجوب الوفاء من حيث التكليف الشرعى

ظاهر المشهور هو الوجوب لظاهر النبوى: المؤمنون عند شروطهم و العلوى: من شرط لامرأته شرطا فليف لها به فإن المسلمين عند شروطهم إلا شرطا حرم حلالا أو حلل حراما و يؤكد الوجوب ما أرسل فى بعض الكتب من زياده قوله إلا من عصى الله فى النبوى بناء على كون الاستثناء من المشروط عليه لا من الشارط هذا كله مضافا إلى عموم وجوب الوفاء بالعقد بعد كون الشرط كالجزء من ركن العقد خلافا لظاهر الشهيد فى اللمعه و ربما ينسب إلى غيره حيث قال إنه

المكاسب، ج ۳، ص ۲۸۴

لا يجب على المشروط عليه فعل الشرط و إنما فائدته جعل العقد عرضه للزوال و وجهه مع ضعفه يظهر مما ذكره قدس سره فى تفصيله المحكى فى الروضه عنه قدس سره فى بعض تحقيقاته و هو أن الشرط الواقع فى العقد اللازم إن كان العقد كافيا فى تحققه و لا يحتاج بعده إلى صيغه فهو لازم لا يجوز اختلال به كشرط الوكاله و إن احتاج بعده إلى أمر آخر وراء ذكره فى العقد كشرط العتق فليس بلازم بل يقلب العقد اللازم جائزا و جعل السر فيه أن اشتراط ما العقد كاف فى تحققه كجزء من الإيجاب و القبول فهو تابع لهما فى اللزوم و الجواز و اشتراط ما سيوجد أمر منفصل عن العقد و قد علق عليه العقد و المعلق على الممكن ممكن و هو معنى قلب اللازم جائزا انتهى. قال فى الروضه بعد حكايه هذا الكلام و الأقوى اللزوم مطلقا و إن كان تفصيله أجود مما اختاره هنا أقول ما ذكره قدس سره فى بعض تحقيقاته لا يحسن عده

تفصيلا فى محل الكلام مقابلا لما اختاره فى اللمعه لأن الكلام فى اشتراط فعل سائغ و أنه هل يصير واجبا على المشروط عليه أم لا ـ كما ذكره الشهيد فى المتن فمثل اشتراط كونه وكيلا ليس إلا كاشتراط ثبوت الخيار أو عدم ثبوته له فلا يقال إنه يجب فعله أو لا يجب. نعم وجوب الوفاء بمعنى ترتيب آثار ذلك الشرط المحقق بنفس العقد مما لا خلاف فيه إذ لم يقل أحد بعدم ثبوت الخيار أو آثار اللزوم بعد اشتراطهما فى العقد. و بالجمله فالكلام هنا فى اشتراط فعل يوجد بعد العقد نعم كلام الشهيد فى اللمعه أعم منه و من كل شرط لم يسلم لمشترطه و مراده تعذر الشرط و كيف كان فمثل اشتراط الوكاله أو الخيار و عدمه خارج عن محل الكلام إذ لا كلام و لا خلاف فى وجوب ترتب آثار الشرط عليه و لا فى عدم انفساخ العقد بعدم ترتيب الآثار و لا فى أن المشروط عليه يجبر على ترتيب الآثار و إن شئت قلت اشتراط الوكاله من اشتراط الغايات لا المبادئ.

و مما ذكرنا يظهر أن تأييد القول المشهور أو الاستدلال عليه بما فى الغنيه من الإجماع على لزوم الوفاء بالعقد غير صحيح لأنه إنما ذكر ذلك فى مسأله اشتراط الخيار و قد عرفت خروج مثل ذلك عن محل الكلام. نعم فى التذكره لو اشترى عبدا بشرط أن يعتقه المشترى صح البيع و لزم الشرط عند علمائنا أجمع ثم إن ما ذكره الشهيد قدس سره من أن اشتراط ما سيوجد أمر منفصلا و قد علق عليه العقد إلخ لا يخلو عن نظر إذ حاصله أن الشرط قد علق عليه العقد فى الحقيقه

و إن كان لا تعليق صوره فحاصل قوله بعتك هـذا العبـد على أن تعتقه أن الالتزام بهـذه المعاوضه معلق على التزامك بالعتق فإذا لم يلـتزم بالإعتـاق لم يجب على المشـروط له الالـتزام بالمعـاوضه. و فيه مع أن المعروف بينهم أن الشـرط بمنزله الجزء من أحد العوضـين و أن القاعـده اللفظيه فى العقـد المشـروط لا يقتضـى هـذا المعنى أيضا و أن رجوعه إلى التعليق على المحتمل يوجب عدم الجزم المفسد للعقد و إن لم يكن فى صوره التعليق أن لازم هذا الكلام- أعنى دعوى تعليق العقد على الممكن ارتفاعه من رأس عند فقد الشرط لا انقلابه جائزا.

الثانيه فى أنه لو قلنا بوجوب الوفاء- من حيث التكليف الشرعى فهل يجبر عليه لو امتنع

ظـاهر جماعه ذلك- و ظاهر التحرير خلافه- قال فى باب الشـروط إن الشـرط أن تعلق بمصـلحه المتعاقـدين كالأجل و الخيار و الشهاده و التضمين و الرهن و اشتراط صفه مقصوده كالكتابه جاز و لزم الوفاء ثم قال إذا باع بشرط العتق صح البيع و الشرط فإن أعتقه المشترى و إلا ففى إجباره وجهان أقربهما عدم الإجبار انتهى. و قال فى الدروس يجوز اشتراط سائغ فى العقد فيلزم الشرط فى طرف المشترط عليه فإن أخل به فللمشترط الفسخ و هل يملك إجباره عليه فيه نظر انتهى و لا معنى للزوم الشـرط إلا وجوب الوفاء به و قال فى التذكره فى فروع مسأله العبد المشترط عتقه إذا أعتقه المشترى فقد وفى بما وجب عليه إلى أن قال و إن امتنع أجبر عليه إن قلنا إنه حق لله تعالى و إن قلنا إنه حق للبائع لم يجبر كما فى شـرط الرهن و الكفيل لكن يتخير البائع فى الفسخ بعد سلامه ما شرط ثم ذكر للشافعى وجهين فى الإجبار و عدمه إلى

أن قـال و الأـولى عنـدى الإجبـار فى شـرط الرهن و الكفيل لو امتنع كما لو شـرط تسـليم الثمن معجلا فأهمل انتهى و يمكن أن يستظهر هـذا القول أعنى الوجوب تكليفا مع عدم جواز الإجبار من كل من اسـتدل على صـحه الشـرط بعموم المؤمنون مع قوله بعدم وجوب الإجبار كالشـيخ فى المبسوط حيث اسـتدل على صحه اشتراط عتق العبد المبيع بقوله ع: المؤمنون عند شروطهم ثم ذكر أن فى إجباره على الإعتاق لو امتنع قولين الوجوب لأن عتقه قـد اسـتحق بالشـرط و عـدم الوجوب و إنما يجعل له الخيار ثم قال و الأقوى هو الثانى انتهى. فإن ظهور النبوى فى الوجوب من حيث نفسه و من جهه القرائن المتصـله و المنفصـله مما لا مساغ لإنكاره بل الاسـتدلال به على صحه الشرط عند الشيخ و من تبعه فى عدم إفساد الشرط الفاسد يتوقف ظاهرا على إراده الوجوب منه إذ لاـ تنـافى بين اسـتحباب الوفـاء بالشـرط و فسـاده فلاـ يـدل اسـتحباب الوفـاء بالعتق المشـروط فى البيع على صـحته ثم إن الصـيمرى فى غايه المرام قال لا خلاف بين علمائنا فى جواز اشتراط العتق لأنه غير مخالف للكتاب و السنه فيجب الوفاء به و قال هل يكون حقا لله تعالى أو للعبـد أو للبائع يحتمل الأول إلى أن قال و يحتمل الثالث هو مذهب العلامه فى القواعد و التحرير لأنه استقرب فيهمـا عـدم إجبـار المشترى على العتق و هو يـدل على أنه حق للبائع و على القول بأنه حق لله يكون المطالبه للحاكم و يجبره مع الامتناع و لا يسقط بإسقاط البائع و على القول بكونه للبائع تكون المطالبه له و يسقط بإسقاطه و لا يجبر المشترى و مع

الامتناع يتخير المشترط بين الإمضاء و الفسخ و على القول بأنه للعبد يكون هو المطالب بالعتق و مع الامتناع يرافعه إلى الحاكم ليجبره على ذلك و كسبه قبل العتق للمشترى على جميع التقادير انتهى و ظاهر استكشافه مذهب العلامه قدس سره عن حكمه بعدم الإجبار أن كل شرط يكون حقا مختصا للمشترط لا كلام و لا خلاف فى عدم الإجبار عليه و هو ظاهر أول الكلام السابق فى التذكره لكن قد عرفت قوله أخيرا و الأولى أن له إجباره عليه و إن قلنا إنه حق للبائع و ما أبعد ما بين ما ذكره الصيمرى و ما ذكره فى جامع المقاصد و المسالك- من أنه إذا قلنا بوجوب الوفاء فلا كلام فى ثبوت الإجبار حيث قال و اعلم أن فى إجبار المشترى على الإعتاق وجهين أحدهما العدم لأن للبائع طريقا آخر للتخلص و هو الفسخ و الثانى له ذلك لظاهر

المكاسب، ج ۳، ص ۲۸۵

قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و المؤمنون عند شروطهم إلا من عصى الله و هو الأوجه انتهى و فى المسالك جعل أحد القولين ثبوت الخيار و عدم وجوب الوفاء مستدلا له بأصاله عدم وجوب الوفاء و القول الآخر وجوب الوفاء بالشرط و استدل له بعموم الأمر بالوفاء بالعقد و المؤمنون عند شروطهم إلا من عصى الله و ظاهره وحده الخلاف فى مسألتى وجوب الوفاء و التسلط على الإجبار كما أن ظاهر الصيمرى الاتفاق على وجوب الوفاء بل و على عدم الإجبار فيما كان حقا مختصا للبائع و الأظهر فى كلمات الأصحاب وجود الخلاف فى المسألتين و كيف كان فالأقوى ما اختاره جماعه من أن للمشروط له إجبار المشروط عليه لعموم وجوب الوفاء بالعقد

و الشرط فإن العمل بالشرط ليس إلا كتسليم العوضين فإن المشروط له قد ملك الشرط على المشروط عليه بمقتضى العقد المقرون بالشرط فيجبر على تسليمه- و ما فى جامع المقاصد من توجيه عدم الإجبار بأن له طريقا إلى التخلص بالفسخ ضعيف فى الغايه فإن الخيار إنما شرع بعد تعذر الإجبار دفعا للضرر و قد يتوهم أن ظاهر الشرط هو فعل الشى ء اختيارا فإذا امتنع المشروط عليه فقد تعذر الشرط و حضور الفعل منه كرها غير ما اشترط عليه فلا ينفع فى الوفاء بالشرط و يندفع بأن المشروط هو نفس الفعل مع قطع النظر عن الاختيار و الإجبار و إنما يعرض له من حيث إنه فعل واجب عليه فإذا أجبر فقد أجبر على نفس الواجب نعم لو صرح باشتراط صدور الفعل عنه اختيارا و عن رضا منه لم ينفع إجباره فى حصول الشرط

الثالثه فى أنه هل للمشروط له الفسخ مع التمكن من الإجبار

فيكون مخيرا بينهما أم لا يجوز له الفسخ إلا مع تعذر الإجبار ظاهر الروضه و غير واحد هو الثانى و صريح موضع من التذكره هو الأول قال لو باعه شيئا بشرط أن يبيعه آخر أو يقرضه بعد شهر أو فى الحال لزمه الوفاء بالشرط فإن أخل به لم يبطل البيع لكن يتخير المشترط بين فسخه للبيع و بين إلزامه بما شرط انتهى و لا نعرف مستندا للخيار مع التمكن من الإجبار لما عرفت من أن مقتضى العقد المشروط هو العمل على طبق الشرط اختيارا أو قهرا إلا أن يقال إن العمل بالشرط حق لازم على المشروط عليه يجبر عليه إذا بنى المشروط له على الوفاء بالعقد و أما إذا أراد الفسخ لامتناع المشروط عليه عن الوفاء بالعقد على الوجه الذى وقع عليه

فله ذلك فيكون ذلك بمنزله تقايل من الطرفين عن تراض منهما و هذا الكلام لا يجرى مع امتناع أحدهما عن تسليم أحد العوضين ليجوز للآخر فسخ العقد لأن كلا منهما قد ملك ما فى يد الآخر و لا يخرج عن ملكه بعدم تسليم صاحبه فيجبران على ذلك بخلاف الشرط فإن المشروط حيث فرض فعلا كالاعتاق فعلا معنى لتملكه فإذا امتنع المشروط عليه عند فقد نقض العقد فيجوز للمشروط له أيضا نقضه فتأمل ثم على عدم المختار من عدم الخيار إلا مع تعذر الإجبار لو كان الشرط من قبيل الإنشاء القابل للنيابه فهل يوقعه الحاكم عنه إذا فرض تعذر إجباره الظاهر ذلك لعموم ولايه السلطان على الممتنع فيندفع ضرر المشروط له بذلك الرابعه لو تعذر الشرط فليس للمشترط إلا الخيار

لعدم دليل على الأرش- فإن الشرط فى حكم القيد لا يقابل بالمال بل المقابله عرفا و شرعا إنما هى بين المالين و التقييد أمر معنوى لا يعد مالا و إن كانت ماليه المال تزيد و تنقص بوجوده و عدمه و ثبوت الأرش فى العيب لأجل النص و ظاهر العلامه ثبوت الأرش- إذا اشترط عتق العبد فمات العبد قبل العتق و تبعه الصيمرى فيما إذا اشترط تدبير العبد قال فإن امتنع من تدبيره تخير البائع بين الفسخ و استرجاع العبد و بين الإمضاء فيرجع بالتفاوت بين قيمته لو بيع مطلقا و قيمته بشرط التدبير انتهى و مراده بالتفاوت مقدار جزء من الثمن نسبته إليه كنسبه التفاوت إلى القيمه لإتمام التفاوت لأن للشرط قسطا من الثمن فهو مضمون به لا بتمام قيمته كما نص عليه فى التذكره و ضعف فى الدروس قول العلامه بما ذكرنا من أن الثمن

لا يقسط على الشروط و أضعف منه ثبوت الأرش بمجرد امتناع المشترى عن الوفاء بالشرط و إن لم يتعذر كما عن الصيمرى و لو كان الشرط عملا من المشروط عليه يعد مالا و يقابل بالمال كخياطه الثوب فتعذر ففى استحقاق المشروط له لأجرته و مجرد ثبوت خيار له وجهان قال فى التذكره لو شرط على البائع عملا سائغا تخير المشترى بين الفسخ و المطالبه به أو بعوضه إن فات وقته و كان مما يتقوم كما لو شرط تسليم الثوب مصبوغا فأتاه به غير مصبوغ و تلف فى يد المشترى و لو لم يكن مما يتقوم تخير بين الفسخ و الإمضاء مجانا انتهى و قال أيضا لو كان الشرط على المشترى مثل أن باعه داره بشرط أن يصبغ له ثوبه فتلف الثوب تخير البائع بين الفسخ و الإمضاء بقيمه الفائت إن كان مما له قيمه و إلا مجانا انتهى و الظاهر أن مراده بما يتقوم فى نفسه سواء كان عملا محضا كالخياطه أو عينا كمال العبد المشترط معه أو عينا و عملا كالصبغ لا ماله مدخل فى قيمه العوض إذ كل شرط كذلك و ما ذكره قدس سره لا يخلو عن وجه و إن كان مقتضى المعاوضه بين العوضين بأنفسهما كون الشرط مطلقا قيدا غير مقابل بالمال فإن المبيع هو الثوب المخيط و العبد المصاحب للمال لا الثوب و الخياطه و العبد و ماله و لذا لا يشترط قبض ما بإزاء المال من النقدين فى المجلس لو كان من أحدهما و سيجى ء فى المسأله السابعه المعامله مع بعض الشروط معامله الأجزاء.

الخامسه لو تعذر الشرط

و قد خرج العين عن سلطنه المشروط عليه- بتلف أو بنقل أو رهن أو

استيلاد فالظاهر عدم منع ذلك عن الفسخ فإذا فسخ ففى رجوعه عليه بالقيمه أو بالعين مع بقائها بفسخ العقد الواقع عليه من حينه أو من أصله وجوه يأتى فى أحكام الخيار- و يأتى أن الأقوى الرجوع بالبدل جمعا بين الأدله هذا كله مع صحه العقد الواقع بأن لا يكون منافيا للوفاء بالشرط و أما لو كان منافيا كبيع ما اشترط وقفه على البائع ففى صحته مطلقا أو مع إذن المشروط له- أو إجازته أو بطلانه وجوه خيرها أوسطها فلو باع بدون إذنه كان للمشروط له فسخه و إلزامه بالوفاء بالشرط. نعم لو لم نقل بإجبار المشروط عليه فالظاهر صحه العقد الثانى فإذا فسخ المشروط له ففى انفساخ العقد من حينه أو من أصله أو الرجوع بالقيمه وجوه رابعها التفصيل بين التصرف بالعتق فلا يبطل لبنائه على التغليب فيرجع بالقيمه و بين غيره فيبطل اختاره فى التذكره و الروضه قال فى فروع مسأله العبد المشترط عتقه بعد ما ذكر أن إطلاق

المكاسب، ج ۳، ص ۲۸۶

اشتراط العتق يقتضى عتقه مجانا فلو أعتقه بشرط الخدمه مده تخير المشروط له بين الإمضاء و الفسخ فيرجع بقيمه العبد قال بعد ذلك و لو باعه المشترى أو وقفه أو كاتبه تخير البائع بين الفسخ و الإمضاء فإن فسخ بطلت هذه العقود لوقوعها فى غير ملك تام و تخالف هذه العتق بشرط الخدمه لأن العتق مبنى على التغليب فلا سبيل إلى فسخه و هل له إمضاء البيع مع طلب فسخ ما نقله المشترى فيه احتمال انتهى و مثله ما فى الروضه. و قال فى الدروس فى العبد المشروط عتقه و لو أخرجه عن ملكه ببيع أوهبه أو وقف فللبائع فسخ ذلك

كله انتهى و ظاهره ما اخترناه و يحتمل ضعيفا غيره. و فى جامع المقاصد الذى ينبغى أن المشترى ممنوع من كل تصرف ينافى العتق المشترط ثم إن هذا الخيار كما لا يسقط بتلف العين كذلك لا يسقط بالتصرف فيها كما نبه عليه فى المسالك فى أول خيار العيب فيما لو اشترط الصحه على البائع. نعم إذا دل التصرف على الالتزام بالعقد لزم العقد و سقط الخيار نظير خيار المجلس و الحيوان بناء على ما استفيد من بعض أخبار خيار الحيوان المشتمل على سقوط خياره بالتصرف معللا بحصول الرضا بالعقد و أما مطلق التصرف فلا.

السادسه للمشروط له إسقاط شرطه

إذا كان مما يقبل الإسقاط- لا مثل اشتراط مال العبد أو حمل الدابه لعموم ما تقدم فى إسقاط الخيار و غيره من الحقوق- و قد يستثنى من ذلك ما كان حقا لغير المشروط له كالعتق فإن المصرح به فى كلام جماعه كالعلامه و ولده و الشهيدين و غيرهم عدم سقوطه بإسقاط المشروط له قال فى التذكره الأقوى عندى أن العتق المشروط اجتمع فيه حقوق- حق لله و حق للبائع و حق للعبد ثم استقرب بناء على ما ذكره مطالبه العبد بالعتق لو امتنع المشترى. و فى الإيضاح الأقوى أنه حق للبائع و لله تعالى فلا يسقط بالإسقاط انتهى و فى الدروس لو أسقط البائع الشرط جاز إلا العتق لتعلق حق العبد و حق الله تعالى به انتهى. و فى جامع المقاصد أن التحقيق أن العتق فيه معنى القربه و العباده و هو حق الله تعالى و زوال الحجر و هو حق للعبد و فوات الماليه على الوجه المخصوص للقربه و هو حق للبائع انتهى. أقول أما كونه حقا للبائع من

حيث تعلق غرضه بوقوع هذا الأمر المطلوب للشارع فهو واضح و أما كونه حقا للعبد فإن أريد به مجرد انتفاعه بذلك فهذا لا يقتضى سلطنه له على المشترى بل هو متفرع على حق البائع دائر معه وجودا و عدما و إن أريد ثبوت حق على المشترى يوجب السلطنه على المطالبه فلا دليل عليه و دليل الوفاء لا يوجب إلا ثبوت الحق للبائع و بالجمله فاشتراط عتق العبد ليس إلا كاشتراط أن يبيع المبيع من زيد بأدون من ثمن المثل أو يتصدق به عليه و لم يذكر أحد أن لزيد المطالبه. و مما ذكر يظهر الكلام فى ثبوت حق الله تعالى فإنه إن أريد به مجرد وجوبه عليه لأنه وفاء بما شرط العباد بعضهم لبعض فهذا جار فى كل شرط و لا ينافى ذلك سقوط الشروط بالإسقاط و إن أريد ما عدا ذلك من حيث كون العتق مطلوبا لله كما ذكره جامع المقاصد ففيه أن مجرد المطلوبيه إذا لم يبلغ حد الوجوب لا يوجب الحق لله على وجه يلزم به الحاكم و لا وجوب هنا من غير جهه وجوب الوفاء بشروط العباد و القيام بحقوقهم و قد عرفت أن المطلوب غير هذا فافهم

السابعه قد عرفت أن الشرط من حيث هو شرط لا يقسط عليه الثمن- عند انكشاف التخلف على المشهور

اشاره

لعدم الدليل عليه بعد عدم دلاله العقد عرفا على مقابله أحد العوضين إلا بالآخر و الشرع لم يزد على ذلك إذ أمره بالوفاء بذلك المدلول العرفى فتخلف الشرط لا يقدح فى تملك كل منهما لتمام العوضين هذا و لكن قد يكون الشرط تضمن المبيع لما هو جزء له حقيقه بأن يشترى مركبا و يشترط كونه كذا و كذا جزء كأن يقول بعتك هذا الأرض أو الثوب أو الصبره على أن يكون كذا

ذراعا أو صاعا فقد جعل الشرط تركبه من أجزاء معينه فهل يلاحظ حينئذ جانب القيديه و يقال إن المبيع هو العين الشخصيه المتصفه بوصف كونه كذا جزء فالمتخلف هو قيد من قيود العين كالكتابه و نحوها فى العبد لا- يوجب فواتها إلا خيارا بين الفسخ و الإمضاء بتمام الثمن أو يلاحظ جانب الجزئيه فإن المذكور و إن كان بصوره القيد إلا أن منشأ انتزاعه هو وجود الجزء الزائد و عدمه فالمبيع فى الحقيقه هو كذا و كذا جزء إلا أنه عبر عنه بهذه العباره كما لو أخبر بوزن المبيع المعين فباعه اعتمادا على إخباره فإن وقوع البيع على العين الشخصيه لا يوجب عدم تقسيط الثمن على الفائت و بالجمله فالفائت عرفا و فى الحقيقه هو الجزء و إن كان بصوره الشرط فلا يجرى فيه ما مر من عدم التقابل إلا بين نفس العوضين و لأجل ما ذكرنا وقع الخلاف فيما لو باعه أرضا على أنها جربان معينه أو صبره على أنها أصوع معينه

[لو باع شيئا على أنه قدر معين فتبين الاختلاف]

اشاره

و تفصيل ذلك العنوان الذى ذكره فى التذكره بقوله لو باع شيئا و شرط فيه قدرا معينا فتبين الاختلاف من حيث الكم فأقسامه أربعه لأنه إما أن يكون مختلف الأجزاء أو متفقها و على التقديرين فإما أن يزيد و إما أن ينقص

فالأول تبين النقص فى متساوى الأجزاء

و لا إشكال فى الخيار و إنما الإشكال و الخلاف فى أن له الإمضاء بحصه من الثمن أو ليس له الإمضاء إلا بتمام الثمن فالمشهور كما عن غايه المرام هو الأول. و قد حكى عن المبسوط و الشرائع و جمله من كتب العلامه و الدروس و التنقيح و الروضه و ظاهر السرائر و إيضاح النافع حيث اختارا ذلك فى مختلف الأجزاء فيكون كذلك فى متساوى الأجزاء بطريق أولى و يظهر من استدلال بعضهم على الحكم فى مختلف الأجزاء كونه فى متساوى الأجزاء مفروغا عنه. و عن مجمع البرهان أنه ظاهر القوانين الشرعيه و وجهه مضافا إلى فحوى الروايه الآتيه فى القسم الثانى ما أشرنا إليه من أن كون المبيع الشخصى بذلك المقدار و إن كان بصوره الشرط إلا- أن مرجعه إلى كون المبيع هذا القدر كما لو كالا طعاما فاشتراه فتبين الغلط فى الكيل و لا يرتاب أهل العرف فى مقابله الثمن لمجموع المقدار المعين المشترط هنا خلافا لصريح القواعد و محكى الإيضاح و قواه فى محكى حواشى الشهيد و الميسيه و الكفايه و استوجهه فى المسالك و يظهر من جامع المقاصد أيضا لأن المبيع هو الموجود الخارجى كائنا ما كان غايه الأمر أنه التزم أن يكون بمقدار معين و هو وصف غير موجود فى المبيع فأوجب الخيار كالكتابه المفقوده فى العبد و ليس مقابل الثمن نفس ذلك المقدار إلا أنه غير

موجود فى الخارج مع

المكاسب، ج ۳، ص ۲۸۷

أن مقتضى تعارض الإشاره و الوصف غالبا ترجيح الإشاره عرفا فإرجاع قوله بعتك هذه الصبره على أنها عشره أصوع إلى قوله بعتك عشره أصوع موجوده فى هذا المكان تكلف و الجواب أن كونه من قبيل الشرط مسلم إلا أن الكبرى و هى أن كل شرط لا يوزع عليه الثمن ممنوعه لأن المستند فى عدم التوزيع عدم المقابله عرفا و العرف حاكم فى هذا الشرط بالمقابله فتأمل.

الثانى تبين النقص فى مختلف الأجزاء

و الأقوى فيه ما ذكر من التقسيط مع الإمضاء وفاقا للأكثر لما ذكر سابقا من قضاء العرف بكون ما انتزع منه الشرط جزء من المبيع مضافا إلى خبر ابن حنظله: رجل باع أرضا على أنها عشره أجربه فاشترى المشترى منه بحدوده و نقد الثمن و أوقع صفقه البيع و افترقا فلما مسح الأرض فإذا هى خمسه أجربه قال فإن شاء استرجع فضل ماله و أخذ الأرض و إن شاء رد المبيع و أخذ المال كله إلا أن يكون له إلى جنب تلك الأرض أرضون فليوفه و يكون البيع لازما فإن لم يكن له فى ذلك المكان غير الذى باع فإن شاء المشترى أخذ الأرض و استرجع فضل ماله و إن شاء رد الأرض و أخذ المال كله الخبر. و لا بأس باشتماله على حكم مخالف للقواعد لأن غايه الأمر على فرض عدم إمكان إرجاعه إليها و مخالفه ظاهره للإجماع طرح ذيله غير المسقط لصدره عن الاحتجاج خلافا للمحكى عن المبسوط و جميع من قال فى الصوره الأولى بعدم التقسيط لما ذكر هناك من كون المبيع عينا خارجيا لا يزيد و لا ينقص لوجود الشرط و عدمه و الشرط التزام من

البائع بكون تلك العين بـذلك المقـدار كما لو اشترط حمل الـدابه أو مال العبـد فتبين عـدمهما و زاد بعض هؤلاء ما فرق به فى المبسوط بين الصورتين بأن الفائت هنا لا يعلم قسـطه من الثمن لأن المبيع مختلف الأجزاء فلا يمكن قسمته على عدد الجريان. و فيه أن عدم معلوميه قسـطه لا يوجب عدم اسـتحقاق المشترى ما يسـتحقه على تقدير العلم فيمكن التخلص بصلح أو نحوه إلا أن يدعى اسـتلزام ذلك جهاله ثمن المبيع فى ابتداء العقد مع عدم إمكان العلم به عند الحاجه إلى التقسيط و فيه منع عدم المعلوميه لأن الفائت صفه كون هذه الأرض المعينه المشخصه عشره أجربه و يحصل فرضه و إن كان المفروض مستحيل الوقوع بتضاعف كل جزء من الأرض لأنه معنى فرض نفس الخمسه عشره و فرضه أيضا بصيروره ثلاثه منها ثمانيه أو أربعه تسعه أو واحد سته أو غير ذلك و إن كان ممكنا إلا أنه لا ينفع مع فرض تساوى قطاع الأرض و مع اختلافها فظاهر التزام كونها عشـره مع رؤيه قطاعها المختلفه أو وصفها له يقضى بلزوم كون كل جزء منها مضاعفا على ما هو عليه من الصفات المرئيه أو الموصوفه ثم إن المحكى عن الشـيخ العمـل بـذيل الروايه المـذكوره و نفى عنه البعـد فى التـذكره معللاـ بـأن القطعه المجاوره للمبيع أقرب إلى المثل من الأرش.

و فيه مع منع كون نحو الأرض مثليا أن الفائت لم يقع المعاوضه عليه فى ابتداء العقد و قسـطه من الثمن باق فى ملك المشترى و ليس مضمونا على البائع حتى يقدم مثله على قيمته و أما الشيخ قدس سره فالظاهر استناده فى ذلك إلى الروايه.

الثالث أن يتبين الزياده عما شرط على البائع

فإن دلت القرينه

على أن المراد اشتراط بلوغه بهذا المقدار لا بشرط عدم الزياده فالظاهر أن الكل للمشترى و لا خيار و إن أريد ظاهره و هو كونه شرطا للبائع من حيث عدم الزياده و عليه من حيث عدم النقيصه ففى كون الزياده للبائع و تخير المشترى للشركه أو تخير البائع بين الفسخ و الإجازه لمجموع الشى ء بالثمن وجهان من أن مقتضى ما تقدم من أن اشتراط بلوغ المقدار المعين بمنزله تعلق البيع به فهو شرط صوره و له حكم الجزء عرفا أن اشتراط عدم الزياده على المقدار هنا بمنزله الاستثناء و إخراج الزائد عن المبيع و من الفرق بينهما بأن اشتراط عدم الزياده شرط عرفا و ليس بمنزله الاستثناء فتخلفه لا يوجب إلا الخيار و لعل هذا أظهر مضافا إلى إمكان الفرق بين الزياده و النقيصه مع اشتراكهما فى كون مقتضى القاعده فيها كونهما من تخلف الوصف لا نقص الجزء أو زيادته بورود النص المتقدم فى النقيصه و نبقى الزياده على مقتضى الضابطه و لذا اختار الاحتمال الثانى بعض من قال بالتقسيط فى أطراف النقيصه. و قد يحكى عن المبسوط القول بالبطلان هنا لأن البائع لم يقصد بيع الزائد و المشترى لم يقصد شراء البعض و فيه تأمل.

الرابع أن يتبين فى مختلف الأجزاء

و حكمه يعلم مما ذكرنا

القول فى حكم الشرط الفاسد

اشاره

الكلام فيه يقع فى أمور-

الأول أن الشرط الفاسد لا تأمل فى عدم وجوب الوفاء به بل هو داخل فى الوعيد

اشاره

فإن كان العمل به مشروعا استحب الوفاء به على القول بعدم فساد أصل العقد و تأمل أيضا فى أن الشرط الفاسد لأجل الجهاله يفسد العقد لرجوع الجهاله فيه إلى جهاله أحد العوضين فيكون البيع غررا و كذا لو كان الاشتراط موجبا لمحذور آخر فى أصل البيع كاشتراط بيع المبيع من البائع ثانيا لأنه موجب للدور أو لعدم القصد إلى البيع الأول أو للتعبد من أجل الإجماع أو النص و كاشتراط جعل الخشب المبيع صنما لأن المعامله على هذا الوجه أكل للمال بالباطل و لبعض الأخبار

[هل الشرط الفاسد لغير إخلاله بالعقد مفسد للعقد]

اشاره

و إنما الإشكال فيما كان فساده لا لأمر مخل بالعقد فهل يكون مجرد فساد الشرط موجبا لفساد العقد أم يبقى العقد على الصحه قولان حكى أولهما عن الشيخ و الإسكافى و ابن البراج و ابن سعيد و ثانيهما للعلامه و الشهيدين و المحقق الثانى و جماعه ممن تبعهم. و ظاهر ابن زهره فى الغنيه التفصيل بين الشرط غير المقدور كصيروره الزرع سنبلا و البسر تمرا و بين غيره من الشروط الفاسده فادعى فى الأول عدم الخلاف فى الفساد و الإفساد و مقتضى التأمل فى كلامه أن الوجه فى ذلك صيروره المبيع غير مقدور على تسليمه و لو صح ما ذكره من الوجه خرج هذا القسم من الفاسد عن محل الخلاف لرجوعه كالشرط المجهول إلى ما يوجب اختلال بعض شروط العوضين لكن صريح العلامه فى التذكره وقوع الخلاف فى الشرط غير المقدور و مثل بالمثالين المذكورين و نسب القول بصحه العقد إلى بعض علمائنا و الحق أن الشرط غير المقدور من حيث هو غير مقدور لا يوجب تعذر التسليم فى أحد العوضين. نعم لو أوجبه فهو خارج عن محل النزاع

كالشرط المجهول حيث يوجب كون المشروط بيع الغرر و ربما ينسب إلى ابن المتوج البحرانى التفصيل بين الفاسد لأجل عدم تعلق غرض مقصود

المكاسب، ج ۳، ص ۲۸۸

للعقلاء به فلا يوجب فساد العقد كأكل طعام بعينه أو لبس ثوب كذلك و بين غيره. و قد تقدم فى اشتراط كون الشرط مما يتعلق به غرض مقصود للعقلاء عن التذكره و غيرها أن هذا الشرط لغو لا يؤثر الخيار و الخلاف فى أن اشتراط الكفر صحيح أم لا و عدم الخلاف ظاهرا فى لغويه اشتراط كيل المسلم فيه بمكيال شخصى معين و ظاهر ذلك كله التسالم على صحه العقد و لو مع لغويه الشرط و يؤيد الاتفاق على عدم الفساد استدلال القائلين بالإفساد بأن للشرط قسطا من الثمن فيصير الثمن مع فساد الشرط مجهولا. نعم استدلالهم الآخر على الإفساد بعدم التراضى مع انتفاء الشرط ربما يؤيد عموم محل الكلام لهذا الشرط إلا أن الشهيدين ممن استدل بهذا الوجه و صرح بلغويه اشتراط الكفر و الجهل بالعبادات بحيث يظهر منه صحه العقد فراجع و كيف كان

فالقول بالصحه فى أصل المسأله لا يخلو عن قوه

وفاقا لمن تقدم لعموم الأدله السالم عن معارضه ما يخصصه

[أدله القائلين بالإفساد]

اشاره

عدا وجوه

أحدها ما ذكره فى المبسوط للمانعين من أن للشرط قسطا من العوض مجهولا

فإذا سقط لفساده صار العوض مجهولا و فيه بعد النقض بالشرط الفاسد فى النكاح الذى يكون بمنزله جزء من الصداق فيجب على هذا سقوط المسمى و الرجوع إلى مهر المثل أولا منع مقابله الشرط بشى ء من العوضين عرفا و لا شرعا لأن مدلول العقد هو وقوع المعاوضه بين الثمن و المثمن غايه الأمر كون الشرط قيدا لأحدهما يكون له دخل فى زياده العوض و نقصانه و الشرط لم يحكم على هذا العقد إلا بإمضائه على النحو الواقع عليه فلا يقابل الشرط بجزء من العوضين و لذا لم يكن فى فقده إلا الخيار بين الفسخ و الإمضاء مجانا كما عرفت. و ثانيا منع جهاله ما بإزاء الشرط من العوض إذ ليس العوض المنضم إلى الشرط و المجرد عنه إلا كالمتصف بوصف الصحه و المجرد عنه فى كون التفاوت بينهما مضبوطا فى العرف و لذا حكم العلامه فيما تقدم بوجوب الأرش لو لم يتحقق العتق المشروط فى صحه بيع المملوك و بلزوم قيمه الصبغ المشروط فى بيع الثوب. و ثالثا منع

كون الجهاله الطارئه على العوض قادحه إنما القادح به هو الجهل به عند إنشاء العقد.

الثانى أن التراضى إنما وقع على العقد الواقع على النحو الخاص

فإذا تعـذر الخصوصـيه لم يبق التراضـى لانتفاء المقيـد بانتفاء القيـد و عدم بقاء الجنس مع ارتفاع الفصل فالمعاوضه بين الثمن و المثمن بدون الشـرط معاوضه أخرى محتاجه إلى تراض جديد و إنشاء جديد و بدونه يكون التصـرف أكلا للمال لا عن تراض. و فيه منع كون ارتباط الشـرط بالعقـد على وجه يحوج انتفاؤه إلى معاوضه جديده عن تراض جديد و مجرد الارتباط لا يقتضـى ذلك كما إذا تبين نقص أحد العوضين أو انكشف فقد بعض الصفات المأخوذه فى البيع كالكتابه

و الصحه و كالشروط الفاسده فى عقد النكاح فإنه لا خلاف نصا و فتوى فى عدم فساد النكاح بمجرد فساد شرطه المأخوذ فيه. و قد تقدم أن ظاهرهم فى الشرط غير المقصود للعقلاء فى السلم و غيره عدم فساد العقد به و تقدم أيضا أن ظاهرهم أن الشرط غير المذكور فى العقد لا حكم له صحيحا كان أو فاسدا و دعوى أن الأصل فى الارتباط هو انتفاء الشى ء بانتفاء ما ارتبط به و مجرد عدم الانتفاء فى بعض الموارد لأجل الدليل لا يوجب التعدى مدفوعه بأن المقصود من بيان الأمثله أنه لا يستحيل التفكيك بين الشرط و العقد و أنه ليس التصرف المترتب على العقد بعد انتفاء ما ارتبط به فى الموارد المذكوره تصرفا لا عن تراض جوزه الشارع تعبدا و قهرا على المتعاقدين فما هو التوجيه فى هذه الأمثله هو التوجيه فيما نحن فيه و لذا اعترف فى جامع المقاصد بأن فى الفرق بين الشرط الفاسد و الجزء الفاسد عسرا. و الحاصل أنه يكفى للمستدل بالعمومات منع كون الارتباط مقتضيا لكون العقد بدون الشرط تجاره لا عن تراض مستندا إلى النقض بهذه الموارد و حل ذلك أن القيود المأخوذه فى المطلوبات العرفيه و الشرعيه منها ما هو ركن المطلوب ككون المبيع حيوانا ناطقا لا ناهقا و كون مطلوب المولى إتيان تتن الشطب لا الأصفر الصالح للنار جيل و مطلوب الشارع الغسل بالماء للزياره لأجل التنظيف فإن العرف يحكم فى هذه الأمثله بانتفاء المطلوب لانتفاء هذه القيود فلا يقوم الحمار مقام العبد و لا الأصفر مقام التتن و لا التيمم مقام الغسل. و منها ما ليس كذلك ككون العبد صحيحا و التتن جيدا و الغسل

بماء الفرات فإن العرف يحكم فی هذه الموارد بكون الفاقد نفس المطلوب و الظاهر أن الشرط من هذا القبيل لا من قبيل الأول فلا يعد التصرف الناشئ عن العقد بعد فساد الشرط تصرفا عن تراض. نعم غايه الأمر أن فوات القيد هنا موجب للخيار لو كان المشروط له جاهلا- بالفساد نظير فوات الجزء و الشرط الصحيحين و لا- مانع من التزامه و إن لم يظهر منه أثر فی كلام القائلين بهذا القول

الثالث [الاستدلال بالروايات]

روايه عبد الملك ابن عتبه عن الرضا ع: عن الرجل ابتاع منه طعاما أو متاعا على أن ليس منه على وضيعه هل يستقيم هذا و كيف هنا و ما حد ذلك قال لا ينبغی و الظاهر أن المراد الحرمه لا الكراهه كما فی المختلف إذ مع صحه العقد لا وجه لكراهه الوفاء بالوعد و روايه الحسين ابن المنذر قال: قلت لأبی عبد الله ع الرجل يجيئنی فيطلب منی العينه فأشتری المتاع لأجله ثم أبيعه إياه ثم أشتريه منه مكانی قال فقال إذا كان هو بالخيار إن شاء باع و إن شاء لم يبع و كنت أنت أيضا بالخيار إن شئت اشتريت و إن شئت لم تشتر فلا بأس قال فقلت إن أهل المسجد يزعمون أن هذا فاسد و يقولون إنه إن جاء به بعد أشهر صح قال إنما هذا تقديم و تأخير لا- بأس فإن مفهومه ثبوت البأس إذا لم يكونا أو أحدهما مختارا فی ترك المعامله الثانيه و عدم الاختيار فی تركها إنما يتحقق باشتراط فعلها فی ضمن العقد الأول و إلا فلا يلزم عليها فيصير الحاصل أنه إذا باعه بشرط أن يبيعه منه أو يشتريه منه لم يصح البيع الأول

فكذا الثانى أو لم يصح الثانى لأجل فساد الأول إذ لا مفسد له غيره و روايه على بن جعفر عن أخيه ع قال:

سألته عن رجل باع ثوبا بعشره دراهم إلى أجل ثم اشتراه بخمسه نقدا أ يحل قال إذا لم يشترطا و رضيا فلا بأس و دلالتها أوضح من الأولى و الجواب أما عن الأولى فبظهور لا ينبغى فى الكراهه و لا مانع من كراهه البيع على هذا النحو من أن البيع صحيح غير مكروه و الوفاء بالشرط مكروه و أما عن الروايتين فأولا ـ بأن الظاهر من الروايتين بقرينه حكايه فتوى أهل المسجد على خلاف قول الإمام ع فى الروايه الأولى هو رجوع البأس فى المفهوم إلى الشراء و لا ينحصر وجه فساده فى فساد البيع لاحتمال

المكاسب، ج ۳، ص ۲۸۹

أن يكون من جهه عدم الاختيار فيه الناشئ عن التزامه فى خارج العقد الأول فإن العرف لا ـ يفرقون فى إلزام المشروط عليه بالوفاء بالشرط بين وقوع الشرط فى متن العقد أو فى الخارج فإذا التزم به أحدهما فى خارج العقد الأول كان وقوعه للزومه عليه عرفا فيقع لا عن رضا منه فيفسد و ثانيا بأن غايه مدلول الروايه فساد البيع المشروط فيه بيعه عليه ثانيا و هو مما لا خلاف فيه حتى ممن قال بعدم فساد العقد بفساد شرطه كالشيخ فى المبسوط فلا يتعدى منه إلى غيره فلعل البطلان فيه للزوم الدور كما ذكره العلامه أو لعدم قصد البيع كما ذكره الشهيد قدس سره أو لغير ذلك بل التحقيق أن مسأله اشتراط بيع المبيع خارجه عما نحن فيه لأن الفساد ليس لأجل كون نفس الشرط فاسدا لأنه ليس مخالفا للكتاب و السنه و

لا منافيا لمقتضى العقد بل الفساد فى أصل البيع لأجل نفس هذا الاشتراط فيه لا لفساد ما اشترط و قد أشرنا إلى ذلك فى أول المسأله و لعله لما ذكرنا لم يستند إليها أحد فى مسألتنا هذه و الحاصل أنى لم أجد لتخصيص العمومات فى هذه المسأله ما يطمئن به النفس

و يدل على الصحه أيضا جمله من الأخبار

منها ما عن المشايخ الثلاثه

فى الصحيح عن الحلبى عن الصادق ع: أنه ذكران بريره كانت عند زوج لها و هى مملوكه فاشترتها عائشه فأعتقها فخيرها رسول الله ص فقال إن شاءت قعدت عند زوجها و إن شاءت فارقته و كان مواليها الذين باعوها اشترطوا على عائشه أن لهم ولاءها فقال ص: الولاء لمن أعتق و حملها على الشرط الخارج عن العقد مخالف لتعليل فساده فى هذه الروايه إشاره و فى غيرها صراحه بكونه مخالفا للكتاب و السنه فالإنصاف أن الروايه فى غايه الظهور.

و منها مرسله جميل و صحيحه الحلبى

الأولى عن أحدهما فى الرجل يشترى الجاريه و يشترط لأهلها أن لا يبيع و لا يهب و لا ترث قال: يفى بذلك إذا اشترط لهم إلا الميراث فإن الحكم بوجوب الوفاء بالأولين دون الثالث مع اشتراط الجميع فى العقد لا يكون إلا مع عدم فساد العقد بفساد شرطه و لو قلنا بمقاله المشهور من فساد اشتراط عدم البيع و الهبه حتى أنه حكى عن كاشف الرموز أنى لم أجد عاملا بهذه الروايه كان الأمر بالوفاء محمولا على الاستحباب و يتم المطلوب أيضا و يكون استثناء شرط الإرث لأن الملك فيه قهرى للوارث لا معنى لاستحباب وفاء المشترى به مع أن تحقق الإجماع على بطلان شرط عدم البيع و الهبه ممنوع كما لا يخفى و الثانيه عن أبى عبد الله ع عن الشرط فى الإماء لا تباع و لا تورث و لا توهب قال: يجوز ذلك غير الميراث فإنها تورث و كل شرط خالف كتاب الله فهو رد الخبر فإن قوله: فإنها تورث يدل على بقاء البيع الذى شرط فيه أن لا تورث على الصحه بل يمكن أن يستفاد من قوله بعد ذلك: كل شرط خالف

كتاب الله عز و جل فهو رد أي لا يعمل به أن جميع ما ورد فى بطلان الشروط المخالفه لكتاب الله جل ذكره يراد بها عدم العمل بالشرط لا بطلان أصل البيع. و يؤيده ما ورد فى بطلان الشروط الفاسده فى ضمن عقد النكاح

و قد يستدل على الصحه بأن صحه الشرط فرع على صحه البيع

فلو كان الحكم بصحه البيع موقوفا على صحه الشرط لزم الدور و فيه ما لا يخفى

و الإنصاف أن المسأله فى غايه الإشكال

و لذا توقف فيها بعض تبعا للمحقق قدس سره

[هل الشرط الفاسد يوجب الخيار للمشروط له]

ثم على تقدير صحه العقد- ففى ثبوت الخيار للمشروط له مع جهله بفساد الشرط وجه من حيث كونه فى حكم تخلف الشرط الصحيح فإن المانع الشرعى كالعقلى فيدل عليه ما يدل على خيار تخلف الشرط. و لا فرق فى الجهل المعتبر فى الخيار بين كونه بالموضوع أو بالحكم الشرعى و لذا يعذر الجاهل بثبوت الخيار أو بفوريته و لكن يشكل بأن العمده فى خيار تخلف الشرط هو الإجماع و أدله نفى الضرر قد تقدم غير مره أنها لا تصلح لتأسيس الحكم الشرعى إذا لم يعتضد بعمل جماعه لأن المعلوم إجمالا أنه لو عمل بعمومها لزم منه تأسيس فقه جديد خصوصا إذا جعلنا الجهل بالحكم الشرعى عذرا فرب ضرر يترتب على المعاملات من أجل الجهل بأحكامها خصوصا الصحه و الفساد فإن ضروره الشرع قاضيه فى أغلب الموارد بأن الضرر المترتب على فساد معامله مع الجهل به لا يتدارك مع أن مقتضى تلك الأدله نفى الضرر غير الناشئ عن تقصير المتضرر فى دفعه سواء كان الجهل متعلقا بالموضوع أم بالحكم و إن قام الدليل فى بعض المقامات على التسويه بين القاصر و المقصر فالأقوى فى المقام عدم الخيار و إن كان يسبق خلافه فى بادئ الأنظار.

الثانى لو أسقط المشروط له الشرط الفاسد على القول بإفساده لم يصح بذلك العقد

لانعقاده بينهما على الفساد فلا ينفع إسقاط المفسد و يحتمل الصحه بناء على أن التراضى إنما حصل على العقد المجرد عن الشرط فيكون كتراضيهما عليه حال العقد. و فيه أن التراضى إنما ينفع إذا وقع عليه العقد أو لحق العقد السابق كما فى بيع المكره و الفضولى و أما إذا طرأ الرضا على غير ما وقع عليه العقد فلا ينفع لأن متعلق الرضا لم يعقد عليه و متعلق العقد لم

يرض به و يظهر من بعض مواضع التذكره التردد فى الفساد بعد إسقاط الشرط قال يشترط فى العمل المشروط على البائع أن يكون محللاـ فلو اشترى العنب على شرط أن يعصره البائع خمرا لم يصح الشرط و البيع على إشكال ينشأ من جواز إسقاط المشترى الشرط عن البائع و الرضا به خاليا عنه و هو المانع من صحه البيع- و من اقتران البيع بالمبطل و بالجمله فهل يثمر اقتران مثل هذا الشرط بطلان البيع من أصله بحيث لو رضى صاحبه بإسقاطه لا يرجع البيع صحيحا أو إيقاف البيع بدونه فإن لم يرض بدونه بطل و الأصح انتهى و لا يعرف وجه لما ذكره من احتمال الإيقاف.

الثالث لو ذكر الشرط الفاسد قبل العقد لفظا و لم يذكر فى العقد

فهل يبطل العقد بذلك بناء على أن الشرط الفاسد مفسد له أم لا وجهان بل قولان مبنيان على تأثير الشرط قبل العقد فإن قلنا بأنه لا حكم له كما هو ظاهر المشهور و قد تقدم فى الشروط لم يفسد و إلا فسد و يظهر من المسالك هنا قول ثالث قال فى مسأله اشتراط بيع المبيع من البائع المراد باشتراط ذلك شرطه فى متن العقد فلو كان فى أنفسهما ذلك و لم يشترطاه لم يضر و لو شرطاه قبل العقد لفظا فإن كانا يعلمان بأن الشرط المتقدم لا حكم له فلا أثر له و إلا اتجه بطلان العقد كما لو ذكراه فى متنه لأنهما لم يقدما إلا على الشرط و لم يتم لهما فيبطل العقد انتهى. و فى باب المرابحه بعد ذكر المحقق فى المسأله المذكوره أنه لو كان من قصدهما ذلك و لم يشترطاه لفظا كره قال فى المسالك أى لم يشترطاه فى نفس العقد فلا عبره بشرطه

قبله. نعم لو توهم لزوم ذلك أو نسی ذكره فيه مع ذكره قبله اتجه الفساد انتهی. ثم حكی اعتراضا علی

المكاسب، ج ۳، ص ۲۹۰

المحقق قدس سره- و جوابا عنه بقوله قيل عليه إن مخالفه القصد للفظ تقتضی بطلان العقد لأن العقود تتبع القصود فكيف يصح العقد مع مخالفه اللفظ و أجيب عنه بأن القصد و إن كان معتبرا فی الصحه فلا يعتبر فی البطلان لتوقف البطلان علی اللفظ و القصد و كذلك الصحه و لم يوجد فی الفرض ثم قال قدس سره و فيه منع ظاهر فإن اعتبارهما معا فی الصحه يقتضی كون تخلف أحدهما كافيا فی البطلان و يرشد إليه عباره الساهی و الغالط و المكره فإن المتخلف الموجب للبطلان هو القصد و إلا فاللفظ موجود ثم قال و الذی ينبغی فهمه أنه لا بد من قصدهما إلی البيع المترتب عليه أثر الملك للمشتری علی وجه لا يلزمه رده و إنما يفتقر قصدهما لرده بعد ذلك بطريق الاختيار نظرا إلی وثوق البائع بالمشتری أنه لا يمتنع من رده إليه بعقد جديد بمحض اختياره و مروته انتهی كلامه.

أقول إذا أوقعا العقد المجرد علی النحو الذی يوقعانه مقترنا بالشرط و فرض عدم التفاوت بينهما فی البناء علی الشرط و الالتزام به إلا بالتلفظ بالشرط و عدمه فإن قلنا بعدم اعتبار التلفظ فی تأثير الشرط الصحيح و الفاسد فلا وجه للفرق بين من يعلم فساد الشرط و غيره فإن العالم بالفساد لا يمنعه علمه عن الإقدام علی العقد مقيدا بالالتزام بما اشترطه خارج العقد بل إقدامه كإقدام من يعتقد الصحه كما لا فرق فی إيقاع العقد الفاسد بين من يعلم فساده و عدم ترتب أثر

شرعی علیه و غیره. و بالجمله فالإقدام علی العقد مقیدا أمر عرفی یصدر من المتعاقدین و إن علما بفساد الشرط و أما حکم صوره نسیان ذکر الشرط فإن کان مع نسیان أصل الشرط کما هو الغالب فالظاهر الصحه لعدم الإقدام علی العقد مقیدا غایه الأمر أنه کان عازما علی ذلک لکن غفل عنه. نعم لو اتفق إیقاع العقد مع الالتفات إلی الشرط ثم طرأ علیه النسیان فی محل ذکر الشرط کان کتارک ذکر الشرط عمدا تعویلا علی تواطئهما السابق.

الرابع لو کان فساد الشرط لأجل عدم تعلق غرض معتد به عند العقلاء

فظاهر کلام جماعه من القائلین بإفساد الشرط الفاسد کونه لغوا غیر مفسد للعقد. قال فی التذکره فی باب العیب لو شرط ما لا غرض فیه للعقلاء و لا یزید به المالیه فإنه لغو لا یوجب الخیار و قد صرح فی مواضع آخر فی باب الشروط بصحه العقد و لغویه الشرط و قد صرح الشهید بعدم ثبوت الخیار إذا اشترط کون العبد کافرا فبان مسلما و مرجعه إلی لغویه الاشتراط و قد ذکروا فی السلم لغویه بعض الشروط کاشتراط الوزن بمیزان معین و لعل وجه عدم قدح هذه الشروط أن الوفاء بها لما لم یجب شرعا و لم یکن فی تخلفها أو تعذرها خیار خرجت عن قابلیه تقیید العقد بها لعدم عدها کالجزء من أحد العوضین و یشکل بأن لغویتها لا تنافی تقیید العقد بها فی نظر المتعاقدین فاللازم إما بطلان العقد و إما وجوب الوفاء کما إذا جعل بعض الثمن مما لا یعد مالا فی العرف

الکلام فی أحکام الخیار

الکلام فی أحکام الخیار

الخیار موروث بأنواعه

اشاره

بلا خلاف بین الأصحاب کما فی الریاض و ظاهر الحدائق- و فی التذکره أن الخیار عندنا موروث- لأنه من الحقوق کالشفعه و القصاص فی جمیع أنواعه و به قال الشافعی إلا فی خیار المجلس و ادعی فی الغنیه الإجماع علی إرث خیار المجلس و الشرط

[الاستدلال علیه بما ورد فی إرث ما ترک المیت]

اشاره

و استدل علیه مع ذلک بأنه حق للمیت فیورث لظاهر القرآن و تبعه بعض من تأخر عنه و زید علیه الاستدلال بالنبوی: ما ترک المیت من حق فلوارثه. أقول

الاستدلال على هذا الحكم بالكتاب و السنه الواردين فی إرث ما ترک الميت يتوقف على ثبوت أمرين

أحدهما كون الخيار حقا لا حكما شرعيا

كإجازه العقد الفضولی و جواز الرجوع فی الهبه و سائر العقود الجائزه فإن الحكم الشرعی مما لا يورث و كذا ما تردد بينهما للأصل و ليس فی الأخبار ما يدل على ذلک عدا ما دل على انتفاء الخيار بالتصرف معللا بأنه رضا كما تقدم فی خيار الحيوان و التمسک بالإجماع على سقوطه بالإسقاط فيكشف عن كونه حقا لا حكما مستغنی عنه بقيام الإجماع على نفس الحكم.

الثانی كونه حقا قابلا للانتقال

ليصدق أنه مما ترک الميت بأن لا يكون وجود الشخص و حياته مقوما له و إلا فمثل حق الجلوس فی السوق و المسجد و حق التوليه و النظاره غير قابل للانتقال فلا يورث و إثبات هذا الأمر بغير الإجماع أيضا مشكل و التمسک فی ذلک باستصحاب بقاء الحق- و عدم انقطاعه بموت ذی الحق أشكل لعدم إحراز الموضوع لأن الحق لا يتقوم إلا بالمستحق و كيف كان ففی الإجماع المنعقد على نفس الحكم كفايه إن شاء الله تعالى.

بقی الكلام فی أن إرث الخيار ليس تابعا لإرث المال فعلا

فلو فرض استغراق دين الميت لتركته لم يمنع انتقال الخيار إلى الوارث- و لو كان الوارث ممنوعا لنقصان فيه كالرقيه أو القتل للمورث أو الكفر فلا إشكال فی عدم الإرث لأن الموجب لحرمانه من المال موجب لحرمانه من سائر الحقوق و لو كان حرمانه من المال لتعبد شرعی كالزوجه غير ذات الولد أو مطلقا بالنسبه إلى العقار و غير الأكبر من الأولاد بالنسبه إلى الحبوه ففی حرمانه من الخيار المتعلق بذلک المال مطلقا أو عدم حرمانه كذلک وجوه بل أقوال ثالثها التفصيل بين كون ما يحرم الوارث عنه منتقلا إلى الميت أو عنه فيرث فی الأول صرح به فخر الدين فی الإيضاح و فسر به عباره والده كالسيد العميد و شيخنا الشهيد فی الحواشی و رابعها عدم الجواز فی تلک الصوره و الإشكال فی غيرها صرح به فی جامع المقاصد و لم أجد من جزم بعدم الإرث مطلقا و إن أمكن توجيهه بأن ما يحرم منه هذا الوارث إن كان قد انتقل عن الميت فالفسخ لا معنى له لأنه لا ينتقل إليه بإزاء ما ينتقل عنه من الثمن شی ء من المثمن. و بعباره أخرى الخيار علاقه

لصاحبه فيما انتقل عنه توجب سلطنته عليه و لا علاقه هنا و لا سلطنه و إن كان قد انتقل إلى الميت فهو لباقى الورثه و لا سلطنه لهذا المحروم و الخيار حق فيما انتقل عنه بعد إحراز تسلطه على ما وصل بإزائه و لكن يرد ذلك بما فى الإيضاح من أن الخيار لا- يتوقف على الملك كخيار الأجنبى فعمومات الإرث بالنسبه إلى الخيار لم يخرج عنها الزوجه و إن خرجت عنها بالنسبه إلى المال. و الحاصل أن حق الخيار ليس تابعا للملكيه و لذا قوى بعض المعاصرين ثبوت الخيار فى الصورتين و يضعفه أن حق الخيار علقه فى الملك المنتقل إلى

المكاسب، ج ۳، ص ۲۹۱

الغير من حيث التسلط على استرداده إلى نفسه أو إلى من هو منصوب من قبله كما فى الأ-جنبى. و بعباره أخرى ملك لتملك المعوض لنفسه أو لمن نصب عنه و هذه العلاقه لا تنتقل من الميت إلا إلى وارث يكون كالميت فى كونه مالكا لأن يملك فإذا فرض أن الميت باع أرضا بثمن فالعلا-قه المذكوره إنما هى لسائر الورثه دون الزوجه لأنها بالخيار لا ترد شيئا من الأرض إلى نفسها و لا إلى آخر هى من قبله لتكون كالأجنبى المجعول له. نعم لو كان الميت قد انتقلت إليه الأرض كان الثمن المدفوع إلى البائع متزلزلا- فى ملكه فيكون فى معرض الانتقال إلى جميع الورثه و منهم الزوجه فهى أيضا مالكه لتملك حصتها من الثمن لكن فيه ما ذكرنا سابقا من أن الخيار حق فيما انتقل عنه بعد إحراز التسلط على ما وصل بإزائه و عبر عنه فى جامع المقاصد بلزوم تسلط الزوجه على مال الغير و حاصله أن الميت إنما

كان له الخيار و العلقه فيما انتقل عنه من حيث تسلطه على رد ما فى يده لتملك ما انتقل عنه بإزائه فلا تنتقل هذه العلاقه إلا إلى من هو كذلك من ورثته- كما مر نظيره فى عكس هذه الصوره و ليست الزوجه كذلك. و قد تقدم فى مسأله ثبوت خيار المجلس للوكيل أن أدله الخيار مسوقه لبيان تسلط ذى الخيار على صاحبه من جهه تسلطه على تملك ما فى يده فلا يثبت بها تسلط الوكيل على ما وصل إليه لموكله و ما نحن فيه كذلك و يمكن دفعه بأن ملك بائع الأرض للثمن لما كان متزلزلا و فى معرض الانتقال إلى جميع الورثه اقتضى بقاء هذا التزلزل بعد موت ذى الخيار ثبوت حق للزوجه و إن لم يكن لها تسلط على نفس الأرض و الفرق بين ما نحن فيه و بين ما تقدم فى الوكيل أن الخيار هناك و تزلزل ملك الطرف الآخر و كونه فى معرض الانتقال إلى موكل الوكيل كان متوقفا على تسلط الوكيل على ما فى يده و تزلزل ملك الطرف الآخر هنا و كونه فى معرض الانتقال إلى الورثه ثابت على كل حال و لو لم نقل بثبوت الخيار للزوجه فإن باقى الورثه لو ردوا الأرض و استردوا الثمن شاركتهم الزوجه فيه فحق الزوجه فى الثمن المنتقل إلى البائع ثابت فلها استيفاؤه بالفسخ ثم إن ما ذكر وارد على فسخ باقى الورثه للأرض المبيعه بثمن معين تشترك فيه الزوجه إلا أن يلتزم عدم تسلطهم على الفسخ إلا فى مقدار حصتهم من الثمن فيلزم تبعيض الصفقه فما اختاره فى الإيضاح من التفصيل مفسرا به عباره والده فى القواعد لا يخلو عن قوه.

قال فى القواعد الخيار موروث بالحصص كالمال من أى أنواعه كان إلا الزوجه غير ذات الولد فى الأرض على إشكال أقربه ذلك إن اشترى بخيار لترث من الثمن انتهى و قال فى الإيضاح ينشأ الإشكال من عدم إرثها منها فلا يتعلق بها فلا ترث من خيارها و من أن الخيار لا يتوقف على الملك كالأجنبى ثم فرع المصنف أنه لو كان الموروث قد اشترى بخيار فالأقرب إرثها من الخيار لأن لها حقا فى الثمن و يحتمل عدمه لأنها لا ترث من الثمن إلا بعد الفسخ فلو علل بإرثها دار و إلا صح اختيار المصنف لأن الشراء يستلزم منعها من شى ء نزله الشارع منزله جزء من التركه و هو الثمن فقد تعلق الخيار بما ترث منه انتهى و قد حمل العباره على هذا المعنى السيد العميد الشارح للكتاب و استظهر خلاف ذلك من عباره جامع المقاصد فإنه بعد بيان منشأ الإشكال على ما يقرب من الإيضاح قال فالأقرب من هذا الإشكال عدم إرثها إن كان الميت قد اشترى أرضا بخيار فأرادت الفسخ لترث من الثمن و أما إذا باع أرضا بخيار فالإشكال حينئذ بحاله لأنها إذا فسخت فى هذه الصوره لم ترث شيئا و حمل الشارحان العباره على أن الأقرب إرثها إذا اشترى بخيار لأنها حينئذ تفسخ فترث من الثمن بخلاف ما إذا باع بخيار و هو خلاف الظاهر فإن المتبادر أن المشار إليه بقوله ذلك هو عدم الإرث الذى سيقت لأجله العباره مع أنه من حيث الحكم غير مستقيم أيضا فإن الأرض حق لباقى الوارث استحقوها بالموت فكيف تملك الزوجه إبطال استحقاقهم لها و إخراجها عن ملكهم. نعم لو قلنا إن ذلك يحصل بانقضاء مده

الخيار استقام ذلک و أيضا فإنها إذا ورثت فی هذه الصوره وجب أن ترث فی ما إذا باع الميت أرضا بخيار بطريق أولی لأنها ترث حينئذ من الثمن و أقصی ما يلزم من إرثها من الخيار أن تبطل حقها من

الثمن و هو أولی من إبطال إرثها حق غيرها من الأرض التی اختصوا بملکها ثم قال و الحق أن إرثها من الخيار فی الأرض المشتراه مستبعد جدا و إبطال حق قد ثبت لغيرها يحتاج إلی دليل نعم قوله لترث من الثمن علی هذا التقدير يحتاج إلی تکلف زياده تقدير بخلاف ما حملا عليه انتهی. و قد تقدم ما يمکن أن يقال علی هذا الکلام ثم إن الکلام فی ثبوت الخيار لغير مستحق الحبوه من الورثه إذا اشتری الميت أو باع بعض أعيان الحبوه بخيار هو الکلام فی ثبوته للزوجه فی الأرض المشتراه و المبيعه.

مسأله فی کيفيه استحقاق کل من الورثه للخيار مع أنه شی ء واحد غير قابل للتجزيه و التقسيم

اشاره

وجوه

الأول ما اختاره بعضهم– من استحقاق کل منهم خيارا مستقلا

کمورثه بحيث يکون له الفسخ فی الکل و إن أجاز الباقون نظير حد القذف الذی لا يسقط بعفو بعض المستحقين و کذلک حق الشفعه علی المشهور و استند فی ذلک إلی أن ظاهر النبوی المتقدم و غيره ثبوت الحق لکل وارث لتعقل تعدد من لهم الخيار بخلاف المال الذی لا بد من تنزيل مثل ذلک علی إراده الاشتراک لعدم تعدد الملاک شرعا لمال واحد بخلاف محل البحث.

الثانی استحقاق کل منهم خيارا مستقلا فی نصيبه

فله الفسخ فيه دون باقی الحصص غايه الأمر مع اختلاف الورثه فی الفسخ و الإمضاء و تبعض الصفقه علی من عليه الخيار فيثبت له الخيار و وجه ذلک أن الخيار لما لم يکن قابلا للتجزيه و کان مقتضی أدله الإرث کما سيجی ء اشتراک الورثه فيما ترک مورثهم تعين تبعضه بحسب متعلقه فيکون نظير المشتريين لصفقه واحده إذا قلنا بثبوت الخيار لکل منهما.

الثالث استحقاق مجموع الورثه لمجموع الخيار

اشاره

فيشرکون فيه من دون ارتکاب تعدده بالنسبه إلی جميع المال و لا بالنسبه إلی حصه کل منهم لأن مقتضی أدله الإرث فی الحقوق غير القابله للتجزيه و الأموال القابله لها أمر واحد فهو ثبوت مجموع ما ترک لمجموع الورثه إلا أن التقسيم فی الأموال لما کان أمرا ممکنا کان مرجع اشتراک المجموع فی المجموع إلی اختصاص کل منهم بحصه مشاعه بخلاف الحقوق فإنها تبقی علی حالها من اشتراک مجموع الورثه فيها فلا يجوز لأحدهم الاستقلال بالفسخ لا فی الکل و لا

فی حصته فافهم.

و هنا معنى آخر لقيام الخيار بالمجموع

و هو أن يقوم بالمجموع من حيث تحقق الطبيعه فی ضـمنه لا من حيث كونه مجموعا فيجوز لكل منهم الاسـتقلال بالفسخ ما لم يجر الآخر لتحقق الطبيعه فی الواحـد و ليس له الإجازه بعـد ذلک كما أنه لو أجاز الآخر لم يجز الفسـخ بعـده لأن الخيار الواحد إذا قام بماهيه الوارث واحـدا كان أو متعـددا كان إمضاء الواحد كفسـخه ماضـيا فلا عبره بما يقع متأخرا عن الآخر لأن الأول قد استوفاه و لو اتحـدا زمانـا كان ذلک كالإمضاء و الفسـخ من ذی الخيار بتصـرف واحـد لا أن الفاسـخ متقـدم كما سيجی ء فی أحكام التصرف

[فساد الوجه الأول]

ثم إنه لا ريب فی فساد مستند وجه الأول المـذكور له لمنع ظهور النبوی و غيره فی ثبوت ما ترک لكل واحـد من الورثه لأن المراد بـالوارث فی النبـوی و غيره ممـا أفرد فيه لفـظ الـوارث جنس الـوارث المتحقق فی ضـمن الواحـد و الكـثير و قيـام الخيـار بالجنس يتأتی على الوجوه الأربعه المتقـدمه كما لا يخفى على المتأمل و أما ما ورد فيه لفظ الوارث بصـيغه الجمع فلا يخفى أن المراد به أيضـا إمـا جنس الجمع أو جنس الفرد أو الاسـتغراق القابـل للحمل على المجموعی و الأفرادی و الأظهر هو الثانی كما فی نظائره هذا كله مع قيام القرينه العقليه و اللفظيه على عدم إراده ثبوته لكل واحد مسـتقلا فی الكل. أما الأولى فلأن المفروض أن ما كان للميت و تركه للوارث حق واحـد شخصـی و قيامه بالأشـخاص المتعددين أوضح اسـتحاله و أظهر بطلانا من تجزيه و انقسـامه على الورثه فكيف يـدعی ظهور أدله الإرث فيه. و أمـا الثـانيه فلأن مفاد تلک الأدله بالنسـبه إلى المال المتروک و حق المتروک

شی ء واحد و لا يستفاد منها بالنسبه إلى المال الاشتراک و بالنسبه إلى الحق التعدد إلا مع استعمال الكلام فى معنيين هذا مع أن مقتضى ثبوت ما كان للميت لكل من الورثه أن يكونوا كالوكلاء المستقلين فيمضى السابق من إجازه أحدهم أو فسخه و لا يؤثر اللاحق فلا وجه لتقدم الفسخ على الإجازه على ما ذكره.

[عدم دلاله أدله الإرث على الوجه الثانى]

و أما الوجه الثانى فهو و إن لم يكن منافيا لظاهر أدله الإرث من ثبوت مجموع المتروک لمجموع الوارث إلا أن تجزيه الخيار بحسب متعلقه كما تقدم مما لم يدل عليه أدله الإرث أما ما كان منها كالنبوى غير متعرض للقسمه فواضح و أما ما تعرض فيه للقسمه كآيات قسمه الإرث بين الورثه فغايه ما يستفاد منها فى المقام بعد ملاحظه عدم انقسام نفس المتروک هنا ثبوت القسمه فيما يحصل بإعمال هذا الحق أو إسقاطه فيقسم بينهم العين المسترده بالفسخ أو ثمنها الباقى فى ملكهم بعد الإجازه على طريق الإرث

[المتيقن من الأدله هو الوجه الثالث]

و أما ثبوت الخيار لكل منهم مستقلا فى حصته فلا يستفاد من تلک الأدله فالمتيقن من مفادها هو ثبوت الخيار الواحد الشخصى للمجموع فإن اتفق المجموع على الفسخ انفسخ فى المجموع و إلا فلا دليل على الانفساخ فى شی ء منه-

[عدم الدليل على المعنى الثانى للوجه الثالث أيضا]

و من ذلک يظهر أن المعنى الثانى للوجه الثالث و هو قيام الخيار بالطبيعه المتحققه فى ضمن المجموع أيضا لا دليل عليه فلا يؤثر فسخ أحدهم و إن لم يجز الآخر مع أن هذا المعنى أيضا مخالف لأدله الإرث لما عرفت من أن مفادها بالنسبه إلى المال و الحق واحد و من المعلوم أن المالک للمال ليس هو الجنس المتحقق فى ضمن المجموع

ثم إن ما ذكرنا جار فى كل حق ثبت لمتعدد

لم يعلم من الخارج كونه على خصوص واحد من الوجوه المذكوره. نعم لو علم ذلک من دليل خارج اتبع كما فى حد القذف فإن النص قد دل على أنه لا يسقط بعفو أحد الشريكين و كذا حق القصاص فإنه لا يسقط بعفو أحد الشريكين لكن مع دفع الآخر مقدار حصه الباقى من الديه إلى أولياء المقتص منه جمعا بين الحقين

[الإشكال على حكم المشهور فى حق الشفعه و الجواب عنه]

لكن يبقى الإشكال فى حكم المشهور من غير خلاف يعرف بينهم و إن احتمله فى الدروس من أحد الورثه إذا عفا عن الشفعه كان للآخر الأخذ بكل المبيع فإن الظاهر أن قولهم بذلک ليس لأجل دليل خارجى و الفرق بينه و بين ما نحن فيه مشكل و يمكن أن يفرق بالضرر فإنه لو سقطت الشفعه بعفو أحد الشريكين تضرر الآخر بالشركه بل لعل هذا هو السر فى عدم سقوط حدى القذف و القصاص بعفو البعض لأن الحكمه فيهما التشفى فإبطالهما بعفو أحد الشركاء إضرار على غير العافى و هذا غير موجود فيما نحن فيه فتأمل.

ثم إن ما اخترناه من الوجه الأول- هو مختار العلامه فى القواعد

بعد أن احتمل الوجه الثانى و ولده فى الإيضاح و الشهيد فى الدروس و الشهيد الثانى فى المسالك و حكى عن غيرهم. قال فى القواعد و هل للورثه التفريق فيه نظر أقربه المنع و إن جوزناه مع تعدد المشترى و زاد فى الإيضاح بعد توجيه المنع بأنه لم يكن لمورثهم الأخيار واحد أنه لا وجه لاحتمال التفريق

[كلام الشهيد فى الدروس]

و قال فى الدروس فى باب خيار العيب لو جوزنا لأحد المشتريين الرد لم نجوزه لأحد الوارثين عن واحد لأن التعدد طار على العقد سواء كان الموروث خيار عيب أو غيره انتهى و فى المسالك بعد المنع عن تفرق المشتريين فى الخيار هذا كله فيما لو تعدد المشترى أما لو تعدد مستحق البيع مع اتحاد المشترى ابتداء كما لو تعدد وارث المشترى الواحد فإنه ليس لهم التفرق لاتحاد الصفقه و التعدد طار مع احتماله انتهى

و ظاهر التذكره فى خيار المجلس الوجه الأول من الوجوه المتقدمه

قال لو فسخ بعضهم و أجاز الآخر فالأقوى أنه ينفسخ فى الكل كالمورث لو فسخ فى حياته فى البعض و أجاز فى البعض انتهى. و يحتمل أن لا يريد بذلك أن لكل منهما ملك الفسخ فى الكل كما هو مقتضى الوجه الأول بل يملك الفسخ فى البعض و يسرى فى الكل نظير فسخ المورث فى البعض و كيف كان فقد ذكر فى خيار العيب أنه لو اشترى عبدا فمات و خلف وارثين فوجدا به عيبا لم يكن لأحدهما رد حصته خاصه للتشقيص انتهى

و قال فى التحرير لو ورث اثنان عن أبيهما خيار عيب فرضى أحدهما سقط حق الآخر من الرد دون الأرش و الظاهر أن خيار العيب و خيار المجلس واحد كما تقدم عن الدروس فعله رجوع عما ذكره فى خيار المجلس ثم إنه ربما يحمل ما فى القواعد و غيرها من عدم جواز التفريق على أنه لا يصح تبعض المبيع من حيث الفسخ و الإجازه بل لا بد من الفسخ أو الإجازه فى الكل فلا دلاله فيها على عدم استقلال كل منهم على الفسخ فى الكل و حينئذ فإن فسخ أحدهم و أجاز الآخر قدم الفسخ على

الإجازه و ينسب تقديم الفسخ إلى كل من منع من التفريق بل فى الحدائق تصريح الأصحاب بتقديم الفاسخ من الورثه على المجيز و لازم ذلك الاتفاق على أنه متى فسخ أحدهم الفسخ فى الكل و ما أبعد بين هذه الدعوى و بين ما فى الرياض من قوله و لو اختلفوا

المكاسب، ج ۳، ص ۲۹۳

يعنى الورثه قيل قدم الفسخ و فيه نظر لكن الأظهر فى عباره القواعد ما ذكرنا و أن المراد بعدم جواز التفريق أن فسخ أحدهم ليس ماضيا مع عدم موافقه الباقين كما يدل عليه قوله فيما بعد ذلك فى باب خيار العيب أما لو أورثا خيار العيب فلا إشكال فى وجوب توافقهما فإن المراد بوجوب التوافق وجوبه الشرطى و معناه عدم نفوذ التخالف و لا ريب أن عدم نفوذ التخالف ليس معناه عدم نفوذ الإجازه من أحدهما مع فسخ صاحبه بل المراد عدم نفوذ فسخ صاحبه من دون إجازته لفسخ صاحبه و هو المطلوب و أصرح منه ما تقدم من عباره التحرير ثم التذكره. نعم ما تقدم من قوله فى الزوجه غير ذات الولد أقربه ذلك إن اشترى بخيار لترث من الثمن قد يدل على أن فسخ الزوجه فقط كاف فى استرجاع تمام الثمن لترث منه إذ استرداد مقدار حصتها موجب للتفريق الممنوع عنده و عند غيره و كيف كان فمقتضى أدله الإرث ثبوت الخيار للورثه على الوجه الثالث الذى اخترناه و حاصله أنه متى فسخ أحدهم و أجاز الآخر لغا الفسخ و قد يتوهم استلزام ذلك بطلان حق شخص لعدم إعمال الآخر حقه و يندفع بأن الحق إذا كان مشتركا لم يجز إعماله إلا برضا الكل كما لو جعل الخيار لأجنبيين

على سبيل التوافق.

فرع إذا اجتمع الورثه كلهم على الفسخ فيما باعه مورثهم

فإن كان عين الثمن موجودا فى ملك الميت دفعوه إلى المشترى و إن لم يكن موجودا أخرج من مال الميت و لا يمنعون من ذلك و إن كان على الميت دين مستغرق للتركه لأن المحجور له الفسخ بخياره و فى اشتراط ذلك بمصلحه الديان و عدمه وجهان و لو كان مصلحتهم فى الفسخ و لم يجبروا الورثه عليه لأنه حق لهم فلا يجبرون على إعماله و لو لم يكن للميت مال ففى وجوب دفع الثمن من مالهم بقدر الحصص وجهان من أنه ليس لهم إلا حق الفسخ كالأجنبى المجعول له الخيار أو الوكيل المستناب فى الفسخ و الإمضاء و انحلال العقد المستلزم لدخول المبيع فى ملك الميت يوفى عنه ديونه و خروج الثمن من ملكه فى المعين و اشتغال ذمته ببدله فى الثمن الكلى فلا يكون مال الورثه عوضا عن المبيع إلا على وجه كونه وفاء لدين الميت و حينئذ فلا اختصاص له بالورثه على حسب سهامهم بل يجوز للغير أداء ذلك الدين بل لو كان للميت غرماء ضرب المشترى مع الغرماء و هذا غير اشتغال ذمم الورثه بالثمن على حسب سهامهم من المبيع و من أنهم قائمون مقام الميت- فى الفسخ برد الثمن أو بدله و تملك المبيع فإذا كان المبيع مردودا على الورثه من حيث إنهم قائمون مقام الميت اشتغلت ذممهم بثمنه من حيث إنهم كنفس الميت كما أن معنى إرثهم لحق الشفعه استحقاقهم لتملك الحصه بثمن من مالهم لا من مال الميت. ثم لو قلنا بجواز الفسخ لبعض الورثه و إن لم يوافقه الباقى و فسخ ففى انتقال المبيع إلى الكل أو إلى الفاسخ وجهان و مما ذكرنا

من مقتضـی الفسخ و ما ذکرنا أخیرا من مقتضی النیابه و القیام مقام المیت و الأظهر فی الفرعین هو کون ولایه الوارث لا کولایه الولی أو الوکیـل فی کونهـا لاستیفاء حق للغیر بل هی ولایه استیفاء حق متعلق بنفسه فهو کنفس المیت لا نائب عنه فی الفسـخ و من هنـا جرت السـیره بـأن ورثه البائع ببیع خیار رد الثمن یردون مثل الثمن من أموالهم- و یستردون المبیع لأنفسـهم من دون أن یلزموا بأداء الدیون منه بعد الإخراج و المسأله تحتاج إلی تنقیح زائد.

مسأله لو کان الخیار لأجنبی و مات

ففی انتقـاله إلی وارثه کمـا فی التحریر أو إلی المتعاقـدین أو سـقوطه کمـا اختـاره غیر واحـد من المعاصـرین- و ربمـا یظهر من القواعـد وجوه من أنه حق ترکه المیت فلوارثه و من أنه حق لمن اشـترط له من المتعاقـدین لأنه بمنزله الوکیـل الـذی حکم فی التـذکره بانتقال خیاره إلی موکله دون وارثه و من أن ظاهر الجعل أو محتمله مدخلیه نفس الأجنبی فلا یدخل فی ما ترکه و هذا لا یخلو عن قوه لأجل الشک فی مـدخلیه نفس الأجنبی. و فی القواعـد لو جعل الخیار لعبـد أحـدهما فالخیار لمولاه و لعله لعدم نفوذ فسـخه و لا إجازته بدون رضا مولاه و إذا أمره بأحدهما أجبر شـرعا علیه فلو امتنع فللمولی فعله عنه فیرجع الخیار بالأخره له لکن هـذا یقتضـی أن یکون عبـد الأجنبی کذلک مع أنه قال لو کان العبد لأجنبی لم یملک مولاه و لا یتوقف علی رضاه إذا لم یمنع حقا للمولی فیظهر من ذلک فساد الوجه المذکور نقضا و حلا فافهم.

مسأله لو کان الخیار لأجنبی و مات

ففی انتقـاله إلی وارثه کمـا فی التحریر أو إلی المتعاقـدین أو سـقوطه کمـا اختـاره غیر واحـد من المعاصـرین- و ربمـا یظهر من القواعـد وجوه من أنه حق ترکه المیت فلوارثه و من أنه حق لمن اشـترط له من المتعاقـدین لأنه بمنزله الوکیـل الـذی حکم فی التـذکره بانتقال خیاره إلی موکله دون وارثه و من أن ظاهر الجعل أو محتمله مدخلیه نفس الأجنبی فلا یدخل فی ما ترکه و هذا لا یخلو عن قوه لأجل الشک فی مـدخلیه نفس الأجنبی. و فی القواعـد لو جعل الخیار لعبـد أحـدهما فالخیار لمولاه و لعله لعدم نفوذ فسخه و لا إجازته بدون رضا مولاه

و إذا أمره بأحدهما أجبر شرعا عليه فلو امتنع فللمولى فعله عنه فيرجع الخيار بالأخره له لكن هذا يقتضى أن يكون عبد الأجنبى كذلك مع أنه قال لو كان العبد لأجنبى لم يملك مولاه و لا يتوقف على رضاه إذا لم يمنع حقا للمولى فيظهر من ذلك فساد الوجه المذكور نقضا و حلا فافهم.

مسأله و من أحكام الخيار سقوطه بالتصرف بعد العلم بالخيار

و قد مر بيان ذلك فى مسقطات الخيار و المقصود هنا بيان أنه كما يحصل إسقاط الخيار و التزام العقد بالتصرف فيكون التصرف إجازه فعليه كذلك يحصل الفسخ بالتصرف فيكون فسخا فعليا. و قد صرح فى التذكره بأن الفسخ كالإجازه قد يكون بالقول و قد يكون بالفعل و قد ذكر جماعه كالشيخ و ابن زهره و ابن إدريس و جماعه من المتأخرين عنهم كالعلامه و غيره قدس الله أسرارهم أن التصرف إن وقع فيما انتقل عنه كان فسخا و إن وقع فيما انتقل إليه كان إجازه و قد عرفت فى مسأله الإسقاط أن ظاهر الأكثر أن المسقط هو التصرف المؤذن بالرضا و قد دل عليه الصحيحه المتقدمه فى خيار الحيوان المعلله للسقوط بأن التصرف رضا بالعقد فلا خيار و كذا النبوى المتقدم و مقتضى ذلك منهم أن التصرف فيما انتقل عنه إنما يكون فسخا إذا كان مؤذنا بالفسخ و ليكون فسخا فعليا و أما ما لا يدل على إراده الفسخ فلا وجه لانفساخ العقد به و إن قلنا بحصول الإجازه به بناء على حمل الصحيحه المتقدمه على سقوط الخيار بالتصرف تعبدا شرعيا من غير أن يكون فيه دلاله عرفيه نوعيه على الرضا بلزوم العقد كما تقدم نقله عن بعض إلا أن يدعى الإجماع على اتحاد ما يحصل به الإجازه و

الفسخ فكلما يكون إجازه لو ورد على ما فى يده يكون فسخا إذا ورد منه على ما فى يد صاحبه و هذا الاتفاق و إن كان الظاهر تحققه إلا أن أكثر هؤلاء كما عرفت كلماتهم فى سقوط خيار الشرط بالتصرف يدل على اعتبار الدلاله على الرضا فى التصرف المسقط فيلزمهم بالمقابله اعتبار الدلاله على الفسخ فى التصرف الفاسخ و يدل عليه كثير من كلماتهم فى هذا المقام أيضا. قال فى التذكره أما العرض على البيع و الإذن فيه و التوكيل و الرهن غير المقبوض بناء على اشتراطه فيه و الهبه غير المقبوضه فالأقرب أنها من البائع فسخ و من المشترى إجازه لدلالتها على طلب المبيع و استيفائه و هذا هو الأقوى و نحوها جامع المقاصد ثم إنك قد عرفت الإشكال فى كثير من أمثلتهم المتقدمه للتصرفات الملزمه كركوب الدابه

المكاسب، ج ٣، ص ٢٩٤

فى طريق الرد و نحوه مما لم يدل على الالتزام أصلا لكن الأمر هنا أسهل بناء على أن ذا الخيار إذا تصرف فيما انتقل عنه تصرفا لا يجوز شرعا إلا من المالك أو بإذنه دل ذلک بضميمه حمل فعل المسلم على الصحيح شرعا- على إراده انفساخ العقد قبل هذا التصرف. قال فى التذكره لو قبل الجاريه بشهوه أو باشر فيما دون الفرج أو لمس بشهوه فالوجه عندنا أن يكون فسخا لأن الإسلام يصون صاحبه عن القبيح فلو لم يختر الإمساک لكان مقدما على المعصيه انتهى ثم نقل عن بعض الشافعيه احتمال العدم نظرا إلى حدوث هذه الأمور عمن تردد فى الفسخ و الإجازه و فى جامع المقاصد عند قول المصنف قدس سره و يحصل الفسخ بوطء البائع و بيعه و عتقه و

هبته قال لوجوب صيانه فعل المسلم عن الحرام حيث يوجد إليه سبيل و تنزيل فعله على ما يجوز له فعله مع ثبوت طريق الجواز انتهى ثم إن أصاله حمل فعل المسلم على الجائز من باب الظواهر المعتبره شرعا كما صرح به جماعه كغيرها من الأمارات الشرعيه فيدل على الفسخ لا من الأصول التعبديه حتى يقال إنها لا تثبت إراده المتصرف للفسخ لما تقرر من أن الأصول التعبديه لا تثبت إلا اللوازم الشرعيه لمجاريها و هنا كلام مذكور فى الأصول. ثم إن مثل التصرف الذى يحرم شرعا إلا على المالك أو مأذونه التصرف الذى لا ينفذ شرعا إلا من المالك أو مأذونه و إن لم يحرم كالبيع و الإجاره و النكاح فإن هذه العقود و إن حلت لغير المالك لعدم عدها تصرفا فى ملك الغير إلا أنها تدل على إراده الانفساخ بها بضميمه أصاله عدم الفضوليه كما صرح بها جامع المقاصد عند قول المصنف و الإجازه و التزويج فى معنى البيع و المراد بهذا الأصل الظاهر- فلا وجه لمعارضته بأصاله عدم الفسخ مع أنه لو أريد به أصاله عدم قصد العقد عن الغير فهو حاكم على أصاله عدم الفسخ لكن الإنصاف أنه لو أريد به هذا لم يثبت به إراده العاقد للفسخ و كيف كان فلا إشكال فى إناطه الفسخ بذلك عندهم كالإجازه بدلاله التصرف عليه و يؤيده استشكالهم فى بعض أفراده من حيث دلالته بالالتزام على الالتزام بالبيع أو فسخه و من حيث إمكان صدوره عمن تردد فى الفسخ كما ذكره فى الإيضاح و جامع المقاصد- و فى وجه إشكال القواعد فى كون العرض على البيع و الإذن فيه فسخا. و مما ذكرنا يعلم أنه

لو وقع التصرف فيما انتقل عنه نسيانا للبيع أو مسامحه فی التصرف فی ملك الغير أو اعتمادا على شهاده الحال بالإذن لم يحصل الفسخ بذلك.

مسأله هل الفسخ يحصل بنفس التصرف أو يحصل قبله متصلا به

اشاره

و بعباره أخرى التصرف سبب أو كاشف فيه وجهان بل قولان من ظهور كلماتهم فی كون نفس التصرف فسخا أو إجازه و أنه فسخ فعلی فی مقابل القولی و ظهور اتفاقهم على أن الفسخ بل مطلق الإنشاء لا يحصل بالنيه بل لا بد من حصوله بالقول أو الفعل. و مما عرفت من التذكره و غيرها من تعليل تحقق الفسخ بصيانه فعل المسلم عن القبيح و من المعلوم أنه لا يصان عنه إلا إذا وقع الفسخ قبله و إلا لوقع الجزء الأول منه محرما و يمكن أن يحمل قولهم بكون التصرف فسخا على كونه دالا عليه و إن لم يتحقق به و هذا المقدار يكفی فی جعله مقابلا للقول. و يؤيده ما دل من الأخبار المتقدمه على كون الرضا هو مناط الالتزام بالعقد و سقوط الخيار و إن اعتبر كونه مكشوفا عنه بالتصرف و قد عرفت هناك التصريح بذلك من الدروس و صرح به فی التذكره أيضا حيث ذكر أن قصد المتبايعين لأحد عوضى الصرف قبل التصرف رضا بالعقد فمقتضى المقابله هو كون كراهه العقد باطنا و عدم الرضا به هو الموجب للفسخ إذا كشف عنه التصرف و يؤيده أنهم ذكروا أنه لا تحصل الإجازه بسكوت البائع ذی الخيار على وطء المشتری معللا بأن السكوت لا يدل على الرضا فإن هذا الكلام ظاهر فی أن العبره بالرضا. و صرح فی المبسوط بأنه لو علم رضاه بوطء المشتری سقط خياره فاقتصر فی الإجازه على مجرد الرضا و أما ما اتفقوا عليه

من عـدم حصول الفسـخ بالنيه فمرادهم بها نيه الانفساخ أعنى الكراهه الباطنيه لبقاء العقد و البناء على كونه منفسـخا من دون أن يـدل عليهـا بفعـل مقـارن له و أمـا مع اقترانهـا بالفعـل فلاـ قائـل بعـدم تأثيرهـا فيمـا يكفى فيه الفعل إذ كلما يكفى فيه الفعل من الإنشـاءات و لاـ يعتبر فيه خصوص القول فهو من هـذا القبيـل لأـن الفعـل لاـ إنشاء فيه فالمنشأ يحصل بإرادته المتصله بالفعل لا بنفس الفعل لعـدم دلالته عليه نعم يلزم من ذلك أن لا يحصل الفسخ باللفظ أصل لأن اللفظ أبدا مسـبوق بالقصد الموجود بعينه قبل الفعل الـدال على الفسـخ. و قد ذكر العلامه فى بعض مواضع التذكره- أن اللازم بناء على القول بتضـمن الوطى للفسخ عود الملك إلى الواطئ مع الوطى أو قبيله فيكون حلالا هذا

و كيف كان فالمسأله ذات قولين

اشاره

ففى التحرير قوى جهه الوطى الـذى يحصل به الفسـخ و أن الفسخ يحصل بأول جزء منه فيكشف عن عدم الفسخ قبله و هو لازم كل من قال بعـدم صـحه عقـد الواهب الذى يتحقق به الرجوع كما فى الشـرائع و عن المبسوط و المهذب و الجامع و الحكم فى باب الهبه و الخيار واحد- و توقف الشـهيد فى الدروس فى المقامين مع حكمه بصـحه رهن ذى الخيار و جزم الشهيد و المحقق الثانيان بالحل نظرا إلى حصول الفسخ قبله بالقصد المقارن

[ثمره القولين فى المسأله]

ثم إنه لو قلنا بحصول الفسخ قبيل هـذه الأفعال فلا إشـكال فى وقوعها فى ملك الفاسـخ فيترتب عليها آثارها فيصح بيعه و سائر العقود الواقعه منه على العين لمصادفتهما للملك و لو قلنا بحصوله بنفس الأفعال فينبغى عدم صحه التصرفات المذكوره كالبيع و العتق من حيث عـدم مصادفتهما لملك العاقـد التى هى شـرط لصـحتها. و قد يقرر المانع بما فى التذكره عن بعض العامه من أن الشـى ء الواحد لا يحصل به الفسخ و العقد كما أن التكبيره الثانيه فى الصلاه بنيه الشروع يخرج بها عن الصلاه و لا يشرع بها فى الصـلاه و بأن البيع موقوف على الملك الموقوف على الفسـخ المتأخر عن البيع و أجاب فى التـذكره عن الأول بمنع عدم صـحه حصول الفسخ و العقد لشـى ء واحد بالنسـبه إلى شيئين و أجاب الشهيد عن الثانى بمنع الدور التوقفى و أن الدور معى و قال فى الإيضـاح إن الفسـخ يحصل بأول جزء من العقـد و زاد فى باب الهبه قوله فيبقى المحل قابلا لمجموع العقـد انتهى و قـد يسـتدل للصحه- بأنه إذا وقع العقد على مال الغير فملكه بمجرد العقد كاف كمن باع

مال غیره ثم ملکه

[رأی المصنف فی المسأله]

اشاره

أقول إن قلنا بأن المستفاد من أدله توقف البیع و العتق علی الملک نحو قوله لا بیع إلا فی ملک و لا عتق إلا فی ملک هو اشتراط وقوع الإنشاء فی ملک المنشئ فلا مناص عن القول بالبطلان لأن صحه العقد حینئذ یتوقف علی تقدم تملک

المکاسب، ج ۳، ص ۲۹۵

العاقد علی جمیع أجزاء العقد لتقع فیه فإذا فرض العقد أو جزء من أجزائه فسخا کان سببا لتملک العاقد مقدما علیه لأن المسبب إنما یحصل بالجزء الأخیر من سببه فکلما فرض جزء من العقد قابل للتجزیه سببا للتملک کان التملک متأخرا عن بعض ذلک الجزء و إلا لزم تقدم وجود المسبب علی السبب و الجزء الذی لا یتجزأ غیر موجود فلا یکون سببا مع أن غایه الأمر حینئذ المقارنه بینه و بین التملک. و قد عرفت أن الشرط بمقتضی الأدله سبب التملک علی جمیع أجزاء العقد قضاء لحق الظرفیه و أما دخول المسأله فیمن باع شیئا ثم ملکه فهو بعد فرض القول بصحته یوجب اعتبار إجازه العاقد ثانیا بناء علی ما ذکرنا فی مسأله الفضولی من توقف لزوم العقد المذکور علی الإجازه إلا أن یقال إن المتوقف علی الإجازه عقد الفضولی و بیعه للمالک و أما بیعه لنفسه نظیر بیع الغاصب فلا یحتاج إلی الإجازه بعد العقد لکن هذا علی تقدیر القول به و الإغماض عما تقدم فی عقد الفضولی لا یجری فی مثل العتق غیر القابل للفضولی و إن قلنا إن المستفاد من تلک الأدله هو عدم وقوع البیع فی ملک الغیر المؤثر فی نقل مال الغیر بغیر إذنه فالممنوع شرعا تمام السبب فی ملک الغیر لا وقوع بعض

أجزائه فی ملک الغیر و تمامه فی ملک نفسه لینقل بتمام العقد الملک الحادث ببعضه فلا مانع من تأثیر هذا العقد لانتقال ما انتقل إلی البائع بأول جزء منه و هذا لا یخلو عن قوه إذ لا دلاله فی أدله اعتبار الملکیه فی المبیع الأعلی اعتبار کونه مملوکا قبل کونه مبیعا و الحصر فی قوله لا بیع إلا فی ملک إضافی بالنسبه إلی البیع فی ملک الغیر أو فی غیر ملک کالمباحات الأصلیه فلا یعم المستثنی منه البیع الواقع بعضه فی ملک الغیر و تمامه فی ملک البائع هذا مع أنه یقال إن المراد بالبیع هو النقل العرفی الحاصل من العقد لا نفس العقد لأن العرف لا یفهمون من لفظ البیع إلا هذا المعنی المأخوذ فی قولهم بعت و حینئذ فالفسخ الموجب للملک یحصل بأول جزء من العقد و النقل و التملک العرفی یحصل بتمامه فیقع النقل فی الملک و کذا الکلام فی العتق و غیره من التصرفات القولیه عقدا کان أو إیقاعا و لعل هذا معنی ما فی الإیضاح من أن الفسخ یحصل بأول جزء و بتمامه یحصل العتق. نعم التصرفات الفعلیه المحققه للفسخ کالوطئ و الأکل و نحوهما لا وجه لجواز الجزء الأول منها فإن ظاهر قوله تعالی إِلَّا عَلی أَزْواجِهِمْ أَوْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُهُمْ اعتبار وقوع الوطی فیما اتصف بکونها مملوکه فالوطی المحصل للفسخ لا یکون بتمامه حلالا و توهم أن الفسخ إذا جاز بحکم الخیار جاز کل ما یحصل به قولا کان أو فعلا فاسد فإن معنی جواز الفسخ لأجل الخیار الجواز الوضعی أعنی الصحه لا التکلیفی فلا ینافی تحریم ما یحصل به الفسخ کما لا یخفی مع أنه لو فرض

دلاله دليل الفسخ على إباحه ما يحصل به تعين حمل ذلك على حصول الفسخ قبيل التصرف جمعا بينه و بين ما دل على عدم جواز ذلك التصرف إلا إذا وقع فى الملك و بالجمله

فما اختاره المحقق و الشهيد الثانيان فى المسأله لا يخلو عن قوه

و به يرتفع الإشكال عن جواز التصرفات تكليفا و وضعا و هذا هو الظاهر من الشيخ فى المبسوط حيث جوز للمتصارفين تبايع النقدين ثانيا فى مجلس الصرف و قال إن شروعهما فى البيع قطع لخيار المجلس مع أن الملك عنده يحصل بانقطاع الخيار المتحقق هنا بالبيع المتوقف على الملك لكنه فى باب الهبه لم يصحح البيع الذى يحصل به الرجوع فيها معللا بعدم وقوعه فى الملك

فرع لو اشترى عبدا بجاريه مع الخيار له فقال أعتقهما

فربما يقال بانعتاق الجاريه دون العبد لأن الفسخ مقدم على الإجازه و فيه أنه لا دليل على التقديم فى مثل المقام مما وقع الإجازه و الفسخ من طرف واحد دفعه سواء اتحد المجيز و الفاسخ كما فى المقام أو تعدد كما لو وقعا من وكيلى ذى الخيار دفعه واحده إنما المسلم تقديم الفسخ الصادر من أحد الطرفين على الإجازه الصادره من الطرف الآخر لأن لزوم العقد من أحد الطرفين بمقتضى إجازته لا ينافى انفساخه بفسخ الطرف الآخر كما لو كان العقد جائزا من أحدهما فيفسخ مع لزوم العقد من الطرف الآخر بخلاف اللزوم و الانفساخ من طرف واحد و نحوه فى الضعف القول بعتق العبد لأن الإجازه إبقاء للعقد- و الأصل فيه الاستمرار و فيه أن عتق العبد موقوف على عدم عتق الجاريه كالعكس نعم الأصل استمرار العقد و بقاء الخيار و عدم حصول العتق أصلا و هو الأقوى كما اختاره جماعه منهم العلامه فى التذكره و القواعد و المحقق الثانى فى جامع المقاصد لأن عتقهما معا لا ينفذ لأن العتق لا يكون فضوليا و المعتق لا يكون مالكا لهما بالفعل لأن ملك أحدهما يستلزم خروج الآخر عن الملك- و لو كان الخيار فى الفرض المذكور للبائع العبد

بنی عتق العبد علی جواز التصرف من غیر ذی الخیار فی مده الخیار و عتق الجاریه علی جواز عتق الفضولی و الثانی غیر صحیح اتفاقا و سیأتی الکلام فی الأول و إن کان الخیار لهما ففی القواعد و الإیضاح و جامع المقاصد صحه عتق الجاریه و یکون فسخا لأن عتق العبد من حیث إنه إبطال لخیار بائعه غیر صحیح بدون إجازه البائع و معها یکون إجازه منه لبیعه و الفسخ مقدم علی الإجازه و الفرق بین هذا و صوره اختصاص المشتری بالخیار أن عتق کل من المملوکین کان من المشتری صحیحا لازما بخلاف ما نحن فیه. نعم لو قلنا هنا بصحه عتق المشتری فی زمان خیار البائع کان الحکم کما فی تلک الصوره

مسأله من أحکام الخیار عدم جواز تصرف غیر ذی الخیار تصرفا یمنع من استرداد العین عند الفسخ

[القول بالمنع]

علی قول الشیخ و المحکی عن ابن سعید فی جامع الشرائع و ظاهر جماعه من الأصحاب منهم العلامه فی القواعد و المحقق و الشهید الثانیان قدس سرهم بل فی مفتاح الکرامه فی مسأله عدم انتقال حق الرجوع فی الهبه إلی الورثه أن حق الخیار یمنع المشتری من التصرفات الناقله عند الأکثر و عن جماعه فی مسأله وجوب الزکاه علی المشتری للنصاب بخیار للبائع أن المشتری ممنوع من کثیر من التصرفات المنافیه لخیار البائع بل ظاهر المحکی عن الجامع کعباره الدروس عدم الخلاف فی ذلک حیث قال فی الجامع و ینتقل المبیع بالعقد و انقضاء الخیار و قیل بالعقد و لا ینفذ تصرف المشتری فیه حتی ینقضی خیار البائع و ستجی ء عباره الدروس هذا و لکن خلاف الشیخ و ابن سعید مبنی

المکاسب، ج ۳، ص ۲۹۶

علی عدم قولهما بتملک المبیع قبل انقضاء الخیار فلا یعد مثلهما مخالفا فی المسأله

[القول بالجواز]

و الموجود فی ظاهر کلام المحقق فی الشرائع جواز الرهن فی زمن الخیار سواء کان الخیار للبائع أو المشتری أو لهما بل ظاهره عدم الخلاف فی ذلک بین کل من قال بانتقال الملک بالعقد و کذا ظاهره فی باب الزکاه حیث حکم بوجوب الزکاه فی النصاب المملوک و لو مع ثبوت الخیار نعم استشکل فیه فی المسالک فی شرح المقامین علی وجه یظهر منه أن المصنف معترف بمنشإ الإشکال و کذا ظاهر کلام القواعد فی باب الرهن و إن اعترض علیه جامع المقاصد بما مر من المسالک لکن صریح کلامه فی التذکره فی باب الصرف جواز التصرف و کذا صریح کلام الشهید فی الدروس حیث قال فی باب الصرف لو باع أحدهما ما قبضه علی

غير صاحبه قبل التفرق فالوجه الجواز وفاقا للفاضل و منعه الشيخ قدس سره لأنه يمنع الآخر من خياره و رد بأنا نقول ببقاء الخيار انتهى و صرح فى المختلف فى باب الصرف بأن له أن يبيع ماله من غير صاحبه و لا يبطل حق خيار الآخر كما لو باع المشترى فى زمان خيار البائع و هو ظاهر اللمعه بل صريحها فى مسأله رهن ما فيه الخيار و إن شرحها فى الروضه بما لا يخلو عن تكلف هذا و يمكن أن يقال إن قول الشيخ و من تبعه بالمنع ليس منشأه القول بعدم انتقال المبيع و متفرعا عليه و إلا لم يكن وجه لتعليل المنع عن التصرف بلزوم إبطال حق الخيار بل المتعين حينئذ الاستناد إلى عدم حصول الملك مع وجود الخيار بل لعل القول بعدم انتقال منشأه- كون المنع عن التصرف مفروغا عنه عندهم كما يظهر من بيان مبنى هذا الخلاف فى الدروس قال فى تملك المبيع بالعقد أو بعد الخيار بمعنى الكشف أو النقل خلاف مأخذه أن الناقل العقد و الغرض بالخيار الاستدراك و هو لا ينافيه و أن غايه الملك التصرف الممتنع فى مده الخيار انتهى. و ظاهر هذا الكلام كالمتقدم عن جامع ابن سعيد كون امتناع التصرف فى زمن الخيار مسلما بين القولين إلا أن يراد به نفوذ التصرف على وجه لا يملك بطلانه بالفسخ و لا يتعقبه ضمان العين بقيمتها عند الفسخ و التصرف فى زمن الخيار على القول بجوازه معرض لبطلانه عند الفسخ أو مستعقب للضمان لا محاله و هذا الاحتمال و إن بعد عن ظاهر عباره الدروس إلا أنه يقربه أنه قدس سره قال بعد أسطر إن فى جواز

تصرف كل منهما مع اشتراك الخيار وجهين و الحاصل أن كلمات العلامه و الشهيد بل و غيرهما قدس سرهم فى هذا المقام لا يخلو بحسب الظاهر عن اضطراب

[عدم الفرق بين العتق و غيره]

ثم إن الظاهر عدم الفرق بين العتق و غيره من التصرفات و ربما يظهر من كلمات بعضهم تجويز العتق لبنائه على التغليب و كذا الظاهر عدم الفرق بين الإتلاف و التصرفات الناقله

[الفرق بين الإتلاف و غيره]

و اختار بعض الأفاضل من عاصرناهم الفرق بالمنع من الإتلاف و تجويز غيره لكن مع انفساخه من أصله عند فسخ ذى الخيار و قيل بانفساخه من حينه

حجه القول بالمنع

اشاره

أن الخيار حق يتعلق بالعقد المتعلق بالعوضين من حيث إرجاعهما بحل العقد إلى ملكهما السابق فالحق بالأخره متعلق بالعين التى انتقلت منه إلى صاحبه فلا يجوز أن يتصرف فيها بما يبطل ذلك الحق بإتلافها أو نقلها إلى شخص آخر و منه يظهر أن جواز الفسخ مع التلف بالرجوع إلى البدل لا يوجب جواز الإتلاف لأن الحق متعلق بخصوص العين فإتلافها إتلاف لهذا الحق و إن انتقل إلى بدله لو تلف بنفسه كما أن تعلق حق الرهن ببدل العين المرهونه بعد تلفها لا يوجب جواز إتلافها على ذى الحق و إلى ما ذكر يرجع ما فى الإيضاح من توجيه بطلان العتق فى زمن الخيار بوجوب صيانه حق البائع فى العين المعينه عن الإبطال.

و يؤيد ما ذكرنا أنهم حكموا من غير خلاف يظهر منهم بأن التصرف الناقل إذا وقع بإذن ذى الخيار سقط خياره فلو لم يكن حقا متعلقا بالعين لم يكن ذلك موجبا لسقوط الخيار فإن تلف العين لا ينافى بقاء الخيار لعدم منافاه التصرف لعدم الالتزام بالعقد و إراده الفسخ بأخذ القيمه

[المناقشه فى الحجه المذكوره]

هذا غايه ما يمكن أن يقال فى توجيه المنع لكنه لا يخلو عن نظر فإن الثابت من خيار الفسخ- بعد ملاحظه جواز التفاسخ فى حال تلف العينين هى سلطنه ذى الخيار على فسخ العقد المتمكن فى حالتى وجود العين و فقدها فلا دلاله فى مجرد ثبوت الخيار على حكم التصرف جوازا و منعا فالمرجع فيه أدله سلطنه الناس على أموالهم أ لا ترى أن حق الشفيع لا يمنع المشترى من نقل العين و مجرد الفرق بينهما بأن الشفعه سلطنه على نقل جديد فالملك مستقر قبل الأخذ بها غايه الأمر تملك الشفيع

نقله إلى نفسه بخلاف الخيار فإنها سلطنه على رفع العقد و إرجاع الملك إلى الحاله السابقه لا يؤثر فى الحكم المذكور مع أن الملك فى الشفعه أولى بالتزلزل لإبطالها تصرفات المشترى اتفاقا و أما حق الرهن فهو من حيث كون الرهن وثيقه يدل على وجوب إبقائه و عدم السلطنه على إتلافه مضافا إلى النص و الإجماع على حرمه التصرف فى الرهن مطلقا و لو لم يكن متلفا و لا ناقلا و أما سقوط الخيار بالتصرف الذى أذن فيه ذو الخيار فلدلاله العرف لا للمنافاه. و الحاصل أن عموم الناس مسلطون على أموالهم لم يعلم تقييده بحق يحدث لذى الخيار يزاحم به سلطنه المالك فالجواز لا يخلو عن قوه فى الخيارات الأصليه.

و أما الخيارات المجعوله بالشرط

فالظاهر من اشتراطها إراده إبقاء الملك ليسترده عند الفسخ بل الحكمه فى أصل الخيار هو إبقاء السلطنه على استرداد العين إلا أنها فى الخيارات المجعوله عله للجعل و لا ينافى ذلك بقاء الخيار مع التلف كما لا يخفى

[حكم الإتلاف و فعل ما لا يسوغ انتقاله عن المتصرف]

و عليه فيتعين الانتقال إلى البدل عند الفسخ مع الإتلاف و أما مع فعل ما لا يسوغ انتقاله عن المتصرف كالاستيلاد ففى تقديم حق الخيار لسبقه أو الاستيلاد لعدم اقتضاء الفسخ لرد العين مع وجود المانع الشرعى كالعقلى وجهان أقواهما الثانى و هو اللائح من كلام التذكره من باب الصرف حيث ذكر أن صحه البيع الثانى لا ينافى حكمه و ثبوت الخيار للمتعاقدين

[حكم ما لو نقله عن ملكه]

و منه يعلم حكم نقله عن ملكه و أنه ينتقل إلى البدل لأنه إذا جاز التصرف فلا داعى إلى إهمال ما يقتضيه التصرف من اللزوم و تسلط العاقد الثانى على ماله عدا ما يتخيل من أن تملك العاقد الثانى مبنى على العقد الأول فإذا ارتفع بالفسخ و صار كأن لم يكن و لو بالنسبه إلى ما بعد الفسخ كان من لوازم ذلك ارتفاع ما بنى عليه من التصرفات و العقود. و الحاصل أن العاقد الثانى

يتلقى الملك من المشترى الأول فإذا فرض الاشتراء كأن لم يكن و ملك البائع الأول العين بالملك السابق قبل البيع ارتفع بذلك ما استند إليه من العقد الثانى و يمكن دفعه بأن تملك العاقد الثانى مستند إلى تملك المشترى له آنا ما لأن مقتضى سلطنته فى ذلك الآن صحه جميع ما يترتب عليه من التصرفات و اقتضاء الفسخ لكون العقد كأن لم يكن بالنسبه إلى ما بعد الفسخ لأنه رفع للعقد الثابت و قد ذهب المشهور إلى أنه لو تلف أحد العوضين قبل قبضه و بعد بيع العوض الآخر المقبوض انفسخ البيع الأول دون الثانى و استحق بدل العوض المبيع ثانيا على من باعه و الفرق بين تزلزل العقد من حيث إنه

أمر اختيارى كالخيار أو أمر اضطرارى كتلف عوضه قبل قبضه غير مجد فيما نحن بصدده ثم إنه لا فرق بين كون العقد الثانى لازما أو جائزا لأن جواز العقد يوجب سلطنه العاقد على فسخه لا سلطنه الثالث الأجنبى

[هل يلزم العاقد بالفسخ]

نعم يبقى هنا إلزام العاقد بالفسخ بناء على أن البدل للحيلوله و هى مع تعذر المبدل و مع التمكن يجب تحصيله إلا أن يقال باختصاص ذلك بما إذا كان المبدل المتعذر باقيا على ملك مستحق البدل كما فى المغصوب الآبق أما فيما نحن فيه فإن العين ملك للعاقد الثانى- و الفسخ إنما يقتضى خروج المعوض عن ملك من يدخل فى ملكه العوض و هو العاقد الأول فيستحيل خروج المعوض عن ملك العاقد الثانى فيستقر بدله على العاقد الأول و لا دليل على إلزامه بتحصيل المبدل مع دخوله فى ملك ثالث و قد مر بعض الكلام فى ذلك فى خيار الغبن هذا و لكن قد تقدم أن ظاهر عباره الدروس و الجامع الاتفاق على عدم نفوذ التصرفات الواقعه فى زمان الخيار و توجيهه بإراده التصرف على وجه لا يستعقب الضمان بأن يضمنه ببدله بعد فسخ ذى الخيار بعيدا جدا و لم يظهر ممن تقدم نقل القول بالجواز عنه الرجوع إلى البدل إلا فى مسأله العتق و الاستيلاد فالمسأله فى غايه الإشكال.

[هل يكون انفساخ العقد الثانى على القول به من حين فسخ الأول أو من أصله]

ثم على القول بانفساخ العقد الثانى فهل يكون من حين فسخ الأول أو من أصله قولان اختار ثانيهما بعض أفاضل المعاصرين محتجا بأن مقتضى الفسخ تلقى كل من العوضين من ملك كل من المتعاقدين فلا يجوز أن يتلقى الفاسخ الملك من العاقد الثانى بل لا بد من انفساخ العقد الثانى بفسخ الأول و رجوع العين إلى ملك المالك الأول ليخرج منه إلى ملك الفاسخ إلا أن يلتزم بأن ملك العاقد الثانى إلى وقت الفسخ فتلقى الفاسخ الملك بعد الفسخ من العاقد الأول و رده بعدم معروفيه التملك الموقت فى الشرع فافهم.

[هل يجوز التصرف قبل تنجز الخيار أم لا]

ثم إن المتيقن من زمان الخيار الممنوع فيه من التصرف على القول به هو زمان تحقق الخيار فعلا كالمجلس و الثلاثه فى الحيوان و الزمان المشروطه فيه الخيار و أما الزمان الذى لم يتنجز فيه الخيار إما لعدم تحقق سببه كما فى خيار التأخير بناء على أن السبب فى ثبوته تضرر البائع بالصبر إلى أزيد من الثلاث و إما لعدم تحقق شرطه كما فى بيع الخيار بشرط رد الثمن بناء على كون الرد شرطا للخيار و عدم تحققه قبله و كاشتراط الخيار فى زمان متأخر ففى جواز التصرف قبل تنجز الخيار خصوصا فيما لم يتحقق سببه وجهان من أن المانع عن التصرف هو تزلزل العقد و كونه فى معرض الارتفاع و هو موجود هنا و إن لم يقدر ذو الخيار على الفسخ حينئذ و من أنه لا- حق بالفعل لذى الخيار فلا- مانع من التصرف و يمكن الفرق بين الخيار المتوقف على حضور الزمان و المتوقف على شى ء آخر كالتأخير و الرؤيه على خلاف الوصف لأن ثبوت الحق فى الأول معلوم و إن

لم یحضر زمانه بخلاف الثانی و لذا لم یقل أحد بالمنع من التصرف فی أحد من العوضین قبل قبض الآخر من جهه کون العقد فی معرض الانفساخ بتلف ما لم یقبض و سیجی ء ما یظهر منه قوه هذا التفصیل و علی کل حال فالخیار المتوقف تنجزه فعلا علی ظهور أمر کالغبن و العیب و الرؤیه علی خلاف الوصف غیر مانع من التصرف بلا خلاف ظاهرا

فرعان

الأول لو منعا عن التصرف المتلف فی زمن الخیار فهل یمنع عن التصرف المعرض لفوات حق ذی الخیار من العین

کوطئ الأمه فی زمان الخیار بناء علی أن الاستیلاد مانع من رد العین بالخیار قولان للمانعین أکثرهم علی الجواز کالعلامه فی القواعد و الشارح فی جامع المقاصد و حکی عن المبسوط و الغنیه و الخلاف لکن لا یلائم ذلک القول بتوقف الملک علی انقضاء الخیار کما اعترف به فی الإیضاح و لذا حمل فی الدروس تجویز الشیخ الوطی علی ما إذا خص الخیار بالواطی لکن قیل إن عباره المبسوط لا تقبل ذلک و ظاهر المحکی عن التذکره و ظاهر الدروس المنع عن ذلک لکون الوطی معرضا لفوات حق ذی الخیار من العین.

الثانی أنه هل یجوز إجاره العین فی زمان الخیار – بدون إذن ذی الخیار

اشاره

فیه وجهان من کونه ملکا له و من إبطال هذا التصرف- لتسلط الفاسخ علی أخذ العین إذ الفرض استحقاق المستأجر لتسلمه لأجل استیفاء منفعه و لو آجره من ذی الخیار أو بإذنه ففسخ لم یبطل الإجاره لأن المشتری ملک العین ملکیه مطلقه مستعده للدوام و من نماء هذا الملک المنفعه الدائمه فإذا استوفاها المشتری بالإجاره فلا وجه لرجوعها إلی الفاسخ بل یعود الملک إلیه مسلوب المنفعه فی مده الإجاره کما إذا باعه بعد الإجاره و لیس الملک هنا نظیر ملک البطن الأول من الموقوف علیه لأن البطن الثانی لا یتلقی الملک منه حتی یتلقاه مسلوب المنفعه بل من الواقف فالملک کالبطن الأول ینتهی بانتهاء استعداده. فإن قلت إن ملک المنفعه تابع لملک العین بمعنی أنه إذا ثبت الملکیه فی زمان و کان زوالها بالانتقال إلی آخر ملک المنفعه الدائمه لأن المفروض أن المنتقل إلیه یتلقی الملک من ذلک المالک فیتلقاه مسلوب المنفعه و أما إذا ثبت و کان زوالها بارتفاع سببها لم یکن ملک من عاد إلیه متلقی عن المالک الأول و

مستندا إليه بل كان مستندا إلى ما كان قبل تملك المالك الأول فيتبعه المنفعه كما لو فرضنا زوال الملك بانتهاء سببه لا برفعه كما فى ملك البطن الأول من الموقوف عليه فإن المنفعه تتبع مقدار تملكه قلت أولا- إنه منقوض بما إذا وقع التفاسخ بعد الإجاره مع عدم التزام أحد ببطلان الإجاره و ثانيا إنه يكفى فى ملك المنفعه الدائمه تحقق الملك المستعد للدوام لو لا الرافع آنا ما ثم إن فاضل القمى فى بعض أجوبه مسائله جزم ببطلان الإجاره بفسخ البيع بخيار رد مثل الثمن و علله بأنه يعلم بفسخ البيع أن المشترى لم يملك منافع ما بعد الفسخ و أن الإجاره كانت متزلزله و مراعاه بالنسبه إلى فسخ البيع انتهى فإن كان مرجعه إلى ما ذكرنا من كون المنفعه تابعا لبقاء الملك أو الملك المستند إلى ذلك الملك فقد عرفت الجواب عنه نقضا و حلا و أن المنفعه تابعه للملك

المكاسب، ج ٣، ص ٢٩٨

المستعد للدوام و إن كان مرجعه إلى شى ء آخر فليبين حتى ينظر فيه مع أن الأصل عدم الانفساخ لأن الشك فى أن حق خيار الفسخ فى العين يوجب تزلزل ملك المنفعه أم لا مع العلم بقابليه المنفعه بعد الفسخ للتملك قبله كما إذا تقايلا البيع بعد الإجاره ثم إنه لا إشكال فى نفوذ التصرف بإذن ذى الخيار و إنه يسقط خياره بهذا التصرف- إما لدلاله الإذن على الالتزام بالعقد عرفا و إن لم يكن منافاه بين الإذن فى التصرف و الإتلاف و إراده الفسخ و أخذ القيمه كما نبهنا عليه فى المسأله السابقه و به يندفع الإشكال الذى أورده المحقق الأردبيلى من عدم دلاله ذلك على سقوط الخيار و

إما لأن التصرف الواقع تفويت لمحل هذا الحق و هى العين بإذن صاحبه فلا ينفسخ التصرف و لا يتعلق الحق بالبدل لأن أخذ البدل بالفسخ فرع تلف العين فى حال حلول الحق فيه لا مع سقوط عنه و لو أذن و لم يتصرف المأذون ففى القواعد و التذكره أنه يسقط خيار الإذن و عن الميسيه أنه المشهور قيل كان منشأ هذه النسبه فهم استناد المشهور فى سقوط الخيار فى الصوره السابقه إلى دلاله مجرد الإذن و لا يقدح فيها تجرده عن التصرف. و قد منع دلاله الإذن المجرد فى المسالك و جامع المقاصد و القواعد

[رأى المؤلف]

و الأولى أن يقال بأن الظاهر كون إذن ذى الخيار فى التصرف المخرج فيما انتقل عنه فسخا لحكم العرف و لأن إباحه بيع مال الغير لنفسه غير جائز شرعا فيحمل على الفسخ كسائر التصرفات التى لا يصح شرعا إلا بجعلها فسخا و أما كون إذن ذى الخيار للمشترى فى التصرف إجازه و إسقاطا لخياره فيمكن الاستشكال فيه لأن الثابت بالنص و الإجماع أن التصرف عن إذنه لا لأجل تحقق الإسقاط من ذى الخيار بالإذن بل لأجل تحقق المسقط لما عرفت من أن التصرف الواقع بإذنه صحيح نافذ و التسلط على بدله فرع خروجه عن ملك المشترى متعلقا للحق فالإذن فيما نحن فيه نظير إذن المرتهن فى بيع الرهن لا يسقط به حق الرهانه و يجوز الرجوع قبل البيع نعم يمكن القول بإسقاطه من جهه تضمنه للرضا بالعقد فإنه ليس بأدون من رضا المشترى بتقبيل الجاريه و قد صرح فى المبسوط بأنه إذا علم رضا البائع بوطء المشترى سقط خياره و يؤيده روايه السكونى فى كون العرض على البيع التزاما

فهذا القول لا يخلو عن قوه.

مسأله المشهور أن المبيع يملک بالعقد-

اشاره

و أثر الخيار تزلزل الملک بسبب القدره على رفع سببه فالخيار حق لصاحبه فی ملک الآخر و حکى المحقق و جماعه عن الشيخ توقف الملک بعد العقد على انقضاء الخيار و إطلاقه يشمل الخيار المختص بالمشترى و صرح فی التحرير بشموله لذلک لکن الشهيد فی الدروس قال فی تملک المبيع بالعقد أو بعد الخيار بمعنى الکشف أو النقل خلاف مأخذه أن الناقل العقد و الغرض من الخيار الاستدراک و هو لا ينافی الملک و أن غايه الملک التصرف الممتنع فی زمان الخيار و ربما قطع الشيخ بملک المشترى إذا اختص الخيار و ظاهر ابن الجنيد توقف الملک على انقضاء الخيار انتهى.

[ما هو رأى الشيخ الطوسى فی المسأله]

فإن فی هذا الکلام شهاده من وجهين على عدم توقف ملک المشترى على انقضاء خياره عند الشيخ بل المأخذ المذکور صريح فی عدم الخلاف من غير الشيخ قدس سره فی الخلاف و المبسوط

[کلام الشيخ فی الخلاف]

قال فی محکى الخلاف العقد يثبت بنفس الإيجاب و القبول فإن کان مطلقا فإنه يلزم بالافتراق بالأبدان و إن کان مشروطا يلزم بانقضاء الشرط فإن کان الشرط لهما أو للبائع فإذا انقضى الخيار ملک المشترى بالعقد المتقدم و إن کان الخيار للمشترى وحده زال ملک البائع عن الملک بنفس العقد لکنه لم ينتقل إلى المشترى حتى ينقضى الخيار فإن انقضى الخيار ملک المشترى بالعقد الأول انتهى. و ظاهر هذا الکلام کما قيل هو الکشف فحينئذ يمکن الجمع بين زوال ملک البائع بمعنى عدم حق له بعد ذلک فی المبيع نظير لزوم العقد من طرف الأصيل إذا وقع مع الفضولی و بين عدم انتقاله إلى المشترى بحسب الظاهر حتى ينقضى خياره فإذا انقضى ملک بسبب العقد الأول بمعنى کشف الانقضاء عنه فيصير انقضاء الخيار للمشترى نظير إجازه عقد الفضولی و لا يرد حينئذ عليه أن اللازم منه بقاء الملک بلا مالک و حاصل هذا القول أن الخيار يوجب تزلزل الملک و يمکن حمله أيضا على إراده الملک اللازم الذى لا حق و لا علاقه لمالکه السابق فيه فوافق المشهور و لذا عبر فی غايه المراد بقوله و يلوح من کلام الشيخ توقف الملک على انقضاء الخيار و لم ينسب ذلک إليه صريحا

[کلام الشيخ فی المبسوط]

و قال فی المبسوط البيع إن کان مطلقا غير مشروط فإنه يثبت بنفس العقد و يلزم بالتفرق بالأبدان و إن کان مشروطا لزومه بنفس العقد لزم بنفس العقد و إن کان مشروطا بشرط لزم بانقضاء الشرط و ظاهره کظاهر الخلاف عدم الفرق بين خيار البائع و المشترى لکن قال فی باب الشفعه إذا باع شقصا بشرط الخيار فإن کان الخيار للبائع أو لهما

لم يكن للشفيع الشفعه لأن الشفعه إنما تجب إذا انتقل الملك إليه و إن كان الخيار للمشترى وجب الشفعه للشفيع لأن الملك يثبت للمشترى بنفس العقد و له المطالبه بعد انقضاء الخيار و حكم خيار المجلس و الشرط فى ذلك سواء على ما فصلناه و لعل هذا مأخذ ما تقدم من النسبه فى ذيل عباره الدروس هذا و لكن الحلى قدس سره فى السرائر ادعى رجوع الشيخ عما ذكره فى الخلاف و يمكن أن يستظهر من مواضع من المبسوط ما يوافق المشهور مثل استدلاله فى مواضع على المنع عن التصرف فى مده الخيار بأن فيه إبطالا لحق ذى الخيار كما فى مسأله بيع أحد النقدين على غير صاحبه فى المجلس و فى مسأله رهن ما فيه الخيار للبائع فإنه لو قال بعدم الملك تعين تعليل المنع به لا ـ بإبطال حق ذى الخيار من الخيار لأن التعليل بوجود المانع فى مقام فقد المقتضى كما ترى و منها أنه ذكر فى باب الصرف جواز تبايع المتصارفين ثانيا فى المجلس لأن شروعهما فى البيع قطع للخيار مع أنه لم يصحح فى باب الهبه البيع الذى يتحقق به الرجوع فيها لعدم وقوعه فى الملك فلو لا قوله فى الخيار بمقاله المشهور لم يصح البيع ثانيا لوقوعه فى غير الملك على ما ذكرنا فى الهبه و ربما ينسبه إلى المبسوط اختيار المشهور فيما إذا صار أحد المتبايعين الذى له الخيار مفلسا حيث حكم بأن له الخيار فى

المكاسب، ج ۳، ص ۲۹۹

الإجازه و الفسخ لأنه ليس بابتداء ملك لأن الملك قد سبق بالعقد انتهى لكن النسبه لا تخلو عن تأمل لمن لاحظ باقى العباره و قال ابن سعيد قدس سره

فی الجامع علی ما حکی عنه إن المبیع یملک بالعقد و بانقضاء الخیار و قیل بالعقد و لا ینفذ تصرف المشتری إلا بعد انقضاء خیار البائع انتهی و قد تقدم حکایه التوقف عن ابن الجنید أیضا

[الأقوی رأی المشهور و الاستدلال علیه]

اشاره

و کیف کان فالأقوی هو المشهور لعموم أدله حل البیع و أکل المال إذا کانت تجاره عن تراض و غیرهما مما ظاهره کون العقد عله تامه- لجواز التصرف الذی هو من لوازم الملک و یدل علیه لفظ الخیار فی قولهم ع: البیعان بالخیار و ما دل علی جواز النظر فی الجاریه فی زمان الخیار إلی ما لا یحل له قبل ذلک فإنه یدل علی الحل بعد العقد فی زمن الخیار إلا أن یلتزم بأنه نظیر حل وطء المطلقه الرجعیه الذی یحصل به الرجوع و یدل علیه ما تقدم فی أدله بیع الخیار بشرط رد الثمن من کون نماء المبیع للمشتری و تلفه منه فیکشف ذلک عن ثبوت اللزوم و هو الملک إلا أن یلتزم بعدم کون ذلک من اشتراط الخیار بل من باب اشتراط انفساخ البیع برد الثمن و قد تقدم فی مسأله بیع الخیار بیان هذا الاحتمال و ما یشهد له من بعض العنوانات لکن تقدم أنه بعید فی الغایه أو یقال إن النماء فی مورد الروایه نماء المبیع فی زمان لزوم البیع لأن الخیار یحدث برد مثل الثمن و إن ذکرنا فی تلک المسأله أن الخیار فی بیع الخیار المعنون عند الأصحاب لیس مشروطا حدوثه بالرد فی أدله بیع الخیار إلا أن الروایه قابله للحمل علیه إلا أن یتمسک بإطلاقه الشامل لما إذا جعل الخیار من أول العقد فی فسخه مقیدا برد مثل الثمن هذا مع

أن الظاهر أن الشيخ يقول بالتوقف فى الخيار المنفصل أيضا

[الاستدلال للقول المشهور بالأخبار الوارده فى العينه و المناقشه فيه]

و ربما يتمسك بالأخبار الوارده فى العينه- و هى أن يشترى الإنسان شيئا بنسيئه ثم يبيعه بأقل منه فى ذلك المجلس نقدا لكنه لا دلاله لها من هذه الحيثيه لأن بيعها على بائعها الأول و إن كان فى خيار المجلس أو الحيوان إلا أن بيعه عليه مسقط لخيارهما اتفاقا و قد صرح الشيخ فى المبسوط بجواز ذلك مع منعه عن بيعه على غير صاحبه فى المجلس نعم بعض هذه الأخبار يشتمل على فقرات يستأنس بهذا لمذهب المشهور مثل صحيح يسار بن يسار عن الرجل يبيع المتاع و يشتريه من صاحبه الذى يبيعه منه قال نعم لا بأس به: قلت أشترى متاعى فقال ليس هو متاعك و لا بقرك و لا غنمك فإن فى ذيلها دلاله على انتقال المبيع قبل انقضاء الخيار و لا استيناس بها أيضا عند التأمل لما عرفت من أن هذا البيع جائز عند القائل بالتوقف لسقوط خيارهما بالتواطى على هذا البيع كما عرفت التصريح به من المبسوط و يذب بذلك عن الإشكال المتقدم نظيره سابقا من أن الملك إذا حصل بنفس البيع الثانى مع أنه موقوف على الملك للزم الدور الوارد على من صحح البيع الذى يتحقق به الفسخ و حينئذ فيمكن أن يكون سؤال السائل بقوله اشترى متاعى من جهه ركوز مذهب الشيخ عندهم من عدم جواز البيع قبل الافتراق و يكون جواب الإمام ع مبنيا على جواز بيعه على البائع لأن تواطؤهما على البيع الثانى إسقاط للخيار من الطرفين كما فى صريح المبسوط. فقوله ليس هو متاعك إشاره إلى أن ما ينتقل إليك بالشراء إنما انتقل إليك بعد خروجه

عن ملک بتواطئکما علی المعامله الثانیه المسقط لخیار کما لا بنفس العقد و هذا المعنی فی غایه الوضوح لمن تأمل فی فقه المسأله ثم لو سلم ما ذکر من الدلاله و الاستیناس لم یدفع به إلا القول بالنقل دون الکشف کما لا یخفی و مثل هذه الروایه فی عدم الدلاله و الاستیناس صحیحه محمد بن مسلم: عن رجل أتاه رجل فقال ابتع لی متاعا لعلی أشتریه منک بنقد أو بنسیئه فابتاعه الرجل من أجله قال لیس به بأس إنما یشتریه منه بعد ما یملکه فإن الظاهر أن قوله إنما یشتریه إلخ إشاره إلی أن هذا لیس من بیع ما لیس عنده و أن بیعه لم یکن قبل استیجاب البیع مع الأول فقوله بعد ما یملکه إشاره إلی استیجاب العقد مع الأول کما یظهر من قولهم ع فی أخبار أخر وارده فی هذه المسأله و لا- توجب البیع قبل أن تستوجبه مع أن الغالب فی مثل هذه المعامله قیام الرجل إلی مکان غیره لیأخذ منه المتاع و رجوعه إلی منزله لبیعه من صاحبه الذی طلب منه ذلک فیلزم العقد الأول بالتفرق و لو فرض اجتماعهما فی مجلس واحد کان تعریضه للبیع ثانیا بحضور البائع دالا عرفا علی سقوط خیاره و یسقط خیار المشتری بالتعریض للبیع و بالجمله لیس فی قوله بعد ما یملکه دلاله علی أن تملکه بنفس العقد مع أنها علی تقدیر الدلاله تدفع النقل لا الکشف کما لا یخفی

[ضعف ما استدل به فی التذکره أیضا]

و نحوه فی الضعف الاستدلال فی التذکره بما دل علی مال العبد المشتری لمشتریه مطلقا أو مع الشرط أو علم البائع من غیر تقیید بانقضاء الخیار إذ فیه أن الکلام مسوق لبیان ثبوت المال

للمشترى على نحو ثبوت العبد له و أنه يدخل فى شراء العبد حتى إذا ملك العبد ملك ماله مع أن الشيخ لم يثبت منه هذا القول فى الخيار المختص بالمشترى و التمسك بإطلاق الروايات لما إذا شرط البائع الخيار كما ترى

[أشد ضعفا من الكل]

و أشد ضعفا من الكل ما قيل من أن المقصود للمتعاقدين و الذى وقع التراضى عليه انتقال كل من الثمن و المثمن حال العقد فهذه المعامله إما صحيحه كذلك كما عند المشهور فثبت المطلوب أو باطله من أصلها أو أنها صحيحه إلا أنها على غير ما قصداه و تراضيا عليه. توضيح الضعف أن مدلول العقد ليس هو الانتقال من حين العقد لكن الإنشاء لما كان عله لتحقق المنشئ عند تحققه كان الداعى على الإنشاء حصول المنشئ عنده لكن العليه إنما هو عند العرف فلا ينافى كونه فى الشرع سببا محتاجا إلى تحقق شرائط أخر بعده كالقبض فى السلم و الصرف و انقضاء الخيار فى محل الكلام فالعقد مدلوله مجرد التمليك و التملك مجردا عن الزمان لكنه عرفا عله تامه لمضمونه و إمضاء الشارع له تابع لمقتضى الأدله فليس فى تأخير الإمضاء تخلف أثر العقد عن المقصود المدلول عليه بالعقد و إنما فيه التخلف عن داعى المتعاقدين و لا ضرر فيه و قد تقدم الكلام فى ذلك فى مسأله كون الإجازه كاشفه أو ناقله

[الاستدلال بروايه الخراج بالضمان و المناقشه فيه]

و قد يستدل أيضا بالنبوى المشهور المذكور فى كتب الفتوى للخاصه و العامه على جهه الاستناد إليه و هو أن الخراج بالضمان بناء على أن المبيع فى زمان الخيار المشترك أو المختص بالبائع فى ضمان المشترى فخراجه له و هى علامه ملكه و فيه أنه لم يعلم من القائلين بتوقف الملك على انقضاء الخيار القول بكون ضمانه على المشترى حتى يكون نماؤه له.

[العمده فى قول المشهور]

و قد ظهر بما ذكرنا أن العمده فى قول المشهور عموم أدله حل البيع و

المكاسب، ج ٣، ص ٣٠٠

التجاره عن تراض و أخبار الخيار

و استدل للقول الآخر – بما دل على كون تلف المبيع من مال البائع فى زمان الخيار

اشاره

فيدل بضميمه قاعده كون التلف عن المالك لأنه مقابل الخراج على كونه فى ملك البائع مثل صحيحه ابن سنان: عن الرجل

يشترى العبد أو الدابه بشرط إلى يوم أو يومين فيموت العبد أو الدابه أو يحدث فيه حدث على من ضمان ذلك فقال على البائع حتى ينقضى الشرط ثلاثه أيام و يصير المبيع للمشترى شرط له البائع أو لم يشترط قال و إن كان بينهما شرط أياما معدوده فهلك فى يد المشترى فهو من مال البائع و روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل اشترى أمه من رجل بشرط يوما أو يومين فماتت عنده و قد قطع الثمن على من يكون ضمان ذلك قال ليس على الذى اشترى ضمان حتى يمضى شرطه و مرسله ابن رباط: إن حدث فى الحيوان حدث قبل ثلاثه أيام فهو من مال البائع و النبوى المروى فى قرب الإسناد: فى العبد المشترى بشرط فيموت قال يستحلف بالله ما رضيه ثم هو برى ء من الضمان

[المناقشه فى الاستدلال المذكور]

و هذه الأخبار إنما تجدى فى مقابل من ينكر تملك المشترى مع اختصاص الخيار و قد عرفت أن ظاهر المبسوط فى باب الشفعه ما حكاه عنه فى الدروس من القطع بتملك المشترى مع اختصاص الخيار و كذلك ظاهر العباره المتقدمه عن الجامع و على أى حال فهذه الأخبار إما أن تجعل مخصصه لأدله المشهور بضميمه قاعده تلازم الملك و الضمان أو لقاعده التلازم بضميمه أدله المسأله- فيرجع بعد التكافؤ إلى أصاله عدم حدوث الملك بالعقد قبل انقضاء الخيار و لكن هذا فرع التكافؤ المفقود فى المقام من جهات أعظمها الشهره المحققه المؤيده بالإجماع المحكى عن السرائر

[هل القول بالتوقف يشمل الخيار المنفصل]

ثم إن مقتضى إطلاق ما تقدم من عبارتى المبسوط و الخلاف من كون الخلاف فى العقد المقيد بشرط الخيار عمومه للخيار المنفصل عن العقد كما إذا شرط الخيار من الغد كما أن مقتضى تخصيص الكلام بالعنوان المذكور عدم شموله لخيار غير الشرط و الحيوان الذى يطلق عليه الشرط أيضا فخيار العيب و الغبن و الرؤيه و التدليس الظاهر عدم جريان الخلاف فيها.

[اختصاص محل الكلام بخيارى الحيوان و الشرط]

و مما يدل على الاختصاص أن ما ذكر من الأدله مختصه بالخيارين و أن الظاهر من لفظ الانقضاء فى تحريرات محل الخلاف انقطاع الخيار الزمانى و أما خيار المجلس فالظاهر دخوله فى محل الكلام لنص الشيخ بذلك فى عبارته المتقدمه عنه فى باب الشفعه و لقوله فى الاستبصار إن العقد سبب لاستباحه الملك إلا أنه مشروط بأن يتفرقا بالأبدان و لا يفسخا العقد و لنص الشيخ فى الخلاف و المبسوط على أن التفرق كانقضاء الخيار فى لزوم العقد به و مراده من اللزوم تحقق عله الملك لا مقابل الجواز كما لا يخفى مع أن ظاهر عباره الدروس المتقدمه فى مأخذ هذا الخلاف أن كل خيار يمنع من التصرف فى المبيع فهو داخل فيما يتوقف الملك على انقضائه و كذلك العباره المتقدمه فى عنوان هذا الخلاف عن الجامع. و قد تقدم عن الشيخ فى صرف المبسوط أن خيار المجلس مانع عن التصرف فى أحد العوضين و من ذلك يظهر وجه آخر لخروج خيار العيب و إخوته عن محل الكلام فإن الظاهر عدم منعها من التصرف فى العوضين قبل ظهورها فلا بد أن يقول الشيخ باللزوم و الملك قبل الظهور و الخروج عن الملك بعد الظهور و تنجز الخيار و هذا غير لائق بالشيخ

فثبت أن دخولها فی محل الکلام مستلزم إما لمنع التصرف فی موارد هذا الخیار و إما للقول بخروج المبیع عن الملک بعد دخوله و کلاهما غیر لائق بالالتزام مع أن کلام العلامه فی المختلف کالصریح فی کون التملک بالعقد اتفاقیا فی المعیب لأنه ذکر فی الاستدلال أن المقتضی للملک موجود و الخیار لا یصلح للمنع کما فی بیع العیب و ذکر أیضا أنه لا منافاه بین الملک و الخیار کما فی المعیب و قد صرح الشیخ قدس سره فی المبسوط أیضا بأنه إذا اشتری شیئا فحصل منه نماء ثم وجد به عیبا رده دون نمائه محتجا بالإجماع و بالنبوی: الخراج بالضمان و سیجی ء تتمه ذلک إن شاء الله تعالی.

مسأله و من أحکام الخیار کون المبیع فی ضمان من لیس له الخیار فی الجمله

اشاره

علی المعروف بین القائلین بتملک المشتری بالعقد و توضیح هذه المسأله أن الخیار إذا کان للمشتری فقط من جهه الحیوان فلا إشکال و لا خلاف فی کون المبیع فی ضمان البائع- و یدل علیه ما تقدم فی المسأله السابقه من الأخبار- و کذلک الخیار الثابت له من جهه الشرط بلا خلاف فی ذلک لقوله ع فی ذیل صحیحه ابن سنان: و إن کان بینهما شرط أیاما معدوده فهلک فی ید المشتری فهو من مال بائعه و لو کان للمشتری فقط خیار المجلس دون البائع فظاهر قوله ع: حتی ینقضی شرطه و یصیر المبیع للمشتری کذلک بناء علی أن المناط انقضاء الشرط الذی تقدم أنه یطلق علی خیار المجلس فی الأخبار بل ظاهره أن المناط فی رفع ضمان البائع صیروره المبیع للمشتری و اختصاصه به بحیث لا یقدر علی سلبه عن نفسه و إلی هذا المناط ینظر تعلیل هذا الحکم فی السرائر حیث قال فکل من

كان له خيار فالمتاع يهلك من مال من ليس له خيار لأنه قد استقر عليه العقد و الذى له الخيار ما استقر عليه العقد و لزم فإن كان الخيار للبائع دون المشترى و كان المتاع قد قبضه المشترى و هلك فى يده كان هلاكه من مال المشترى دون البائع لأن العقد مستقر عليه و لازم من جهته

[قاعده التلف فى زمان الخيار ممن لا خيار له]

و من هنا يعلم أنه يمكن بناء على فهم هذا المناط طرد الحكم فى كل خيار فتثبت القاعده المعروفه من أن التلف فى زمن الخيار ممن لا ـ خيار له من غير فرق بين أقسام الخيار و لا بين الثمن و المثمن كما يظهر من كلمات غير واحد من الأصحاب بل نسبه جماعه إلى إطلاق الأصحاب.

[كلمات الفقهاء فى المسأله]

اشاره

قال فى الدروس فى أحكام القبض و بالقبض ينتقل الضمان إلى القابض إذا لم يكن له خيار انتهى فإن ظاهره كفايه مطلق الخيار للمشترى فى عدم ضمان المشترى للمبيع المقبوض و نحوه كلامه قدس سره فى اللمعه و فى جامع المقاصد فى شرح قول المصنف و لو ماتت الشاه المصراه أو الأمه المدلسه فلا شى ء له و كذا لو تعيبت عنده قبل علمه بالتدليس قال و تقييد الحكم بما قبل العلم غير ظاهر لأن العيب إذا تجدد بعد علمه يكون كذلك إلا أن يقال إنه غير مضمون عليه الآن لثبوت خياره و لم أظفر فى كلام المصنف و غيره بشى ء فى ذلك انتهى. و قال فى شرح قول المصنف قدس سره و لا يسقط الخيار بتلف العين مقتضى إطلاق كلامهم أنه لو تلف المبيع مع خيار الغبن للمشترى انفسخ البيع لاختصاص الخيار بالمشترى ثم تردد فيه و فى خيار الرؤيه و فى المسالك فى مسأله أن العيب الحادث يمنع من الرد بالعيب القديم و أن الحادث فى أيام خيار الحيوان مضمون على البائع قال و كذا كل خيار مختص بالمشترى و عن مجمع البرهان

المكاسب، ج ۳، ص ۳۰۱

فى مسأله أن تلف المبيع بعد الثلاثه مع خيار التأخير من البائع استنادا إلى عموم قاعده تلف المال قبل القبض أن

هـذه القاعـده معارضه بقاعـده أخرى و هى أن تلف المال فى الخيار المختص بالبائع من مال المشترى فإن الظاهر من جعل هذه قاعده كونها مسـلمه بين الأصـحاب و صـرح بنحو ذلك المحقق جمال الدين فى حاشـيه الروضه و استظهر بعد ذلك اختصاصه بما بعد القبض معترفا بعمومها من جهات أخرى

[ظاهر هذه الكلمات عدم الفرق بين أقسام الخيار و لا بين الثمن و المثمن]

و ظاهر هـذه الكلمات عدم الفرق بين أقسام الخيار و لا بين الثمن و المثمن و لا بين الخيار المختص بالبائع و المختص بالمشترى و لـذا نفى فى الرياض الخلاف فى أن التلف فى مـده الخيار ممن لا خيار له و فى مفتاح الكرامه أن قولهم التلف فى مده الخيار ممن لا خيار له قاعده لا خلاف فيها ثم ذكر فيه تبعا للرياض أن الحكم فى بعض أفراد المسأله مطابق للقاعده

[الإنصاف عدم شمول كلماتهم لمطلق الخيار]

لكن الإنصاف أنه لم يعلم من حال أحد من معتبرى الأصـحاب الجزم بهذا التعميم فضلا عن اتفاقهم عليه فإن ظاهر قولهم التلف فى زمـان الخيـار هو الخيار الزمانى و هو الخيار الـذى ذهب جماعه إلى توقف الملك على انقضائه لا مطلق الخيار ليشـمل خيار الغبن و الرؤيه و العيب و نحوهـا أ لاـ ترى أنهم اتفقوا على أنه إذا مات المعيب لم يكن مضـمونا على البائع و لو كان الموت بعد العلم بـالعيب أ لا ترى أن المحقق الثانى ذكر أن الاقتصاص من العبـد الجانى إذا كان فى خيار المشترى كان من ضـمان البائع و أما ما نقلنا عنه سابقا فى شرح قوله و لو تعيب قبل علمه بالتدليس فهو مجرد احتمال حيث اعترف فيه بأنه لم يظفر على شى ء مع أنه ذكر فى شـرح قول المصـنف فى باب العيوب و كل عيب تجدد فى الحيوان بعد القبض و قبل انقضاء الخيار فإنه لا يمنع الرد فى الثلاـثه نفى ذلـك الاحتمال على وجه الجزم حيث قال الخيار الواقع فى العباره يراد به خيار الحيوان و كـذا كل خيار يختص بالمشترى كخيار الشرطه له و هل خيار الغبن و الرؤيه كذلك يبعد القول به

خصوصا على القول بالفوريه لا خيار العيب لأن العيب الحادث يمنع من الرد بالعيب القديم قطعا انتهى و من ذلك يعلم حال ما نقلناه عنه فى خيار الغبن فلم يبق فى المقام ما يجوز الركون إليه إلا ما أشرنا إليه من أن مناط خروج المبيع عن ضمان البائع على ما يستفاد من قوله ع: حتى ينقضى شرطه و يصير المبيع للمشترى هو انقضاء خيار المشترى الذى يطلق عليه الشرط فى الأخبار و صيروره المبيع مختصا بالمشترى لازما عليه بحيث لا يقدر على سلبه عن نفسه فيدل على أن كل من له شرط و ليس المعوض الذى وصل إليه لازما عليه فهو غير ضامن له حتى ينقضى شرطه و يصير مختصا به لازما عليه

[عدم شمول صحيحه ابن سنان لمطلق الخيار أيضا]

و فى الاعتماد على هذا الاستظهار تأمل فى مقابله القواعد مع أنه يمكن منع دلاله هذا المناط المستنبط عليه لأن ظاهر الصحيحه الاختصاص بما كان التزلزل و عدم كون المبيع لازما على المشترى ثابتا من أول الأمر كما يظهر من لفظه حتى الظاهره فى الابتداء و هذا المعنى مختص بخيار المجلس و الحيوان و الشرط و لو كان منفصلا بناء على أن البيع متزلزل و لو قبل حضور زمان الشرط و لذا ذكرنا جريان الخلاف فى المسألتين السابقتين فيه. و أما الغبن و العيب و الرؤيه و تخلف الشرط و تفليس المشترى و تبعض الصفقه فهى توجب التزلزل عند ظهورها بعد لزوم العقد. و الحاصل أن ظاهر الروايه استمرار الضمان الثابت قبل القبض إلى أن يصير المبيع لازما على المشترى و هذا مختص بالبيع المتزلزل من أول الأمر فلا يشمل التزلزل المسبوق باللزوم بأن يكون المبيع فى ضمان المشترى بعد القبض

ثم يرجع بعد عروض التزلزل إلى ضمان البائع فاتضح بذلك أن الصحيحه مختصه بالخيارات الثلاثه على تأمل فى خيار المجلس

ثم إن مورد هذه القاعده إنما هو ما بعد القبض

و أما قبل القبض فلا إشكال و لا خلاف فى كونه من البائع من غير التفات إلى الخيار فلا تشمل هذه القاعده خيار التأخير.

و أما عموم الحكم للثمن و المثمن

بأن يكون تلف الثمن فى مده خيار البائع المختص به من مال المشترى فهو غير بعيد نظرا إلى المناط الذى استفدناه- و يشمله ظاهر عباره الدروس المتقدمه مضافا إلى استصحاب ضمان المشترى له الثابت قبل القبض و توهم عدم جريانه مع اقتضاء القاعده كون الضمان من مال المالك خرج منه ما قبل القبض مدفوع بأن الضمان الثابت قبل القبض و بعده فى مده الخيار ليس مخالفا لتلك القاعده لأن المراد به انفساخ العقد و دخول العوض فى ملك صاحبه الأصلى و تلفه من ماله نعم هو مخالف لأصاله عدم الانفساخ و حيث ثبت المخالفه قبل القبض فالأصل بقاؤها بعد القبض فى مده الخيار نعم يبقى هنا أن هذا مقتضى لكون تلف الثمن فى مده خيار البيع الخيارى من المشترى- فينفسخ البيع و يرد المبيع إلى البائع و التزام عدم الجريان من حيث إن الخيار فى ذلك البيع إنما يحدث بعد رد الثمن أو مثله فتلف الثمن فى مده الخيار إنما يتحقق بعد رده قبل الفسخ لا قبله مدفوع بما أشرنا إليه سابقا من منع ذلك مع أن المناط فى ضمان غير ذى الخيار لما انتقل عنه إلى ذى الخيار تزلزل البيع المتحقق و لو بالخيار المنفصل كما أشرنا سابقا

[جريان القاعده إذا كان الثمن شخصيا]

فالأولى الالتزام بجريان هذه القاعده إذا كان الثمن شخصيا- بحيث يكون تلفه قبل قبضه موجبا لانفساخ البيع فيكون كذلك بعد القبض مع خيار البائع و لو منفصلا عن العقد.

[إذا كان الثمن أو المثمن كليا]

و أما إذا كان الثمن كليا فحاله حال المبيع إذا كان كليا كما إذا اشترى طعاما كليا بشرط الخيار له إلى مده فقبض فردا منه فتلف فى يده فإن الظاهر عدم ضمانه على البائع لأن مقتضى ضمان المبيع فى مده الخيار على من لا خيار له على ما فهمه غير واحد بقاؤه على ما كان عليه قبل القبض و دخول الفرد فى ملك المشترى لا يستلزم انفساخ العقد بل معنى الضمان بالنسبه إلى الفرد صيروره الكلى كغير المقبوض و هذا مما لا يدل عليه الأخبار المتقدمه فتأمل.

[ظاهر كلام الأصحاب أن المراد بضمان من لا خيار له انفساخ العقد]

ثم إن ظاهر كلام الأصحاب و صريح جماعه منهم كالمحقق و الشهيد الثانيين أن المراد بضمان من لا خيار له لما انتقل إلى غيره هو بقاء الضمان الثابت قبل قبضه- و انفساخ العقد آنا ما قبل التلف و هو الظاهر أيضا من قول الشهيد قدس سره فى الدروس و بالقبض ينتقل الضمان إلى القابض ما لم يكن له خيار حيث إن مفهومه أنه مع خيار القابض لا ينتقل الضمان إليه بل يبقى على ناقله الثابت قبل القبض. و قد عرفت أن معنى الضمان قبل القبض هو تقدير انفساخ العقد و تلفه فى ملك ناقله بل هو ظاهر

القاعده و هی أن التلف فی مده الخیار ممن

المکاسب، ج ۳، ص ۳۰۲

لا خیار له فإن معنی تلفه منه تلفه مملوکا له مع أن ظاهر الأخبار المتقدمه

الـداله على ضـمان البائع للمبيع فى مـده خيار المشترى بضـميمه قاعـده عدم ضـمان الشـخص لما يتلف فى ملك مالكه و قاعده التلازم بين الضـمان و الخراج فإنا إذا قدرنا المبيع فى ملك البائع آنا ما لم يلزم مخالفه شى ء من القاعدتين. و الحاصل أن إراده ما ذكرنا من الضمان مما لا ينبغى الريب فيها

[ظاهر الدروس عدم الانفساخ]

و مع ذلک كله فظاهر عباره الدروس فى الفرع السادس من فروع خيار الشـرط يوهم بل يدل على عدم الانفساخ قال قدس سـره لو تلف المبيع قبـل قبض المشترى بطـل البيع و الخيـار و بعـده لاـ يبطـل الخيـار و إن كان التلف من البائع كما إذا اختص الخيار بالمشترى فلو فسخ البائع رجع بالبدل فى صوره عدم ضـمانه و لو فسخ المشترى رجع بالثمن و غرم البدل فى صوره ضـمانه و لو أوجبه المشترى فى صوره التلف قبل القبض لم يؤثر فى تضـمين البائع القيمه أو المثل و فى انسـحابه فيما لو تلف بيده فى خياره نظر انتهى و العباره محتاجه إلى التأمل من وجوه.

[ظاهر التذكره أيضا عدم الانفساخ]

و قـد يظهر ذلک من إطلاق عباره التذكره قال لو تلف المبيع بآفه سـماويه فى زمن الخيار فإن كان قبل القبض انفسخ البيع قطعا و إن كـان بعـده لم يبطـل خيـار المشترى و لا البائع و يجب القيمه على ما تقـدم ثم حكى عن الشافعيه وجهين فى الانفساخ بعد القبض و عدمه بناء على الملک بالعقد و يمكن حمله على الخيار المشترک كما أن قوله فى القواعد لا يسقط الخيار بتلف العين محمول على غير صوره ضـمان البـائع للمبيع لمـا عرفت من تعين الانفسـاخ فيهـا و ربما يحتمل أن معنى قولهم إن التلف ممن لا خيار له أن عليه ذلک إذا فسخ صاحبه لا أنه ينفسخ كما فى التلف قبل القبض و أما حيث يوجب المشترى فيحتمل أنه يتخير بين الرجوع على البائع بالمثل أو القيمه و بين الرجوع بالثمن و يحتمل تعين الرجوع بالثمن و يحتمل أن لا يرجع بشـى ء فيكون معنى له الخيار أن له الفسخ.

[لو كان التالف هو البعض]

ثم الظاهر أن حكم تلف البعض حكم تلف الكل- و كذا حكم تلف الوصف الراجع إلى وصف الصـحه بلا خلاف على الظاهر لقوله فى الصحيحه السابقه: أو يحدث فيه حدث فإن المراد بالحدث أعم من فوات الجزء و الوصف

[إذا كان التلف بالإتلاف]

هـذا كله إذا تلف بآفه سـماويه و منها حكم الشارع عليه بالإتلاف- و أما إذا كان بإتلاف ذى الخيار سـقط به خياره و لزم العقد من جهته و إن كـان بإتلاـف غير ذى الخيار لم يبطل خيار صاحبه فيتخير بين إمضاء العقـد و الرجوع بالقيمه و الفسـخ و الرجوع بالثمن

[لو كان الإتلاف من الأجنبى]

و إن كـان بإتلاف أجنبى تخير أيضا بين الإمضاء و الفسخ و هل يرجع حينئـذ بالقيمه إلى المتلف أو إلى صاحبه أو يتخير وجوه من أن البـدل القائم مقام العين فى ذمه المتلف فيسترده بالفسـخ و لأن الفسخ موجب لرجوع العين قبل تلفها فى ملک الفاسخ أو

لاعتبارها عند الفسخ ملكا تالفا للفاسخ بناء على الوجهين فى اعتبار يوم التلف أو يوم الفسخ و على التقديرين فهى فى ضمان المتلف كما لو كانت العين فى يد الأجنبى و من أنه إذا دخل الثمن فى ملك من تلف المثمن فى ملكه خرج عن ملكه بدل المثمن و صار فى ذمته لأن ضمان المتلف محله الذمه لا الأمور الخارجيه و ما فى ذمه المتلف إنما تشخص مالا للمالك و كونه بدلا عن العين إنما هو بالنسبه إلى التلف من حيث وجوب دفعه إلى المالك كالعين لو وجدت لا أنه بدل خارج يترتب عليه جميع أحكام العين حتى بالنسبه إلى غير التلف فهذا البدل نظير بدل العين لو باعها المشترى ففسخ البائع فإنه لا يتعين للدفع إلى الفاسخ و أما الفسخ فهو موجب لرجوع العين قبل تلفها مضمونه لمالكها على متلفها بالقيمه فى ملك الفاسخ فيكون تلفها بهذا الوصف مضمونا على المالك لا المتلف و من كون يد المفسوخ عليه يد ضمان بالعوض قبل الفسخ و بالقيمه

بعده و إتلاف الأجنبى أيضا سبب للضمان فيتخير فى الرجوع و هذا أضعف الوجوه

مسأله و من أحكام الخيار [هل يسقط الخيار بتلف العين]

ما ذكره فى التذكره فقال لا يجب على البائع تسليم المبيع و لا على المشترى تسليم الثمن فى زمان الخيار و لو تبرع أحدهما بالتسليم لم يبطل خياره و لا يجبر الآخر على تسليم ما عنده و له استرداد المدفوع قضيه للخيار و قال بعض الشافعيه ليس له استرداده و له أخذ ما عند صاحبه بدون رضاه كما لو كان التسليم بعد لزوم البيع انتهى و يظهر منه أن الخلاف بين المسلمين إنما هو بعد اختيار أحدهما التسليم و أما التسليم ابتداء فلا يجب من ذى الخيار إجماعا ثم إنه إن أريد عدم وجوب التسليم على ذى الخيار من جهه أن له الفسخ فلا يتعين عليه التسليم فمرجعه إلى وجوب أحد الأمرين عليه و الظاهر أنه غير مراد و إن أريد عدم تسلط المالك على ما انتقل إليه إذا كان للناقل خيار فلذا يجوز منعه عن ماله ففيه نظر من جهه عدم الدليل المخصص لعموم سلطنه الناس على أموالهم. و بالجمله فلم أجد لهذا الحكم وجها معتمدا و لم أجد من عنونه و تعرض لوجهه.

مسأله [هل يسقط الخيار بتلف العين]

اشاره

قال فى القواعد لا يبطل الخيار بتلف العين و هذا الكلام ليس على إطلاقه كما اعترف به فى جامع المقاصد فإن من جمله أفراد الخيار خيار التأخير بل مطلق الخيار قبل القبض أو الخيار المختص بعده و من المعلوم أن تلف العين حينئذ موجب لانفساخ العقد فلا يبقى خيار فيكون المراد التلف مع بقاء العقد على حاله لا يوجب سقوط الخيار و بعباره أخرى تلف العين فى ملك من فى يده لا يسقط به خياره و لا خيار صاحبه و هو كذلك لأن الخيار كما عرفت عباره عن ملك

فسخ العقد و معلوم أن العقد بعد التلف قابل للفسخ و لذا يشرع الإقاله حينئذ اتفاقا فلا مزيل لهذا الملك بعد التلف و لا مقيد له بصوره البقاء اللهم إلا أن يعلم من الخارج أن شرع الخيار لدفع ضرر الصبر على نفس العين فينتفى هذا الضرر بتلف العين كما فى العيب فإن تخيره بين الرد و الأرش لأن الصبر على العيب ضرر و لو مع أخذ الأرش فتداركه الشارع بملك الفسخ و الرد فإذا تلف انتفى حكمه الخيار أو يقال إنه إذا كان دليل الخيار معنونا بجواز الرد لا- بالخيار اختص ثبوت الخيار بصوره تحقق الرد المتوقف على بقاء العين هذا مع قيام الدليل على سقوط الخيار بتلف المعيب و المدلس فيه فلا يرد عدم اطراد تلك الحكمه.

[مواضع التردد فى ثبوت الخيار مع التلف]

اشاره

نعم هنا موارد تأملوا فى ثبوت الخيار مع التلف أو يظهر منهم العدم

[ما ذكره العلامه]

كما تردد العلامه قدس سره فى باب المرابحه فيما لو ظهر كذب البائع مرابحه فى إخباره برأس المال بعد تلف المتاع بل عن المبسوط و بعض آخر الجزم بالعدم- نظرا إلى أن الرد إنما يتحقق مع بقاء العين و فيه إشاره إلى ما ذكرنا من أن الثابت هو جواز الرد فيختص الفسخ بصوره تحققه لكن قوى فى المسالك و جامع

المكاسب، ج ۳، ص ۳۰۳

المقاصد ثبوت الخيار لوجود المقتضى و عدم المانع

[ما ذكره المحقق الثانى]

و كما تردد المحقق الثانى فى سقوط خيار الغبن بتلف المغبون فيه و ظاهر تعليل العلامه فى التذكره عدم الخيار مع نقل المغبون العين عن ملكه بعدم إمكان الاستدراك حينئذ هو عدم الخيار مع التلف و الأقوى بقاؤه لأن العمده فيه نفى الضرر الذى لا يفرق فيه بين بقاء العين و عدمه مضافا إلى إطلاق قوله ع:

و هم بالخيار إذا دخلوا السوق مع أنه لو استند إلى الإجماع أمكن التمسك بالاستصحاب إلا أن يدعى انعقاده على التسلط على الرد فيختص بصوره البقاء و الحق فى جامع المقاصد بخيار الغبن فى التردد خيار الرؤيه.

و من مواضع التردد ما إذا جعل المتعاقدان الخيار

على وجه إرادتهما التسلط على مجرد الرد المتوقف على بقاء العين فإن الفسخ و إن لم يتوقف على بقاء العين إلا أنه إذا فرض الغرض من الخيار الرد أو الاسترداد فلا يبعد اختصاصه بصوره البقاء و التمكن من الرد و الاسترداد و إن كان حكمه فى خيارى المجلس و الحيوان إلا أن الحكم أعم موردا من الحكمه إذا كان الدليل يقتضى العموم بخلاف ما إذا كان إطلاق جعل المتعاقدين مقيدا على وجه التصريح به فى الكلام أو استظهاره منه بعد تعلق الغرض إلا بالرد أو الاسترداد و من هنا يمكن القول بعدم بقاء الخيار المشروط برد الثمن فى البيع الخيارى إذا تلف المبيع عند المشترى لأن الثابت من اشتراطهما هو التمكن من استرداد المبيع بالفسخ عند رد الثمن لا التسلط على مطلق الفسخ المشروط مطلقا و لو عند التلف لكن لم أجد من التزم بذلك أو تعرض له و من هنا يمكن أن يقال فى هذا المقام و إن كان مخالفا للمشهور بعدم ثبوت الخيار عند التلف إلا فى موضع

دل علیه الـدلیل إذ لم تدل أدله الخیار من الأخبار و الإجماع- الأعلی التسـلط علی الرد أو الاسترداد و لیس فیها التعرض للفسـخ المتحقق مع التلف أیضـا و إراده ملـک الفسـخ من الخیار غیر متعینه فی کلمات الشارع لما عرفت فی أول باب الخیارات من أنه اسـتعمال غالب فی کلمات بعض المتأخرین نعم لو دل الـدلیل الشـرعی علی ثبوت خیار الفسـخ المطلق الشامل لصوره التلف أو جعل المتبایعان بینهما خیار الفسخ بهذا المعنی ثبت مع التلف أیضا و الله العالم.

التلف أو جعل المتبایعان بینهما خیار الفسخ بهذا المعنی ثبت مع التلف أیضا و الله العالم.

مسأله لو فسخ ذو الخیار فالعین فی یده مضمونه

بلا خلاف علی الظاهر لأنها کانت مضـمونه قبل الفسـخ إذ لم یسـلمها ناقلها إلا فی مقابل العوض و الأصل بقاؤه إذ لم یتجدد ما یـدل علی رضا مالکه بکونه فی ید الفاسخ أمانه إذ الفسخ إنما هو من قبله. و الغرض من التمسک بضـمانها قبل الفسخ بیان عدم ما یقتضـی کونها أمانه مالکیه أو شـرعیه لیکون غیر مضـمونه برضا المالک أو بجعل الشارع و إذن الشارع فی الفسـخ لا یسـتلزم رفع الضـمان عن الیـد کما فی القبض بالسوم و مرجع ذلک إلی عموم علی الید ما أخذت أو إلی أنها قبضت مضـمونه فإذا بطل ضمانه بالثمن المسـمی تعین ضـمانه بالعوض الواقعی أعنی المثل أو القیمه کما فی البیع الفاسـد هـذا و لکن المسأله لا تخلو عن إشکال. و أما العین فی ید المفسوخ علیه ففی ضمانها أو کونها أمانه إشکال مما فی التذکره من أنه قبضها قبض ضمان فلا یزول إلا بالرد إلی مالکها و من أن الفسخ لما کان من قبل الآخر فترکه العین فی ید صاحبه مشعر بالرضا به المقتضی للاستئمان و

ضعفه فى جامع المقاصد بأن مجرد هذا لا يسقط الأمر الثابت و الله العالم

هذا بعض الكلام فى الخيارات و أحكامها و الباقى محمول إلى الناظر الخبير بكلمات الفقهاء و الحمد لله و صلى الله على محمد و آله

القول فى النقد و النسيئه

[أقسام البيع باعتبار تأخير و تقديم أحد العوضين]

قال فى التذكره ينقسم البيع باعتبار التأخير و التقديم- فى أحد العوضين إلى أربعه أقسام بيع الحاضر بالحاضر و هو النقد و بيع المؤجل بالمؤجل و هو بيع الكالئ بالكالئ و بيع الحاضر بالثمن المؤجل و هى النسيئه و بيع المؤجل بالحاضر و هو السلم و المراد بالحاضر أعم من الكلى و بالمؤجل خصوص الكلى

مسأله إطلاق العقد يقتضى النقد

اشاره

و علله فى التذكره بأن قضيه العقد انتقال كل من العوضين إلى الآخر فيجب الخروج عن العهده متى طولب صاحبها فيكون المراد من النقد عدم حق للمشترى فى تأخير الثمن و المراد المطالبه مع الاستحقاق بأن يكون قد بذل المثمن أو مكن منه على الخلاف الآتى فى زمان وجوب تسليم الثمن على المشترى. و يدل على الحكم المذكور أيضا الموثق: فى رجل اشترى من رجل جاريه بثمن مسمى ثم افترقا قال وجب البيع و الثمن إذا لم يكونا شرطا فهو نقد

فلو اشترطا تعجيل الثمن

كان تأكيدا لمقتضى الإطلاق على المشهور- بناء على ما هو الظاهر عرفا من هذا الشرط من إراده عدم المماطله و التأخير عن زمان المطالبه لا أن يجعل بدفعه من دون مطالبه إذ لا يكون تأكيدا حينئذ لكنه خلاف متفاهم ذلك الشرط الذى هو محط نظر المشهور مع أن مرجع عدم المطالبه فى زمان استحقاقها إلى إلغاء هذا الحق المشترط فى هذا المقدار من الزمان

[فائده اشتراط التعجيل]

و كيف كان فذكر الشهيد رحمه الله فى الدروس أن فائده الشرط ثبوت الخيار إذا عين زمان النقد فأخل المشترى به و قوى الشهيد الثانى ثبوت الخيار مع الإطلاق أيضا يعنى عدم تعيين الزمان إذا أخل به فى أول وقته و هو حسن و لا يقدح فى الإطلاق عدم تعين زمان التعجيل لأن التعجيل المطلق معناه الدفع فى أول أوقات الإمكان عرفا و لا حاجه إلى تقييد الخيار هنا بصوره عدم إمكان الإجبار على التعجيل لأن المقصود هنا ثبوت الخيار بعد فوات التعجيل أمكن إجباره به أم لم يمكن وجب أو لم

یجب فإن مسأله أن ثمره الشرط ثبوت الخیار مطلقا أو بعد تعذر إجباره على الوفاء مسأله أخرى مضافا إلى عدم جریانها فی مثل هذا الشرط إذ قبل زمان انقضاء زمان نقد الثمن لا یجوز الإجبار و بعده لا ینفع لأنه غیر الزمان المشروط فیه الأداء

مسأله یجوز اشتراط تأجیل الثمن مده معینه

اشاره

غیر محتمله مفهوما و لا مصداقا للزیاده و النقصان غیر المسامح فیهما فلو لم یعین کذلک بطل بلا خلاف ظاهرا للغرر و لما دل فی السلم الذی هو عکس المسأله على وجوب تعیین الأجل و عدم جواز السلم إلى دیاس أو حصاد

و لا فرق فی الأجل المعین بین الطویل و القصیر

و عن الإسکافی المنع من التأخیر إلى ثلاث سنین و قد یستشهد له بالنهی عنه فی بعض الأخبار مثل روایه أحمد بن محمد: قلت لأبی الحسن إنی أرید الخروج إلى بعض الجبال إلى أن قال إنا إذا بعناهم نسیئه کان أکثر للربح فقال فبعهم بتأخیر سنه قلت بتأخیر سنتین قال نعم قلت بتأخیر ثلاث سنین قال لا. و المحکی عن قرب الإسناد عن البزنطی: أنه قال لأبی الحسن الرضا ع إن هذا الجبل قد فتح منه على الناس باب رزق فقال ع إذا أردت

المکاسب، ج ۳، ص ۳۰۴

الخروج فاخرج فإنها سنه مضطربه و لیس للناس بد من معاشهم فلا تدع الطلب فقلت إنهم قوم ملاء و نحن نحتمل التأخیر فنبایعهم بتأخیر سنه قال بعهم قلت سنین قال بعهم قلت ثلاث سنین قال لا یکون لک شی ء أکثر من ثلاث سنین. و ظاهر الخبرین الإرشاد لا التحریم فضلا عن الفساد-

و هل یجوز الإفراط فی التأخیر

إذا لم یصل إلى حد یکون البیع منه سفها و الشراء أکلا للمال بالباطل فیه وجهان قال فی الدروس لو تمادى الأجل إلى ما لا یبقى إلیه المتبایعان غالبا کألف سنه ففی الصحه نظر من حیث خروج الثمن عن الانتفاع به و من الأجل المضبوط و حلوله بموت المشتری و هو أقرب و ما قربه هو الأقرب لأن ما فی الذمه و لو کان مؤجلا بما ذکر مال یصح الانتفاع به فی حیاته بالمعاوضه علیه بغیر البیع بل و بالبیع کما اختاره فی التذکره. نعم یبقى الکلام فی أنه إذا فرض حلول الأجل شرعا بموت المشتری کان اشتراط ما زاد على ما یحتمل بقاء المشتری إلیه لغوا بل مخالفا للمشروع حیث إن الشارع أسقط

الأجل بالموت و الاشتراط المذكور تصريح ببقائه بعده فيكون فاسدا بل ربما كان مفسدا و إن أراد المقدار المحتمل للبقاء كان اشتراط مده مجهوله فافهم.

ثم إن المعتبر فی تعيين المده هل هو تعيينها فی نفسها

و إن لم يعرفها المتعاقدان فيجوز التأجيل إلى انتقال الشمس إلى بعض البروج كالنيروز و المهرجان و نحوهما- أم لا بد من معرفه المتعاقدين بهما حين العقد وجهان أقواهما الثانی- تبعا للدروس و جامع المقاصد لقاعده نفی الغرر و ربما احتمل الاكتفاء فی ذلك بكون هذه الآجال مضبوطه فی نفسها كأوزان البلدان مع عدم معرفه المصداق حيث إنه له شراء وزنه مثلا بعباره بلد مخصوص و إن لم يعرف مقدارها و ربما استظهر ذلك من التذكره و لا يخفى ضعف منشأ هذا الاحتمال إذ المضبوطيه فی نفسه غير مجد فی مقام يشترط فيه المعرفه إذا المراد بالأجل غير القابل للزياده و النقيصه ما لا- يكون قابلا لهما حتى فی نظر المتعاقدين لا- فی الواقع و لذا أجمعوا على عدم جواز التأجيل إلى موت فلان مع أنه مضبوط فی نفسه و ضبطه عند غير المتعاقدين لا يجدی أيضا و ما ذكر من قياسه على جواز الشراء بعيار بلد مخصوص لا نقول به بل المعين فيه البطلان مع الغرر عرفا كما تقدم فی شروط العوضين و ظاهر التذكره اختيار الجواز حيث قال بجواز التوقيت بالنيروز و المهرجان لأنه معلوم عند العامه و كذا جواز التوقيت ببعض أعياد أهل الذمه إذا عرفه المسلمون لكن قال بعد ذلك و هل يعتبر معرفه المتعاقدين قال بعض الشافعيه نعم و قال بعضهم لا- يعتبر و يكتفى بمعرفه الناس و سواء اعتبر معرفتهما أولا- و لو عرفا كفى انتهى ثم الأقوى اعتبار معرفه المتعاقدين و التفاتهما

إلى المعنى حين العقد فلا يكفى معرفتهما به عند الالتفات و الحساب

مسأله لو باع بثمن حالا و بأزيد منه مؤجلا

اشاره

ففى المبسوط و السرائر و عن أكثر المتأخرين أنه لا يصح- و علله فى المبسوط و غيره بالجهاله كما لو باع إما هذا العبد و إما ذاك و يدل عليه أيضا ما رواه فى الكافى أنه ع قال: من ساوم بثمنين أحدهما عاجلا و الآخر نظره فليسم أحدهما قبل الصفقه

[أدله القول بالبطلان]

و يؤيده ما ورد من النهى عن شرطين فى بيع و عن بيعين فى بيع بناء عن تفسيرهما بذلك. و عن الإسكافى كما عن الغنيه أنه روى عن النبى ص أنه قال: لا يحل صفقتان فى واحده قال و ذلك بأن يقول إن كان بالنقد فبكذا و إن كان بالنسيئه فبكذا هذا إلا أن فى روايه محمد بن قيس المعتبره أنه قال أمير المؤمنين ع: من باع سلعه و قال ثمنها كذا و كذا يدا بيد و كذا نظره فخذها بأى ثمن شئت و جعل صفقتهما واحده فليس له إلا أقلهما و إن كانت نظره. و فى روايه السكونى عن جعفر عن أبيه عن آبائه: أن عليا ع قضى فى رجل باع بيعا و اشترط شرطين بالنقد كذا و بالنسيئه كذا فأخذ المتاع على ذلك الشرط فقال هو بأقل الثمنين و أبعد الأجلين فيقول ليس له إلا أقل النقدين إلى الأجل الذى أجله نسيئه و عن ظاهر جماعه من الأصحاب العمل بهما- و نسب إلى بعض هؤلاء القول بالبطلان

[كلمات الفقهاء فى المسأله]

فالأولى تبعا للمختلف الاقتصار على نقل عباره كل هؤلاء من دون إسناد أحد القولين إليهم قال فى المقنعه لا يجوز البيع بأجلين على التخيير كقوله هذا المتاع بدرهم نقدا و بدرهمين إلى شهر أو سنه أو بدرهم إلى شهر و بدرهمين إلى شهرين فإن ابتاع إنسان شيئا على هذا الشرط كان عليه أقل الثمنين فى آخر الأجلين و هذا الكلام يحتمل التحريم و يحتمل الحمل على ما إذا تلف المبيع فإن اللازم مع فرض فساد البيع بالأقل الذى بيع به نقدا لأنه قيمه ذلك الشى ء و معنى قوله فى آخر الأجلين أنه لا يزيد على

الأقـل و إن تأخر الـدفع إلى آخر الأجلين أو المراد جواز التأخير لرضا البائع بـذلك و يحتمل إراده الكراهه كما عن ظاهر السـيد قدس سره فى الناصريات- أن المكروه أن يبيع بثمنين بقليل إن كان الثمن نقدا و بأكثر إن كان نسيئه و يحتمل الحمل على فساد اشتراط زياده الثمن مع تأخير الأجل لكن لا يفسد العقد كما سيجى ء و عن الإسكافى أنه بعد ما تقدم عنه من النبوى الظاهر فى التحريم قال و لو عقد البائع للمشترى كذلك و جعل الخيار إليه لم أختر للمشترى أن يقدم على ذلك فإن فعل و هلكت السـلعه لم يكن للبـائع إلاـ أقـل الثمنين لإجازته البيع به و كان للمشترى الخيار فى تأخير الثمن الأقل إلى المـده التى ذكرها البائع بالثمن الأوفى من غير زياده على الثمن الأقل. و فى النهايه فإن ذكر المتاع بأجلين و نقـدين على التخيير مثل أن يقول بعتك هـذا بدينار أو درهم عاجلا أو إلى شـهر أو سـنه أو بـدينارين أو درهمين إلى شـهر أو شـهرين أو سـنتين كان البيع باطلا فإن أمضـى البيعان ذلك بينهما كان للبائع أقل الثمنين فى آخر الأجلين انتهى. و عن موضع من الغنيه قـد قدمنا أن تعليق البيع بأجلين و ثمنين كقوله بعت إلى مـده بكذا و إلى أخرى بكذا يفسده فإن تراضـيا بإنفاذه كان للبائع أقل الثمنين فى أبعد الأجلين بدليل إجماع الطائفه و عن سـلار و ما علق بأجلين و هو أن يقول بعتك هذه السلعه إلى عشره أيام بدرهم و إلى شهرين بدرهمين كان باطلا غير منعقد و هو المحكى عن ابن الصلاح و عن القاضى من باع شيئا بأجلين على التخيير مثل أن

يقول أبيعك هذا بدينار أو بدرهم عاجلا و بدرهمين أو دينار إلى شهر أو شهور أو سنه أو سنتين كان باطلا فإن أمضى البيعان ذلك بينهما كان للبائع أقل الثمنين فى آخر الأجلين و قال

المكاسب، ج ۳، ص ۳۰۵

فى المختلف بعد تقويه المنع و يمكن أن يقال إنه رضى بالثمن الأقل فليس له الأكثر فى البعيد و إلا لزم الربا إذ يبقى الزياده فى مقابل تأخير الثمن لا غير فإذا صبر إلى البعيد لم يجب له الأكثر من الأقل انتهى و فى الدروس أن الأقرب الصحه و لزوم الأقل و يكون التأخير جائزا من طرف المشترى لازما من طرف البائع لرضاه بالأقل فالزياده ربا و لذا ورد النهى عنه و هو غير مانع من صحه البيع انتهى. أقول لكنه مانع من لزوم الأجل من طرف البائع لأنه فى مقابل الزياده الساقطه شرعا إلا أن يقال إن الزياده ليست فى مقابل الأجل- بل هى فى مقابل إسقاط البائع حقه من التعجيل الذى يقتضيه العقد لو خلى و طبعه و الزياده و إن كانت لكنه ربا كما سيجى ء إلا- أن فساد المقابله لا يقتضى فساد الإسقاط كما احتمل ذلك فى مصالحه حق القصاص بعبد يعلمان استحقاق الغير له أو حريته بل قال فى التحرير بالرجوع إلى الديه و حينئذ فلا يستحق البائع الزياده و لا المطالبه قبل الأجل لكن المشترى لو أعطاه وجب عليه القبول إذ لم يحدث له بسبب المقابله الفاسده حق فى التأجيل حتى يكون له الامتناع من القبول قبل الأجل و إنما سقط حقه من التعجيل. و يمكن أيضا حمل الروايه على أن الثمن هو الأقل لكن شرط عليه أن يعطيه على التأجيل

شيئا زائدا و هذا الشرط فاسد لما سيجى ء من أن تأجيل الحال بزياده ربا محرم لكن فساد الشرط لا يوجب فساد المشروط كما عليه جماعه و حينئذ فللبائع الأقل و إن فرض أن المشترى أخره إلى الأجل كما يقتضيه قوله فى روايه محمد بن قيس و إن كانت نظره لفرض تراضيهما على ذلك بزعم صحه هذا الشرط أو البناء عليها تشريعا و لعل هذا مبنى قول الجماعه قدس الله أسرارهم فإن أمضيا البيع بينهما كذلك بمعنى أنهما تراضيا على هذه المعامله لم يجب فى مقابل التأخير الواقع برضاهما شى ء زائد على الأقل لفساد المقابله و مرادهم من بطلان البيع الذى حكموا به أولا بطلانه بهذه الخصوصيه و عدم ترتيب الأثر المقصود عليه و قد تلخص من جميع ما ذكرنا أن المعامله المذكوره فى ظاهر متن الروايتين لا إشكال و لا خلاف فى بطلانها بمعنى عدم مضيها على ما تعاقدا عليه و أما الحكم بإمضائهما كما فى الروايتين فهو حكم تعبدى مخالف لأدله توقف حمل المال على الرضا و طيب النفس و كون الأكل لا عن تراض أكلا للباطل فيقع الإشكال فى نهوض الروايتين لتأسيس هذا الحكم المخالف للأصل ثم إن الثابت منهما على تقدير العمل بهما هى مخالفه القاعده فى موردهما و أما ما عداه كما إذا جعل له الأقل فى أجل و الأكثر فى أجل آخر فلا ينبغى الاستشكال فى بطلانه لحرمه القياس خصوصا على مثل هذا الأصل و فى التحرير البطلان هنا قولا واحدا و حكى من غير واحد ما يلوح منه ذلك إلا أنك قد عرفت عموم كلمات غير واحد ممن تقدم للمسألتين و إن لم ينسب ذلك فى الدروس- إلا إلى

المفيد قدس سره لكن عن الرياض أن ظاهر الأصحاب عدم الفرق فی الحكم بين المسألتين و هو ظاهر الحدائق أيضا و ما أبعد ما بينه و بين ما تقدم من التحرير ثم إن العلامه فی المختلف ذكر فی تقريب صحه المسأله أنه مثل ما إذا قال المستأجر ليخاطه الثوب إن خطته فارسيا فبدرهم و إن خطته روميا فبدرهمين و أجاب عنه بعد تسليم الصحه برجوعها إلى الجعاله

مسأله لا يجب على المشترى دفع الثمن المؤجل قبل حلول الأجل

و إن طولب إجماعا- لأن ذلک فائده اشتراط التأجيل- و لو تبرع بدفعه لم يجب على البائع القبول بلا خلاف بل عن الرياض الإجماع عليه و فی جامع المقاصد فی باب السلم نسبه الخلاف إلى بعض العامه و علل الحكم فی التذكره فی باب السلم بأن التعجيل كالتبرع بالزياده فلا يكلف تقليد المنه و فيه تأمل و يمكن تعليل الحكم بأن التأجيل كما هو حق للمشترى يتضمن حقا للبائع من حيث التزام المشترى لحفظ ماله فی ذمته و جعله إياه كالودعی فإن ذلک حق عرفا و بالجمله ففی الأجل حق لصاحب الدين بلا- خلاف ظاهر و مما ذكرنا يظهر الفرق بين الحال و المؤجل حيث إنه ليس لصاحب الدين الحال حق على المديون و اندفع أيضا ما يتخيل- من أن الأجل حق مختص بالمشترى و لذا يزاد الثمن من أجله و له طلب النقصان فی مقابل التعجيل و أن المؤجل كالواجب الموسع فی أنه يجوز فيه التأخير و لا- يجب ثم إنه لو أسقط المشترى أجل الدين- ففی كتاب الدين من التذكره و القواعد أنه لو أسقط المديون أجل الدين مما عليه لم يسقط و ليس لصاحب الدين مطالبته فی الحال و علله فی جامع المقاصد بأنه

قد ثبت التأجيل فى العقد اللازم فلا يسقط و لأن فى الأجل حقا لصاحب الدين و لذا لم يجب عليه القبول قبل الأجل أما لو تقايلا فى الأجل يصح و لو نذر التأجيل فإنه يلزم و ينبغى أن لا يسقط بتقايلهما لأن التقايل فى العقود لا فى النذور انتهى و فيه أن الحق المشترط فى العقد اللازم- يجوز لصاحبه إسقاطه و حق صاحب الدين- لا يمنع من مطالبته من أسقط حق نفسه. و فى باب الشروط من التذكره لو كان عليه دين مؤجل فأسقط المديون الأجل لم يسقط و ليس للمستحق مطالبته فى الحال لأن الأجل صفه تابعه و الصفه لا تفرد بالإسقاط و لهذا لو أسقط مستحق الحنطه الجيده و الدنانير الصحيحه الجوده و الصحه لم يسقط و للشافعى وجهان انتهى و يمكن أن يقال إن مرجع التأجيل فى العقد اللازم إلى إسقاط حق المطالبه فى الأجل فلا يعود الحق بإسقاط التأجيل و الشرط القابل للإسقاط ما تضمن إثبات حق قابل لإسقاطه بعد جعله أ لا ترى أنه لو شرط فى العقد التبرى من عيوب لم يسقط هذا الشرط بإسقاطه بعد العقد و لم تعد العيوب مضمونه كما لو كانت بدون الشرط. و أما ما ذكره من أن لصاحب الدين حقا فى الأجل فدلالته على المدعى موقوفه على أن الشرط الواحد إذا انحل إلى حق لكل من المتبايعين لم يجز لأحدهما إسقاطه لأن الفرض اشتراكهما فيه و لم يسقط الحق بالنسبه إلى نفسه لأنه حق واحد يتعلق بهما فلا يسقط إلا باتفاقهما الذى عبر عنه بالتقايل و معناه الاتفاق على إسقاط الشرط الراجع إليهما فلا يرد عليه منع صحه التقايل فى شروط العقود لا

فی أنفسها نعم لو صار التأجیل حقا لله تعالی بالنذر لم ینفع اتفاقهما علی سقوطه لأن الحق معلق بغیرهما و ما ذکره حسن لو ثبت اتحاد الحق الثابت من اشتراط التأجیل أو لم یثبت التعدد فیرجع إلی أصاله عدم السقوط لکن الظاهر تعدد الحق فتأمل. ثم إن المذکور فی باب الشروط عن بیع التذکره تعلیل عدم سقوط أجل الدین بالإسقاط بأن الأجل صفه تابعه لا یفرد بالإسقاط و لذا لو أسقط مستحق الحنطه الجیده أو الدنانیر

المکاسب، ج ۳، ص ۳۰۶

الصحاح الجوده أو الصحه لم یسقط انتهی و هذا لا دخل له بما ذکره جامع المقاصد.

مسأله إذا کان الثمن بل کل دین حالا أو حل وجب علی مالکه قبوله عند دفعه إلیه

اشاره

لأن فی امتناعه إضرارا و ظلما إذ لا حق له علی من فی ذمته فی حفظ ماله فی ذمته و الناس مسلطون علی أنفسهم و توهم عدم الإضرار و الظلم لارتفاعه بقبض الحاکم مع امتناعه أو عزله و ضمانه علی مالکه مدفوع بأن مشروعیه قبض الحاکم أو العزل إنما تثبت لدفع هذا الظلم و الإضرار المحرم عن المدیون و لیس بدلا اختیاریا حتی یسقط الوجوب عن المالک لتحقق البدل أ لا تری أن من یجب علیه بیع ماله لنفقه عیاله لا یسقط عنه الوجوب لقیام الحاکم مقامه فی البیع

[إذا امتنع الدائن من القبول]

و کیف کان فإذا امتنع بغیر حق سقط اعتبار رضاه لحدیث نفی الضرر بل مورده کان من هذا القبیل حیث إن سمره بن جندب امتنع من الاستیذان للمرور إلی عذقه الواقع فی دار الأنصاری و عن بیعها فقال النبی ص للأنصاری: اذهب فاقلعها و ارم بها وجه صاحبها فأسقط ولایته علی ماله.

و مقتضی القاعده إجبار الحاکم له علی القبض

لأن امتناعه أسقط اعتبار رضاه فی القبض الذی یتوقف ملکه علیه لا أصل القبض الممکن تحققه منه کرها مع کون الإکراه بحق بمنزله الاختیار فإن تعذر مباشرته و لو کرها تولاه الحاکم- لأن السلطان ولی الممتنع بناء علی أن الممتنع من یمتنع- و لو مع الإجبار و لو قلنا إنه من یمتنع بالاختیار جاز للحاکم تولی القبض عنه من دون الإکراه و هو الذی رجحه فی جامع المقاصد و المحکی عن إطلاق جماعه منهم عدم اعتبار الحاکم و لیس للحاکم مطالبه المدیون بالدین إذا لم یسأله لعدم ولایته علیه مع رضا المالک بکونه فی ذمته و عن السرائر وجوب القبض علی الحاکم عند الامتناع و عدم وجوب الإجبار و استبعده غیره و هو فی محله

و لو تعذر الحاكم فمقتضى القاعده إجبار المؤمنين له

عدولا كانوا أم لا لأنه من المعروف الذى يجب الأمر به على كل أحد

فإن لم يمكن إجباره ففى وجوب قبض العدول عنه نظر أقواه العدم

و حينئذ فطريق براءه ذمه المديون أن يعزل حقه و يجعله أمانه عنده فإن تلف فعلى ذى الحق- لأن هذه فائده العزل و ثمره إلغاء قبض ذى الحق و لكن لم يخرج عن ملك مالكه لعدم الدليل على ذلك فإن اشتراط القبض فى التمليك لا يسقط بأدله نفى الضرر و إنما يسقط بها ما يوجب التضرر و هو الضمان و حينئذ فنماء المعزول له و قاعده مقابله الخراج بالضمان غير جاريه هنا و قد يستشكل فى الجمع بين الحكم ببقاء ملكيه الدافع و كون التلف من ذى الحق و وجهه أن الحق المملوك لصاحب الدين أن تشخص فى المعزول كان ملكا له و إن بقى فى ذمه الدافع لم يمكن تلف المعزول منه إذ لم يتلف ماله و يمكن أن يقال إن الحق قد سقط من الذمه و لم يتشخص بالمعزول و إنما تعلق به تعلق حق المجنى عليه برقبه العبد الجانى فبتلفه يتلف الحق و مع بقائه لا يتعين الحق فيه فضلا عن أن يتشخص به و يمكن أن يقال بأنه يقدر آنا ما قبل التلف فى ملك صاحب الدين

[جواز التصرف فى المعزول و عدم وجوب حفظه من التلف]

ثم إن الظاهر جواز تصرفه فى المعزول فينتقل المال إلى ذمته لو أتلفه و مقتضى القاعده عدم وجوب حفظه من التلف لأن شرعيه عزله و كون تلفه من مال صاحب الدين إنما جاء من جهه تضرر المديون ببقاء ذمته مشغوله و تكليفه بحفظ المعزول أضر عليه من حفظ أصل المال فى الذمه. و عن المحقق الثانى أنه يتجه الفرق بين ما إذا عرضه على المالك بعد تعيينه و لم يأته به لكن أعلم بالحال و بين ما إذا أتاه و طرحه عنده فينتفى

وجوب الحفظ فى الثانى دون الأول و لعل وجهه أن المبرئ للعهـده التخليه و الإقباض المتحقق فى الثانى دون الأول و سيجى ء فى مسأله قبض المبيع مـا يؤيـده. و عن المسالـک أنه مع عـدم الحـاکم يخلى بينه و بين ذى الحق و تبرأ ذمته و إن تلف و کـذا يفعـل الحـاکم لو قبضه إن لم يتمکن من إلزامه بـالقبض ثم إن المحقق الثانى ذکر فى جامع المقاصـد- بعـد الحکم بکون تلف المعزول من صاحب الدين الممتنع من أخذه أن فى انسـحاب هذا الحکم فيمن أجبره الظالم على دفع نصـيب شـريکه الغائب فى مـال على جهه الإشاعه بحيث يتعين المـدفوع للشـريک و لا يتلف منهما ترددا و مثله لو تسـلط الظالم بنفسه و أخـذ قـدر نصـيب الشـريک لم أجد للأصـحاب تصـريحا بنفى و لا إثبات مع أن الضرر هنا قائم أيضا و المتجه عدم الانسحاب انتهى و حکى نحوه عنه فى حاشيه الإرشاد من دون فتوى

[رأى المؤلف فى الفرعين المذکورين]

أقول أمـا الفرع الثـانى فلاـ وجه لإلحـاقه بمـا نحن فيه إذ دليل الضـرر بنفسه لا يقتضـى بتأثير نيه الظالم فى التعيين فإذا أخـذ جزء خارجيا من المشاع فتوجيه هـذا الضـرر إلى من نواه الظالم دون الشـريک لا وجه له کما لو أخـذ الظالم من من المـديون مقـدار الدين بنيه أنه مال الغريم و أما الفرع الأول فيمکن أن يقال بأن الشـريک لما کان فى معرض التضرر لأجل مشارکه شريکه جعل له ولاـيه القسـمه لکن فيه أن تضـرره إنما يوجب ولايته على القسـمه حيث لا يوجب القسـمه تضـرر شـريکه بأن لا يکون حصـه بحيث تتلف بمجرد القسـمه کما فى الغرض و إلا فلا ترجيح لأحد الضررين مع أن التمسک بعموم

نفی الضرر فی موارد الفقه من دون انجباره بعمل بعض الأصحاب یؤسس فقها جدیدا

مسأله [عدم جواز تأجیل الثمن الحال بأزید منه و الاستدلال علیه]

اشاره

لا خلاف علی الظاهر من الحدائق المصرح به فی غیره فی عدم جواز تأجیل الثمن الحال- بل مطلق الدین بأزید منه لأنه ربا لأن حقیقه الربا فی القرض راجعه إلی جعل الزیاده فی مقابل إمهال المقرض و تأخیره المطالبه إلی أجل فالزیاده الواقعه بإزاء تأخیر المطالبه ربا عرفا فإن أهل العرف لا یفرقون فی إطلاق الربا بین الزیاده التی تراضیا علیه فی أول المداینه کأن یقرضه عشره بأحد عشر إلی شهر و بین أن یتراضیا بعد الشهر إلی تأخیره شهرا آخر بزیاده واحد و هکذا بل طریقه معامله الربا مستقره علی ذلک بل الظاهر من بعض التفاسیر أن صدق الربا علی هذا التراضی مسلم فی العرف

[نزول آیه الربا فی ذلک]

اشاره

و أن مورد نزول قوله تعالی فی مقام الرد علی من قال إِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبا وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا هو التراضی بعد حلول الدین علی تأخیر إلی أجل بزیاده فیه.

[تأیید ذلک بصحیحه ابن أبی عمیر]

فعن مجمع البیان عن ابن عباس أنه کان الرجل من أهل الجاریه إذا حل دینه علی غریمه فطالبه قال المطلوب منه زدنی فی الأجل أزیدک فی المال

المکاسب، ج ۳، ص ۳۰۷

فیتراضیان علیه و یعملان به فإذا قیل لهم ربا قالوا هما سواء یعنون بذلک أن الزیاده فی الثمن حال البیع و الزیاده فیه بسبب الأجل عند حلول الدین سواء فذمهم الله و ألحق بهم الوعید و خطأهم فی ذلک بقوله تعالی وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا

[تأیید ذلک بصیحه ابن أبی عمیر]

و یؤیده بل تدل علیه حسنه ابن أبی عمیر أو صحیحته عن أبی عبد الله ع قال: سئل عن الرجل یکون له دین إلی أجل مسمی فیأتیه غریمه فیقول انقدنی کذا و کذا واضح عنک بقیته أو انقدنی بعضه و أمد لک فی الأجل فیما بقی علیک قال لا أری به بأسا إن لم یزد علی رأس ماله قال الله تعالی فَلَکُمْ رُؤُسُ أَمْوالِکُمْ لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ علل جواز التراضی علی تأخیر أجل

البعض بنقد البعض بعدم الازدياد على رأس ماله فيدل على أنه لو ازداد على رأس ماله لم يجز التراضى على التأخير و كان ربما يقتضى استشهاده بذيل آيه الربا و هو قوله تعالى فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ

[دلاله بعض الأخبار على ما تقدم]

و يدل عليه بعض الأخبار الوارده فى تعليم طريق الحليه فى جواز تأخير الدين بزياده باشتراط التأخير فى ضمن معاوضه غير مقصوده للفرار عن الحرام فلو جاز التراضى على التأجيل بزياده لم يكن داع إلى التوصل بأمثال تلك الحيل حتى صاروا ع موردا الاعتراض العامه فى استعمال بعضها كما فى غير واحد من الأخبار الوارده فى ذلك و يدل عليه أيضا أو يؤيده بعض الأخبار الوارده فى باب الدين فيما إذا أعطى المديون بعد الدين شيئا مخافه أن يطلبه الغريم بدينه.

[عدم الفرق بين المصالحه عن التأجيل بالزياده أو المقاوله عليها من غير عقد]

و مما ذكرنا من أن مقابله الزياده بالتأجيل ربا يظهر عدم الفرق بين المصالحه عنه بها و المقاوله عليها من غير عقد و ظهر أيضا أنه يجوز المعاوضه اللازمه- على الزياده بشى ء باشتراط تأخير الدين عليه فى ضمن تلك المعاوضه و ظهر أيضا من التعليل المتقدم فى روايه ابن أبى عمير جواز نقض المؤجل بالتعجيل و سيجى ء تمام الكلام فى هاتين المسألتين فى باب الشروط أو كتاب القرض إن شاء الله تعالى [ثم إنه هل يجوز تعجيل الدين المؤجل بأزيد منه مثلا يطلبه دينارا إلى شهر فيقول أعطيتك دينارا و نصفا لتأخذه الآن أو فى أجل أقرب الظاهر العدم لأنه ربا إلا إذا فر إلى نحو الهبه و الشرط فى ضمن عقد أو نحو ذلك فقد قال ع: نعم الشى ء الفرار من الحرام إلى الحلال و الله العالم]

مسأله [جواز بيع العين الشخصيه المبتاعه بثمن مؤجل من بائعها إلا فى صوره الاشتراط]

اشاره

إذا ابتاع عينا شخصيه بثمن مؤجل جاز بيعه من بائعه و غيره قبل حلول الأجل و بعده- بجنس الثمن و غيره مساويا له أو زائدا عليه أو ناقصا حالا أو مؤجلا إلا إذا اشترط أحد المتبايعين على صاحبه فى البيع الأول قبوله منه بمعامله ثانيه أما الحكم فى المستثنى منه فلا خلاف فيه إلا بالنسبه إلى بعض صور المسأله- فمنع منها الشيخ فى النهايه و التهذيبين و هى بيعه من البائع بعد الحلول بجنس الثمن لا مساويا. و قال فى النهايه إذا اشترى نسيئه فحل الأجل و لم يكن معه ما يدفعه إلى البائع جاز للبائع أن يأخذ منه ما كان باعه إياه من غير نقصان من ثمنه فإن أخذه بنقصان مما باع لم يكن ذلك صحيحا و لزمه ثمنه الذى كان أعطاه به فإن أخذ

من المبتاع متاعا آخر بقيمته فى الحال لم يكن بذلك بأس انتهى و عن الشهيد أنه تبع الشيخ جماعه- و ظاهر الحدائق أن محل الخلاف أعم بما بعد الحلول و أنه قصر بعضهم التحريم بالطعام و كيف كان

فالأقوى هو المشهور- للعمومات المجوزه كتابا و سنه

اشاره

و عموم ترک الاستفصال فى صحيحه بشار ابن يسار قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يبيع المتاع بنس ء مرابحه فيشتريه من صاحبه الذى يبيعه منه فقال نعم لا بأس به فقلت له أشترى متاعى و غنمى قال ليس هو متاعک و لا غنمک و لا بقرک و صحيحه ابن حازم عن أبى عبد الله ع: رجل كان له على رجل دراهم من ثمن غنم اشتراها منه فأتى الطالب المطلوب يتقاضاه فقال له المطلوب أبيعک هذه الغنم بدراهمک التى عندى فرضى قال لا بأس بذلک و روايه الحسين بن منذر قال: قلت لأبى عبد الله ع الرجل يجيئنى فيطلب العينه- فأشترى له المتاع ثم أبيعه إياه مرابحه ثم أشتريه منه مكانى قال فقال إذا كان هو بالخيار إن شاء باع و إن شاء لم يبع و كنت أنت بالخيار إن شئت اشتريت و إن شئت لم تشتر فلا بأس قال فقلت إن أهل المسجد يزعمون أن هذا فاسد و يقولون إنه إن جاء به بعد أشهر صح قال إنما هذا تقديم و تأخير و لا بأس. و فى المحكى عن قرب الإسناد عن على بن جعفر عن أخيه ع قال: سألته عن رجل باع ثوبا بعشره دراهم اشتراه منه بخمسه دراهم أ يحل قال إذا لم يشترط و رضيا فلا بأس. و عن كتاب على بن جعفر قوله: باعه بعشره إلى أجل ثم اشتراه بخمسه

بنقد و هو أظهر فى عنوان المسأله و ظاهر هذه الأخبار كما ترى يشمل صور الخلاف و قد يستدل أيضا بروايه يعقوب بن شعيب و عبيد بن زراره قالا: سألنا أبا عبد الله ع عن رجل باع طعاما بدراهم إلى أجل فلما بلغ ذلك تقاضاه فقال ليس لى دراهم خذ منى طعاما فقال لا بأس به فإنما له دراهم يأخذ بها ما شاء و فى دلالتها نظر

[توهم معارضه العمومات مع روايتى خالد و عبد الصمد]

اشاره

و فيما سبق من العمومات كفايه إذ لا معارض لها عدا ما ذكره الشيخ قدس سره من روايه خالد بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل بعته طعاما بتأخير إلى أجل مسمى فلما جاء الأجل أخذته بدراهمى فقال ليس عندى دراهم و لكن عندى طعام فاشتره منى فقال لا تشتره منه لا خير فيه و روايه عبد الصمد بن بشر المحكيه عن الفقيه قال سأله محمد بن قاسم الحناط فقال: أصلحك الله أبيع الطعام من رجل إلى أجل فيجيئنى و قد تغير الطعام من سعره فيقول ليس عندى دراهم قال خذ منه بسعر يومه فقال أفهم أصلحك الله إنه طعامى الذى اشتراه منى فقال لا تأخذ منه حتى يبيعه و يعطيك فقال أرغم الله أنفى رخص لى فرددت عليه فشدد على

[الجواب عن توهم المعارضه]

و حكى عن الشيخ قدس سره أنه أوردها فى الاستبصار دليلا على مختاره و حكى عن بعض ردها بعدم الدلاله بوجه من الوجوه.

أقول لا يظهر من روايه خالد دلاله على مذهب الشيخ و على تقدير الدلاله فتعليل المنع بأنه لا خير فيه من أمارات الكراهه

[ما حكى عن الشيخ من عدم جواز أخذ بدل الطعام طعاما إذا كان أزيد]

و اعلم أنه قال الشيخ قدس سره فى المبسوط إذا باع طعاما بعشره مؤجله فلما حل الأجل أخذ بها طعاما جاز إذا أخذ ما أعطاه فإن أخذ أكثر لم يجز و قد روى أنه يجوز على كل حال و حكى فى المختلف عن الخلاف أنه إذا باع طعاما قفيزا بعشره دراهم مؤجله فلما حل الأجل أخذ بها طعاما جاز ذلك إذا أخذ مثله فإن زاد عليه لم يجز و احتج بإجماع الفرقه و أخبارهم و بأنه يؤدى إلى بيع طعام بطعام ثم حكى عن بعض أصحابنا الجواز مطلقا و عن بعضهم المنع مطلقا ثم حكى عن الشيخ فى آخر كلامه أنه قال و القول الآخر الذى لبعض أصحابنا قوى و ذلك أنه بيع طعام بدراهم لا بيع طعام بطعام فلا يحتاج إلى اعتبار المثليه انتهى
أقول الظاهر أن الشيخ قدس سره جرى فى ذلك و فيما تقدم عنه فى النهايه

المكاسب، ج ۳، ص ۳۰۸

من عدم جواز بيع ما اشترى بجنس الثمن متفاضلا على قاعده كليه تظهر من بعض الأخبار- من أن عوض الشى ء الربوى لا

يجوز أن يعوض بـذلك الشـى ء بزيـاده و إن عوض العوض بمنزله العوض. فـإذا اشترى طعامـا بـدراهم لا يجوز أن يأخـذ بـدل الطعام دراهم بزياده و كذلك إذا باع طعاما بدراهم لا يجوز له أن يأخذ عوض الدراهم طعاما و عول فى ذلك

على التعليل المصرح به فى روايه على بن جعفر عن أخيه ع المعتضد ببعض الأخبار المانعه عن بعض أفراد هذه القاعده هنا و فى باب السلم قال: سألته عن رجل له على آخر تمر أو شعير أو حنطه أ يأخذ بقيمته دراهم قال إذا قومه دراهم فسد لأن الأصل الذى يشترى به دراهم و لا يصلح دراهم بدراهم قال فى محكى التهذيب الذى أفتى به ما تضمنه هذا الخبر الأخير من أنه إذا كان الذى أسلف فيه دراهم لم يجز أن يبيعه بدراهم لأنه يكون قد باع دراهم بدراهم و ربما كان فيه زياده أو نقصان و ذلك ربا انتهى و هنا يقول قبالا لمسأله السلم التى هى عكس مسألتنا إنه إذا كان الذى باعه طعاما لم يجز أن يشترى بثمنه طعاما لأنه يكون باع طعاما بطعام و بالجمله فمدار فتوى الشيخ قدس سره على ما عرفت من ظهور بعض الأخبار بل صراحته فيه من أن عوض العوض فى حكم العوض فى عدم جواز التفاضل مع اتحاد الجنس الربوى فلا فرق بين اشتراء نفس ما باعه منه و بين اشتراء مجانسه منه و لا فرق أيضا بين اشترائه قبل حلول الأجل أو بعده كما أطلقه فى الحدائق و تقييده بما بعد الحلول فى عباره النهايه المتقدمه لكون الغالب وقوع المطالبه و الإيفاء بعد الحلول و إن قصر المشهور خلافه به لكن الأظهر هو الإطلاق كما أن تقييد المنع فى كلامه بأخذ ما باعه بالناقص لأنه الغالب لأن فى رد نفس ما اشتراه رده بالناقص لا لخصوصيه فى النقص لا يجرى فى الزياده و لذا ذكر جواز أخذ المتاع الآخر بقيمته فى الحال زادت أو نقصت

فیعلم منه أن أخذ ما باعه بقیمته فی الحال غیر جائز زادت أو نقصت و یؤید الحمل علی الغالب أنه قدس سره ذکر فی مسأله السلم التی هی عکس المسأله أنه لا یجوز له أخذ مثل الثمن زائدا علی ما أعطاه فإن الغالب مع إعطاء الطعام بدل الدراهم النقص مما اشتری و مع العکس العکس و ظهر أیضا مما ذکرنا أن الحکم مختص فی کلام الشیخ بالجنس الربوی لا مطلق المتاع و لا خصوص الطعام

[إذا اشترط فی البیع الأول نقله إلی من انتقل عنه]

اشاره

و أما الحکم فی المستثنی- و هو ما إذا اشترط فی البیع الأول نقله إلی من انتقل عنه فهو المشهور و نص علیه الشیخ فی باب المرابحه

[الاستدلال علی بطلان هذا البیع بالدور]

اشاره

و استدلوا علیه أولا بالدور کما فی التذکره قال فی باب الشروط لو باعه شیئا بشرط أن یبیعه إیاه لم یصح سواء اتحد الثمن قدرا و وصفا و عینا أم لا و إلا جاء الدور لأن بیعه له یتوقف علی ملکیته له المتوقفه علی بیعه فیدور أما لو شرط أن یبیعه علی غیره صح عندنا حیث لا منافاه فیه للکتاب و السنه لا یقال ما التزموه من الدور آت هنا لأنا نقول الفرق ظاهر لجواز أن یکون جاریا علی حد التوکیل أو عقد الفضولی بخلاف ما لو شرط البیع علی المالک أقول ظاهر ما ذکره من النقص أنه یعتبر فی الشرط أن یکون معقولا فی نفسه مع قطع النظر عن البیع المشروط فیه و بیع الشی ء علی غیر مالکه معقول و لو من غیر المالک کالوکیل و الفضولی بخلاف بیعه علی مالکه فإنه غیر معقول أصل فاندفع عنه نقض جماعه ممن تأخر عنه- باشتراط بیعه علی غیره أو عتقه.

[النقض علی الاستدلال]

نعم ینتقض ذلک باشتراط کون المبیع رهنا علی الثمن فإن ذلک لا یعقل مع قطع النظر عن البیع بل یتوقف علیه و قد اعترف قدس سره بذلک فی التذکره فاستدل بذلک لأکثر الشافعیه المانعین عنه و قال إن المشتری لا یملک رهن المبیع إلا بعد صحه البیع فلا یتوقف علیه صحه البیع و إلا دار لکنه قدس سره مع ذلک جوز هذا الاشتراط إلا أن یقال أخذ الرهن علی الثمن و التضمین علیه و علی درکه و درک المبیع من توابع البیع و من مصالحه فیجوز اشتراطها نظیر وجوب نقد الثمن أو عدم تأخیره عن شهر مثلا و نحو ذلک لکن ینتقض حینئذ بما اعترف

بجوازه فی التذکره من اشتراط وقف المشتری المبیع علی البائع و ولده

[تقریر الدور فی جامع المقاصد]

اشاره

و قرر الدور فی جامع المقاصد بأن انتقال الملک موقوف علی حصول الشرط و حصول الشرط موقوف علی الملک و هذا بعینه ما تقدم عن التذکره بتفاوت فی ترتیب المقدمتین

[ما أجیب به عن هذا التقریر و ما یرد علی الأجوبه]

و أجیب عنه تاره بالنقض باشتراط بیعه من غیره و قد عرفت أن العلامه قدس سره تفطن له فی التذکره و أجاب عنه بما عرفت انتقاضه بمثل اشتراط رهنه علی الثمن و عرفت تفطنه لذلک أیضا فی التذکره و أخری بالحل- و هو انتقال الملک لیس موقوفا علی تحقق الشرط و إنما المتوقف علیه لزومه و ثالثه بعدم جریانه فیما لو شرط بیعه منه بعد أجل البیع الأول فإن ملک المشتری متخلل بین البیعین و مبنی هذین الجوابین علی ما ذکره العلامه فی الاعتراض علی نفسه و الجواب عنه بما حاصله أن الشرط لا بد من صحته مع قطع النظر عن البیع فلا یجوز أن یتوقف صحته علی صحه البیع

[الاستدلال علی البطلان بعدم القصد]

اشاره

و لا فرق فی ذلک بین اشتراط بیعه قبل الأجل أو بعده لأن بیع الشی ء علی مالکه غیر معقول مطلقا و لو قید بما بعد خروجه عن ملک مالکه لم یفرق أیضا بین ما قبل الأجل و ما بعده و استدل علیه أیضا بعدم قصد البائع بهذا الشرط إلی حقیقه الإخراج عن ملکه حیث لم یقطع علاقه الملک و جعله فی غایه المراد أولی من الاستدلال بالدور بعد دفعه بالجوابین الأولین ثم قال و إن کان إجماع علی المسأله فلا بحث

[الرد علی الاستدلال]

و رد علیه المحقق و الشهید الثانیان بأن الفرض حصول القصد إلی النقل الأول لتوقفه علیه و إلا لم یصح ذلک إذا قصدا ذلک و لم یشترطاه مع الاتفاق علی صحته انتهی

[الاستدلال علی البطلان بروایه الحسین ابن المنذر]

اشاره

و استدل علیه فی الحدائق بقوله ع فی روایه الحسین بن المنذر المتقدمه فی السؤال عن بیع الشی ء و اشترائه ثانیا من المشتری: إن کان هو بالخیار إن شاء باع و إن شاء لم یبع و کنت أنت بالخیار إن شئت اشتریت و إن شئت لم تشتر فلا بأس فإن المراد بالخیار هو الاختیار عرفا فی مقابل الاشتراط علی نفسه بشرائه ثانیا فدل علی ثبوت البأس إذا کان أحد المتبایعین غیر مختار فی النقل من جهه التزامه بذلک فی العقد الأول

[بیان الاستدلال]

و ثبوت البأس فی الروایه إما راجع إلی البیع الأول فیثبت المطلوب و إن کان راجعا إلی البیع الثانی فلا وجه له إلا بطلان البیع الأول إذ لو صح البیع الأول و المفروض اشتراطه بالبیع الثانی لم یکن بالبیع الثانی بأس بل کان لازما بمقتضی الشرط الواقع فی متن العقد الصحیح

بمقتضی الشرط الواقع فی متن العقد الصحیح

[ما رد به عن الاستدلال و الجواب عنه]

هذا و قد یرد دلالتها بمنع دلاله البأس علی البطلان و فیه ما لا یخفی و قد ترد أیضا بتضمنها لاعتبار ما لا یقول به أحد من عدم

المکاسب، ج ۳، ص ۳۰۹

اشتراط المشتری ذلک علی البائع. و فیه أن هذا قد قال به کل أحد من القائلین باعتبار عدم اشتراط البائع فإن المسألتین من واد واحد بل الشهید قدس سره فی غایه المراد عنوان المسأله بالاشتراء بشرط الاشتراء و قد یرد أیضا بأن المستفاد من المفهوم لزوم الشرط و أنه لو شرطاه یرتفع الخیار عن المشروط علیه و إن کان یحرم البیع الثانی أو هو و البیع الأول مع الشرط و یکون الحاصل حینئذ حرمه الاشتراط و إن کان لو فعل التزم به و هو غیر التزام المحرم الذی یفسد و یفسد العقد. و فیه أن الحرمه المستفاده من البأس لیس إلا الحرمه الوضعیه أعنی الفساد و لا یجامع ذلک صحه الشرط و لزومه.

[مناقشه المؤلف فی الاستدلال]

نعم یمکن أن یقال بعد ظهور سیاق الروایه فی بیان حکم البیع الثانی مع الفراغ عن صحه الأول کما یشهد به أیضا بیان خلاف أهل المسجد المختص بالبیع الثانی أن المراد أنه إن وقع البیع الثانی علی وجه الرضا و طیب النفس و الاختیار فلا بأس به و إن وقع لا عن ذلک بل لأجل الالتزام به سابقا فی متن العقد أو قبله و إلزامه عرفا بما التزم کان الشراء فاسدا لکن فساد الشراء لا یکون إلا لعدم طیب النفس فیه و عدم وجوب الالتزام بما التزم علی نفسه إما لعدم ذکره فی متن العقد و إما لکون الشرط

بالخصوص

فاسـدا لا يجب الوفاء به و لا يوجب فساد العقد المشـروط به كما هو مذهب كثير من القدماء لا لأجل فساد العقد الأول من جهه فساد الالتزام المـذكور فی متنه حتی لو وقع عن طیب النفس لأن هذا مخالف لما عرفت من ظهور اختصاص حكم الروایه منعا و جواز بالعقد الثانی.

[الاستدلال علی البطلان بروایه علی بن جعفر و المناقشه فیه]

و أمـا روایه علی بن جعفر فهی أظهر فی اختصـاص الحكم بالشـراء الثـانی فیجب أیضـا حمله علی وجه لا یكون منشأ فساد البیع الثانی فساد البیع الأول بأن یكون مفهوم الشـرط أنه إذا اشترطا ذلک فی العقد أو قبله و لم یرضیا بوقوع العقد الثانی بل وقع علی وجه الإلجاء من حیث الالتزام به قبل العقد أو فیه فهو غیر صحیح لعدم طیب النفس فیه و وقوعه عن إلجاء و هذا لا یكون إلا مع عـدم وجوب الوفاء إما لعدم ذكره فی العقد و إما لكونه لغوا فاسدا مع عدم تأثیر فساده فی العقد. و بالجمله فالحكم بفساد العقد الثانی فی الروایتین لا یصـح أن یسـتند إلی فساد الأول لما ذكرنا من ظهور الروایتین فی ذلک فلا بـد أن یكون منشأه عدم طیب النفس بالعقـد الثانی و عـدم طیب النفس لا یقـدح إلا مع عـدم لزوم الوفاء شـرعا بما التزم و عـدم اللزوم لا یكون إلا لعـدم ذكر الشـرط فی العقد أو لكونه فاسدا غیر مفسد- ثم إنه قال فی المسالک إنهما لو شـرطاه قبل العقد لفظا فإن كانا یعلمان أن الشرط المتقـدم لا- حكم له فلا أثر له و إلا اتجه بطلان العقـد به كما لو ذكراه فی متنه لأنهما لم یقـدما إلا علی الشـرط و لم یتم لهما و یمكن أن

يقال إن علمهما بعدم حكم للشرط لا يوجب عدم إقدامهما على الشرط

[رأى المؤلف فى المسأله]

فالأولى بناء المسأله على تأثير الشرط المتقدم فى ارتباط العقد به و عدمه و المعروف بينهم عدم التأثير كما تقدم إلا أن يفرق بين الشرط الصحيح فلا يؤثر و بين الفاسد فيؤثر فى البطلان و وجهه غير ظاهر بل ربما حكى العكس عن بعض المعاصرين و قد تقدم توضيح الكلام فى ذلك

@@@@@@@@@@@@@@@@

[أقسام البيع باعتبار تأخير و تقديم أحد العوضين]

[أقسام البيع باعتبار تأخير و تقديم أحد العوضين]

قال فى التذكره ينقسم البيع باعتبار التأخير و التقديم- فى أحد العوضين إلى أربعه أقسام بيع الحاضر بالحاضر و هو النقد و بيع المؤجل بالمؤجل و هو بيع الكالئ بالكالئ و بيع الحاضر بالثمن المؤجل و هى النسيئه و بيع المؤجل بالحاضر و هو السلم و المراد بالحاضر أعم من الكلى و بالمؤجل خصوص الكلى

مسأله إطلاق العقد يقتضى النقد

مسأله إطلاق العقد يقتضى النقد

و علله فى التذكره بأن قضيه العقد انتقال كل من العوضين إلى الآخر فيجب الخروج عن العهده متى طولب صاحبها فيكون المراد من النقد عدم حق للمشترى فى تأخير الثمن و المراد المطالبه مع الاستحقاق بأن يكون قد بذل المثمن أو مكن منه على الخلاف الآتى فى زمان وجوب تسليم الثمن على المشترى. و يدل على الحكم المذكور أيضا الموثق: فى رجل اشترى من رجل جاريه بثمن مسمى ثم افترقا قال وجب البيع و الثمن إذا لم يكونا شرطا فهو نقد

مسأله يجوز اشتراط تأجيل الثمن مده معينه

مسأله يجوز اشتراط تأجيل الثمن مده معينه

غير محتمله مفهوما و لا مصداقا للزياده و النقصان غير المسامح فيهما فلو لم يعين كذلك بطل بلا خلاف ظاهرا للغرر و لما دل فى السلم الذى هو عكس المسأله على وجوب تعيين الأجل و عدم جواز السلم إلى دياس أو حصاد

مسأله لو باع بثمن حالا و بأزيد منه مؤجلا

مسأله لو باع بثمن حالا و بأزيد منه مؤجلا

ففى المبسوط و السرائر و عن أكثر المتأخرين أنه لا يصح- و علله فى المبسوط و غيره بالجهاله كما لو باع إما هذا العبد و إما ذاك و يدل عليه أيضا ما رواه فى الكافى أنه ع قال: من ساوم بثمنين أحدهما عاجلا و الآخر نظره فليسم أحدهما قبل الصفقه

مسأله لا يجب على المشترى دفع الثمن المؤجل قبل حلول الأجل

مسأله لا يجب على المشترى دفع الثمن المؤجل قبل حلول الأجل

و إن طولب إجماعا- لأن ذلك فائده اشتراط التأجيل- و لو تبرع بدفعه لم يجب على البائع القبول بلا خلاف بل عن الرياض الإجماع عليه و فى جامع المقاصد فى باب السلم نسبه الخلاف إلى بعض العامه و علل الحكم فى التذكره فى باب السلم بأن التعجيل كالتبرع بالزياده فلا يكلف تقليد المنه و فيه تأمل و يمكن تعليل الحكم بأن التأجيل كما هو حق للمشترى يتضمن حقا للبائع من حيث التزام المشترى لحفظ ماله فى ذمته و جعله إياه كالودعى فإن ذلك حق عرفا و بالجمله ففى الأجل حق لصاحب الدين بلا- خلاف ظاهر و مما ذكرنا يظهر الفرق بين الحال و المؤجل حيث إنه ليس لصاحب الدين الحال حق على المديون و اندفع أيضا ما يتخيل- من أن الأجل حق مختص بالمشترى و لذا يزاد الثمن من أجله و له طلب النقصان فى مقابل التعجيل و أن المؤجل كالواجب الموسع فى أنه يجوز فيه التأخير و لا- يجب ثم إنه لو أسقط المشترى أجل الدين- ففى كتاب الدين من التذكره و القواعد أنه لو أسقط المديون أجل الدين مما عليه لم يسقط و ليس لصاحب الدين مطالبته فى الحال و

علله فى جامع المقاصد بأنه قد ثبت التأجيل فى العقد اللازم فلا يسقط و لأن فى الأجل حقا لصاحب الدين و لذا لم يجب عليه القبول قبل الأجل أما لو تقايلا فى الأجل يصح و لو نذر التأجيل فإنه يلزم و ينبغى أن لا يسقط بتقايلهما لأن التقايل فى العقود لا فى النذور انتهى و فيه أن الحق المشترط فى العقد اللازم- يجوز لصاحبه إسقاطه و حق صاحب الدين- لا يمنع من مطالبته من أسقط حق نفسه. و فى باب الشروط من التذكره لو كان عليه دين مؤجل فأسقط المديون الأجل لم يسقط و ليس للمستحق مطالبته فى الحال لأن الأجل صفه تابعه و الصفه لا تفرد بالإسقاط و لهذا لو أسقط مستحق الحنطه الجيده و الدنانير الصحيحه الجوده و الصحه لم يسقط و للشافعى وجهان انتهى و يمكن أن يقال إن مرجع التأجيل فى العقد اللازم إلى إسقاط حق المطالبه فى الأجل فلا يعود الحق بإسقاط التأجيل و الشرط القابل للإسقاط ما تضمن إثبات حق قابل لإسقاطه بعد جعله أ لا ترى أنه لو شرط فى العقد التبرى من عيوب لم يسقط هذا الشرط بإسقاطه بعد العقد و لم تعد العيوب مضمونه كما لو كانت بدون الشرط.
و أما ما ذكره من أن لصاحب الدين حقا فى الأجل فدلالته على المدعى موقوفه على أن الشرط الواحد إذا انحل إلى حق لكل من المتبايعين لم يجز لأحدهما إسقاطه لأن الفرض اشتراكهما فيه و لم يسقط الحق بالنسبه إلى نفسه لأنه حق واحد يتعلق بهما فلا يسقط إلا باتفاقهما الذى عبر عنه بالتقايل و معناه الاتفاق على إسقاط الشرط الراجع إليهما فلا يرد عليه منع صحه

التقايل فی شروط العقود لا- فی أنفسها نعم لو صار التأجيل حقا لله تعالی بالنذر لم ينفع اتفاقهما علی سقوطه لأن الحق معلق بغيرهما و ما ذكره حسن لو ثبت اتحاد الحق الثابت من اشتراط التأجيل أو لم يثبت التعدد فيرجع إلی أصالة عدم السقوط لكن الظاهر تعدد الحق فتأمل. ثم إن المذكور فی باب الشروط عن بيع التذكره تعليل عدم سقوط أجل الدين بالإسقاط بأن الأجل صفه تابعه لا يفرد بالإسقاط و لذا لو أسقط مستحق الحنطه الجيده أو الدنانير

المكاسب، ج ۳، ص ۳۰۶

الصحاح الجوده أو الصحه لم يسقط انتهی و هذا لا دخل له بما ذكره جامع المقاصد.

مسأله إذا كان الثمن بل كل دين حالا أو حل وجب علی مالكه قبوله عند دفعه إليه

مسأله إذا كان الثمن بل كل دين حالا أو حل وجب علی مالكه قبوله عند دفعه إليه

لأن فی امتناعه إضرارا و ظلما إذ لا حق له علی من فی ذمته فی حفظ ماله فی ذمته و الناس مسلطون علی أنفسهم و توهم عدم الإضرار و الظلم لارتفاعه بقبض الحاكم مع امتناعه أو عزله و ضمانه علی مالكه مدفوع بأن مشروعيه قبض الحاكم أو العزل إنما تثبت لدفع هذا الظلم و الإضرار المحرم عن المديون و ليس بدلا اختياريا حتی يسقط الوجوب عن المالك لتحقق البدل أ لا تری أن من يجب عليه بيع ماله لنفقه عياله لا يسقط عنه الوجوب لقيام الحاكم مقامه فی البيع

مسأله [عدم جواز تأجيل الثمن الحال بأزيد منه و الاستدلال عليه]

مسأله [عدم جواز تأجيل الثمن الحال بأزيد منه و الاستدلال عليه]

لا خلاف علی الظاهر من الحدائق المصرح به فی غيره فی عدم جواز تأجيل الثمن الحال- بل مطلق الدين بأزيد منه لأنه ربا لأن حقيقه الربا فی القرض راجعه إلی جعل الزياده فی مقابل إمهال المقرض و تأخيره المطالبه إلی أجل فالزياده الواقعه بإزاء تأخير المطالبه ربا عرفا فإن أهل العرف لا يفرقون فی إطلاق الربا بين الزياده التی تراضيا عليه فی أول المداينه كأن يقرضه عشره بأحد عشر إلی شهر و بين أن يتراضيا بعد الشهر إلی تأخيره شهرا آخر بزياده واحد و هكذا بل طريقه معامله الربا مستقره علی ذلك بل الظاهر من بعض التفاسير أن صدق الربا علی هذا التراضی مسلم فی العرف

مسأله [جواز بيع العين الشخصيه المبتاعه بثمن مؤجل من بائعها إلا فی صوره الاشتراط]

مسأله [جواز بيع العين الشخصيه المبتاعه بثمن مؤجل من بائعها إلا فی صوره الاشتراط]

إذا ابتاع عينا شخصيه بثمن مؤجل جاز بيعه من بائعه و غيره قبل حلول الأجل و بعده- بجنس الثمن و غيره مساويا له أو زائدا عليه أو ناقصا حالا- أو مؤجلا- إلا- إذا اشترط أحد المتبايعين علی صاحبه فی البيع الأول قبوله منه بمعامله ثانيه أما الحكم فی المستثنی منه فلا خلاف فيه إلا بالنسبه إلی بعض صور المسأله- فمنع منها الشيخ فی النهايه و التهذيبين و هی بيعه من البائع بعد الحلول بجنس الثمن لا- مساويا. و قال فی النهايه إذا اشتری نسيئه فحل الأجل و لم يكن معه ما يدفعه إلی البائع جاز للبائع أن

يأخذ منه ما كان باعه إياه من غير نقصان من ثمنه فإن أخذه بنقصان مما باع لم يكن ذلك صحيحا و لزمه ثمنه الذى

كان أعطاه به فإن أخذ من المبتاع متاعا آخر بقيمته فى الحال لم يكن بذلك بأس انتهى و عن الشهيد أنه تبع الشيخ جماعه- و ظاهر الحدائق أن محل الخلاف أعم بما بعد الحلول و أنه قصر بعضهم التحريم بالطعام و كيف كان

القول فى القبض

اشاره

القول فى القبض

و هو لغه الأخذ مطلقا أو باليد أو بجميع الكف على اختلاف عبارات أهل اللغه- و النظر فى ماهيته و وجوبه و أحكامه يقع فى مسائل

مسأله اختلفوا فى ماهيه القبض فى المنقول بعد اتفاقهم على أنها التخليه (فى غير المنقول – على أقوال

أحدها أنها التخليه) أيضا

صرح به المحقق فى الشرائع و حكى عن تلميذه كاشف الرموز و عن الإيضاح نسبته إلى بعض متقدمى أصحابنا و عن التنقيح نسبته إلى المبسوط

الثانى أنه فى المنقول النقل

و فيما يعتبر كيله أو وزنه الكيل أو الوزن

الثالث ما فى الدروس

من أنه فى الحيوان نقله و فى المعتبر كيله أو وزنه أو عده أو نقله و فى الثوب وضعه فى اليد.

الرابع ما فى الغنيه

و عن الخلاف و السرائر و اللمعه أنه التحويل و النقل

الخامس ما فى المبسوط

من أنه إن كان مثل الجواهر و الدراهم و الدنانير و ما يتناول باليد فالقبض فيه هو التناول باليد و إن كان مثل الحيوان كالعبد و البهيمه فالقبض فى البهيمه أن يمشى بها إلى مكان آخر و فى العبد أن يقيمه إلى مكان آخر و إن كان اشتراه جزافا كان القبض فيه أن ينقله فى مكانه و إن كان اشتراه مكايله فالقبض فيه أن يكيله و زاد فى الوسيله أنه فى الموزون وزنه و فى المعدود عده و نسب عباره الشرائع- الراجعه إلى ما فى المبسوط إلى المشهور.

السادس أنه الاستقلال و الاستيلاء عليه باليد

حكى عن المحقق الأردبيلى و صاحب الكفايه و اعترف فى المسالك تبعا لجامع المقاصد لشهاده العرف بذلك إلا أنه أخرج عن ذلك المكيل و الموزون مستندا إلى النص الصحيح و فيه ما سيجى ء.

السابع ما فى المختلف

من أنه إن كان منقولا فالقبض فيه النقل أو الأخذ باليد و إن كان مكيلا أو موزونا فقبضه ذلك أو الكيل أو الوزن.

الثامن أنه التخليه مطلقا

بالنسبه إلى انتقال الضمان إلى المشترى دون النهى عن بيع ما لم يقبض نفى عنه البأس فى الدروس

[رأى المؤلف فى المسأله]

اشاره

أقول لا شك أن القبض للمبيع هو فعل القابض و هو المشترى و لا شك أن الأحكام المترتبه على هذا الفعل لا يترتب على ما كان من فعل البائع من غير مدخل للمشترى فيه كما أن الأحكام المترتبه على فعل البائع كالوجوب على البائع و الراهن فى الجمله و اشتراط القدره على التسليم لا يحتاج فى ترتبها إلى فعل من المشترى

[بطلان تفسير القبض بالتخليه]

فحينئذ نقول أما ما اتفق عليه من كفايه التخليه- فى تحقق القبض فى غير المنقول إن أريد بالقبض ما هو فعل البائع بالنسبه إلى المبيع و هو جميع ما يتوقف عليه من طرفه وصوله إلى المشترى و يعبر عنه مسامحه بالإقباض و التسليم و هو الذى يحكمون بوجوبه على البائع و الغاصب و الراهن فى الجمله و يفسرونه بالتخليه التى هى فعل البائع فقد عرفت أنه ليس قبضا حقيقيا حتى فى غير المنقول و إن فسرت برفع جميع الموانع و أذن المشترى فى التصرف. قال كاشف الرموز فى شرح عباره النافع القبض مصدر يستعمل بمعنى التقبيض و هو التخليه و يكون من طرف البائع و الواهب بمعنى التمكين من التصرف انتهى. بل التحقيق

أن القبض مطلق هو استيلاء المشترى عليه و تسلطه عليه الذى يتحقق به معنى اليد و يتصور فيه الغصب

[لا بد من استفاده معنى القبض من حكم كل مورد بخصوصه]

نعم يترتب على ذلك المعنى الأول الأحكام المترتبه على الإقباض و التسليم

المكاسب، ج ۳، ص ۳۱۰

الواجبين على البائع فينبغى ملاحظه كل حكم من الأحكام المذكوره فى باب القبض و أنه مترتب على القبض الذى هو فعل المشترى بعد فعل البائع و على الإقباض الذى هو فعل البائع مثلا إذا فرض أنه أدله اعتبار القبض فى الهبه دلت على اعتبار حيازه المتهب الهبه لم يكتف فى ذلك بالتخليه التى هى من فعل الواهب و هكذا و لعل تفصيل الشهيد فى البيع بين حكم الضمان و غيره من حيث إن الحكم الأول منوط بالإقباض و غيره منوط بفعل المشترى

[اختلاف المناط فى القبض باختلاف مدرك الضمان]

و كيف كان فلا بد من مراعاه أدله أحكام القبض فنقول أما رفع الضمان- فإن استند فيه إلى النبوى: كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه فالمناط فيه حصول الفعل من المشترى و إن استند إلى قوله ع فى روايه عقبه بن خالد: حتى يقبض المتاع و يخرجه من بيته احتمل فيه إناطه الحكم بالتخليه فيمكن حمل النبوى على ما ذكر ما هو مقارن غالبى للتخليه و احتمل ورود الروايه مورد الغالب من ملازمه الإخراج للوصول إلى المشترى بقرينه ظاهر النبوى. و لذا قال فى جامع المقاصد بعد نقل ما فى الدروس إن الخبر دال على خلافه و هو حسن إن أراد به ظاهر النبوى لا ظاهر روايه عقبه أو غيرها و الإنصاف أن ما ذكره الشهيد قريب بالنسبه إلى ظاهر روايه عقبه و ربما يخدش فيهما بظهورها فى اعتبار الإخراج من البيت مع أنه غير معتبر فى رفع الضمان اتفاقا. و فيه أن الإخراج عن البيت كنايه عن الإخراج عن السلطنه و رفع

الید و لا ینبغی خفاء ذلک علی المتأمل فی الاستعمال العرفی هذا و لکن الجمود علی حقیقه اللفظ فی الروایه یقتضی اعتبار الوصول إلی ید المشتری لأن الإقباض و الإخراج و إن کانا من فعل البائع إلا أن صدقهما علیه یحتاج إلی فعل من غیر البائع لأن الإقباض و الإخراج بدون القبض و الخروج محال إلا أن یستفاد من الروایه تعلق الضمان علی ما کان من فعل البائع و التعبیر بالإقباض و الإخراج مسامحه مست الحاجه إلیهما فی التعبیر. و ما ذکره الشهید من رفع الضمان بالتخلیه یظهر من بعض فروع التذکره حیث قال لو أحضر البائع السلعه فقال المشتری ضعه تم القبض لأنه کالتوکیل فی الوضع و لو لم یقل المشتری شیئا أو قال لا أرید حصل القبض لوجود التسلیم کما لو وضع الغاصب المغصوب بین یدی المالک فإنه یبرأ من الضمان انتهی. و ظاهره أن المراد من التسلیم المبحوث عنه ما هو فعل البائع و لو امتنع المشتری لکنه قدس سره صرح فی عنوان المسأله و فی باب الهبه بضعف هذا القول بعد نسبه إلی بعض الشافعیه فالظاهر أن مراده بل مراد الشهید قدس سرهما رفع الضمان بهذا و إن لم یکن قبضا بل عن الشهید فی حواشی أنه نقل عن العلامه قدس سره أن التخلیه فی المنقول و غیره ترفع الضمان لأنه حق علی البائع و قد أدی ما علیه أقول و هذا کما أن إتلاف المشتری یرفع ضمان البائع و سیجی ء من المحقق الثانی أن النقل فی المکیل و الموزون یرفع الضمان و إن لم یکن قبضا

[القبض هو الاستیلاء فی المنقول و غیره]

و قد ظهر مما ذکرنا أن لفظ القبض الظاهر بصیغته فی فعل المشتری

يراد به الاستيلاء على البيع سواء فى المنقول و غيره لأن القبض لغه الأخذ مطلقا أو باليد أو بجميع الكف على اختلاف التعبيرات فإن أريد الأخذ حسا باليد فهو لا يتأتى فى جميع المبيعات مع أن أحكامه جاريه فى الكل فاللازم أن يراد به فى كلام أهل اللغه و فى لسان الشرع الحاكم عليه بأحكام كثيره فى البيع و الرهن و الصدقه و تشخيص ما فى الذمه أخذ كل شى ء بحسبه و هو ما ذكرنا من الاستيلاء و السلطنه

[المناقشه فى اعتبار النقل و التحويل فى القبض]

و أما ما ذكره بعضهم من اعتبار النقل و التحويل فيه بل ادعى فى الغنيه الإجماع على أنه القبض فى المنقول الذى لا يكتفى فيه بالتخليه فهو لا يخلو عن تأمل و إن شهد من عرفت بكونه موافقا للعرف فى مثل الحيوان لأن مجرد إعطاء المقود للمشترى أو مع ركوبه عليه قبض عرفا على الظاهر ثم المراد من النقل فى كلام من اعتبره هو نقل المشترى له لا نقل البائع كما هو الظاهر من عباره المبسوط المتقدمه المصرح به فى جامع المقاصد. و أما روايه عقبه بن خالد المتقدمه فلا دلاله فيها على اعتبار النقل فى المنقول و إن استدل بها عليه فى التذكره لما عرفت من أن الإخراج من البيت فى الروايه نظير الإخراج من اليد كنايه عن رفع اليد و التخليه للمشترى حتى لا يبقى من مقدمات الوصول إلى المشترى إلا ما هو من فعله

و أما اعتبار الكيل و الوزن أو كفايته فى قبض المكيل أو الموزون

فقد اعترف غير واحد بأنه تعبد لأجل النص الذى ادعى دلالته عليه مثل صحيحه معاويه بن وهب قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يبيع المبيع قبل أن يقبضه فقال ما لم يكن كيل أو وزن فلا يبعه حتى يكيله أو يزنه إلا أن يوليه بالذى قام عليه و صحيحه منصور بن حازم: إذا اشتريت متاعا فيه كيل أو وزن فلا تبعه حتى تقبضه إلا أن توليه و فى صحيحه على بن جعفر عن أخيه: عن الرجل يشترى الطعام أ يصلح بيعه قبل أن يقبضه قال إذا لم يربح عليه فلا بأس و إن ربح فلا يبعه حتى يقبضه و روايه أبى بصير: عن رجل اشترى طعاما ثم باعه قبل أن يكيله قال لا يعجبنى أن

يبيع كيلا- أو وزنا قبل أن يكيله أو يزنه إلا- أن يوليه كما اشتراه إلى غير ذلك مما دل على اعتبار الكيل و الوزن لا من حيث اشتراط صحه المعامله بهما و إلا لم يفرق بين التوليه و غيرها فتعين لأمر آخر و ليس إلا من كون ذلك قبضا للإجماع كما فى المختلف على جواز بيع الطعام بعد قبضه و منه يظهر ما فى المسالك حيث إنه بعد ذكر صحيحه ابن وهب قال و التحقيق هنا أن الخبر الصحيح دل على النهى عن بيع المكيل و الموزون قبل اعتباره بهما لا على أن القبض لا يتحقق بدونهما و كون السؤال فيه وقع عن البيع قبل القبض لا- ينافى ذلك لأن الاعتبار بهما قبض و زياده و حينئذ فلو قيل بالاكتفاء فى نقل الضمان فيهما بالنقل عملا- بالعرف و الخبر الآخر و يتوقف ثانيا على الكيل و الوزن أمكن إن لم يكن إحداث قول انتهى. و الظاهر أن مراده بالخبر خبر عقبه بن خالد و قد عرفت ظهوره فى اعتبار النقل

[لا بد مع الكيل و الوزن من رفع يد البائع]

ثم إن ظاهر غير واحد كفايه الكيل و الوزن فى القبض من دون توقف على النقل و الظاهر أنه لا بد مع الكيل و الوزن من رفع يد البائع كما صرح به فى جامع المقاصد و لذا نبه فى موضع من التذكره بأن الكيل شرط فى القبض

و كيف كان فالأولى فى المسأله ما عرفت من أن القبض له معنى واحد يختلف باختلاف الموارد و أن كون القبض هو الكيل و الوزن خصوصا فى باب الصدقه و تشخيص ما فى الذمه مشكل جدا لأن التعبد الشرعى على تقدير تسليمه مختص

بالبيع إلا أن يكون إجماع على اتحاد معنى القبض فى البيع و غيره كما صرح به العلامه و الشهيدان و المحقق الثانى و غيرهم فى باب الرهن و الهبه و حكى فيها الاتفاق على الاتحاد عن ظاهر المسالك و استظهره الحاكى أيضا. و عن ظاهر المبسوط فى باب الهبه أن القبض هى التخليه فيما لا ينتقل و النقل و التحويل فى غيره لكن صرح فى باب الرهن بأن كلما كان قبضا فى البيوع كان قبضا فى الرهن و الهبات و الصدقات لا يختلف ذلك و عن القاضى أنه لا يكفى الرهن التخليه و لو قلنا بكفايته فى البيع يوجب استحقاق المبيع فيكفى التمكين منه و هنا لا استحقاق بل القبض سبب فى الاستحقاق بل و مقتضى هذا الوجه لحوق الهبه و الصدقه بالرهن و هذا الوجه حكاه فى هبه التذكره عن بعض الشافعيه فقال قدس سره القبض هنا كالقبض فى البيع ففيما لا ينقل و لا يحول التخليه و فيما ينقل و يحول النقل و التحويل و فيما يكال أو يوزن الكيل و الوزن ثم حكى عن بعض الشافعيه عدم كفايه التخليه فى المنقول لو قلنا به فى البيع مستندا إلى أن القبض فى البيع مستحق و فى الهبه غير مستحق فاعتبر تحققه و لم يكتف بالوضع بين يديه و لذا لو أتلف المتهب الموهوب لم يصر قابضا بخلاف المشترى ثم ضعفه بأنه ليس بشى ء لاتحاد القبض فى الموضعين و اعتبار العرف فيهما انتهى. و ظاهر عدم اكتفائه هنا بالوضع بين يديه مخالف للفرع المتقدم عنه إلا أن يلتزم بكفايه التخليه فى رفع الضمان و إن لم يكن قبضا كما أشرنا إليه سابقا-

فرعان

الأول قال فى التذكره لو باع دارا أو سفينه مشحونه بأمتعه البائع

و

مكنه منها بحيث جعل له تحويلها من مكان إلى مكان كان قبضا و قال أيضا إذا كان المبيع فى موضع لا يختص بالبائع- كفى فى المنقول النقل من حيز إلى حيز و إن كان فى موضع يختص به فالنقل من زاويه إلى أخرى بغير إذن البائع لا- يكفى لجواز التصرف و يكفى لدخوله فى ضمانه و إن نقل بإذنه حصل القبض و كأنه استعار البقعه المنقول إليها

الثانى [لو كيل أو وزن قبل البيع فهل يجب اعتباره ثانيا لتحقق القبض]

اشاره

قال فى المسالك لو كان المبيع مكيلا أو موزونا فلا يخلو إما أن يكون قد كيل قبل البيع أو وزن أولا بأن أخبر البائع بكيله أو وزنه أو باعه قدرا معينا من صبره مشتمله عليه فإن كان الآخر فلا بد فى تحقق قبضه من كيله أو وزنه للنص المتقدم و إن كان الأول ففى افتقاره إلى الاعتبار ثانيا لأجل القبض أو الاكتفاء بالاعتبار الأول وجهان من إطلاق توقف الحكم على الكيل و الوزن و قد حصلا و قوله ع فى النص: حتى يكيله أو يزنه لا يدل على اعتبار أزيد من اعتبار الكيل و الوزن الشامل لما وقع قبل البيع و من أن الظاهر أن ذلك لأجل القبض لا لتحقق شرط صحه البيع الثانى فلا بد له من اعتبار جديد بعد العقد و به صرح العلامه و الشهيد و جماعه و هو الأقوى و يدل عليه قوله ع: إلا أن يوليه- فإن الكيل السابق شرط لصحه البيع فلا بد منه فى التوليه و غيرها فدل على أن ذلك لأجل القبض لا- لصحه البيع انتهى المهم من كلامه رحمه الله أقول يبعد التزام القائلين بهذا القول- ببقاء المكيل و الموزون بعد الكيل و الوزن و العقد عليه و

الأخذ و التصرف فی بعضه فی ضمان البائع حتی یکیله ثانیا أو یزنه و إن لم یرد بیعه ثانیا و کذا لو کاله و قبضه ثم عقد علیه

[کلمات الفقهاء فی المسأله]

اشاره

و قد تفطن لذلک المحقق الأردبیلی رحمه الله فیما حکی من حاصل کلامه حیث نزل ما دل علی اعتبار الکیل و الوزن فی البیع الثانی علی ما إذا لم یعلم کیله أو وزنه بل وقع البیع الأول من دون کیل کما إذا اشتری أصوعا من صبره مشتمله علیها أو اشتری بإخبار البائع أما إذا کاله بحضور المشتری ثم باعه إیاه فأخذه و حمله إلی بیته و تصرف فیه بالطحن و العجن و الخبز فلا شک فی کونه قبضا مسقطا للضمان مجوزا للبیع و لا یلزم تکلف البائع بکیله مره أخری للإقباض إلی أن قال ما حاصله أن کون وجوب الکیل مره أخری للقبض مع تحققه أولا عند الشراء کما نقله فی المسالک عن العلامه و الشهید و جماعه قدس الله أسرارهم و قواه لیس بقوی انتهی و قال فی جامع المقاصد عند شرح قول المصنف إن التسلیم بالکیل و الوزن فیما یکال أو یوزن علی رأی المراد به الکیل الذی یتحقق به اعتبار البیع و لا بد من رفع البائع یده عنه فلو وقع الکیل و لم یرفع البائع یده فلا تسلیم و لا قبض و لو أخبره البائع بالکیل أو الوزن فصدقه و أخذ علی ذلک حصل القبض کما نص علیه فی التذکره ثم قال و لو أخذ المبیع جزافا أو أخذ ما اشتراه کیلا وزنا أو بالعکس فإن تیقن حصول الحق فیه صح و إلا فلا ذکره فی التذکره و الذی ینبغی أن یقال

إن هـذا الأخـذ بإعطـاء البـائع موجب لانتقـال ضـمان المـدفوع إلى المشترى و انتفـاء سـلطنه البائع لو أراد حبسه ليقبض الثمن لا التسـلط على بيعه لأن بيع ما يكال أو يوزن قبل كيله أو وزنه على التحريم أو الكراهه و لو كيل قبل ذلك فحضر كيله أو وزنه ثم اشتراه و أخـذه بـذلك الكيـل فهو كمـا لو أخبره بالكيـل أو الوزن بل هو أولى انتهى ثم الظاهر أن مراد المسالك مما نسـبه إلى العلامه و الشـهيد و جمـاعه من وجوب تجديـد الاعتبـار لأجل القبض ما ذكره فى القواعـد تفريعا على هـذا القول أنه لو اشترى مكـايله و بـاع مكـايله فلا بـد لكل بيع من كيل جديـد ليتم القبض قال فى جامع المقاصـد فى شـرحه إنه لو اشترى ما لا يباع إلا مكايله و باع كـذلك لا بد لكل بيع من هذين من كيل جديد لأن كل بيع لا بد له من قبض قال بعد ذلك و لو أنه حضـر الكيل المتعلق بالبيع الأول فاكتفى به أو أخبره البائع فصدقه لكفى نقله و قام ذلك مقام كيله و فى الدروس بعد تقويه كفايه التخليه فى رفع الضـمان لا ـ فى زوال تحريم البيع أو كراهته قبـل القبض قـال نعم لو خلى بينه و بين المكيل فامتنع حتى يكتاله لم ينتقل إليه الضـمان و لا ـ يكفى الاعتبـار الأـول عن اعتبار القبض انتهى و هـذا ما يمكن الاستشـهاد به من كلام العلامه و الشـهيد و المحقق الثانى لاختيارهم وجوب تجديد الكيل و الوزن لأجل القبض و إن كيل أو وزن قبل ذلك

[عدم ظهور كلمات الفقهاء فى وجوب الاعتبار مره أخرى]

اشاره

لكن الإنصاف أنه ليس فى كلامهم و لا غيرهم ما يدل على أن الشى ء الشخصى المعلوم كيله

أو وزنه قبل العقد إذا عقد عليه وجب كيله مره أخرى لتحقق القبض كما يظهر من المسالك فلا يبعد أن يكون كلام الشيخ قدس سره و من تبعه فى هذا القول و كلام العلامه و من ذكر فروع هذا القول مختصا بما إذا عقد على كيل معلوم من كلى أو من صبره معينه أو على جزئى محسوس على أنه كذا و كذا فيكون

المكاسب، ج ٣، ص ٣١٢

مراد الشيخ و الجماعه من قولهم اشترى مكايله أنه اشترى بعنوان الكيل و الوزن فى مقابل ما إذا اشترى ما علم كيله سابقا من دون تسميه الكيل المعين فى العقد لكونه لغوا و الظاهر أن هذا هو الذى يمكن أن يعتبر فى القبض فى غير البيع أيضا من الرهن و الهبه فلو رهن إناء معينا من صفر مجهول الوزن أو معلوم الوزن أو وهبه خصوصا على القول بجواز هبه المجهول فالظاهر أنه لا يقول أحد بأنه يعتبر فى قبضه وزنه مع عدم تعلق غرض فى الهبه بوزنه أصلا. نعم لو رهن أو وهب مقدارا معينا من الكيل أو الوزن أمكن القول باشتراط اعتباره فى قبضه و إن قبضه جزافا كلا قبض فظهر أن قوله فى القواعد اشترى مكايله و هو العنوان المذكور فى المبسوط لهذا القول كما عرفت عند نقل الأقوال يراد به ما ذكرنا لا ما عرفت من جامع المقاصد و يؤيده تكرار المكايله فى قوله و باع مكايله و يشهد له أيضا قول العلامه فى غير موضع من التذكره لو قبض جزافا ما اشتراه مكايله و يشهد له أيضا قوله فى موضع آخر لو أخذ ما اشترى كيلا وزنا و بالعكس فإن تيقن حصول الحق فيه

إلـخ و أظهر من ذلـك فيمـا ذكرنـا مـا فى المبسوط فإنه بعـد ما صـرح باتحاد معنى القبض فى الرهن و غيرهما ذكر أنه لو رهن صبره على أنه كيـل كـذا فقبضه أن يكيله و لو رهنهـا جزافـا فقبضه أن ينقله من مكـانه مع أنه اختار عـدم جواز بيع الصبره جزافا فافهم و أما قوله فى الـدروس فلا يكفى الاعتبار الأول عن اعتبار القبض فلا يبعد أن يكون تتمه لما قبله من قوله نعم لو خلى بينه و بينه فامتنع حتى يكتاله و مورده بيع كيل معين كلى فلا يدل على وجوب تجديد اعتبار ما اعتبر قبل العقد

[استثناء بيع التوليه ليس قرينه على وجوب الاعتبار مره أخرى]

ثم إن مـا ذكره فى المسالـك فى صـحيحه ابن وهب أولا من أن قوله: لا يبعه حتى يكيله يصـدق مع الكيل السابق ثم اسـتظهاره ثانيا بقرينه اسـتثناء بيع التوليه أن المراد غير الكيل المشترط فى صحه العقد لم يعلم له وجه إذ المراد من الكيل و الوزن فى تلك الصـحيحه و غيرهـا هو الكيـل المتوسـط بين البيع الأول و الثاني و هـذا غير قابل لإراده الكيل المصـحح للبيع الأول فلا وجه لما ذكره أولا أصلا و لا وجه لإراده المصحح للبيع الثانى حتى يكون استثناء التوليه قرينه على عدم إرادته لاشتراك التوليه مع غيرها فى توقـف صـحتهما على الاعتبـار لأـن السـؤال عن بيع الشـى ء قبـل قبضه ثم الجواب بـالفرق بين المكيـل و الموزون لاـ يمكن إرجاعهـا إلى السؤال و الجواب عن شـرائط البيع الثـانى بـل الكلاـم سؤالاـ و جوابـا نص فى إراده قابليه المبيع قبل القبض للبيع و عدمها فالأولى أن استثناء التوليه ناظر إلى الفرق بين البيع مكايله بأن يبيعه ما اشتراه على أنه كيل معين

فيشترط قبضه بالكيل و الوزن ثم إقباضه و بين أن يوليه البيع الأول من غير تعرض فى العقد لكيله و وزنه فلا يعتبر توسط قبض بينهما بل يكفى قبض المشترى الثانى عن الأول. و بالجمله فليس فى الصحيحه تعرض لصوره كيل الشى ء أولا قبل البيع ثم العقد عليه و التصرف فيه بالنقل و التحويل و أن بيعه ثانيا بعد التصرف هل يحتاج إلى كيل جديد لقبض البيع الأول لا لاشتراط معلوميه البيع الثانى أم لا بل ليس فى كلام المتعرضين لبيع ما لم يقبض تعرض لهذه الصوره

@@@@@@@@@@@@@@@@@

القول فى وجوب القبض

مسأله يجب على كل من المتبايعين تسليم ما استحقه الآخر بالبيع

اشاره

لاقتضاء العقد لذلك فإن قال كل منهما لا أدفع حتى أقبض فالأقوى إجبارهما معا وفاقا للمحكى عن السرائر و الشرائع و كتب العلامه و الإيضاح و الدروس و جامع المقاصد و المسالك و غيرها- و عن ظاهر التنقيح الإجماع عليه لما فى التذكره- من أن كلا منهما قد وجب له حق على صاحبه و عن الخلاف أنه يجبر البائع أولا على تسليم المبيع ثم يجبر المشترى على تسليم الثمن سواء كان الثمن عينا أو فى الذمه لأن الثمن إنما يستحق على المبيع فيجب أولا تسليم المبيع ليستحق الثمن و لعل وجهه دعوى انصراف إطلاق العقد إلى ذلك و لذا استقر العرف إلى تسميه الثمن عوضا و قيمه و لذا يقبحون مطالبه الثمن قبل دفع المبيع كما يقبحون مطالبه الأجره قبل العمل أو دفع العين المستأجره و الأقوى ما عليه الأكثر-

[محل الخلاف فى المسأله]

اشاره

ثم إن ظاهر جماعه أن محل فى هذه المسأله بين الخاصه و العامه ما لو كان كل منهما باذلا و تشاحا فى البدأه و التسليم لا ما إذا امتنع أحدهما عن البذل قال فى المبسوط بعد اختياره أولا- إجبارهما معا على القابض ثم الحكم بأن تقديم البائع فى الإجبار أولى قال هذا إذا كان كل منهما باذلا و أما إذا كان أحدهما غير باذل أصلا و قال لا أسلم ما على أجبره الحاكم على البذل فإذا حصل البذل حصل الخلاف فى أن أيهما يدفع هذا إذا كان موسرا قادرا على إحضار الثمن فإن كان معسرا كان للبائع الفسخ و الرجوع إلى عين ماله كالمفلس انتهى و قال فى التذكره توهم قوم أن الخلاف فى البداءه بالتسليم خلاف فى أن البائع هل له حق الحبس

أم لا- إن قلنا بوجوب البدأه للبائع فليس له حبس المبيع إلى استيفاء الثمن و إلا فله ذلك و نازع أكثر الشافعيه فيه و قالوا هذا الخلاف مختص بما إذا كان نزاعهما فی مجرد البدأه و كان كل منهما يبذل ما عليه و لا يخاف فوت ما عند صاحبه فأما إذا لم يبذل البائع المبيع و أراد حبسه خوفا من تعذر تحصيل الثمن فله ذلك بلا خلاف و كذا للمشترى حبس الثمن خوفا من تعذر تحصيل المبيع انتهى. و قد صرح بعض آخر أيضا بعدم الخلاف فی جواز الحبس لامتناع الآخر من التسليم و لعل الوجه فيه أن عقد البيع مبنى على التقابض و كون المعامله يدا بيد فقد التزم كل منهما بتسليم العين مقارنا لتسليم صاحبه و التزم على صاحبه أن لا- يسلمه مع الامتناع فقد ثبت بإطلاق العقد لكل منهما حق الامتناع مع امتناع صاحبه فلا يرد أن وجوب التسليم على كل منهما ليس مشروطا بتحققه من الآخر فلا يسقط التكليف بإزاء مال الغير عن أحدهما بمعصيته الآخر و أن ظلم أحدهما لا يسوغ ظلم الآخر هذا كله مع عدم التأجيل فی أحد العوضين-

فلو كان أحدهما مؤجلا

لم يجز حبس الآخر. قال فی التذكره و لو لم يتفق تسليمه حتى حل الأجل لم يكن له الحبس أيضا و لعل وجهه أن غير المؤجل قد التزم بتسليمه من دون تعليق على تسليم المؤجل أصلا و هذا مما يؤيد أن حق الحبس ليس لمجرد ثبوت حق للحابس على الآخر فيكون الحبس بإزاء الحبس.

[لو قبض الممتنع بدون رضا صاحبه]

ثم إن مقتضى ما ذكرنا من عدم وجوب التسليم مع امتناع الآخر و عدم استحقاق الممتنع لقبض ما فی يد صاحبه أنه لو قبضه الممتنع بدون رضا صاحبه لم يصح القبض فصحه القبض بأحد أمرين

المكاسب، ج ۳، ص ۳۱۳

أما إقباض ما فی يده لصاحبه فله حينئذ قبض ما فی يد صاحبه و لو بغير إذنه و أما إذن صاحبه سواء أقبض ما فی يده أم لا كما صرح بذلك فی المبسوط و التذكره و صرح فيهما بأن له مطالبه القابض برد ما قبض بغير إذنه لأن له حق الحبس و التوثق إلى أن يستوفی العوض و فی موضع من التذكره أنه لا- ينفذ تصرفه فيه و مراده التصرف المتوقف على القبض كالبيع أو مطلق الاستبدال

ثم إذا ابتدأ أحدهما بالتسليم

إما لوجوبه عليه كالبائع على قول الشيخ أو لتبرعه بذلك أجبر الآخر على التسليم و لا يحجر عليه فی ما عنده من العوض و لا فی مال آخر لعدم الدليل.

مسأله يجب على البائع تفريغ المبيع من أمواله مطلقا و من غيرها فی الجمله

اشاره

و هذا الوجوب ليس شرطيا بالنسبه إلى التسليم و إن أوهمه بعض العبارات ففى غير واحد من الكتب أنه يجب تسليم المبيع مفرغا و المراد إرجاع الحكم إلى القيد و إلا فالتسليم يحصل بدونه و قد تقدم عن التذكره

[الاستدلال عليه]

و كيف كان فيدل على وجوب التفريغ ما دل على وجوب التسليم فإن إطلاق العقد كما يقتضى أصل التسليم كذلك يقتضى التسليم مفرغا فإن التسليم بدونه كالعدم بالنسبه إلى غرض المتعاقدين و إن ترتب عليه أحكام تعبديه كالدخول فى ضمان المشترى و نحوه

[لو مضت مده و لم يتمكن البائع من التفريغ أو لم يفرغ]

فلو كان فى الدار متاع وجب نقله فورا فإن تعذر ففى أول أزمنه الإمكان و لو تراخى زمان الإمكان و كان المشترى جاهلا كان له الخيار لو تضرر بفوات بعض منافع الدار عليه و فى ثبوت الأجره- لو كان لبقائه أجره إلى زمان الفراغ وجه

[لو كان فى الأرض زرع للبائع]

و لو كان تأخير التفريغ بتقصيره فينبغى الجزم بالأجره كما جزموا بها مع امتناعه من أصل التسليم و لو كان فى الأرض زرع قد أحصد وجب إزالته لما ذكرنا و إن لم يحصد وجب الصبر إلى بلوغ أوانه للزوم تضرر البائع بالقلع و أما ضرر المشترى فينجبر بالخيار مع الجهل كما لو وجدها مستأجره و من ذلك يعلم عدم الأجره لأنه اشترى أرضا تبين أنها مشغوله فلا يثبت أكثر من الخيار و يحتمل ثبوت الأجره لأنه اشترى أرضا لا يستحق عليها الاشتغال بالزرع و المالك قد ملك الزرع غير مستحق للبقاء فيتخير بين إبقائه بالأجره و بين قلعه لتقديم ضرر القلع على ضرر فوات منفعه الأرض بالأجره و يحتمل تخيير المشترى بين إبقائه بالأجره و قلعه بالأرش و يحتمل ملاحظه الأكثر ضررا

و لو احتاج تفريغ الأرض إلى هدم شى ء هدمه بإذن المشترى

و عليه طم ما يطم برضا المالك و إصلاح ما استهدم أو الأرش على اختلاف الموارد فإن مثل قلع الباب أو قلع ساجه منه إصلاحه إعادته بخلاف هدم حائط فإن الظاهر لحوقه بالقيمى فى وجوب الأرش له و المراد بالأرش قيمه الهدم لا أرش العيب.

و بالجمله فمقتضى العرف إلحاق بعض ما استهدم بالمثلى و بعضه بالقيمى و لو ألحق مطلقا بالقيمى كان له وجه و يظهر منهم فيما لو هدم أحد الشريكين الجدار المشترك بغير إذن صاحبه أقوال ثلاثه الإعاده مطلقا كما فى الشرائع و عن المبسوط و الأرش كذلك كما عن العلامه و المحقق و الشهيد الثانيين و التفصيل بين ما كان مثليا كحائط البساتين و المزارع و إلا فالأرش كما عن الدروس و الظاهر جريان ذلك فى كسر الباب و الشبابيك و فتق الثوب من هذا القبيل.

مسأله لو امتنع البائع من التسليم

فإن كان لحق كما لو امتنع المشترى عن تسليم الثمن فلا إثم و هل عليه أجره مده الامتناع احتمله فى جامع المقاصد إلا أن منافع

الأموال الفائته بحق لا دليل على ضمانها و على المشترى نفقه المبيع. و فى جامع المقاصد ما أشبه هذه بمثل منع الزوجه نفسها حتى تقبض المهر فإن فى استحقاقها النفقه ترددا قال و يحتمل الفرق بين الموسر و المعسر انتهى و يمكن الفرق بين النفقه فى المقامين و لو طلب من البائع الانتفاع به فى يده ففى وجوب إجابته وجهان و لو كان امتناعه لا لحق- وجب عليه الأجره لأنه عاد و مقتضى القاعده أن نفقته على المشترى

الكلام فى أحكام القبض

اشاره

الكلام فى أحكام القبض

و هى التى تلحقه بعد تحققه

مسأله من أحكام القبض انتقال الضمان ممن نقله إلى القابض

اشاره

فقبله يكون مضمونا عليه بعوضه إجماعا مستفيضا- بل محققا و يسمى ضمان المعاوضه

[الاستدلال عليه بالنبوى المشهور]

و يدل عليه قبل الإجماع النبوى المشهور: كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه و ظاهره بناء على جعل من للتبعيض أنه بعد التلف يصير مالا للبائع لكن إطلاق المال على التالف إنما هو باعتبار كونه مالا عند التلف و بهذا الاعتبار يصح أن يقع هو المصالح عنه إذا أتلفه الغير لا قيمته كما صرح به فى باب الصلح من الشرائع و التحرير و حينئذ فلا بد من أن يكون المراد بالنبوى أن المبيع يكون تالفا من مال البائع و مرجع هذا إلى انفساخ العقد قبل التلف آنا ما ليكون التالف مالا للبائع.

و الحاصل أن ظاهر الروايه صيروره المبيع مالا للبائع بعد التلف لكن لما لم يتعقل ذلك تعين إراده وقوع التلف على مال البائع و مرجعه إلى ما ذكره فى التذكره و تبعه من تأخر عنه من أنه يتجدد انتقال الملك إلى البائع قبل الهلاك بجزء لا يتجزأ من الزمان و ربما يقال تبعا للمسالك إن ظاهر كون المبيع التالف قبل القبض من مال البائع يوهم خلاف هذا المعنى و لعله لدعوى أن ظاهر كونه من ماله كون تلفه من ماله بمعنى كون دركه عليه فيوهم ضمانه بالمثل و القيمه.

[الضمان فى المسأله ضمان المعاوضه لا ضمان اليد]

و مما ذكرنا من أن معنى الضمان هنا يرجع إلى انفساخ العقد بالتلف و تلف المبيع فى ملك البائع و يسمى ضمان المعاوضه لا ضمانه عليه مع تلفه من المشترى كما فى المغصوب و المستام و غيرهما و يسمى ضمان اليد يعلم أن الضمان فيما نحن فيه حكم

شرعی لا حق مالی فلا یقبل الإسقاط و لذا لو أبرأه المشتری من الضمان لم یسقط کما نص علیه فی التذکره و

الدروس و ليس الوجه فى ذلك أنه إسقاط ما لم يجب كما قد يتخيل.

[الاستدلال على ضمان البائع قبل القبض بروايه عقبه أيضا]

و يدل على الحكم المذكور أيضا روايه عقبه بن خالد عن أبى عبد الله ع:

فى رجل اشترى متاعا من رجل و أوجبه غير أنه ترك المتاع عنده و لم يقبضه قال آتيك غدا إن شاء الله فسرق المتاع من مال من يكون قال من مال صاحب المتاع الذى هو فى بيته حتى يقبض المتاع و يخرجه من بيته فإذا أخرجه من بيته فالمبتاع ضامن لحقه حتى يرد إليه ماله و لعل الروايه أظهر دلاله- على الانفساخ قبل التلف من النبوى

[عدم الخلاف فى المسأله]

و كيف كان فلا- خلاف فى المسأله أعنى بطلان البيع عند التلف لا من أصله لأن تقدير ماليه البائع قبل التلف مخالف لأصاله بقاء العقد و إنما احتيج إليه لتصحيح ما فى النص من الحكم بكون التالف من مال البائع فيرتكب بقدر الضروره

[نماء المبيع قبل التلف للمشترى]

و يترتب على ذلك كون النماء قبل التلف للمشترى. و فى معناه الركاز الذى يجده

المكاسب، ج ۳، ص ۳۱۴

العبد و ما وهب منه فقبله و قبضه أو أوصى له به فقبله كما صرح به فى المبسوط و التذكره و صرح العلامه بأن مئونه تجهيزه لو كان مملوكا على البائع و هو مبنى على ثبوت الملك التحقيقى قبل التلف لا مجرد تقدير الملك الذى لا بد فيه من الاقتصار على الحكم الثابت المحوج إلى ذلك التقدير دون ما عداه من باقى آثار المقدر إلا أن يقال بأن التلف من البائع يدل التزاما على الفسخ الحقيقى

[تعذر الوصول بحكم التلف]

ثم إنه يلحق بالتلف تعذر الوصول إليه عاده مثل سرقته على وجه لا- يرجى عوده و عليه تحمل روايه عقبه المتقدمه. قال فى التذكره وقوع الدره فى البحر قبل القبض كالتلف و كذا انفلات الطير و الصيد المتوحش و لو غرق البحر الأرض المبيعه أو وقع عليها صخور عظيمه من جبل أو كسيها رمل فهى بمثابه التلف أو يثبت به الخيار للشافعيه وجهان أقواهما الثانى و لو أبق العبد قبل القبض أوضاع فى انتهاب العسكر لم ينفسخ البيع لبقاء الماليه و رجاء العود انتهى و فى التذكره أيضا لو هرب المشترى قبل وزن الثمن و هو معسر مع عدم الإقباض احتمل أن يملك البائع الفسخ فى الحال لتعذر استيفاء الثمن و الصبر ثلاثه أيام للروايه و الأول أقوى لورودها فى الباذل و إن كان موسرا أثبت البائع ذلك عند الحاكم ثم إن وجد له مالا قضاه و إلا باع المبيع و قضى منه و الفاضل للمشترى و المعوز عليه انتهى و فى غير موضع مما ذكره تأمل

[لو كان القبض غير واجد لشرائط الصحه]

ثم إن ظاهر كثير من الأصحاب أنه لا يعتبر فى القبض المسقط للضمان وقوعه صحيحا جامعا لما يعتبر فيه فلو وقع بغير إذن ذى اليد كفى فى رفع الضمان- كما صرح به فى التذكره و الدروس و غيرهما و لو لم يتحقق الكيل و الوزن بناء على اعتبارهما فى قبض المكيل ففى سقوط الضمان بمجرد نقل المشترى قولان قال فى التذكره فى باب بيع الثمار إنه لو اشترى طعاما مكايله فقبض جزافا فهلك فى يده فهو من ضمان المشترى لحصول القبض و إن جعلنا الكيل شرطا فيه فالأقرب أنه من ضمان البائع انتهى و قد تقدم عن

جامع المقاصد سقوط الضمان هنا بناء على اشتراط الكيل فى القبض و لا يخلو عن قوه

[هل يكتفى بالتخليه فى سقوط الضمان]

و هل يكتفى بالتخليه على القول بعدم كونها قبضا فى سقوط الضمان قولان لا يخلو السقوط من قوه و إن لم نجعله قبضا و كذا الكلام فيما لو وضع المشترى يده عليه و لم ينقله بناء على اعتبار النقل فى القبض هذا كله حكم التلف السماوى.

و أما الإتلاف

اشاره

فإما أن يكون من المشترى و إما أن يكون من البائع و إما أن يكون من الأجنبى

فإن كان من المشترى

فالظاهر عدم الخلاف فى كونه بمنزله القبض فى سقوط الضمان لأنه قد ضمن ماله بإتلافه و حجته الإجماع لو تم و إلا فانصراف النص إلى غير هذا التلف فيبقى تحت القاعده. قال فى التذكره هذا إذا كان المشترى عالما و إن كان جاهلا بأن قدم البائع الطعام المبيع إلى المشترى فأكله هل يجعل قابضا الأقرب أنه لا يصير قابضا و يكون بمنزله إتلاف البائع ثم مثل له بما قدم المغصوب إلى المالك فأكله أقول هذا مع غرور البائع لا بأس به أما مع عدم الغرور ففى كونه كالتلف السماوى وجهان- و لو صال العبد على المشترى فقتله دفعا ففى التذكره أن الأصلح أنه لا يستقر عليه الثمن. و حكى عن بعض الشافعيه الاستقرار لأنه قتله فى عرض نفسه

و لو أتلفه البائع

ففى انفساخ البيع كما عن المبسوط و الشرائع و التحرير لعموم التلف فى النص- لما كان بإتلاف حيوان أو إنسان أو كان بآفه أو ضمان البائع للقيمه لخروجه عن منصرف دليل الانفساخ فيدخل تحت قاعده إتلاف مال الغير أو التخيير بين مطالبته بالقيمه أو بالثمن إما لتحقق سبب الانفساخ و سبب الضمان فيتخير المالك فى العمل بأحدهما و إما لأن التلف على هذا الوجه إذا خرج عن منصرف دليل الانفساخ لحقه حكم تعذر تسليم المبيع فيثبت الخيار للمشترى لجريان دليل تعذر الانفساخ التسليم هنا و هذا هو الأقوى و اختاره فى التذكره و الدروس و جامع المقاصد و المسالك و غيرها و عن حواشى الشهيد نسبه إلى أصحابنا العراقيين فإن اختار المشترى القيمه فهل للبائع حبس القيمه على الثمن وجهان من أنها بدل عن العين و من أن دليل الحبس و هو الانفهام من العقد يختص

بالمبدل أقواهما العدم و لو قبض المشترى بغير إذن البائع حيث يكون له الاسترداد فأتلفه البائع فى يد المشترى ففى كونه كإتلافه قبل القبض فيكون فى حكم الاسترداد كما أن إتلاف المشترى فى يد البائع بمنزله القبض أو كونه إتلافا له بعد القبض موجبا للقيمه لدخول المبيع فى ضمان المشترى بالقبض و إن كان ظالما فيه وجهان اختار أولهما فى التذكره

و لو أتلفه أجنبى

جاء الوجوه الثلاثه المتقدمه إلا أن المتعين منها هو التخيير لما تقدم و لو لا شبهه الإجماع على عدم تعين القيمه تعين الرجوع إليها بعد فرض انصراف دليل الانفساخ إلى غير ذلك.

مسأله تلف الثمن المعين قبل القبض كتلف المبيع المعين

فى جميع ما ذكر كما صرح فى التذكره و هو ظاهر عباره الدروس حيث ذكر أن بالقبض ينتقل الضمان إلى القابض بل الظاهر أنه مما لا خلاف فيه.

قال فى المبسوط لو اشترى عبدا بثوب و قبض العبد و لم يسلم الثوب فباع العبد صح بيعه و إذا باعه و سلمه ثم تلف الثوب انفسخ البيع و لزمه قيمه العبد لبائعه لأنه لا يقدر على رده انتهى و فى باب الصرف من السرائر نظير ذلك و قد ذكر هذه المسأله أيضا فى الشرائع و كتب العلامه و الدروس و جامع المقاصد و المسالك و غيرها أعنى مسأله من باع شيئا معينا بشى ء معين ثم بيع أحدهما ثم تلف الآخر و حكموا بانفساخ البيع الأول و قد صرحوا بنظير ذلك فى باب الشفعه أيضا و بالجمله فالظاهر عدم الخلاف فى المسأله و يمكن أن يستظهر من روايه عقبه المتقدمه حيث ذكر فى آخرها أن المبتاع ضامن لحقه حتى يرد إليه ماله بناء على عود ضمير الحق إلى البائع بل ظاهر بعضهم شمول النبوى له بناء على صدق المبيع على الثمن قال كما فى التذكره- أو أكلت الشاه ثمنها المعين قبل القبض فإن كانت فى يد المشترى فكإتلافه و إن كانت فى يد البائع فكإتلافه و إن كانت فى يد أجنبى فكإتلافه و إن لم تكن فى يد أحد انفسخ البيع لأن المبيع هلك قبل القبض بأمر لا ينسب إلى آدمى فكان كالسماويه انتهى

ثم إنه هل يلحق العوضان فى غير البيع من المعاوضات به فى هذا الحكم لم أجد أحد أصرح بذلك نفيا أو إثباتا نعم ذكروا فى الإجاره و الصداق و عوض الخلع ضمانها لو تلف قبل القبض لكن ثبوت الحكم عموما مسكوت عنه فى كلماتهم إلا أنه يظهر من بعض مواضع التذكره عموم الحكم لجميع المعاوضات على وجه يظهر كونه

المكاسب، ج ٣، ص ٣١٥

من المسلمات قال فى مسأله جواز بيع ما انتقل بغير البيع قبل القبض و المال المضمون فى يد الغير بالقيمه كالعاريه المضمونه أو بالتفريط و يسمى ضمان اليد يجوز بيعه قبل قبضه لتمام الملك فيه إلى أن قال أما ما هو مضمون فى يد الغير بعوض فى عقد معاوضه فالوجه جواز بيعه قبل قبضه كمال الصلح و الأجره المعينه لما تقدم و قال الشافعى لا يصح لتوهم الانفساخ بتلفه كالبيع انتهى و ظاهر هذا الكلام كونه مسلما بين الخاصه و العامه.

مسأله لو تلف بعض المبيع قبل قبضه

فإن كان مما يقسط الثمن عليه انفسخ البيع فيه

فيما يقابله من الثمن لأن التالف مبيع تلف قبل قبضه فإن البيع يتعلق لكل جزء إذ البيع عرفا ليس إلا التمليك بعوض و كل جزء كذلك. نعم إسناد البيع إلى جزء واحد مقتصرا عليه يوهم انتقاله بعقد مستقل و لذا لم يطلق على بيع الكل البيوع المتعدده و كيف كان فلا إشكال و لا خلاف فى المسأله

إن كان الجزء مما لا يتقسط عليه الثمن

كيد العبد فالأقوى أنه كالوصف الموجب للتعيب فإن قلنا بكونه كالحادث قبل العقد فالمشترى مخير بين الرد و الأرش و إلا كان له الرد فقط بل عن الإيضاح أن الأرش هنا أظهر لأن المبيع هو مجموع بدن العبد و قد نقص بعضه بخلاف نقصان الصفه و فيه تأمل بل ظاهر الشرائع عدم الأرش هنا مع قوله به فى العيب فتأمل.

و كيف كان فالمهم نقل الكلام إلى حكم العيب الحادث قبل القبض

اشاره

و الظاهر المصرح به فى كلام غير واحد أنه لا خلاف فى أن للمشترى الرد-

و أما الخلاف فى الأرش

اشاره

ففی الخلاف عدمه مدعیا عدم الخلاف فیه و هو المحکی عن الحلی و ظاهر المحقق و تلمیذه و کاشف الرموز لأصاله لزوم العقد و إنما ثبت الرد لدفع تضرر المشتری به و عن النهایه ثبوته و اختاره العلامه و الشهیدان و المحقق الثانی و غیرهم و عن المختلف نقله عن القاضی و الحلبی و عن المسالک أنه المشهور-

[المشهور ثبوت الأرش و الاستدلال علیه]

اشاره

و استدلوا علیه بأن الکل مضمون قبل القبض فکذا أبعاضه و صفاته و أورد علیه بأن معنی ضمان الکل انفساخ العقد و رجوع الثمن إلی المشتری و المبیع إلی البائع. و هذا المعنی غیر متحقق فی الوصف لأن انعدامه بعد العقد فی ملک البائع لا یوجب رجوع ما قابله من عین الثمن بل یقابل بالأعم منه و مما یساویه من غیر الثمن لأن الأرش لا یتعین کونه من عین الثمن و یدفع بأن وصف الصحه لا یقابل ابتداء بجزء من عین الثمن و لذا یجوز دفع بدله من غیر الثمن مع فقده بل لا یضمن بمال أصلا لجواز إمضاء العقد علی المعیب بلا شی ء و حینئذ فتلفه علی المشتری لا یوجب رجوع شی ء إلی المشتری فضلا عن جزء من عین الثمن بخلاف الکل و الأجزاء المستقله فی التقویم. فحاصل معنی الضمان إذا انتفی وصف الصحه قبل العقد أو انعدم بعد العقد و قبل القبض هو تقدیر التلف المتعلق بالعین أو الوصف فی ملک البائع فی المقامین و أن العقد من هذه الجهه کأن لم یکن و لازم هذا انفساخ العقد رأسا إذا تلف تمام المبیع و انفساخه بالنسبه إلی بعض أجزائه إذا تلف البعض و انفساخ العقد بالنسبه إلی الوصف بمعنی فواته فی ملکه و تقدیر

العقد كأن لم يكن بالنسبه إلى حدوث هذا العيب فكان العيب حدث قبل العقد و العقد قد وقع على عين معيبه فيجرى فيه جميع أحكام العيب من الخيار و جواز إسقاط الخيار ردا و أرشا

[ما يؤيد ثبوت الأرش]

و يؤيد ما ذكرنا من اتحاد معنى الضمان بالنسبه إلى ذات المبيع و وصف صحته الجمع بينهما فى تلف الحيوان فى أيام الخيار و تعيبه فى صحيح ابن سنان: عن الرجل يشترى الدابه أو العبد فيموت أو يحدث فيه حدث على من ضمان ذلك قال على البائع يمضى الشرط. فقوله ع: على البائع حكم بالضمان لموت العبد و حدوث حدث فيه بفوات جزء أو وصف و معناه تقدير وقوعه فى ملك البائع.

[الإشكال فى ثبوت الأرش]

نعم قد يشكل الحكم المذكور لعدم الدليل على ضمان الوصف لأن الضمان بهذا المعنى حكم مخالف للأصل يقتصر فيه على محل النص و الإجماع و هو تلف الكل أو البعض و لو لا الإجماع على جواز الرد لأشكل الحكم به أيضا إلا أنه لما استند فى الرد إلى نفى الضرر قالوا إن الضرر المتوجه إلى المبيع قبل القبض يجب تداركه على البائع و حينئذ فقد يستوجه ما ذكره العلامه من أن الحاجه قد تمس إلى المعاوضه فيكون فى الرد ضرر و كذلك فى الإمساك بغير أرش فيوجب التخيير بين الرد و الأرش لنفى الضرر لكن فيه أن تدارك ضرر الصبر على المعيب يتحقق بمجرد الخيار فى الفسخ و الإمضاء كما فى سائر موارد الضرر الداعى إلى الحكم بالخيار هذا

[الأقوى قول المشهور]

و مع ذلك فقول المشهور لا يخلو عن قوه

هذا كله مع تعيبه بآفه سماويه

و أما لو تعيب بفعل أحد

فإن كان هو المشترى فلا ضمان بأرشه و إلا كان له على الجانى أرش جنايته- لعدم الدليل على الخيار فى العيب المتأخر إلا أن يكون بآفه سماويه و يحتمل تخيير المشترى بين الفسخ و الإمضاء مع تضمين الجانى لأرش جنايته بناء على جعل العيب قبل القبض مطلقا موجبا للخيار و مع الفسخ يرجع البائع على الأجنبى بالأرش- .

مسأله الأقوى من حيث الجمع بين الروايات حرمه بيع المكيل و الموزون قبل قبضه إلا توليه

لصحيحه ابن حازم المرويه فى الفقيه: إذا اشتريت متاعا فيه كيل أو وزن فلا تبعه حتى تقبضه إلا توليه فإن لم يكن فيه كيل أو وزن فبعه و صحيح الحلبى فى الكافى عن أبى عبد الله ع قال: فى الرجل يبتاع الطعام ثم يبيعه قبل أن يكتال قال لا يصلح له ذلك و صحيحه الآخر فى الفقيه قال: سألت أبا عبد الله ع عن قوم اشتروا بزا فاشتركوا فيه جميعا و لم يقتسموا أ يصلح لأحد منهم بيع بزه قبل أن يقبضه و يأخذ ربحه قال لا بأس به و قال إن هذا ليس بمنزله الطعام لأن الطعام يكال بناء على أن المراد قبل أن يقبضه من البائع أما إذا أريد من ذلك عدم قبض حصته من يد الشركاء فلا يدل على ما نحن فيه لتحقق القبض بحصوله فى يد أحد الشركاء المأذون عن الباقى. و روايه معاويه بن وهب قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يبيع البيع قبل أن يقبضه فقال ما لم يكن كيل أو وزن فلا يبعه حتى يكيله أو يزنه إلا أن يوليه بالذى قام عليه و صحيحه منصور فى الفقيه قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل يشترى مبيعا ليس فيه كيل و لا وزن أ له أن

يبيعه مرابحه قبل أن يقبضه و يأخذ ربحه قال لا- بأس بذلك ما لم يكن كيل أو وزن فإن هو قبضه كان أبرء لنفسه و صحيح الحلبى: فى الرجل يبتاع الطعام أ يصلح بيعه قبل أن يقبضه قال إذا ربح لم يصلح حتى يقبضه و إن كان توليه فلا بأس و خبر حزام المروى عن مجالس الطوسى

المكاسب، ج ۳، ص ۳۱۶

قال: ابتعت طعاما من طعام الصدقه فأربحت فيه قبل أن أقبضه فأردت بيعه فسألت النبى ص فقال لا تبعه حتى تقبضه و مفهوم روايه خالد بن حجاج الكرخى قال: قلت لأبى عبد الله ع أشترى الطعام إلى أجل مسمى فطلبه التجار منى بعد ما اشتريت قبل أن أقبضه قال لا- بأس إلى أن تبيع إلى أجل كما اشتريت إليه الخبر و المراد تأجيل الثمن و قوله كما اشتريت إشاره إلى كون البيع توليه فيدل على ثبوت البأس فى غير التوليه و مصححه على بن جعفر عن أخيه: عن الرجل يشترى الطعام أ يصلح بيعه قبل أن يقبضه قال إذا ربح لم يصلح حتى يقبض و إن كان توليه فلا- بأس و فى معناها روايه أخرى خلافا للمحكى عن الشيخين فى المقنعه و النهايه و القاضى و المشهور بين المتأخرين- فالكراهه لروايات صارفه لظواهر الروايات المتقدمه إلى الكراهه مثل ما فى الفقيه فى ذيل روايه الكرخى المتقدمه: قلت لأبى عبد الله ع أشترى الطعام من الرجل ثم أبيعه من رجل آخر قبل أن أكتاله فأقول له ابعث وكيلك حتى يشهد كيله إذا قبضته قال لا- بأس و روايه جميل بن دراج عن أبى عبد الله ع: فى الرجل يشترى الطعام ثم يبيعه قبل أن يقبضه

قال لا بأس و يوكل الرجل المشترى منه بقبضه وكيله قال لا بأس.

[الأولى حمل الروايات المجوزه على التوليه]

اشاره

و هـذه الروايـات مطلقه يمكن حملهـا على التـوليه و هو أولى من حمـل تلـك الأخبـار على الكراهه مع أن اسـتثناء التوليه حينئذ يوجب نفى الكراهه فيها مع أن الظاهر عدم الخلاف فى الكراهه فيها أيضا بين أرباب هذا القول و إن كانت أخف

[الاستئناس للجمع بالكراهه بخبر أبى بصير و المناقشه فيه]

و من ذلـك يعلم مـا فى الاستينـاس للجمع بالكراهه بخبر أبى بصـير: سألت أبا عبـد الله ع عن رجل اشترى طعاما ثم باعه قبل أن يكيله قـال لاـ يعجبنى أن يبيع كيلا أو وزنا قبل أن يكيله أو يزنه إلا أن يوليه كما اشتراه فلا بأس أن يوليه كما اشتراه إذا لم يربح به أو يضع و مـا كان عنـده من شـى ء ليس بكيل و لا وزن فلا بأس أن يبيعه قبل أن يقبضه بناء على أن قوله لا يعجبنى ظاهر فى الكراهه فـإن ذلـك يـوجب رفع الكراهه رأسـا فى التوليه لأـنه فى قوه أن ذلـك فى التوليه ليس ممـا لاـ يعجبنى مع أن القـائلين بالكراهه لا يفرقون بين التوليه و غيرها فى أصل الكراهه و إن صرح بعضهم بكونها فى التوليه أخف

و ربما يستدل على الجواز بصحيحتى الحلبى و ابن مسلم

فى جواز بيع الثمره المشتراه قبل قبضها لكن لا يبعد إراده الثمره على الشجره فيخرج عن المكيل و الموزون

و ربما يستأنس للجواز بالأخبار الوارده فى جواز بيع السلم على من هو عليه

بنـاء على عـدم الفرق بين المسـألتين و فيه تأمل لعـدم ثبوت ذلك بل الظاهر أن محل الخلاف هنا هو بيع غير المقبوض على غير البـائع كمـا يسـتفاد من ذكر القـائلين بالجواز فى تلك المسأله و القائلين بالتحريم هنا. و قـد جعل العلامه بيع غير المقبوض على بائعه مسأله أخرى ذكرها بعـد مسألتنا و فروعها و ذكر أن المجوزين فى المسأله الأولى جزموا بالجواز هنا و اختلف المانعون فيها هنا و من العجب ما عن التنقيـح من الإجماع على جواز بيع السـلم على من هو عليه مع إجماع المبسوط على المنع عن بيع السـلم قبل القبض مصرحا بعدم الفرق بين المسلم إليه و غيره

[الحكم فى غير المكيل و الموزون]

ثم إن صـريح التحرير و الـدروس الإجمـاع على الجواز فى غير المكيل و الموزون مع أن المحكى فى التـذكره عن بعض علمائنا

القول بالتحريم مطلقا و نسبه فى موضع آخر إلى جماعه منا و صريح الشيخ فى المبسوط اختيار هذا القول قال فى باب السلم إذا أسلف فى شى ء فلا يجوز أن يشرك فيه غيره و لا أن يوليه لأن النبى ص نهى عن بيع ما لم يقبض و قال: من أسلف فى شى ء فلا يصرفه إلى غيره إلى أن قال و بيوع الأعيان مثل ذلك إن لم يكن قبض المبيع فلا يصح الشركه و لا التوليه و إن كان قد قبضه صحت الشركه و التوليه فيه بلا خلاف و قد روى أصحابنا جواز الشركه فيه و التوليه قبل القبض

[أقوال خمسه فى بيع المكيل و الموزون قبل القبض]

ثم إن المحكى عن المهذب البارع عدم وجدان العامل بالأخبار المتقدمه المفصله بين التوليه و غيرها و هو عجيب فإن التفصيل حكاه فى التذكره قولا خامسا فى المسأله لأقوال علمائنا و هى الكراهه مطلقا و المنع مطلقا و التفصيل بين المكيل و الموزون و غيرهما و التفصيل بين الطعام و غيره بالتحريم و العدم و هو قول الشيخ فى المبسوط مدعيا عليه الإجماع و بالكراهه و العدم و هنا سادس اختاره فى التحرير و هو التفصيل فى خصوص الطعام بين التوليه و غيرها بالتحريم و الكراهه فى غيره من المكيل و الموزون. و المراد بالطعام يحتمل أن يكون مطلق ما أعد للأكل كما قيل إنه موضوع له لغه و يحتمل أن يكون خصوص الحنطه و الشعير بل قيل إنه معناه شرعا و حكى عن فخر الدين نقله عن والده و حكى اختياره عن بعض

المتأخرين و عن الشهيد أنه حكى عن التحرير أنه الحنطه خاصه و حكى عن بعض أهل اللغه ثم إن الظاهر أن أصل عنوان المسأله مختص بالمبيع الشخصى كما يظهر من الاستدلال فى التذكره للمانعين بضعف الملك قبل القبض لانفساخه بالتلف و كون المبيع مضمونا على البائع فولايه المشترى على التصرف ضعيفه. و ذكر فى التذكره الكلى غير المقبوض فى فروع المسأله و قال المبيع إن كان دينا لم يجز بيعه قبل قبضه عند المانعين لأن المبيع مع تعيينه لا يجوز بيعه قبل قبضه فمع عدمه أولى فلا يجوز بيع السلم قبل قبضه و لا الاستبدال به و به قال الشافعي انتهى. و كيف كان فلا فرق فى النص و الفتوى بناء على المنع بين المبيع المعين و الكلى بل و لا بناء على الجواز

[هل المنع تكليفى أو وضعى]

ثم إن ظاهر أكثر الأخبار المتقدمه المانعه بطلان البيع قبل القبض و هو المحكى عن صريح العمانى- بل هو ظاهر كل من عبر بعدم الجواز الذى هو معقد إجماع المبسوط فى خصوص الطعام فإن جواز البيع و عدمه ظاهران فى الحكم الوضعى إلا أن المحكى عن المختلف أنه لو قلنا بالتحريم لم يلزم بطلان البيع لكن صريحه فى مواضع من التذكره و فى القواعد أن محل الخلاف و الصحه و البطلان. و بالجمله فلا ينبغى الإشكال فى أن محل الخلاف فى كلمات الأكثر هو الحكم الوضعى

و ينبغى التنبيه على أمور

اشاره

ثم إن ظاهر أكثر الأخبار المتقدمه المانعه بطلان البيع قبل القبض و هو المحكى عن صريح العمانى- بل هو ظاهر كل من عبر بعدم الجواز الذى هو معقد إجماع المبسوط فى خصوص الطعام فإن جواز البيع و عدمه ظاهران فى الحكم الوضعى إلا أن المحكى عن المختلف أنه لو قلنا بالتحريم لم يلزم بطلان البيع لكن صريحه فى مواضع من التذكره و فى القواعد أن محل الخلاف و الصحه و البطلان. و بالجمله فلا ينبغى الإشكال فى أن محل الخلاف فى كلمات الأكثر هو الحكم الوضعى

الأول أن ظاهر جماعه عدم لحوق الثمن بالمبيع فى هذا الحكم

فيصح بيعه قبل قبضه قال فى المبسوط أما الثمن إذا كان معينا فإنه يجوز بيعه قبل قبضه و إن كان فى الذمه فكذلك يجوز لأنه لا مانع منه ما لم يكن صرفا فأما إذا كان صرفا فلا يجوز بيعه قبل القبض و فى موضعين من التذكره قوى الجواز إذا كان الثمن كليا فى الذمه و هو ظاهر جامع المقاصد فى شرح قول المصنف قدس سره و لو أحال من له طعام من سلم إلخ. و استدل عليه فى التذكره بقول الصادق ع: و قد سئل عن الرجل باع طعاما بدراهم إلى أجل فلما بلغ الأجل تقاضاه فقال ليس عندى دراهم خذ منى طعاما قال لا بأس إنما له دراهمه يأخذ بها ما شاء و يمكن أن يقال إن المطلوب جعل الثمن مبيعا فى العقد الثانى لا ثمنا أيضا كما هو ظاهر الروايه مع اختصاصها بالبيع ممن هو عليه فلا يعم إلا بعدم الفصل لو ثبت و

المكاسب، ج ۳، ص ۳۱۷

صرح فی أواخر باب السلم بإلحاق الثمن المعین بالمبیع و یؤیده تعلیل المنع فی طرف المبیع بقصور ولایه

المشترى لانفساخ العقد بتلفه فإنه جار فى الثمن المعين.

الثانى هل البيع كنايه عن مطلق الاستبدال

فلا يجوز جعله ثمنا و لا عوضا فى الصلح و لا أجره و لا وفاء عما عليه أم يختص بالبيع ظاهر عنواناتهم الاختصاص بالبيع و أظهر منهـا فى الاختصـاص قوله فى التـذكره الأقرب عنـدى أن النهى به متعلق بالبيع لا بغيره من المعاوضات و أظهر من الكل قوله فى مواضع أخر لو كان لزيـد عند عمرو طعام من سـلم فقال لزيد خذ هذه الدراهم عن الطعام الذى لك عندى لم يجز عند الشافعى لأنه بيع المسـلم فيه قبل القبض و الأولى عندى الجواز و ليس هذا بيعا و إنما هو نوع معاوضه انتهى و أصـرح من الكل تصـريحه فى موضع ثالث بجواز الصـلح عن المسـلم فيه قبل القبض لأنه عقـد مسـتقل لا يجب مساواته للبيع فى أحكامه و قد صـرح جامع المقاصـد أيضـا فى غير موضع باختصـاص الحكم بـالبيع دون غيره و قـد تقـدم فى كلامه أنه لا يجوز بيع السـلم قبل قبضه و لا الاسـتبدال به لكن العلامه قد عبر بلفظ الاستبدال فى كثير من فروع مسأله البيع قبل القبض مع أن ما استدل به للمانعين من قصور ولايه المشترى فى التصـرف لانفساخ العقد بالتلف جار فى مطلق التصـرف فضـلا عن المعاوضه. و قد صـرح الشيخ فى المبسوط فى باب الحواله بأنها معاوضه و المعاوضه على المسلم فيه قبل القبض غير جائز و هو و إن رجع عن الصغرى فيما بعد ذلك لكنه لم يرجع عن الكبرى. و صـرح فى الإيضـاح بابتنـاء الفرع الآـتى أعنى إحـاله من عليه طعـام لغريمه على من له عليه طعام على أن الحواله معاوضه مستقله أو استيفاء و أن

المعاوضه قبل القبض حرام أو مكروه و إراده خصوص البيع من المعاوضه ليست بأولى من إراده خصوص البيع من المعاوضه ليست بأولى من إراده مطلق المعاوضه من البيع فى قولهم إن الحواله بيع أو ليست بيعا بل هذه أظهر فى كلماتهم.

و قد صرح الأكثر بأن تراضى المسلم و المسلم إليه على قيمه المسلم فيه من بيع الطعام قبل القبض فاستدلوا بأخباره على جوازه و يؤيده أيضا قوله فى التذكره لو كان لزيد طعام على عمرو سلما و لخالد مثله على زيد فقال زيد اذهب إلى عمرو و اقبض لنفسك ما لى عليه لم يصح لخالد عند أكثر علمائنا و به قال الشافعى و أحمد: لأن النبى ص نهى عن بيع الطعام بالطعام حتى يجزى فيه صاعان صاع البائع و صاع المشترى و سيأتى ابتناء هذا الفرع فى كلام جماعه على مسأله البيع قبل القبض. نعم ذكر الشهيد أنه كالبيع قبل القبض و صرح بابتناء الحكم فيما لو قال للمسلم اشتر لى بهذه الدراهم طعاما و اقبضه لنفسك على حكم البيع قبل القبض و كيف كان فالمسأله محل إشكال من حيث اضطراب كلماتهم إلا أن الاقتصار فى مخالفه الأصل على المتيقن هو المتعين و منه يظهر جواز بيع ما انتقل بغير البيع من المعاوضات كالصلح و الإجاره و الخلع كما صرح به فى الدروس فضلا عن مثل الإرث و القرض و مال الكتابه و الصداق و غيرها. نعم لو ورث ما اشترى و لم يقبض أو أصدقه أو عوض عن الخلع جرى الخلاف فى بيعه.

الثالث هل المراد من البيع المنهى إيقاع عقد البيع على ما لم يقبض أو ما يعم تشخيص الكلى المبيع به

فيكون المنهى عنه نقل ما لم يقبض بسبب خاص هو البيع كما لو نهى عن بيع أم الولد أو

حلف على أن يبيع مملوكه حيث لا فرق بين إيقاع البيع عليه أو دفعه عن الكلى المبيع ظاهر النص و الفتوى و إن كان هو الأول بل هو المتعين فى الأخبار المفصله بين التوليه و غيرها إلا أن المعنى الثانى لا يبعد عن سياق مجموع الأخبار و عليه فلو كان عليه سلم لصاحبه فدفع إليه دراهم و قال اشتر لى بها طعاما و اقبضه لنفسك جرى فيه الخلاف فى بيع ما لم يقبض كما صرح به فى الدروس و لكن فى بعض الروايات دلاله على الجواز مثل صحيحه يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يكون له على الآخر أحمال من رطب أو تمر فيبعث عليه بدنانير فيقول اشتر بهذه و استوف منه الذى لك قال لا بأس إذا ائتمنه لكن فى صحيحه الحلبى قال: سألت أبا عبد الله ع عن رجل أسلفته دراهم فى طعام فلما حل طعامى عليه بعث إلى بدراهم فقال اشتر لنفسك طعاما و استوف حقك قال أرى أن يولى ذلك غيرك و تقوم معه حتى يقبض الذى لك و لا تتول أنت شراءه و فى موثقه عبد الرحمن يكون معه غيره يوفيه ذلك لكن ظاهر الخبرين كراهه مباشره الشراء من جهه كونه فى معرض التهمه و المطلوب صحه الشراء و عدم جواز الاستيفاء ثم إن هذا كله إذا كان الطعام المشترى شخصيا. و أما إذا وكله فى شراء الكلى فلا يجرى فيه ذلك لأن تشخيص ما باعه سلما فى الطعام الكلى المشترى موقوف على قبضه ثم إقباضه و بدون ذلك لا يمكن الإيفاء إلا بالحواله أو التوكيل فيدخل المسأله فيما ذكره فى الشرائع و غيرها تبعا

للمبسوط بـل نسب إلى المشـهور من أنه لو كـان له على غيره طعـام من سـلم و عليه مثـل ذلـك فأمر غريمه أن يكتال لنفسه من الآخر فـإنه يكره أو يحرم على الخلاف. و قـد علـل ذلـك فى الشـرائع بـأنه قبضه عوضـا عن مـاله قبل أن يقبضه صاحبه و ذكر المسـأله فى القواعـد بعنوان الحواله قـال لو أحال من عليه طعام من سـلم بقبضه على من له عليه مثله من سـلم فالأقوى الكراهه و على التحريم يبطـل لأنـه قبضه عوضـا عن مـاله قبـل أن يقبضه صـاحبه و بنى فى الإيضـاح جريـان الخلاف فى المسـأله على أن الحواله معـاوضه على مـال المسـلم قبل القبض حرام أو مكروه و أنكر جماعه ممن تأخر عن العلامه كون هـذه المسأله من محل الخلاف فى بيع ما لم يقبض بناء على أن الحواله ليست معاوضه فضـلا عن كونها بيعا بل هى استيفاء. أقول ذلك إما وكاله و إما حواله و على كـل تقـدير يمكن تعميم محل الخلاف لمطلق المعاوضه و يكون البيع كنايه عنها و لـذا نسب فيما عرفت من عباره التـذكره المنع فى هـذه المسأله إلى أكثر علمائنا و جماعه من العامه محتجين بالنبوى المانع عن بيع ما لم يقبض. و اسـتند الشـيخ رحمه الله أيضا فى المنع إلى الإجماع على عدم جواز بيع ما لم يقبض و قد عرفت ما ذكره الشـيخ فى باب الحواله و لعله لذا قال الشـهيد فى الـدروس فى حكم المسأله إنه كالبيع قبل القبض لكنه رحمه الله تعرض فى بعض تحقيقاته لتوجيه إدراج المسأله فى البيع بأن مورد السلم لما كان ماهيه كليه ثابته فى الذمه منطبقه على أفراد لا نهايه لها فأى فرد

عينه المسـلم إليه تشخص بذلک الفرد و انصب العقد عليه فکأنه لما قال الغريم اکتل من غريمى فلان قد جعل عقد السلم معه و أرادا على ما فى ذمه المسـلف منه و لما يقبضه بعد و لا ريب أنه مملوک له بالبيع فإذا جعل موردا للسلم الذى هو بيع يکون بيعا للطعام قبل قبضه فيتحقق الشرطان و يلحق بالباب

المکاسب، ج ٣، ص ٣١٨

و هذا من لطائف الفقه انتهى و اعترضه فى المسالک بأن مورد السلم و نظائره من الحقوق الثابته فى الذمه لما کان أمرا کليا کان البيع المتحقق به هو الأـمر الکلى و مـا يتعين لـذلک من الأعيان الشخصـيه بالحواله و غيرها ليس هو نفس المبيع و إن کان الأمر الکلى إنما يتحقق فى ضـمن الأفراد الخاصه فإنها ليست عينه و من ثم لو ظهر المـدفوع مسـتحقا أو معيبا يرجع الحق إلى الذمه و المبيع المعين ليس کذلک و حينئذ فانصـباب العقد على ما قبض و کونه حينئذ مبيعا غير واضح فالقول بالتحريم به عند القائل به فى غيره غير متوجه انتهى أقول ما ذکره من منع تشـخيص المبيع فى ضـمن الفرد الخاص المـدفوع و إن کان حقا من حيث عدم انصـباب العقـد عليه إلا أنه يصـدق عليه انتقاله إلى المشترى بعقد البيع فإذا نهى الشارع عن بيع ما لم يقبض نظير نهيه عن بيع أم الولـد و عن بيع مـا حلف على ترک بيعه فـإنه لاـ فرق بين إيقـاع العقـد عليه و بين دفعه عن الکلى المبيع لکن يرد على ما ذکره الشهيد عدم تشخيص الکلى بالکلى إلا بالحواله الراجعه إلى الاستيفاء أو المعاوضه و هذا لا يسوغ إطلاق البيع على الکلى

المتشخص به بحيث يصدق أنه انتقل إلى المحال بناقل البيع. نعم هذا التوجيه إنما يستقيم فى الفرع المتقدم عن الدروس و هو ما إذا أمره بقبض الطعام الشخصى الذى اشتراه للمشترى فإن مجرد قبضه بإذن البائع مشخص للكلى المبيع فى ضمنه فيصدق أنه انتقل بالبيع قبل أن يقبض و يمكن أن يقال إن تشخيص الكلى المبيع فى الكلى المشترى يكفى فيه إذن البائع فى قبض بعض أفراد الكلى المشترى من دون حاجه إلى حواله فإذا وقع فرد منه فى يد المشترى صدق أنه انتقل بالبيع قبل القبض و كيف كان فالأظهر فى وجه إدخال هذه المسأله فى محل الخلاف تعميم مورد الخلاف لمطلق الاستبدال حتى المحقق بالحواله و إن لم نقل بكونها بيعا و المسأله تحتاج إلى فضل تتبع و الله الموفق. و استدل فى الحدائق على الجواز بما عن المشايخ الثلاثه بطريق صحيح و موثق عن عبد الرحمن بن أبى عبد الله قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل عليه كر من طعام فاشترى كرا من رجل آخر فقال للرجل انطلق فاستوف كرك قال لا ـ بأس به و فيه أنه لا ـ دلاله لها على محل الكلام لأن الكلام فيما إذا كان المالان سلمين و مورد الروايه إعطاء ما اشترى به قبل قبضه وفاء عن دين لم يعلم أنه سلم أو قرض أو غيرهما و قد استدل به فى التذكره على جواز إيفاء القرض بمال السلم و لذا قال جامع المقاصد فى شرح قوله رحمه الله و لو أحال من عليه طعام من سلم بقبضه على من له عليه مثله من سام إلخ فإن قلت لم اعتبر كون المالين معا سلمين قلت لأن المنع

إنما هو من بيع ما لم يقبض و إذا كان أحد المالين سلما دون الآخر لم يتعين لكونه مبيعا لإمكان اعتباره ثمنا إذ لا معين لأحدهما انتهى و يمكن أن يقال إن ظاهر الحواله بناء على كونها معاوضه كون المحيل مملكا فى ذمه غريمه بإزاء ما لغريمه عليه فماله معوض و مال غريمه عوض فإذا كان ماله على غريمه سلما كفى فى المنع عن تمليكه بإزاء مال غريمه عليه لأنه من بيع ما لم يقبض و حينئذ فيتم الاستدلال بالروايه. نعم لو كان ما عليه سلما دون ماله أمكن خروجه عن المسأله لأن الظاهر هنا كون المسلم ثمنا و عوضا و إلى هذا ينظر بقوله فى القواعد و التحرير تبعا للشرائع و لو كان المالان أو المحال به قرضا صح. و لا وجه لاعتراض جامع المقاصد عليه بأنه لا وجه لتخصيص المحال به بالذكر مع أن العكس كذلك و استحسان تعبير الدروس بلفظ أحدهما ثم قال و ليس له أن يقول إن المحال به شبيه بالمبيع من حيث تخيل كونه مقابلا بالآخر إذ ربما يقال إن شبهه بالثمن أظهر لاقترانه بالباء و كل ذلك ضعيف انتهى. و فيه ما لا يخفى فإن الباء هنا ليس للعوض و ظهور الحواله فى كون إنشاء التمليك من المحيل لا ينكر و احتمال كونه متملكا مال غريمه بمال نفسه كما فى المشترى المقدم لقبوله على الإيجاب بعيد و يدل على هذا أيضا قولهم إن الحواله بيع فإن ظاهره كون المحيل بائعا ثم إن المفروض فى المسأله المذكوره ما لو أذن المحيل المحال فى اكتياله لنفسه بأن يأتى بلفظ الإحاله كما فى عباره القواعد أو يقول له اكتل

لنفسك كما

فی عبارتی المبسوط و الشرائع أما لو وكله فی القبض عن الآذن ثم القبض لنفسه فیكون قابضا مقبضا مبنی علی جواز تولی طرفی القبض و الأقرب صحته لعدم المانع.

الرابع ذكر جماعه أنه لو دفع إلی من له علیه طعام دراهم و قال اشتر بها لنفسک طعاما لم یصح

لأن مال الغیر یمتنع شراء شی ء به لنفسه و وجهه أن قضیه المعاوضه انتقال كل عوض إلی ملک من خرج عن ملكه العوض الآخر فلو انتقل إلی غیره لم یكن عوضا و یمكن نقض هذا بالعوض المأخوذ بالمعاطاه علی القول بإفادتها للإباحه فإنه یجوز أن یشتری به شیئا لنفسه علی ما فی المسالک من جواز جمیع التصرفات بإجماع القائلین بصحه المعاطاه. و أیضا فقد ذكر جماعه منهم العلامه فی المختلف و قطب الدین و الشهید علی ما حكی عنهما أن مال الغیر المنتقل عنه بإزاء ما اشتراه عالما بكونه مغصوبا باق علی ملكه و یجوز لبائع ذلک المغصوب التصرف فیه بأن یشتری به شیئا لنفسه و یملكه بمجرد الشراء قال فی المختلف بعد ما نقل عن الشیخ فی النهایه أنه لو غصب مالا و اشتری به جاریه كان الفرج له حلالا و بعد ما نقل مذهب الشیخ فی ذلک فی غیر النهایه و مذهب الحلی أن كلام النهایه یحتمل أمرین أحدهما اشتراء الجاریه فی الذمه كما ذكره فی غیر النهایه الثانی أن یكون البائع عالما بغصب المال فإن المشتری حینئذ یستبیح وطء الجاریه و علیه وزر المال انتهی و قد تقدم فی فروع بیع الفضولی و فی فروع المعاطاه نقل كلام القطب و الشهید و غیرهما و یمكن توجیه ما ذكر فی المعاطاه بدخول المال آنا ما قبل التصرف فی ملک المتصرف كما یلزمهم القول بذلک فی وطء الجاریه المأخوذه بالمعاطاه و توجیه الثانی بأنه

فی معنی تملیک ماله مجانا بغیر عوض و کیف کان فالمعاوضه لا تعقل بدون قیام کل عوض مقام معوضه و إذا ثبت علی غیر ذلک فلا بد من توجیهه إما بانتقال أحد العوضین إلی غیر مالکه قبل المعاوضه و إما بانتقال العوض الآخر إلیه بعدها. و من هنا یمکن أن یحمل قوله فیما نحن فیه اشتر بدراهمی طعاما لنفسک علی إراده کون اللام لمطلق النفع لا للتملیک بمعنی اشتر فی ملکی و خذه لنفسک کما ورد فی مورد بعض الأخبار السابقه: اشتر لنفسک طعاما و استوف حقک و یمکن أن یقال إنه إذا اشتری لنفسه بمال الغیر وقع البیع فضولا- کما لو باع الغیر لنفسه فإذا قبضه فأجاز المالک الشراء و القبض تعین له. و حیث کان استمراره بید المشتری قبضا فقد قبض ماله علی مالک الطعام فافهم.

مسأله لو کان له طعام علی غیره- فطالبه به فی غیر مکان حدوثه فی ذمته

اشاره

فهنا مسائل ثلاث

أحدها أن یکون المال سلما

بأن أسلفه طعاما فی العراق و طالبه بالمدینه مع عدم اشتراط تسلیمه بالمدینه- فلا إشکال

المکاسب، ج ۳، ص ۳۱۹

فی عدم وجوب أدائه فی ذلک البلد و أولی بعدم الوجوب ما لو طالبه بقیمه ذلک البلد و لو طالبه فی ذلک البلد بقیمته فی بلد وجوب التسلیم و تراضیا علی ذلک قال الشیخ لم یجز- لأنه بیع الطعام قبل قبضه و هو حسن بناء علی إراده بیع ما فی ذمته بالقیمه أو إراده مطلق الاستبدال من البیع المنهی عنه أما لو جعلنا المنهی عنه عن خصوص البیع و لم یحتمل التراضی علی خصوص کون القیمه ثمنا بل احتمل کونه مثمنا و السلم ثمنا فلا وجه للتحریم لکن الإنصاف ظهور عنوان القیمه خصوصا إذا کان من النقدین فی الثمنیه فیبنی الحکم علی انصراف التراضی المذکور إلی البیع أو القول بتحریم مطلق الاستبدال و أما إذا لم یرض المسلم إلیه ففی جواز إجباره علی ذلک قولان المشهور کما قیل العدم- لأن الواجب فی ذمته هو الطعام لا القیمه. و عن جماعه منهم العلامه فی التذکره الجواز لأن الطعام الذی یلزم دفعه معدوم فکان کما لو عدم الطعام فی بلد یلزمه التسلیم فیه و توضیحه أن الطعام قد حل و التقصیر من المسلم إلیه حیث إنه لو کان فی ذلک البلد أمکنه أداء الواجب بتسلیم المال إلی المشتری إن حضر و إلا- دفعه إلی ولیه و لو الحاکم أو عزله و کیف کان فتعذر البراءه مستند إلی غیبته فللغریم مطالبه قیمه بلد الاستحقاق حینئذ و قد یتوهم أنه یلزم من ذلک جواز مطالبه الطعام و إن کان أزید قیمه کما سیجی ء القول بذلک فی

القرض و لو كان الطعام فى بلد المطالبه مساويا فى القيمه لبلد الاستحقاق فالظاهر وجوب الطعام عليه لعدم تعذر الحق و المفروض عدم سقوط المطالبه بالغيبه عن بلد الاستحقاق فيطالبه بنفس الحق.

الثانيه أن يكون ما عليه قرضا

و الظاهر عدم استحقاق المطالبه بالمثل مع اختلاف القيمه لأنه إنما يستحقها فى بلد القرض فإلزامه بالدفع فى غيره إضرار خلافا للمحكى عن المختلف و قواه جامع المقاصد هنا لكنه جزم بالمختار فى باب القرض أما مطالبته بقيمه بلد الاستحقاق فالظاهر جوازها وفاقا للفاضلين و حكى عن الشيخ و القاضى. و عن غايه المرام نفى الخلاف لما تقدم من أن الحق هو الطعام على أن يسلم فى بلد الاستحقاق و قد تعذر بتعذر قيده لا بامتناع ذى الحق فلا وجه لسقوطه غايه الأمر الرجوع إلى قيمته لأجل الإضرار و لذا لو لم يختلف القيمه فالظاهر جواز مطالبته بالمثل لعدم التضرر لكن مقتضى ملاحظه التضرر إناطه الحكم بعدم الضرر على المقترض أو بمصلحته و لو من غير جهه اختلاف القيمه كما فعله العلامه فى القواعد و شارحه جامع المقاصد ثم إنه اعترف فى المختلف بتعين قيمه بلد القرض مع تعذر المثل فى بلد المطالبه و فيه تأمل فتأمل. و ظاهر بعض عدم جواز المطالبه لا بالمثل و لا بالقيمه و كأنه يتفرع على ما عن الشهيد رحمه الله فى حواشيه من عدم جواز مطالبه المقترض المثل فى غير بلد القرض حتى مع عدم تضرره فيلزم من ذلك عدم جواز المطالبه بالقيمه بطريق أولى و لعله لأن مقتضى اعتبار بلد القرض أن ليس للمقرض إلا مطالبه تسليم ماله فى بلد القرض و مجرد تعذره فى وقت من جهه توقفه على مضى زمان لا يوجب

اشتغاله بالقيمه كما لو أخر التسليم اختيارا فى بلد القرض أو احتاج تسليم المثل إلى مضى زمان فتأمل.

الثالثه أن يكون الاستقرار من جهه الغصب

فالمحكى عن الشيخ و القاضى أنه لا يجوز مطالبته بالمثل فى غير بلد الغصب و لعله لظاهر قوله تعالى فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ فإن ما فى ذمته هو الطعام الموصوف بكونه فى ذلك البلد فإن مقدار ماليه الطعام يختلف باختلاف الأماكن فإن المالك لمقدار منه فى بلد قد يعد غنيا و المالك لأضعافه فى غيره يعد فقيرا فالمماثله فى الصفات موجوده لا فى الماليه لكنه ينتقض بالمغصوب المختلف قيمته باختلاف الأزمان فإن اللازم على هذا عدم جواز مطالبته بالمثل فى زمان غلائه و حله أن المماثله فى الجنس و الصفات هى المناط فى التماثل العرفى من دون ملاحظه الماليه و لو لا قاعده نفى الضرر و انصراف إطلاق العقد فى مسألتى القرض و السلم لتعين ذلك فيهما أيضا و لو تعذر المثل فى بلد المطالبه لزم قيمه ذلك البلد لأن اللازم عليه حينئذ المثل فى هذا البلد لو تمكن فإذا تعذر قامت القيمه مقامه. و فى المبسوط و عن القاضى قيمه بلد الغصب و هو حسن بناء على حكمها فى المثل و المعتبر قيمه وقت الدفع لوجوب المثل حينئذ فتعين بدله مع تعذره و يحتمل وقت التعذر لأنه وقت الانتقال إلى القيمه- . و فى المسأله أقوال مذكوره فى باب الغصب ذكرناها مع مبانيها فى البيع الفاسد عند ذكر شروط العقد فليراجع إلى هنا

المكاسب، ج ۴، ص ۳۲۰

الجزء الرابع فى الرسائل الملحقه

۱- رساله فى التّقيّه

اشاره

بسم اللَّه الرحمن الرحيم الحمد للَّه ربّ العالمين و صلّى اللَّه على محمد و آله الطاهرين. و لعنه اللَّه على أعدائهم أجمعين. التقيّه: اسم ل (اتّقى يتّقى) و التاء بدل عن الواو كما فى التهمه و التخمه، و المراد هنا: التحفظ عن ضرر

الغير بموافقته فى قول أو فعـل مخالف للحق. و الكلام تاره يقع فى حكمها التكليفى، و اخرى فى حكمها الوضـعىّ. و الكلام فى الثـانى: تـاره من جهه الآثار الوضـعيّه المترتّبه على الفعل المخالف للحقّ، و أنّها تترتب على الصادر تقيّه كما تترتب على الصادر اختيـارا، أم وقوعها تقيّه يوجب رفع «۱» تلـك الآثـار؟. و اخرى فى أنّ الفعـل المخـالف للحقّ هل يترتّب عليه آثار الحقّ بمجرّد الإـذن فيها من قبل الشّارع أم لا؟. ثمّ الكلام فى آثار الحقّ الواقعى: قـد يقع فى خصوص الإعاده و القضاء إذا كان الفعل الصادر تقيّه من العبادات. و قـد يقع فى الآثار الأخر، كرفع الوضوء- الصادر تقيّه- للحدث بالنسـبه إلى جميع الصـلوات، و إفاده المعامله الواقعه تقيّه الآثار المترتبه على المعامله الصحيحه، فالكلام فى مقامات أربعه

[المقام الأول]

أمّـا الكلاـم فى حكمهـا التكليفى فهو أنّ التقيّه تنقسم إلى الأحكام الخمسه: فالواجب منها: ما كان لـدفع الضـرر الواجب فعلا، و أمثلته كثيره. و المستحب:

ما كان فيه التحرز عن معارض الضـرر، بأن يكون تركه مفضـيا تـدريجا إلى حصول الضّـرر، كترك المداراه مع العامّه و هجرهم فى المعاشـره فى بلاـدهم فـإنّه ينجرّ غالبا إلى حصول المباينه الموجب لتضـرّره منهم. و المباح: ما كان التحرز عن الضـرر و فعله «۲» مساويا فى نظر الشارع، كالتقيّه فى إظهار كلمه الكفر على ما ذكره جمع من الأصـحاب، و يـدلّ عليه الخبر الوارد فى رجلين أخذا بالكوفه و امرا بسبّ أمير المؤمنين عليه السلام «۳». و المكروه: ما كان تركها و تحمّل الضّرر أولى من فعله، كما ذكر ذلك بعضهم فى إظهار كلمه الكفر، و أنّ الأولى تركها ممّن يقتدى به النّاس إعلاء لكلمه الإسلام. و

المراد بالمكروه حينئذ ما يكون ضدّه أفضل «۴». و المحرّم منه: ما كان فى الدّماء.

و ذكر الشهيد رحمه اللّه فى قواعده: أنّ المستحب إذا كان لا يخاف ضررا عاجلا، و يتوهم ضررا آجلا، أو ضررا سهلا، أو كان تقيّه فى المستحب، كالترتيب فى تسبيح الزهراء صلوات اللّه عليها و ترك بعض فصول الأذان. و المكروه: التقيّه فى المستحب حيث لا ضرر عاجلا و لا آجلا، و يخاف منه الالتباس على عوام المذهب. و الحرام:

التقيّه حيث يؤمن الضرر عاجلا ـ و آجلا ـ أو فى قتل المسلم. و المباح: التقيّه فى بعض المباحات الّتى يرجّحها العامّه و لا يصل بتركها ضرر «۵». (انتهى). و فى بعض ما ذكره رحمه اللّه تأمّل. ثم الواجب منها يبيح كلّ محظور من فعل الحرام و ترك الواجب «۶». و الأصل فى ذلك: أدلّه نفى الضّرر و الحديث: «رفع عن أمتى تسعه أشياء.. و منها: ما اضطرّوا إليه» «۷»، مضافا إلى عمومات التقيّه مثل قوله فى الخبر: «إنّ التقيّه واسعه ليس شى ء من التقيّه إلّا و صاحبها مأجور» «۸» و غير ذلك من الأخبار المتفرّقه فى خصوص الموارد، و جميع هذه الأدلّه حاكمه على أدلّه الواجبات و المحرّمات، فلا ـ يعارض بها شى ء منها حتى يلتمس بالترجيح و يرجع إلى الأصول بعد فقده- كما زعمه بعض فى بعض موارد هذه المسأله. و أمّا المستحب من التقيّه فالظاهر وجوب الاقتصار فيه على مورد النصّ، و قد ورد النصّ بالحثّ على المعاشره مع العامه «۹»

و عياده مرضاهم «۱۰»، و تشييع جنائزهم «۱۱»، و الصلاه فى مساجدهم «۱۲»، و الأذان لهم «۱۳»، فلا يجوز التعدّى عن ذلك إلى ما لم يرد النصّ من الأفعال

المخالفه للحق، كـذمّ بعض رؤساء الشـيعه للتحبّب إليهم، و كـذلك المحرّم و المباح و المكروه، فإنّ هـذه الأحكام على خلاف عمومات التقيّه، فيحتاج إلى الدليل الخاص.

و أمّا المقام الثانى

[ترتيب الآثار على العمل الصادر تقيّه و عدمه. «۱۴»]

فنقول: إنّ الظّاهر ترتيب آثـار العمـل الباطـل على الواقع تقيّه، و عـدم ارتفـاع الآثـار بسـبب التقيّه إذا كان دليل تلك الآثار عاما لصورتى الاختيار و الاضـطرار، فإنّ من احتاج لأجل التقيّه إلى التكتّف فى الصـلاه، أو السّـجود على ما لا يصحّ السّجود عليه، أو الأكـل فى نهـار رمضـان، أو فعـل بعض مـا يحرم على المحرم، فلا يوجب ذلك ارتفاع أحكام تلك الأمور بسـبب وقوعها تقيّه. نعم، لو قلنا بـدلاله حديث رفع التسـعه على رفع جميع الآثار تمّ ذلك فى الجمله، لكنّ الإنصاف ظهور الرّوايه فى رفع المؤاخذه، فمن اضـطرّ إلى الأكل و الشّـرب تقيّه، أو التكتّف فى الصّـلاه فقد اضطرّ إلى الإفطار، و إبطال الصّلاه، لأنّه مقتضى عموم الأدلّه، فتأمّل.

المقام الثالث

اشاره

فى حكم الإعـاده و القضـاء إذا كـان المـأتىّ به تقيّه من العبـادات. فنقـول: إنّ الشّـارع إذا أذن فى إتيـان واجب موسّع على وجه التقيّه، أمّا بالخصوص كما لو أذن فى الصّـلاه متكتّفا حال التقيّه، و إمّا بالعموم كأن يأذن بامتثاله أوامر الصّلاه، أو مطلق العبادات على وجه التقيّه، كما هو الظّاهر من أمثال قوله عليه السلام:

«التقيّه فى كلّ شـى ء إلّا فى النبيـذ و المسح على الخفّين» «۱۵» و نحوه، ثم ارتفعت التقيّه قبل خروج الوقت، فلا ينبغى الإشـكال فى إجزاء المأتىّ به و إسـقاطه للأمر، لما تقرّر فى محله: من أنّ الأمر بالكلّى كما يسـقط بفرده الاختيارى، كـذلك يسـقط بفرده الاضـطرارى إذا تحقّق الاضـطرار الموجب للأمر به، فكما أنّ الأمر بالصّـلاه يسـقط بالصّلاه مع الطهاره المائيّه، كذلك يسقط مع الطهاره الترابيّه إذا وقعت على الوجه المأمور به. أمّا لو لم يأذن فى امتثال الواجب

الموسّع فی حال التقیّه خصوصا أو عموما علی الوجه المتقـدّم، فیقع الکلام فی أنّ الوجوب فی الواجب الموسّع، هل یتعلّق بإتیان هـذا الفرد المخـالف للواقع بمجرّد تحقّق التقیّه فی جزء من الوقت بـل فی مجموعه؟. و بعباره أخری: الکلام فی أنّه هل یحصـل من الأوامر المطلقه بضمیمه أوامر التقیّه، أمر بامتثال الواجبات علی وجه التقیّه، أو لا، بل غایه الأمر سقوط

المکاسب، ج ۴، ص ۳۲۱

الأمر عن المکلّف فی حال التقیّه و لو استوعب الوقت؟. و التحقیق: أنّه یجب الرجوع فی ذلک إلی أدلّه تلک الأجزاء و الشروط المتعـذّره لأجل التقیّه، فإن اقتضت مـدخلیّتها فی العباده من دون فرق بین الاختیار و الاضـطرار، فاللّازم الحکم بسـقوط الأمر عن المکلّف حین تعـذّرها لأجل التقیّه، و لو فی تمام الوقت، کما لو تعـذّرت الصّـلاه فی تمام الوقت إلّا مع الوضوء بالنبیذ، فإنّ غایه ذلـک سـقوط الأـمر بالصـلاه رأسـا، لاشتراطهـا بالطهاره بالماء المطلق المتعـذّره فی الفرض، فحاله کحال فاقـد الطهورین. و إن اقتضت مـدخلیّتها فی العبـاده بشـرط التمکّن منهـا، دخلت المسـأله فی مسأله أولی الأعـذار فی أنّه إذا اسـتوعب العـذر الوقت لم یسـقط الأـمر رأسـا، و إن کـان فی جزء من الوقت مع رجـاء زواله فی الجزء الآـخر، أو مع عـدمه، جاء فیه الخلاف المعروف فی أولی الأعـذار، و أنّه هـل یجوز لهم البـدار، أم یجب علیهم الانتظـار؟. فثبت من جمیع ما ذکرنا: أنّ صـحّه العباده المأتیّ بها علی وجه التقیّه، یتبع إذن الشارع فی امتثالها حال التقیّه. فالإذن «۱» متصوّر بأحد أمرین: أحدهما:

الـدلیل الخـارجی الـدالّ علی ذلـک، سواء کـان خاصـا بعباده أو کان عامّا لجمیع العبادات. و الثانی: فرض شـمول الأوامر العامّه بتلک العباده لحال التقیّه.

لكن يشترط فى كلّ منهما بعض ما لا يشترط فى الآخر. فيشترط فى الثانى كون الشرط أو الجزء المتعذّر للتقيّه من الأجزاء و الشرائط الاختياريه، و أن لا يكون للمكلّف مندوحه، بأن لا يتمكّن من الإتيان بالعمل الواقعى فى مجموع الوقت، أو فى الجزء الذى يوقعه مع اليأس من التمكّن منه فيما بعده، أو مطلقا- على التفصيل و الخلاف فى أولى الأعذار. و هذان الأمران غير معتبرين فى الأول، بل يرجع فيه إلى ملاحظه ذلك الدليل الخارجى، و سيأتى أنّ الدليل الخارجى الدالّ على الإذن فى التقيّه فى الأعمال، لا يعتبر فيه شى ء منهما. و يشترط فى الأوّل أن يكون التقيّه من مذهب المخالفين، لأنّه المتيقّن من الأدلّه الوارده فى الإذن فى العبادات على وجه التقيّه، لأنّ المتبادر، التقيّه من مذهب المخالفين، فلا يجرى فى التقيّه عن الكفار أو ظلمه الشيعه. لكن فى روايه مسعده بن صدقه الآتيه «٢»، ما يظهر منه عموم الحكم لغير المخالفين، مع كفايه عمومات التقيّه فى ذلك، بعد ملاحظه عدم اختصاص التقيّه فى لسان الأئمه صلوات اللّه عليهم لما يظهر بالتّتبع فى أخبار التقيّه التى جمعها فى الوسائل «٣». و كذا لا إشكال فى التقيّه عن غير مذهب المخالفين، مثل التقيّه فى العمل على طبق عمل عوام المخالفين الّذين لا يوافق مذهب مجتهدهم.

بل و كذا التقيّه فى العمل على طبق الموضوع الخارجى الذى اعتقدوا تحقّقه فى الخارج مع عدم تحقّقه فى الواقع، كالوقوف بعرفات يوم الثامن، و الإفاضه منها و من المشعر يوم التاسع، موافقا للعامّه- إذا اعتقدوا رؤيه هلال ذى الحجه فى الليله الأخيره من ذى القعده- ، فإنّ الظاهر خروج هذا عن منصرف أدلّه الإذن فى إيقاع

الأعمال على وجه التقيّه، لو فرضـنا هنا إطلاقا، فإنّ هـذا لا دخل له فى المذهب، و إنّما هو اعتقاد خطأ فى موضوع خارجى. نعم، العمـل على طبق الموضوعات العامّه الثابته على مـذهب المخالفين داخل فى التقيّه عن المـذهب، فيـدخل فى الإطلاق- لو فرض هناك إطلاق- ، كالصـلاه عند اختفاء الشـمس لذهابهم إلى أنّه هو المغرب. و يمكن إرجاع الموضوع الخارجى أيضا فى بعض الموارد إلى الحكم، مثـل ما إذا حكم الحاكم: بثبوت الهلال من جهه خبر شـهاده من لا يقبل شـهادته، إذا كان مـذهب الحاكم: القبول، فإنّ ترك العمل بهـذا الحكم قـدح فى المـذهب، فيـدخل فى أدله التقيّه. و كيف كان ففى هذا الوجه لا بدّ من ملاحظه إطلاق دليل الترخيص لإتيان العباده على وجه التقيّه و تقييده، و العمل على ما يقتضـيه الدليل. و اما فى الوجه الثانى: فهذا الشرط غير معتبر قطعا، لأنّ مبناه على العمل المخالف للواقع من جهه تعـذّر الواقع، سواء كان تعذّره للتقيّه من مخالف أو كافر أو موافق، و سواء كان فى الموضوع أم فى الحكم، كلّ ذلك لأنّ المناط فى مسأله أولى الأعذار: العذريّه، من غير فرق بين الأعذار.

[اعتبار عدم المندوحه]

بقى الكلام فى اعتبار عـدم المنـدوحه الـذى اعتبرناه فى الوجه الثانى، فإنّ الأصـحاب فيه بين غير معتبر له كالشـهيدين و المحقّق الثانى فى البيان «۴» و الروض «۵» و جامع المقاصد «۶»، و بين معتبر له كصاحب المدارك «۷»،

و بين مفصّـِل كمـا عن المحقّق الثـانى بأنّه: إذا كان متعلّق التقيّه مأذونا فيه بخصوصه، كغسل الرجلين فى الوضوء، و التكتّف فى الصلاه، فإنّه إذا فعل على الوجه المأذون فيه كان صحيحا مجزيا- و إن كان للمكلّف مندوحه- ،

التفاتا إلى أنّ الشارع أقام ذلك مقام المأمور به حين التقيّه فكان الإتيان به امتثالا، و على هذا فلا يجب الإعاده و إن تمكّن من فعله على غير وجه التقيّه قبل خروج الوقت- قال: و لا أعلم خلافا فى ذلك بين الأصحاب. و أمّا إذا كان متعلّقها مما لم «٨» يرد فيه نصّ بالخصوص، كفعل الصلاه إلى غير القبله، و الوضوء بالنبيذ و مع الإخلال بالموالاه، فيجفّ الوضوء كما يراه بعض العامه، فإنّ المكلّف يجب عليه- إذا اقتضت الضّروره- موافقه «٩» أهل الخلاف فيه و إظهار الموافقه لهم. ثمّ إن أمكن له الإعاده فى الوقت وجب، و لو خرج الوقت ينظر فى دليل يدل على القضاء، فإن حصل الظفر به أوجبناه و إلّا فلا، لأنّ القضاء إنّما يجب بفرض جديد «١٠» (انتهى) ثمّ نقل عن بعض أصحابنا القول بعدم وجوب الإعاده، لكون المأتىّ به شرعيا، ثمّ ردّه بأنّ الإذن فى التقيّه من جهه الإطلاق لا يقتضى أزيد من إظهار الموافقه مع الحاجه «١١» (انتهى). أقول: ظاهر قوله فى المأذون بالخصوص: «لا يجب فيه الإعاده و ان تمكّن من فعله قبل خروج الوقت» إنّ عدم التمكّن من فعله على غير وجه التقيّه حين العمل معتبر، و إنّ من كان فى سوق و أراد الصلاه وجب عليه مع التمكّن الذهاب إلى مكان مأمون فيه، و حينئذ فمعنى قوله- قبل ذلك- «و إن كان للمكلّف مندوحه عن فعله» «١٢» ثبوت المندوحه بالتأخير إلى زمان ارتفاع التقيّه، لا وجودها بالنسبه إلى زمان العمل، و حينئذ يكون هذا قولا باعتبار عدم المندوحه على الإطلاق، ك «صاحب المدارك» «١٣»، إذ ليس مراد صاحب المدارك بعدم المندوحه: عدم المندوحه فى مجموع الوقت،

إذ الظاهر أنّه مما لم يعتبره أحد- لما سيجى ء من مخالفته لظواهر الأخبار، بل لصريح بعضها-

المكاسب، ج ۴، ص ۳۲۲

و مراد القائل بعـدم اعتباره: عدم اعتباره فى الجزء الذى يقع الفعل فيه، فمن تمكّن من الصّلاه فى بيته مغلقا عليه الباب، لا يجب عليه ذلک بل يجوز له الصلاه تقيّه فى مكانه و دكّانه بمحضر المخالفين. نعم لو كان الخلاف فى اعتبار عدم المندوحه فى تمام الوقت و عدمه «۱»، كـان ما ذكره المحقق تفصيلا فى المسأله. و على أىّ تقدير فيرد على ما ذكره المحقّق فى القسم الثانى «۲» انّه: إن أراد من عدم ورود نصّ بالخصوص فى الإذن فى متعلّق التقيّه: عدم النّص الموجب للإذن فى امتثال العمل على وجه التقيّه، ففيه: أنّه لا دليل حينئذ على مشروعيه الدخول فى العمل المفروض امتثالا للأوامر المطلقه المتعلّقه بالعمل الواقعى، لأنّ الأمر بالتقيّه لا يستلزم الإذن فى امتثال تلک الأوامر، لأنّ التحفظ عن الضرر إن تأدّى إلى ترک «۳» ذلک العمل رأسا، بأن يترک الصلاه فى تلک الحال وجب، و لا يشرع الدخول فى العمل المخالف للواقع بعد تأدّى التقيّه بترک الصلاه رأسا. و إن فرضنا أنّ التقيّه ألجأته إلى الصلاه، و لا تتأدّى بترک الصلاه، كانت الصلاه المذكوره واجبه عينا، لانحصار التقيّه فيها، فهى امتثال لوجوب التقيّه عينا لا للوجوب «۴» الموسّع المتعلّق بالصلاه الواقعيّه.

و إن أراد به عدم النص الدّالّ على الإذن فى هذه العباده بالخصوص، و إن كان هناک نصّ عام دالّ على الاذن فى امتثال أوامر مطلق العبادات على وجه التقيّه، ففيه: أنّ هذا النّص كما يكفى للدخول فى العباده امتثالا للأمر المتعلّق بها، كذلک يوجب موافقته الإجزاء و

عدم وجوب الإعاده فی الزمان الثانی إذا ارتفعت التقیّه. و الحاصل: أنّ الفرق بین کون متعلق التقیّه مأذونا فیه بالخصوص أو بالعموم، لا نفهم له وجها «۵»، کما اعترف به بعض «۶»

بل کلّما یوجب الإذن فی الدخول فی العباده امتثالا لأوامرها، کان امتثاله موجبا للإجزاء و سقوط «۷» الإعاده، سواء کان نصّا خاصّا أو دلیلا عاما. و کلّما لا یدلّ علی الإذن فی الدخول علی الوجه المذکور، لم یشرع بمجرّده الدخول فی العباده علی وجه التقیّه امتثالا ـ لأمرها، بل إن انحصرت التقیّه فی الإتیان بها کانت امتثالا لأوامر وجوب التقیّه، لا لأوامر وجوب تلک العباده. اللّهم إلّا أن یکون مراده من الأمر العام، أوامر التقیّه، و من وجوب العمل علی وجه التقیّه إذا اقتضت الضروره، هو هذا الوجوب العینی لا الوجوب التخییری الحاصل من الوجوب الموسّع. فیکون حاصل کلامه:

الفرق بین الإذن فی العمل امتثالا لأوامر المتعلقه بالعباده، و بین الإذن فی العمل امتثالا لأوامر التقیّه، لکن ینبغی- حینئذ- تقییده بغیر ما إذا کانت التقیّه فی الأجزاء و الشروط الاختیاریه، و إلّا فتدخل المسأله فی مسأله أولی الأعذار، و یصحّ الإتیان بالعمل المذکور امتثالا للأوامر المتعلّقه بذلک العمل مع تعذّر تلک الأجزاء و الشرائط لأجل التقیّه، علی الخلاف و التفصیل المذکور فی مسأله أولی الأعذار. و ممّا ذکرنا یظهر: أنّ ما أجاب به بعض عن هذا التفصیل بأنّ المسأله، مسأله ذوی الأعذار، و أنّ الحقّ فیها: سقوط الإعاده بعد التمکن من الشرط المتعذّر، لا وجه له علی إطلاقه.

ثمّ إنّ الذی یقوی فی النّظر فی أصل مسأله اعتبار عدم المندوحه: أنّه إن أرید عدم المندوحه بمعنی عدم التمکن حین العمل من الإتیان به موافقا

للواقع، مثل أنّه يمكنه عند إراده التكفير للتقيّه من الفصل بين يديه، بأن لا يضع بطن إحداهما على ظهر الأخرى بل يقارب بينهما، كما «٨» إذا تمكّن من صبّه الماء من الكفّ إلى المرفق لكنّه ينوى الغسل عند رجوعه من المرفق إلى الكفّ، وجب ذلک، و لم يجز العمل على وجه التقيّه، بل التقيّه على هذا الوجه غير جائزه فى غير العبادات أيضا، و كأنّه ممّا لا خلاف فيه. و إن أريد به عدم التمكّن من العمل على طبق الواقع فى مجموع الوقت المضروب لذلك العمل، حتى لا يصح العمل تقيّه إلّا لمن لم يتمكّن فى مجموع الوقت من الذهاب إلى موضع مأمون، فالظاهر عدم اعتباره، لأنّ حمل أخبار الإذن فى التقيّه فى الوضوء و الصلاه على صوره عدم التمكّن من إتيان الحقّ فى مجموع الوقت ممّا يأباه ظاهر أكثرها، بل صريح بعضها، و لا يبعد- أيضا- كونه وفاقيا. و إن أريد عدم المندوحه حين العمل من تبديل موضوع التقيّه بموضوع الأمن، كأن يكون فى سوقهم و مساجدهم، و لا يمكن فى ذلک الحين من العمل على طبق الواقع إلّا بالخروج الى مكان خال، أو التحيّل فى إزعاج من يتّقى منه عن مكانه، لئلّا يراه، فالأظهر فى أخبار التقيّه عدم اعتباره، إذ الظّاهر منها الإذن بالعمل على التقيّه فى أفعالهم المتعارفه من دون إلزامهم بترک ما يريدون فعله بحسب مقاصدهم العرفيه، أو فعل ما يجب ترکه كذلک، مع لزوم الحرج العظيم فى ترک مقاصدهم و مشاغلهم لأجل فعل الحقّ بقدر الإمكان، مع أنّ التقيّه إنّما شرّعت تسهيلا للأمر على الشيعه و رفعا للحرج عنهم، مع أنّ التخفّى عن المخالفين فى الأعمال ربما يؤدّى إلى اطّلاعهم

على ذلك، فيصير سببا لتفقّدهم و مراقبتهم للشيعه وقت العمل فيوجب نقض غرض التقيّه. نعم فى بعض الأخبار ما يدلّ على اعتبار عدم المندوحه فى ذلك الجزء من الوقت، و عدم التمكّن من دفع موضوع التقيّه، مثل: روايه أحمد بن محمد بن أبى نصر، عن إبراهيم بن شيبه قال: كتبت إلى أبى جعفر الثانى عليه السلام أسأله عن الصّلاه خلف من يتولّى أمير المؤمنين و هو يرى المسح على الخفين، أو خلف من يحرّم المسح على الخفّين و هو يمسح، فكتب عليه السلام: إن جامعك و إيّاهم موضع لا تجد بدّا من الصلاه معهم، فأذّن لنفسك و أقم، فإن سبقك إلى القراءه فسبّح» «٩». فإنّ ظاهرها اعتبار تعذّر ترك الصلاه معهم. و نحوها ما عن الفقه الرضوى من المرسل، عن العالم عليه السلام قال: «و لا تصلّ خلف أحد إلّا خلف رجلين:

أحدهما من تثق به و بدينه «١٠» و ورعه، و آخر من تتقى سيفه و سوطه و شرّه و بوائقه و شيعته «١١»، فصلّ خلفه على سبيل التقيّه و المداراه، و أذّن لنفسك و أقم و اقرأ فيها، فإنّه «١٢» غير مؤتمن به.. إلخ» «١٣». و فى روايه معمّر بن يحيى- الوارده فى تخليص الأموال عن أيدى العشّار-: «إنّه كلّما خاف المؤمن على نفسه فيه ضروره فله فيه

التقيه» «١». و عن دعائم الإسلام، عن أبى جعفر الثانى صلوات اللّه عليه: «لا تصلّوا خلف ناصب و لا كرامه «٢»، إلّا أن تخافوا على أنفسكم أن تشهروا و يشار إليكم، فصلّوا فى بيوتكم ثم صلّوا معهم، و اجعلوا صلاتكم معهم تطوّعا» «٣». و يؤيّده العمومات الدّاله على أنّ التقيّه

فى كلّ شى ء يضطرّ إليه ابن آدم «۴»، فإنّ ظاهرها حصر التقيّه فى حال الاضطرار، و لا يصدق الاضطرار مع التمكّن من تبديل موضوع التقيّه بالذهاب إلى موضع الأمن، مع التمكّن و عدم الحرج.

نعم، لو لزم من التزام ذلك حرج أو ضيق من تفقّد المخالفين، و ظهور حاله فى مخالفتهم سرّا، فهذا- أيضا- داخل فى الاضطرار. و بالجمله: فمراعاه عدم المندوحه فى الجزء من الزمان الذى يوقع فيه الفعل أقوى مع أنّه أحوط. نعم، تأخير الفعل عن أوّل وقته لتحقيق الأمن و ارتفاع الخوف مما لا دليل عليه، بل الأخبار بين ظاهر و صريح فى خلافه كما تقدّم.

بقى هنا أمور:

الأوّل

إنّك قد عرفت أنّ صحّه العباده و إسقاطها للفعل ثانيا تابع لمشروعيّه الدخول فيها و الإذن فيها من الشارع. و عرفت- أيضا- أنّ نفس أوامر التقيّه- الداله على كونها واجبه من جهه حفظ ما يجب حفظه- لا يوجب الإذن فى الدخول فى العباده على وجه التقيّه «۵» من باب امتثال الأوامر المتعلّقه بتلك العباده، إلّا فيما كان متعلق التقيّه من الأجزاء و الشروط الاختياريه، كنجاسه الثوب و البدن و نحوها. أمّا ما اقتضى الدليل- و لو بإطلاقه- مدخليته فى العباده من دون اختصاص بحال الاختيار، فمجرد الأمر بالتقيّه لا يوجب الإذن فى امتثال العباده فى ضمن الفعل الفاقد لذلك الجزء أو الشرط تقيّه كما هو واضح. ثم إنّ الإذن المذكور قد ورد فى بعض العبادات، كالوضوء مع المسح على الخفّين، أو غسل الرجلين، و الصلاه مع المخالف حيث يترك فيها بعض ماله مدخليه فيها، و يوجد بعض الموانع مثل التكفير و نحوه. و الغرض هنا بيان أنّه هل يوجد فى عمومات الأمر بالتقيّه ما يوجب

الإذن فى امتثال العبادات عموما على وجه التقيّه، بحيث لا يحتاج فى الدخول فى كلّ عباده على وجه التقيّه- امتثالا للأمر المتعلّق بتلك العباده- إلى النّص الخاصّ، لتفيد قاعده كلّيه فى كون التقيّه عذرا رافعا لاعتبار ما هو معتبر فى العبادات و إن لم يختص اعتباره بحال الاختيار، مثل الدخول فى الصلاه مع الوضوء بالنبيذ، أو مع التيمم فى السفر بمجرد عزّه الماء و لو كان موجودا، أم لا؟. الذى يمكن الاستدلال به على ذلك أخبار: منها: قوله عليه السلام: «التقيّه فى كلّ شى ء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه اللّه» «۶». بناء على أنّ المراد ترخيص اللّه سبحانه فى كل فعل أو ترک يضطر إليه الإنسان فى عمله. فنقول- مثلا- :

إنّ الإنسان يضطرّ إلى استعمال النبيذ و المسح على الخفّين أو غسل الرجلين فى وضوئه و إلى استعمال التراب للتيمم فى صلاته و إلى التكفير «۷» و ترک البسمله و غير ذلک من الأفعال و التروک الممنوعه شرعا فى صلاته، فكلّ ذلک مرخّص فيه فى العمل، بمعنى ارتفاع المنع الثابت فيها لو لا التقيّه، و إن كان منعا غيريا من جهه التوصل بتركها إلى صحّه العمل، و أداء فعله إلى فساد العمل. و الحاصل: أنّ المراد بالإحلال رفع المنع الثابت فى كلّ ممنوع بحسب حاله من التحريم النفسى، كشرب الخمر، و التحريم الغيرى، كالتكفير فى الصلاه و المسح على حائل أو استعمال ماء نجس أو مضاف فى الوضوء. فإن قلت: الاضطرار إلى هذه الأمور الممنوعه تابع للاضطرار إلى الصلاه الّتى تقع هذه فيها، و حينئذ فإن فرض عدم اضطرار المكلّف إلى الصلاه مع أحد هذه الأمور الممنوعه فهى غير مضطرّ إليها، فلا يرخّصها

التقيّه. و إن فرض اضطراره إلى الصلاه معها فهى مرخّص فيها، لكن مرجع الترخيص فيها- بملاحظه ما دلّ على كونها مبطله- إلى الترخيص فى صلاه باطله، و لا بأس به إذا اقتضاه الضّروره، فإنّ الصلاه الباطله ليست أولى من شرب الخمر الذى سوّغه التقيّه. قلت: لا نسلّم توقّف الاضطرار إلى هذه الأمور على الاضطرار إلى الصلاه التى يقع فيها، بل الظاهر أنّه يكفى فى صدق الاضطرار اليه كونه لا بدّ من فعله مع وصف إراده الصلاه فى ذلك الوقت لا مطلقا، نظير ذلك أنّهم يعدّون من اولى الأعذار من لا يتمكن من شرط الصلاه فى أوّل الوقت، مع العلم أو الظن بتمكّنه منه فيما بعده، فإن تحقّق الاضطرار ثبت الجواز الذى هو رفع المنع الثابت فيه حال عدم التقيّه، و هو المنع الغيرى. و منها ما رواه فى أصول الكافى بسنده عن أبى جعفر عليه السلام أنّه قال: «التقيّه فى كلّ شى ء إلّا فى شرب المسكر و المسح على الخفّين» «٨». دلّت الروايه على ثبوت التقيّه و مشروعيّتها فى كلّ شى ء ممنوع لو لا التقيّه، إلّا فى الفعلين المذكورين، فاستثناء المسح على الخفين مع كون المنع فيه عند عدم التقيّه منعا غيريا، دليل على عموم الشى ء لكلّ ما يشبهه من الممنوعات لأجل التوصل بتركها إلى صحّه العمل، فدلّ على رفع التقيّه لمثل هذا المنع الغيرى، و تأثيرها فى ارتفاع أثر ذلك الممنوع منه، فيدلّ على أنّ التقيّه ثابته فى التكفير فى الصلاه مثلا، بمعنى عدم كونه ممنوعا عليه فيها عند التقيّه، و كذا فى غسل الرجلين، و استعمال النبيذ فى الوضوء و نحوهما. و فى معنى هذه الروايات روايات أخر وارده فى هذا الباب، مثل

قوله عليه السلام: «ثلاثه لا أتّقى فيهنّ أحدا: المسح على الخفّين، و شرب النبيذ، و متعه الحج» «۹». فإنّ معناه ثبوت التقيّه فيما عدا الثلاث من الأمور الممنوعه فى الشريعه، و رفعها للمنع الثابت فيها بحالها من المنع النفسى و الغيرى كما تقدم.

ثم إنّ مخالفه ظاهر المستثنى فى هذه الروايات لما أجمع عليه من ثبوت التقيّه فى المسح على الخفّين و شرب النبيذ، لا يقدح فيما نحن بصدده، لأنّ ما ذكرناه فى تقريب دلالتها على المطلوب لا يتفاوت الحال فيه بين إبقاء الاستثناء على ظاهره أو حمله على بعض المحامل، مثل اختصاص الاستثناء بنفس الإمام عليه السلام كما يظهر من الروايه المذكوره، و تفسير الراوى فى بعضها الآخر و التنبيه «۱۰» على عدم تحقق التقيّه فيها لوجود المندوحه، أو لموافقه بعض الصحابه أو التابعين على المنع من هذه الأمور، إلى غير ذلك من المحامل الغير القادحه فى استدلالنا المتقدّم «۱۱». و منها موثّقه سماعه: «عن الرجل يصلى فدخل الإمام «۱۲» و قد صلّى الرجل ركعه من صلاه فريضه؟ قال: إن كان إماما عادلا «۱۳» فليصلّ اخرى و ينصرف، و يجعلها تطوّعا، و ليدخل مع الإمام فى صلاته كما هو. و ان لم يكن إمام عدل

المكاسب، ج ۴، ص ۳۲۴

فليبن على صلاته كما هو و يصلّى ركعه أخرى، و يجلس قدر ما يقول: أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له، و أشهد أنّ محمّدا عبده و رسوله، ثم يتمّ صلاته معه على ما استطاع، فإنّ التقيّه واسعه و ليس شى ء من التقيّه إلّا و صاحبها مأجور عليها إن شاء اللّه» «۱». فإنّ الأمر بإتمام الصلاه على ما استطاع مع عدم الاضطرار

إلى فعل الفريضه فى ذلك الوقت، معللا بأنّ التقيّه واسعه، يـدلّ على جواز أداء الصـلاه فى سـعه الوقت على جميع وجوه التقيّه، بـل على جواز كـلّ عمـل على وجه التقيّه و إن لم يضـطرّ إلى ذلـك العمـل لتمكّنه من تـأخّره إلى وقت الأمن. و منها: قوله عليه السـلام- فى موثّقه مسـعده بن صدقه- : «و تفسير ما يتّقى فيه: أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم و فعلهم على خلاف حكم الحق و فعله، فكلّ شـى ء يعمله المؤمن منهم لمكان التقيّه مما لا يؤدّى إلى فساد الـدين فهو جائز» «۲». بناء على أنّ المراد بالجواز فى كلّ شـى ء بالقياس إلى المنع المتحقّق فيه لو لا التقيّه، فيصـدق على التكفير فى الصـلاه الـذى يفعله المصـلى فى محل التقيّه أنّه جـائز و غير ممنوع عنه بـالمنع الثـابت فيه لو لاـ التقيّه. و دعوى: أنّ الـداعى على التكفير ليس التقيّه، لإمكـان التحرّز عن الخوف بترك الصـلاه فى هـذا الجزء من الوقت، فلا يكون عمل التكفير لمكان التقيّه. مدفوعه: بنظير ما عرفت فى الروايه الاولى «۳» من أنه يصدق على المصـلّى أنه يكفّر لمكان التقيّه و إن قدر على ترك الصـلاه. و منها: قوله عليه السـلام فى روايه أبى الصباح: «ما صنعتم من شى ء أو حلفتم الروايه السادسه عليه من يمين فى تقيّه فأنتم منه فى سعه» «۴». فيدلّ على أنّ المتقى فى سعه من الجزء و الشـرط المتروكين تقيّه، و لاـ يترتّب عليه من جهتهمـا تكليف بالإعاده و القضاء، نظير قوله عليه السـلام: «الناس فى سـعه ما لم يعلموا» «۵» بناء على شموله لما لم يعلم جزئيته أو شرطيته كما هو الحقّ.

الثانى

إنّه لا ريب فى تحقّق التقيّه

مع الخوف الشخصى، بأن يخاف على نفسه أو غيره من ترك التقيّه فى خصوص ذلك العمل، و لا يبعد ان يكتفى بالخوف من بنائه على ترك التقيّه فى سائر أعماله، أو بناء سائر الشيعه على تركها فى العمل الخاص أو مطلق العمل النوعى فى بلاد المخالفين، و إن لم يحصل للشخص بالخصوص خوف. و هو الذى يفهم من إطلاق أوامر التقيّه و ما ورد من الاهتمام فيها. و يؤيّده- بل يدلّ عليه- : إطلاق قوله عليه السلام: «ليس منّا «۶» من لم يجعل التقيّه «۷» شعاره و دثاره «۸» مع من يأمنه لتكون سجيّته «۹» مع من يحذره» «۱۰». نعم، فى حديث أبى الحسن الرضا صلوات اللّه عليه معاتبا لبعض أصحابه الّذين حجبهم: «انكم تتّقون «۱۱» حيث لا تجب «۱۲» التقيّه، و تتركون التقيّه «۱۳»

حيث لا بدّ من التقيّه» «۱۴». و ليحمل على بعض ما لا ينافى القواعد.

الثالث

إنّه لو خالف التقيّه فى محلّ وجوبها، فقد أطلق بعض بطلان العمل المتروك فيه. و التحقيق: أنّ نفس ترك التقيّه فى جزء العمل أو فى شرطه أو فى مانعه لا يوجب بنفسه إلّا استحقاق العقاب على تركها، فإن لزم من ذلك ما يوجب بمقتضى القواعد- بطلان الفعل بطل، و إلّا فلا. فمن مواقع البطلان: السجود على التربه الحسينيه مع اقتضاء التقيّه تركه، فإنّ السجود يقع منهيا عنه فيفسد، فيفسد الصلاه. و من مواضع عدم البطلان: ترك التكفير فى الصلاه، فإنّه- و إن حرم- لا يوجب البطلان، لأنّ وجوبه من جهه التقيّه لا يوجب كونه معتبرا فى الصلاه لتبطل بتركه. و توهّم: أنّ الشارع أمر بالعمل على وجه التقيّه، مدفوع: بأنّ تعلّق الأمر بذلك العمل المقيّد

ليس من حيث كونه مقيّدا بتلك الوجه، بل من حيث نفس الفعل الخارجى الّذى هو قيد اعتبارى للعمل لا قيد شرعى. و توضيحه: أنّ المأمور به ليس هو الوضوء المشتمل على غسل الرجلين، بل نفس غسل الرجلين الواقع فى الوضوء، و تقييد الوضوء باشتماله على غسل الرجلين ممّا لم يعتبره الشارع فى مقام الأمر، فهو نظير تحريم الصلاه المشتمله على محرّم خارجى لا دخل له فى الصلاه. فإن قلت: إذا كان إيجاب الشى ء للتقيّه لا يجعله معتبرا فى العباده حال التقيّه، لزم الحكم بصحّه وضوء من ترك المسح على الخفّين، لأنّ المفروض أنّ الأمر بمسح الخفّين للتقيّه لا يجعله جزءا، فتركه لا يقدح فى صحّه الوضوء، مع أنّ الظاهر عدم الخلاف فى بطلان الوضوء.

قلت: ليس الحكم بالبطلان من جهه ترك ما وجب بالتقيّه، بل لأنّ المسح على الخفّين متضمّن لأصل المسح الواجب فى الوضوء، مع إلغاء قيد مماسّيه الماسح للممسوح- كما فى المسح على الجبيره الكائنه فى موضع الغسل أو المسح، و كما فى المسح على الخفّين لأجل البرد المانع من نزعها- ، فالتقيّه إنّما أوجبت إلغاء قيد المباشره. و أمّا صوره المسح و لو مع الحائل فواجبه واقعا لا من حيث التقيّه، فالإخلال بها يوجب بطلان الوضوء بنقص جزء منه. و ممّا يدلّ على انحلال المسح إلى ما ذكرنا من الصوره و قيد المباشره قول الإمام لعبد الأعلى مولى آل سام- [لمّا] «۱۵» سأله عن كيفيه مسح من جعل على إصبعه مراره- :

«إنّ هذا و شبهه يعرف من كتاب اللّه، و هو قوله تعالى ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ. ثم قال: امسح عليه» «۱۶». فإنّ معرفه وجوب المسح على المراره

الحائله بين الماسح و الممسوح من آيه نفى الحرج، لا- يستقيم إلّا بأن يقال: إن المسح الواجب فى الوضوء ينحلّ إلى صوره المسح و مباشره الماسح للمم سوح، و لمّا سقط قيد المباشره لنفى الحرج، تعيّن المسح من دون مباشره، و هو المسح على الحائل، و كذلك فيما نحن فيه سقط قيد المباشره و لا يسقط صوره المسح عن الوجوب. و كذلك الكلام فى غسل الرجلين للتقيّه، فإنّ التقيّه إنّما أوجبت سقوط الخصوصيه المائزه بين الغسل و المسح، و أمّا إيصال الرطوبه إلى الممسوح فهو واجب لا من حيث التقيّه، فإذا أخلّ به المكلّف فقد ترك جزءا من الوضوء، فبطلان الوضوء من حيث ترك ما وجب لا لأجل التقيّه، لا ترك ما وجب للتقيّه. و ممّا يؤيّد ما ذكرنا ما ذكره غير واحد من الأصحاب: من أنّه لو دار الأمر بين المسح على الخفين و غسل الرجلين، قدّم الثانى «١٧»،

لأنّ فيه إيصال الماء، بخلاف الأول، فلو كان نفس الفعل المشتمل على القيد و المقيّد إنما وجب تقيّه، لم يعقل ترجيح شرعى بين فعلين ثبت وجوبهما بأمر واحد و هو الأمر بالتقيّه، لأنّ نسبه هذا الأمر إلى الفردين نسبه واحده، إلّا أن يكون ما ذكروه فرقا اعتباريا منشأه ملاحظه

المكاسب، ج ۴، ص ۳۲۵

الأسباب العقليه. لكن يبقى على ما ذكرنا فى غسل الرجلين: أنّه لو لم يتمكّن المكلف من المسح تعيّن عليه الغسل الخفيف. و لا يحضرنى من أفتى به، لكن لا بأس باعتباره كما فى عكسه المجمع عليه، و هو تعيّن المسح عند تعذّر الغسل. و يمكن استنباطه من روايه عبد الأعلى المتقدمه «۱». و لو قلنا بعدم الحكم المذكور فلا بأس بالتزام عدم بطلان

الوضـوء فيمـا إذا ترك غسـل الرجليـن الـواجب للتقيّه، لمـا عرفت من أنّ أوامر التقيّه لم يجعله جزءا، بـل الظـاهر أنّه لـو نـوى به الجزئيّه بطل الوضوء، لأنّ التقيّه لم يوجب نيّه الجزئيّه و إنّما أوجب العمل الخارجى بصوره الجزء «۲».

المقام الرابع

فى ترتّب آثار الصـحّه على العمل الصادر تقيّه- لا من حيث الإعاده و القضاء- سواء كان العمل من العبادات، كالوضوء من جهه رفع الحدث، أم من المعاملات، كالعقود و الإيقاعات الواقعه على وجه التقيّه. فنقول: إنّ مقتضـى القاعده: عدم ترتيب الآثار، لما عرفت غير مره من أنّ أوامر التقيّه لاـ تـدلّ على أزيـد من وجوب التحرّز عن الضـرر، و أمّا الآثار المترتبه على العمل الواقعى فلا. نعم، لو دلّ دليل فى العبادات على الإذن فى امتثالها على وجه التقيّه، فقد عرفت أنّه يستلزم سقوط الإتيان به ثانيا بذلك العمل. و أمّـا الآثـار الأـخر، كرفع الحـدث فى الوضوء، بحيث لاـ يحتاج المتوضّـئ تقيّه إلى وضوء آخر بعـد رفع التقيّه بالنسـبه إلى ذلك العمل الذى توضّأ له، فإن كان ترتّبه متفرّعا على ترتّب الامتثال بذلك العمل، حكم بترتّبه، و هو واضح.

أمّا لو لم يتفرّع عليه احتاج إلى دليل آخر. و يتفرّع على ذلك ما يمكن أن يـدّعى: أنّ رفع الوضوء للحـدث السابق عليه من آثار امتثال الأمر به على بناء على أنّ الأمر بالوضوء ليس إلّا لرفع الحـدث، و أمّا فى صوره دائم الحدث فكونه مبيحا لا رافعا، من جهه دوام الحدث لا من جهه قصور الوضوء عن التأثير. و ربما يتوهّم: أنّ ما تقدّم من الاخبار- الوارده فى أنّ كل ما يعمل للتقيّه فهو جائز، و أنّ كلّ شى ء يضطرّ إليه للتقيّه فهو جائز- يدلّ

على ترتيب الآثار مطلقا، بناء على أنّ معنى الجواز و المنع فى كلّ شى ء بحسبه، فكما أنّ الجواز و المنع فى الأفعال المستقلّه فى الحكم، كشرب النبيذ و نحوه يراد به الإثم و العدم، و فى الأمور الداخله فى العبادات فعلا أو تركا يراد به الإذن و المنع من جهه تحقّق الامتثال بتلك العبادات، فكذلك الكلام فى المعاملات، بمعنى عدم البأس و ثبوته من جهه ترتّب الآثار المقصوده من تلك المعامله- كما فى قول الشارع بجواز المعامله الفلانيّه «٣»، و هذا توهّم مدفوع بما لا يخفى على المتأمل. ثمّ لا بأس بذكر بعض الأخبار الوارده مما اشتمل على بعض الفوائد: منها: ما عن الاحتجاج بسنده عن أمير المؤمنين صلوات اللّه عليه فى بعض احتجاجه على بعض، و فيه: «و آمرك أن تستعمل التقيّه فى دينك فإنّ اللّه عز و جل يقول لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكافِرِينَ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْ ءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً «۴»

و قد أذنت لك فى تفضيل أعدائنا إن ألجأك الخوف إليه، و فى إظهار البراءه منّا إن حملك الوجل عليه، و فى ترك المكتوبات «۵» إن خشيت على حشاشتك الآفات و العاهات، و تفضيلك أعداءنا «۶» عند خوفك، لا ينفعهم و لا يضرّنا، و انّ إظهار «۷» براءتك عند تقيّتك لا يقدح فينا «۸»، و لئن تبرأت «۹» منّا ساعه بلسانك و أنت موال لنا بجنانك، لتبقى على نفسك روحها التى بها قوامها، و مالها الّذى به قيامها، و جاهها الذى به تمكّنها «۱۰»، و تصون بذلك من عرف من أوليائنا «۱۱» و إخواننا، فإنّ ذلك أفضل من أن تتعرض للهلاك،

و تنقطع به عن عمل فى الدين، و صلاح إخوانك المؤمنين، و إيّاك ثم إيّاك أن تترك التقيّه الّتى أمرتك بها، فإنّك شاحط «۱۲» بدمك و دماء إخوانك، معرّض لنفسك و لنفسهم للزوال «۱۳»، مذلّ لهم «۱۴» فى أيدى أعداء الدين «۱۵» و قد أمرك اللّه بإعزازهم، فإنّك إن خالفت وصيّتى كان ضررك على إخوانك «۱۶» و نفسك أشدّ من ضرر الناصب «۱۷» لنا الكافر بنا» «۱۸». و فيها دلاله على أرجحيّه اختيار البراءه على العمل، بل تأكّد وجوبه. لكن فى أخبار كثيره بل عن المفيد فى الإرشاد: أنه قد استفاض عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «ستعرضون من بعدى على سبّى، فسبّونى، و من عرض عليه البراءه فليمدد عنقه، فإن برئ منّى فلا دنيا له و لا آخره» «۱۹». و ظاهرها حرمه التقيّه فيها كالدماء. و يمكن حملها على أنّ المراد الاستماله و الترغيب إلى الرجوع حقيقه عن التشيّع إلى النصب. مضافا إلى أنّ المروى فى بعض الروايات أنّ النهى من التبرّى مكذوب على أمير المؤمنين عليه السلام و أنّه لم ينه عنه، ففى موثقّه مسعده بن صدقه: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام الناس يروون أنّ عليا عليه السلام قال:- على منبر الكوفه- : أيّها الناس إنّكم ستدعون إلى سبّى فسبّونى، ثمّ تدعون إلى البراءه منّى فلا تبرءوا منّى. فقال عليه السلام: ما أكثر ما يكذّب الناس على علىّ، ثمّ قال: إنّما قال: ستدعون إلى سبّى فسبّونى ثمّ تدعون إلى البراءه منّى و إنّى لعلى دين محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلم، و لم يقل: لا تبرءوا منّى. فقال له السائل: أ رأيت إن اختار القتل دون البراءه؟ فقال: و

اللّه مـا ذاک علیه، و لا له إلّا ما مضـی علیه عمّار بن یاسـر حیث أکرهه أهل مکه و قلبه مطمئنّ بالإیمان، فأنزل اللّه تعالی «إِلَّا مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمانِ» «۲۰» فقال النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلم عندها:

یا عمّار إن عادوا فعد» «۲۱». و فی روایه محمد بن مروان: «قال لی أبو عبد اللّه علیه السـلام: ما منع میثم رحمه اللّه عن التقیّه، فو اللّه لقد علم أنّ هذه الآیه نزلت فی عمار و أصحابه:

«إلّما من اکره و قلبه مطمئن.. الآیه» «۲۲». و فی روایه عبـد اللّه بن عطـاء، عن أبی جعفر علیه السـلام- فی رجلین من أهل الکوفه أخذا و امرا بالبراءه عن أمیر المؤمنین علیه السلام فتبرّأ واحد منهما و أبی الآخر، فخلّی سبیل الّذی تبرّأ و قتل الآخر- : «فقال علیه السـلام: أمّا الّـذی بری ء فرجل فقیه فی دینه، و أمّا الذی لم یتبرّأ، فرجل تعجّل إلی الجنه» «۲۳». و عن کتاب الکشّی بسنده إلی یوسـف بن عمران المیثمی قـال: سـمعت میثم الهروانی «۲۴» یقول: قـال علیّ بن أبی طـالب علیه السـلام: یـا میثم کیف أنت إذا دعـاک دعیّ بنی أمیّه- عبیـد اللّه بن زیاد- إلی البراءه منّی؟ فقلت: یا أمیر المؤمنین أنا و اللّه لا أبرأ منک. قال: إذا و اللّه یقتلک و یصلبک! قال: قلت: أصبر، فإنّ ذلک فی اللّه قلیل. قال علیه السلام: یا میثم فإذن تکون معی فی روضتی» «۲۵». و به ثقتی.

المکاسب، ج ۴، ص ۳۲۶

۲- رساله فی العداله

اشاره

بسم اللّه الرحمن الرحیم

العداله لغه:

«الاسـتواء» کما یظهر من محکیّ المبسوط «۱» و السرائر «۲» أو: «الاسـتقامه» کما عن جامع المقاصد «۳» و مجمع الفائـده «۴» أو هما معا کما عن الروض «۵» و المدارک «۶» و کشف اللثام «۷».

[الأقوال فی العداله]

اشاره

و قد اختلف الأصحاب فی بیان ما هو المراد من لفظها الوارد فی کلام المتشرّعه، بل الشارع علی أقوال:

أحدها:

- و هو المشـهور بین العلّـامه و من تـأخّر عنه- أنّها کیفیّه نفسانیّه باعثه علی ملازمه التقوی، أو: علیها مع المروّه، و إن اختلفوا فی

التعبير عنها بلفظ «الكيفيّه» أو «الحاله» أو «الهيئه» أو «الملكه»، و نسب الأخير فى محكىّ النجيبيّه إلى العلماء «٨»، و فى محكىّ كنز العرفان «٩» إلى الفقهاء، و فى مجمع الفائده إلى الموافق و المخالف «١٠»، و فى المدارك: «الهيئه الراسخه» إلى المتأخّرين «١١»، و فى كلام بعض نسب «الحاله النفسانيّه» إلى المشهور «١٢». و كيف كان، فهى عندهم كيفيّه من الكيفيات باعثه على ملازمه التقوى كما فى الإرشاد «١٣»، أو عليها و على ملازمه المروّه كما فى كلام الأكثر. بل نسبه بعض إلى المشهور «١٤»، و آخر إلى الفقهاء، «١٥» و ثالث إلى الموافق و المخالف «١٦».

الثانى:

أنّها عباره عن مجرّد ترك المعاصى أو خصوص الكبائر و هو الظاهر من محكىّ السرائر حيث قال: حدّ العدل هو الّذى لا يخلّ بواجب و لا يرتكب قبيحا «١٧». و عن محكىّ الوسيله «١٨» حيث ذكر فى موضوع منه: أنّ العداله فى الدين الاجتناب عن الكبائر و عن الإصرار على الصغائر. و من محكى أبى الصلاح «١٩» حيث حكى عنه أنّه قال: إنّ العداله شرطفى قبول الشهاده، و تثبت حكمها بالبلوغ و كمال العقل و الإيمان و اجتناب القبائح أجمع. و عن المحدّث المجلسى «٢٠» و المحقّق السبزوارى «٢١»: أنّ الأشهر فى معناها أن لا يكون مرتكبا للكبائر و لا مصرّا على الصغائر و ظاهر هذا القول أنّها عباره عن الاستقامه الفعليّه فى أفعاله و تروكه من دون اعتبار لكون ذلك عن ملكه.

الثالث:

أنّها عباره عن الاستقامه الفعليّه لكن عن ملكه فلا يصدق العدل على من لم يتّفق له فعل كبيره مع عدم الملكه، و هذا المعنى أخصّ من الأوّلين، لأنّ ملكه الاجتناب لا يستلزم الاجتناب. و كذا ترك الكبيره لا يستلزم الملكه. و هذا المعنى هو الظاهر من كلام والد الصدوق حيث ذكر فى رسالته إلى ولده أنّه «٢٢»: لا تصلّ إلّا خلف رجلين: أحدهما من تثق بدينه و ورعه و الآخر من تتّقى سيفه و سوطه «٢٣». و هو ظاهر ولده «٢٤» و ظاهر المفيد فى المقنعه، حيث قال: إنّ العدل من كان معروفا بالدين و الورع و الكفّ عن محارم اللّه، (انتهى) «٢٥».

فإنّ الورع و الكفّ لا يكونان إلّا عن كيفيّه نفسانيّه، لظهور الفرق بينه و بين مجرّد الترك، فتأمّل. و هو الظاهر من محكىّ النهايه «٢٦»، حيث أنّه ذكر

بمضمون «۲۷» صحیحه ابن أبی یعفور، و کذلک الوسیله، حیث قال: العداله تحصل بأربعه أشیاء، الورع و الأمانه و الوثوق و التّقوی «۲۸»، و نحوه المحکیّ عن القاضی، حیث اعتبر فیها الستر و العفاف و اجتناب القبائح «۲۹»، فإنّ الاجتناب خصوصا مع ضمّ العفاف إلیه لا ـ یکون بمجرّد الترک. و بمعناه المحکیّ عن الجامع، حیث أخذ فی تعریف العدل الکفّ و التجنّب للکبائر «۳۰».

ثمّ إنّه ربّما

یذکر فی معنی العداله قولان آخران:

أحدهما: الإسلام و عدم ظهور الفسق

، و هو المحکیّ عن ابن الجنید «۳۱»، و المفید فی کتاب الأشراف «۳۲»، و الشیخ فی الخلاف مدّعیا علیه الإجماع «۳۳».

و الثانی: حسن الظاهر

اشاره

، نسب إلی جماعه بل أکثر القدماء.

و لا ریب أنّهما لیسا قولین فی العداله، و إنّما هما طریقان للعداله، ذهب إلی کلّ منهما جماعه و لذا ذکر جماعه من الأصحاب- کالشهید فی الذکری «۳۴» و الدروس «۳۵»، و المحقّق الثانی فی الجعفریّه «۳۶»، و غیرهما «۳۷»- هذین القولین فی عنوان ما به تعرف العداله، مع أنّ عباره ابن الجنید المحکیّ عنه «أنّ کلّ المسلمین علی العداله إلّا أن یظهر خلافها» «۳۸» لا یدلّ إلّا علی وجوب الحکم بعدالتهم. و أوضح منه کلام الشیخ فی الخلاف، حیث أنّه لم یذکر إلّا عدم وجوب البحث عن عداله الشهود إذا عرف إسلامهم «۳۹»، ثمّ احتجّ بإجماع الفرقه و أخبارهم، و أنّ الأصل فی المسلم العداله، و الفسق طار علیه، یحتاج إلی دلیل «۴۰». نعم: عباره الشیخ فی المبسوط ظاهره فی هذا المعنی، فإنّه قال: إنّ العداله فی اللغه: أن یکون الإنسان متعادل الأحوال متساویا، و أمّا فی الشریعه: فهو من کان عدلا فی دینه عدلا فی مروّته، عدلا فی أحکامه، فالعدل فی الدین: أن یکون مسلما لا یعرف منه شی ء من أسباب الفسق، و فی المروّه: أن یکون مجتنبا للأمور الّتی تسقط المروّه،.. إلی آخر ما ذکر. (انتهی موضع الحاجه) «۴۱». لکنّ الظاهر أنّه أراد کفایه عدم معرفه الفسق منه فی ثبوت العداله، لا أنّه نفسها، و لذا فسّر العداله فی المروّه بنفس الاجتناب، لا بعدم العلم بالارتکاب.

هذا کلّه، مع أنّه لا یعقل کون عدم ظهور الفسق أو حسن الظاهر نفس العداله، لأنّ ذلک

يقتضى كون العداله من الأمور الّتى يكون وجودها الواقعى عين وجودها الذهنى، و هذا لا يجامع كون ضدّه- أعنى الفسق- أمرا واقعيّا لا دخل للذهن فيه. و حينئذ فمن كان فى علم اللّه تعالى مرتكبا للكبائر مع عدم ظهور ذلك لأحد، يلزم أن يكون عادلا فى الواقع و فاسقا فى الواقع [و كذا لو فرض أنّه لا ذهن و لا ذاهن «۴۲» يلزم أن لا يتحقّق العداله فى الواقع] «۴۳» لأنّ المفروض أنّ وجودها الواقعى عين وجودها الذهنى. و أمّا بطلان اللازم «۴۴» فغنىّ عن البيان. و كذا لو اطّلع على أنّ شخصا كان فى الزمان السابق مع اتّصافه بحسن الظاهر لكلّ أحد مصرّا على الكبائر يقال: كان فاسقا و لم يطّلع، و لا يقال: كان عادلا فصار فاسقا عند اطّلاعنا. فتبيّن- من جميع ما ذكرنا- أنّ هذين القولين لا يعقل أن يراد بهما بيان العداله الواقعيه، و لا دليل للقائل بهما يفى بذلك، و لا دلاله فى عبارتهما المحكيه عنهما، و لا فهم ذلك من كلامهما من يعتنى به مثل الشهيد و المحقّق الثانى و ابن فهد و غيرهم. ثمّ الظاهر رجوع القول الأوّل إلى الثالث، أعنى اعتبار الاجتناب مع الملكه، لاتّفاقهم

المكاسب، ج ۴، ص ۳۲۷

و صراحه مستندهم كالنصوص و الفتاوى على أنّه تزول بارتكاب الكبيره العداله بنفسها و يحدث الفسق الّذى هو ضدّها، و حينئذ فإمّا أن يبقى الملكه أم لا- فإن بقيت ثبت اعتبار الاجتناب الفعلى فى العداله، فإن ارتفعت ثبت ملازمه الملكه للاجتناب الفعلى. فمراد الأوّلين من «الملكه الباعثه على الاجتناب»: الباعثه فعلا- لا ما من شأنها أن تبعث و لو تخلّف عنها البعث لغلبه الهوى و تسويل الشيطان، و

يوضّحه توصيف «الملكه» فى كلام بعضهم بل فى معقد الاتّفاق ب «المانعه عن ارتكاب الكبيره» فإنّ المتبادر: المنع الفعلى بغير اشكال. و أوضح منه تعريفها- الشهيد فى باب الزكاه من نكت الإرشاد- :

بأنّها هيئه راسخه تبعث على ملازمه التقوى بحيث لا يقع منها الكبيره و لا الإصرار على الصغيره «۱» بناء على أنّ الحيثيّه بيان لقوله: «تبعث»، لا قيد توضيحىّ للملازمه.

نعم: يبقى الكلام فى أنّ العداله هل هى الملكه الموجبه للاجتناب أو الاجتناب عن ملكه، أو كلاهما حتّى يكون عباره عن الاستقامه الظاهره فى الأفعال، و الباطنه فى الأحوال؟ و هذا لا يترتّب عليه كثير فائده، إنّما المهمّ بيان مستند هذا القول، و عدم كون العداله هى مجرّد الاستقامه الظاهريّه و لو من دون ملكه- كما هو ظاهر من عرفت- «۲» حتّى يكون من علم منه هذه الصفه عادلا و إن لم يكن فيه ملكتها. و يدلّ عليه- مضافا إلى الأصل «۳» و الاتّفاق المنقول المعتضد بالشهره المحقّقه، بل عدم الخلاف، بناء على أنّه لا يبعد إرجاع كلام الحلّى «۴» إلى المشهور كما لا يخفى، و إلى ما دلّ على اعتبار الوثوق بدين إمام الجماعه و ورعه، مع أنّ الوثوق لا يحصل بمجرّد تركه المعاصى فى جميع ما مضى من عمره، ما لم يعلم أو يظنّ فيه ملكه الترك، و اعتبار المأمونيه و العفه و الصيانه و الصلاح و غيرها ممّا اعتبر فى الأخبار من الصفات النفسانيه فى الشاهد، مع الإجماع على عدم اعتبارها زياده على العداله فيه و فى الإمام- صحيحه ابن أبى يعفور، حيث سأل أبا عبد اللّه عليه السلام و قال: «بم يعرف عداله الرجل بين المسلمين حتّى تقبل شهادته

لهم و عليهم؟ فقال: أن يعرفوه بالستر و العفاف و كفّ البطن و الفرج و اليد و اللسان، و تعرف باجتناب الكبائر الّتى أوعد اللّه عليها النار.. إلى آخر الحديث» «۵» فإنّ الستر و العفاف و الكفّ قد وقع مجموعها المشتمل على الصفه النفسانيه معرّفا للعداله، فلا يجوز أن يكون أخصّ منها، بل لا بدّ من مساواته، و قد يكون أعمّ إذا كان من المعرّفات الجعليّه، كما جعل عليه السلام فى هذه الصحيحه الدليل على هذه الأمور كون الشّخص ساترا لعيوبه. و دعوى أنّ ظاهر السؤال وقوعه عن الأماره المعرّفه للعداله بعد معرفه مفهومها تفصيلا، و الصفات المذكوره ليست أماره بل- هى على هذا القول- عينها، فيدور الأمر بين حمل السؤال على وقوعه عن المعرّف المنطقى لمفهومها بعد العلم إجمالا- و هو خلاف ظاهر السؤال- ، و بين خلاف ظاهر آخر، و هو حمل الصفات المذكوره على مجرّد ملكاتها، فتكون ملكاتها معرّفه و طريقا للعداله، و حينئذ فلا تصح أن يراد بها إلّا نفس اجتناب الكبائر المسبّب عن ملكه العفاف و الكفّ، و هو القول الثانى مدفوعه: أوّلا: ببعد إراده مجرّد الملكه من الصفات المذكوره، بخلاف إراده المعرّف المنطقى الشارح لمفهوم العداله، فإنّه غير بعيد، خصوصا بملاحظه أنّ طريقيه ملكه ترك المعاصى لتركها ليست أمرا مجهولا عند العقلاء محتاجا إلى السؤال، و خصوصا بملاحظه قوله فيما بعد: «و الدليل على ذلك كلّه أن يكون ساترا لعيوبه.. إلخ»، فإنّه على ما ذكر يكون أماره على أماره، فيكون ذكر الأماره الأولى- أعنى الملكه- خاليه عن الفائده مستغنى عنها بذكر أمارتها، إذ لا حاجه غالبا إلى ذكر أماره تذكر لها أماره أخرى، بخلاف ما لو جعل الصفات المذكوره

عين العـداله، فـإنّ المنـاسب بـل اللازم أن يـذكر لها طريق أظهر و أوضـح للناظر فى أحوال الناس. و يؤيّـد ما ذكرنا أنّه لا معنى محصّل حينئذ لقوله عليه السلام- بعد الصفات المذكوره- : «و تعرف باجتناب الكبائر الّتى أوعد اللّٰه عليها النار»، لأنّ الضمير فى «تعرف» إمّـا راجع إلى العـداله بـأن يكون معرّفـا مسـتقلا، و إمّـا راجع إلى الشـخص بأن يكون من تتمّه المعرّف الأوّل، و إمّا أن يكون راجعا إلى الستر و ما عطف عليه، ليكون معرّفا للمعرّف، و قوله عليه السـلام: «و الدليل على ذلك.. إلخ» «۶» معرّفا ثالثا، و هو أبعـد الاحتمالات. و على أىّ تقـدير فلا يجوز أن يكون أماره على العـداله، لأنّه على هذا القول نفس العداله. و الحاصل: أنّ الأمور الثلاثه المـذكوره من قبيل المعرّف المنطقى للعداله، لا المعرّف الشـرعى فى اصـطلاح الأصوليّين. ثمّ إنّ المراد بالستر هنا غير المراد به فى قوله عليه السـلام فيمـا بعـد: «و الـدلاله على ذلك كله أن يكون ساترا لعيوبه» و إلّا لم يعقل أن يكون أحـدهما طريقا للآخر، بل المراد بالستر هنا ما يرادف الحياء و العفاف، قال فى الصـحاح: رجل ستير، أى: عفيف، و جاريه ستيره «۷» فكأنّ المراد بالستر- هنا- : الاستحياء من اللّٰه، و بالستر- فيما بعد- :

الاستحياء من الناس، و لذا ذكر القاضى: أنّ العدالهتثبت بالستر و العفاف و اجتناب القبائح أجمع «۸». بقى الكلام فى بيان الأظهر من الاحتمالات الثلاث المتقـدّمه فى قوله عليه السـلام: «و تعرف باجتناب الكبائر.. إلـخ» و أنّ الاجتناب هل هى تتمّه للمعرّف أو معرّف له، أو للمعرّف- بالفتح- ؟ لكن الثانى فى غايه البعد سواء حمل المعرّف على المنطقى أو على

الشرعى. [أمّا على الأوّل] «۹» فلعدم كون الأمور المذكوره أمورا عرفيه متساويه فى البيان لمفهوم الاجتناب، فلا يحسن جعله طريقا إليها، أو شارحا لمفاهيمها. و الثالث أيضا بعيد، بناء على المعرّف المنطقى و الشرعى، لأنّه إن أريد ب «اجتناب الكبائر» الاجتناب عن ملكه، فليس أمرا مغايرا للمعرّف الأوّل، فذكره كالتكرار، و إن أريد نفس الاجتناب، و لو لا عن ملكه، فلا معنى لجعله معرّفا منطقيّا بعد شرح مفهوم العداله أوّلا بما يتضمّن اعتبار الملكه فى الاجتناب. و الحاصل: إنّ جعله معرّفا منطقيّا فاسد، لأنّه إمّا أن يراد من المعرّفين كليهما معنى واحد و إمّا أن يراد من كلّ منهما معنى، و على الأوّل يلزم التكرار، و على الثانى يلزم تغاير الشارحين لمفهوم واحد. و كذا لا يجوز جعله معرّفا شرعيّا، لأنّ حاصله يرجع إلى جعل نفس الاجتناب طريقا إلى كونه عن ملكه، و هذا بعيد لوجهين: أحدهما: أنّ معرفه الاجتناب عن جميع الكبائر ليس بأسهل من معرفه الملكه، بل معرفه الملكه أسهل من معرفه الاجتناب، فلا يناسب جعله معرّفا لها. الثانى: أنّه جعل

المكاسب، ج ۴، ص ۳۲۸

الدليل على ذلك كلّه أن يكون ساترا لجميع عيوبه حتّى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته، فستر العيوب عن الناس قد جعل طريقا ظاهريّا، و من المعلوم أنّ جعل الاجتناب الواقعى طريقا مستدرك بعد جعل عدم العلم بالارتكاب طريقا، بل اللازم جعله طريقا من أوّل الأمر، لأنّ جعل الأخصّ طريقا بعد جعل الأعمّ مستدرك، و هذا كما يقال: إنّ إماره العداله عند الجهل بها الإيمان الواقعى، و علامه الإيمان الواقعى عند الجهل به: الإسلام، فإنّ جعل الإيمان الواقعى «۱» طريقا، مستغنى عنه، بل لازم قوله

عليه السلام: «حتّى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك» أنّه لا يجوز التوصّل بالأماره الاولى و هو الاجتناب الواقعى، لأنّه يتوقّف على الفحص عن أحواله. فثبت من جميع ذلك أنّ أظهر الاحتمالات المتقدّمه هو كونه تتمه للمعرّف، بأن يجعل المراد بكفّ البطن و الفرج و اليد و اللسان، كفّها عن المعاصى الخاصّه الّتى تتبادر عند إطلاق نسبه المعصيه إلى إحدى الجوارح. [المذكوره فإنّ المتبادر من معصيه البطن: أكل الحرام، و من معصيه الفرج: الزنا، و من معصيه اليد: ظلم الناس، و من اللسان: الغيبه و الكذب، فيكون ذكره بعد ذكر الكفّ من قبيل التعميم بعد التخصيص، و عقيب الستر و العفاف من قبيل ذكر الأفعال بعد الصفات النفسانيّه الموجبه لها. و يحتمل أيضا أن يراد بالستر: الاستحياء المطلق، و بالعفاف: التعفّف عن مطلق المعاصى، و بالكفّ (الكف) «۲» عن مطلق الذنوب، و يكون ذكر الجوارح الأربع لكونها أغلب ما تعصى من بين الجوارح] «۳». و حينئذ فيكون قوله: «و تعرف باجتناب الكبائر» من قبيل التخصيص بعد التعميم و التقييد بعد الإطلاق، تنبيها على أنّ ترك مطلق المعاصى غير معتبر فى العداله

. [اعتبار المروّه فى مفهوم العداله]

ثمّ المشهور بين من تأخّر عن العلّامه: اعتبار المروّه فى مفهوم العداله، حيث عرّفوها بأنّها هيئه راسخه تبعث على ملازمه التقوى و المروّه، و هو الّذى يلوح من عباره المبسوط، حيث ذكر أنّ العداله فى اللغه: أن يكون الإنسان متعادل الأحوال متساويا، و فى الشريعه: من كان عدلا فى دينه، عدلا فى مروّته، عدلا فى أحكامه «۴» (انتهى)، بناء على أنّ المراد بالعداله فى الدين و المروّه و الأحكام:

الاستقامه فيها. و أمّا كلام غير الشيخ ممّن تقدّم على العلّامه، فلا دلاله

فيه، بل و لا إشعار على ذلك. نعم: ذكره ابن الجنيد فى شرائط قبول الشهاده «۵»، و كذا ابن حمزه فى موضع من الوسيله «۶»، بل كلامه الأخير المتقدّم فى صدر المسأله «۷»، - ككلامى المفيد و الحلّى المتقدّم ذكرهما «۸» - دالّ على عدم اعتبارها. و أمّا الصدوقان فهما و إن لم يفسّرا العداله، إلّا أنّ كلامهما المتقدّم «۹» من أنّه «لا يصلّى إلّا خلف رجلين [أحدهما من تثق بدينه و ورعه و أمانته، و الآخر من تتقى سيفه و سوطه] «۱۰» ظاهر فى عدم اعتبار المروّه فى العداله، بناء على أنّ اعتبار العداله فى الإمام متّفق عليه. نعم، قد أخذ القاضى «الستر» و «العفاف» فى العداله «۱۱» بناء على ما سيأتى «۱۲» من أنّه لا يبعد استظهار اعتبار المروّه من هذين اللفظين. و ذكر فى الجامع أنّ العدل الّذى يقبل شهادته، هو البالغ العاقل المسلم العفيف الفعلى المجتنب عن القبائح الساتر لنفسه «۱۳» فإن جعلنا الموصول «۱۴» صفه تقييديه كانت العفّه - الّتى عرفت إمكان استظهار المروّه منها - مأخوذه فى عداله الشاهد دون عداله الإمام و مستحقّ الزكاه، و إلّا كانت مأخوذه فى مطلق العداله. و ممّن لا يعتبر المروّه فى العداله، المحقّق فى الشرائع «۱۵» و النافع «۱۶»، و تبعه العلّامه فى الإرشاد «۱۷» و ولده فى موضع من الإيضاح «۱۸». و عرّف الشهيد - فى نكت الإرشاد - العداله فى كلام من اعتبرها فى مستحقّ الزكاه بأنّها «هيئه تبعث على ملازمه التقوى» «۱۹» و ظاهره أنّ العداله تطلق فى الاصطلاح على ما لا يؤخذ فيه المروّه. و الحاصل: أنّه لو ادّعى المتتبع أنّ المشهور بين من تقدّم على العلّامه عدم اعتبار المروّه فى العداله - خصوصا المعتبره

فى غير الشاهد- لم يستبعد ذلك منه، لما عرفت من كلمات من عدا الشيخ، و أمّا الشيخ فالعداله المذكوره فى كلامه لا ينطبق على ما ذكره المتأخّرون، لأنّه أخذ فيه الإسلام و البلوغ و العقل، و هذا ليس معتبرا عند المتأخّرين، و إن كان العادل عندهم من أفراد البالغ العاقل المسلم، لكنّ الإسلام و الكمال ليسا جزءا للعداله عندهم، و لذا يذكرون البلوغ و العقل و الإسلام على حده، فالظاهر أنّه أراد بالعداله صفه جامعه لشرائط العامّه لقبول الشهاده، و كيف كان: فالمتّبع هو الدليل. و ينبغى الجزم بعدم اعتبارها «٢٠» فى العداله المعتبره فى الإمام، و أنّ المعتبر فيه العداله و «٢١» الاستقامه فى الدين، لأنّ الدليل على اعتبار العداله فى الإمام، إمّا الإجماعات المنقوله و إمّا الروايات: أمّا الإجماعات المنقوله «٢٢» فلا ريب فى أنّها ظاهره فى العداله فى الدين المقابله للفسق الّذى هو الخروج عن طاعه اللَّه، مع أنّ الخلاف فى أخذ المروّه فى العداله يوجب حمل العداله فى كلام مدّعى الإجماع على العداله فى الدين، و يؤيّده أنّه لو كان المراد العداله المطلقه الّتى تقدّم تفسيرها من المبسوط «٢٣» لم يحتج إلى اعتبار البلوغ و العقل فى الإمام مستقلا. و دعوى: أنّ دعوى الإجماع إنّما وقعت من المتأخّرين الّذين أخذوا المروّه فى العداله، و كلام مدّعى الإجماع يحمل على ما اللفظ ظاهر فيه عنده. مدفوعه- بعد تسليم ما ذكر كليّه- بأنّ الإجماع إذا فرض دعواه على العداله المأخوذه فيها المروّه فهى موهونه بمصير جلّ القدماء- كما عرفت- على خلافه. و إن كان المستند الروايات فنقول: إنّها بين ما دلّ على اعتبار العداله، و الظاهر منها هى الاستقامه فى الدين، لأنّها الاستقامه

المطلقه فى نظر الشارع، فإنّ التحقيق أنّ العداله فى كلام الشارع و أهل الشرع يراد بها:

الاستقامه، لكنّ الاستقامه المطلقه فى نظر الشارع هو الاستقامه على جادّه الشرع و عدم الميل عنها، و إن قلنا بأنّها منقوله من الأعمّ إلى الأخصّ، لكن نقول: إنّ المتبادر منها الاستقامه من جهه الدين، لا من جهه العادات الملحوظه عند الناس حسنا أو قبيحا. و غايه ما يمكن أن يستدلّ لاعتبارها فى العداله المستعمله فى كلام الشارع: صحيحه ابن أبى يعفور، و محل الدلاله يمكن أن يكون فقرأت منها: الأولى: قوله: «بأنّ يعرفوه بالستر» على أن يكون المراد منه ستر العيوب الشرعيه و العرفيّه. الثانيه: قوله عليه السلام:

«و كفّ البطن و الفرج و اليد و اللسان» بناء على أنّ منافيات المروّه غالبا من شهوات الجوارح. الثالثه: قوله عليه السلام: «و الدالّ على ذلك كلّه أن يكون ساترا لعيوبه.. إلخ». و قد تمسك بكلّ واحد من هذه الفقرات بعض ممّن «۲۴» عاصرناهم. و فى الكلّ نظر، أمّا الفقره الأولى: فلما عرفت سابقا من أنّ المراد بالستر ليس هو الستر الفعلى، و إنّما يراد به صفه مرادفه للعفاف- كما سمعت من الصحاح «۲۵»- ، كيف و قد جعل ستر العيوب بعد ذلك دليلا على العداله، فيلزم اتّحاد الدليل و المدلول، مضافا إلى أنّ المتبادر من الستر:

تعلّقه بالعيوب الشرعيّه دون العرفيه، فلا يفيد حذف المتعلّق العموم. و بهذا يجاب عن الفقره الثانيه، فإنّ الظاهر من كفّ الجوارح الأربع: كفّها عن معاصيها، لا مطلق ما تشتهيها. و أمّا الفقره الثالثه، ففيها أوّلا: أنّ المتبادر من «العيوب» هى ما تقدّم فى الفقره السابقه ممّا أخذ تركها فى مفهوم العداله، لا مطلق النقائص

فی

المکاسب، ج ۴، ص ۳۲۹

الکبائر و الصغائر و المکروهات المنافیه للمروّه، و إلّا لزم تخصیص الأکثر، إذ الکبائر و منافیات المروّه فی جنب غیرهما- الّذی لا یعتبر فی العداله ترکها و لا فی طریقها سترها- کالقطره فی جنب البحر، فلا بدّ من حمله علی المعهود المتقدّم فی الفقرات السابقه، فکأنّ الإمام علیه السلام لمّا عرّف العداله بملکه الکفّ و التعفّف عن الکبائر جعل سترها عند المعاشره و المخالطه طریقا إلیها. و ثانیا: أنّ غایه ما یدلّ علیه هذه الفقره کون ستر منافیات المروّه من تتمّه طریق العداله، لا مأخوذه فی نفسها، فیکون فیه دلاله علی أنّ عدم ستر منافیات المروّه و ظهورها عند المعاشره و المخالطه لا یوجب الحکم ظاهرا بعداله الرجل الّتی تقدّم معناها فی الفقرات السابقه، و لا یلزم من هذا أنّا لو اطّلعنا علی ذلک المعنی بحیث لا یحتاج إلی الطریق الشرعی و علمنا منه صدور منافیات المروّه لم نحکم بعدالته، لأنّ الوصول إلی ذی الطریق یغنی عن الطریق. ففی الروایه دلاله علی التفصیل الّذی ذکره بعض متأخّری المتأخّرین، من أنّه لو کشف فعل منافی المروّه عن قلّه المبالاه فی الدین، بحیث لا یوثق معه بالتحرّز عن الکبائر و الإصرار علی الصغائر کان معتبرا و إلّا فلا. و هذا التفصیل غیر بعید، لکنّه فی الحقیقه لیس تفصیلا فی مسأله اعتبار المروّه فی نفس العداله- بل قول بنفیه مطلقا- إلّا أنّه یوجب الوهن فی حسن الظاهر الّذی هو طریق إلیها. ثمّ إنّ الّذی یخطر بالبال أنّه إن کان و لا بدّ من فهم اعتبار المروّه من الصحیحه- بناء علی أنّ المذکور فیه حدّ لها، لا بدّ من أن یکون مطّردا، فترک التعرّض

لاعتبار ما يعتبر مخلّ بطردها- فالأنسب أن يقال: إنّ ذلک إنّما يستفاد من لفظی «الستر» و «العفاف» الراجعين إلی معنی واحد، كما عرفت من قول الصحاح: «رجل.. إلخ» «۱» فيكون المراد بالستر ما عدّ- فی الحديث المشهور المذكور فی أصول الكافی فی باب جنود العقل و الجهل- مقابلا للتبرّج «۲» المفسّر فی كلام بعض محقّقی شرّاح أصول الكافی بالتظاهر بما يقبح و يستهجن فی الشرع أو العرف «۳». و لا ريب أنّ منافيات المروّه ممّا يستهجن فی العرف، فهی منافيه للستر و العفاف بذلک المعنی. و قد ذكر بعضهم فی عداله القوّه الشهويّه- المسمّاه بالعفّه- أنّ ما يحصل من عدم تعديلها: عدم المروّه. و ظاهره أنّ المروّه لازمه للعفاف. ثمّ إنّ المروّه- علی القول باعتبارها فی العداله- مثل التقوی المراد بها عندهم: اجتناب الكبائر و الإصرار علی الصغائر، ففعل منافيها يوجب زوال العداله بمجرّده من غير حاجه إلی تكراره «۴» كارتكاب الكبيره لأنّه لازم تفسيرهم للعداله بالملكه المانعه عن «۵» مجانبه «۶» الكبائر و منافيات المروّه و الباعثه علی ملازمه التقوی و المروّه، و قد عرفت أنّ المراد بالبعث أو المنع:

الفعلی، لا الشأنی. نعم: ربّما يكون بعض الأفعال لا ينافی المروّه بمجرّده، و لذا قيّدوا منافيات «۷» الأكل فی الأسواق بصوره غلبه وقوع ذلک منه، و أنّه لا يقدح وقوعه نادرا، أو للضروره، أو من السوقی، فمعناه- بقرينه عطف الضروره و السوقی أنّه لا ينافی المروّه، لا- أنّه مع منافاته المروّه لا- يوجب زوال العداله بمجرّده. نعم: فرق بين التقوی و المروّه، و هو أنّ مخالفه التقوی يوجب الفسق، بخلاف مخالفه المروّه، فإنّها توجب زوال العداله دون الفسق، ففاقد المروّه إذا كانت فيه ملكه

اجتناب الكبائر، واسطه بين العادل و الفاسق. و من جميع ما ذكرنا يظهر ما فى كلام بعض ساده مشايخنا «٨»، حيث إنّه بعد ما أثبت اعتبار المروه بالفقره الثالثه المتقدمه من الصحيحه قال: بقى الكلام فى أنّ منافيات المروّه هل توجب الفسق بمجرّدها كالكبائر؟ أو بشرط الإصرار أو الإكثار كالصغائر؟ أو تفصيل بين مثل تقبيل الزوجه فى المحاضر و بين مثل الأكل فى الأسواق؟ و هذا هو المختار. ثمّ استشهد بكلام جماعه ممّن قيّد الأكل فى السوق بالغلبه أو الدوام.

و يمكن تأويل أوّل كلامه بأنّ المراد من الفسق: مجرّد عدم العداله، دون الفسق المتكرّر فى كلام الشارع و المتشرّعه، لكنّه بعيد. و أبعد منه: توجيه كلامه فيما ذكره من الوجوه الثلاثه فى زوال العداله بمنافيات المروّه، بأنّ المراد ما ينافيها بحسب الأعمّ من المرّه «٩» و الإكثار، و معناه أنّ ما ينافى المروّه بجنسه هل يزيل العداله بمجرّده أو بشرط الإكثار؟ و هو كما ترى!. ثمّ إنّه قد تلخّص ممّا ذكرنا من أوّل المسأله إلى هنا أنّ الأقوى- الّذى عليه معظم القدماء و المتأخّرين-: هو كون العداله عباره عن صفه نفسانيّه توجب التقوى و المروّه أو التقوى فقط- على ما قوّيناه. و عرفت «١٠» أيضا أنّ القول بأنّها عباره عن «الإسلام و عدم ظهور الفسق» غير ظاهر من كلام أحد من علمائنا و ان كان ربّما نسب إلى بعضهم «١١»، كما عرفت، و عرفت ما فيه «١٢». و كذلك القول بأنّها عباره عن «حسن الظاهر» غير مصرّح به فى كلام أحد من علمائنا، و إن نسبه بعض متأخّرى المتأخّرين إلى كثير، بل إلى الكلّ «١٣». و كيف كان: فالمتّبع هو الدليل و إن

لم يذهب اليه إلّا قليل، و قد عرفت الأدلّه.

[ما أورد على القول بالملكه]

اشاره

بقى الكلام فيما أورد على القول بالملكه و هى وجوه:

منها:

ما ذكره المولى الأعظم وحيد عصره فى شرح المفاتيح- على ما حكاه عنه بعض الأجلّه «۱۴»- من أنّ حصول الملكه بالنسبه إلى كلّ المعاصى بمعنى صعوبه الصدور لا استحالته، فربّما يكون نادرا بالنسبه إلى نادر من الناس- إن فرض تحقّقه- و يعلم أنّ العداله ممّا تعمّ به البلوى و تكثر إليه الحاجات فى العبادات و المعاملات و الإيقاعات، فلو كان الأمر كما يقولون لزم الحرج و اختلّ النظام، مع أنّ القطع حاصل بأنّه فى زمان الرسول صلّى اللَّه عليه و آله و سلم و الأئمّه عليهم السلام ما كان الأمر على هذا النهج، بل من تتبع الأخبار الكثيره يحصل القطع بأنّ الأمر لم يكن كما ذكروه فى الشاهد، و لا فى إمام الجماعه. و يؤيّده ما ورد «۱۵» فى أنّ إمام الصلاه إذا أحدث، أو حدث له مانع آخر، أخذ بيد آخر و أقامه مقامه (انتهى). و قال السيّد الصدر فى شرح الوافيه- بعد ما حكى عن المتأخّرين أنّ العداله «هى الملكه الباعثه على التقوى و المروّه»- ما لفظه: أمّا كون هذه الملكه عداله فلا ريب فيه، لأنّ الوسط بين البلاده و الجربزه تسمّى: حكمه، و بين إفراط الشهوه و تفريطها هى: العفّه، و بين الظلم و الانظلام هى: الشجاعه، فإذا اعتدلت هذه القوى حصلت كيفيّه وحدانيّه شبيهه بالمزاج، كأنّها تحصل من الفعل و الانفعال بين طرفى هذه القوى، و انكسار سوره كلّ واحده منها، و بعد

حصولها يلزمها التقوى و المروّه. و أمّا اشتراط تحقّق هذا [المبنى بهذا] «۱» المعنى، حيث اعتبر الشارع العداله، فلم أطّلع على دليل ظنّى

لهم، فضلا عن القطعیّ، و صحیحه ابن أبی یعفور «۲» علیهم لا- لهم- کما قیل-، نعم: لا یحصل لنا الاطمئنان التامّ فی اجتناب الذنب فی الواقع إلّا فیمن یعلم أو یظنّ حصول تلک الملکه فیه، و هذا یقرّب اعتبارها، و لکن یبعّده أنّ هذه الصفه الحمیده تکون فی الأوحدیّ الّذی لا یسمح «۳» الدهر بمثله إلّا نادرا، لأنّ التعدیل المذکور یحتاج إلی مجاهدات شاقّه مع تأیید ربّانی، و الاحتیاج إلی العداله عامّ لازم فی کلّ طائفه من کلّ فرقه من سکّان البرّ و البحر حفظا لنظام الشرع.

ثمّ قال: لا- یقال إنّ الشارع و إن اعتبر الملکه، و لکنّه جعل حسن الظاهر مع عدم عثور الحاکم أو المأموم علی فعل الکبیره و الإصرار علی الصغیره علامه لها، و هذا یحصل فی أکثر الناس. لأنّا نقول: إن اعتبر القائل بالملکه فیما یعرف به العداله هذا الّذی قلت، فلا ثمره للنزاع فی أنّ العداله ما ذا؟ (انتهی موضوع الحاجه) «۴». و الجواب عن ذلک کلّه: أنّا لا نعنی بقولنا: «العداله هیئه راسخه» أو «ملکه» أو «هیئه نفسانیّه» إلّا الصفه النفسانیه الحاصله من خشیه اللّه بحیث یردعه عن المعصیه. توضیح ذلک: أنّ ترک المعاصی قد یکون لعدم الابتلاء بها، و قد یکون مع الابتلاء بالمعصیه للدواعی النفسانیّه لا لخوف اللّه، و قد یکون لحاله خوف حاصله فیه علی سبیل الاتّفاق تمنعه عن الإقدام علی المعصیه، حتّی أنّه إذا ترک فی زمان طویل معاصی کثیره ابتلی بها، کان الترک فی کلّ مرّه مستندا إلی حاله اتّفقت له فی ذلک الزمان، و قد یکون ترک المعاصی لحاله واحده مستمرّه فی الزمان الّذی یبتلی فیه بالمعاصی. و هذا الرابع هو

المقصود من «الصـفه النفسانيّه» أو «الصفه الراسخه» فى مقابل «الغير الراسخه»- الموجوده فى الثالث. قال العلّامه فى نهايه الأصول «۵»- على ما حكى عنه- فى بيان طرق معرفه العداله: الأوّل: الاختبار بالصحبه المتأكّده و الملازمه، بحيث يظهر له أحواله و يطّلع على سـريره أمره بتكرار المعاشـره، حتّى يظهر له من القرائن مـا يسـتدلّ به على خوف فى قلبه مـانع عن الكـذب و الإقـدام على المعصيه (انتهى). ثمّ إنّ العبره بكون تلك الحاله باعثه هو الحال المتعارف للإنسان، دون حاله كماله، فقد تعرض للشخص حاله كـأنّه لاـ يملـك من نفسه مخـالفه الشـهوه أو الغضب، لقوّه قهر القوّه الشـهويّه أو الغضبيّه و غلبتهمـا، و عليه يحمـل ما حكى عن المقدّس الأردبيلى «۶»: من أنّه سئل عن نفسه إذا ابتليت بامرأه مع استجماع جميع ماله دخل فى رغبه النفس إلى الزنا؟ فلم يجب قـدّس سـرّه بعـدم الفعـل، بل قال: «أسأل اللّه أن لا يبتلينى بـذلك» فإنّ عـدم الوثوق بالنفس فى مثل هـذه الفروض الخارجه عن المتعـارف لاـ يوجب عـدم الملكه فيه، إذ مراتب الملكه فى القوّه و الضـعف متفاوته، يتلو آخرها: العصـمه، و المعتبر فى العـداله أدنى المراتب، و هى الحـاله الّتى يجـد الإنسان بها مـدافعه الهوى فى أوّل الأمر و إن صارت مغلوبه بعـد ذلك، و من هنا تصـدر الكـبيره عن ذى الملكه كـثيرا. و كيف كـان: فالحـاله المـذكوره غير عزيزه فى النـاس [و] ليس فى النـدره على مـا ذكره الوحيد البهبهانى «۷» بحيث يلزم من اشتراطه و إلغـاء مـا عـداه، اختلاـل النظام. و كيف يخفى على هؤلاء ذلك حتّى يعتبروا فى العـداله شيئا، يلزم منه- بحكم الوجدان- ما هو بديهىّ البطلان؟ إذ المفروض أنّه لاخفاء فى

الملازمه و لا فى بطلان اللازم- و هو الاختلال- بل الإنصاف أنّ الاقتصار على ما دون هـذه المرتبه يوجب تضـييع حقوق اللّه و حقوق النـاس و كيف يحصـل الوثوق فى الإقـدام على مـا أنـاطه الشارع بالعـداله لمن لا يظنّ فيه ملكه ترك الكـذب و الخيانه، فيمضـى قوله فى دين الخلق و دنياهم من الأنفس و الأموال و الأعراض، و يمضى فعله على الأيتام و الغيّب «٨» و الفقراء و الساده «٩». قال بعض الساده: أنّ الشـريعه المنيعه الّتى منعت من إجراء الحدّ على من أقرّ على نفسه بالزنا مرّه بل ثلاثا كيف يحكم بقتل النفوس و اهراقهم «١٠» و قطع أياديهم و حبسهم و أخذ أموالهم، و أرواحهم بمجرّد شهاده من يجهل حاله من دون اختبار.

و أمّا ما ذكره السيّد الصدر «١١»:- من كون الملكه عباره عن تعديل القوى الثلاث: قوّه الإدراك، و قوّه الغضب، و قوّه الشـهوه، و أنّ العـداله تتوقّف على الحكمه و العفّه و الشـجاعه- فلا أظنّ أنّ الفقهاء يلتزمون ذلك فى العداله، كيف، و ظاهر تعريفهم لها بالحـاله النفسـانيه ينطبق على الحـاله الّتى ذكرناها و هى الموجوده فى كثير من الناس. و دعوى: أنّ إدخالهم المروّه فى مـدخول «١٢» الملكه و جعلهم العـداله هى الملكه الجـامعه بين البعث على التقوى و البعث على المروّه ظـاهر فى اعتبـار أزيـد من الحـاله النفسـانيّه المـذكوره الّتى ذكرنـا أنّهـا تنشأ من خشـيه اللّه تعالى، فإنّ هـذه الحاله لا تبعث إلّا على مجانبه الكبائر و الإصـرار على الصـغائر، و لا تبعث على مراعاه المروّه مدفوعه: أوّلا: بما عرفت «١٣» من أنّ الأقوى خروج المروّه عن مفهوم العـداله. و ثانيا: أنّ اعتبار الملكه الجامعه بين البعث

على التقوى و المروّه غير ما ذكره السيّد أيضا، لأنّ المراد منها: الاستحياء و التعفّف فيما بينه و بين اللّه و بين الناس، و هذا أيضا كثير الوجود فى الناس، بل الاستحياء عن الخلق موجود فى أكثر الخلق، فكما أنّ علماء الأخلاق عبّروا عن تعديل القوى الثلاث بالعداله فكذلك الفقهاء عبّروا عن الاستحياء عن الخالق و المخلوق بالعداله، لأنّها استقامه على جادّتى الشرع و العرف، و خلافه خروج عن إحدى الجادّتين. هذا مع أنّ جعل حسن الظاهر، بل مطلق الظنّ طريقا إلى هذه الصفه، أوجب تسهيل الأمر فى الغايه حتّى كاد لا يرى ثمره لجعل العداله هى الملكه، كما تقدّم من السيّد الصدر «۱۴»، فكيف يتفاوت الأمر فى اختلال النظام و استقامته بين جعلها «حسن الظاهر» و بين جعلها «الملكه» و جعل حسن الظاهر طريقا إليها؟.

و منها

«۱۵»: أنّ الحكم بزوال العداله عند عروض ما ينافيها من معصيه أو خلاف مروّه و رجوعها بمجرّد التوبه، ينافى كون العداله هى الملكه. و ما يقال فى الجواب: من أنّ الملكه لا تزول بمخالفه مقتضاها فى بعض الأحيان، إلّا أنّ الشارع جعل الأثر المخالف لمقتضاها مزيلا لحكمها بالإجماع، و جعل التوبه رافعه لهذا المزيل، فالأمر تعبّدى. ففيه: أنّه مخالف لتصريحهم بالزوال و العود.

المكاسب، ج ۴، ص ۳۳۱

و الجواب: ما تقدّم من أنّ العداله ليست عندهم هى الملكه المقتضيه للتقوى و المروّه، المجامعه لما يمنع عن مقتضاها، لأنّ قولهم: «ملكه تبعث» أو «تمنع» يراد بها البعث و المنع الفعلى. و يدلّ عليه ما مرّ عن نكت الإرشاد «۱» على أظهر احتماليه، فالملكه إذا لم يكن معها المنع الفعلى ليست عداله. و لو أبيت إلّا عن ظهور عبائرهم

فی کون العداله هی الملکه المقتضیه لا بقید الخلوّ عن المعارض و المانع، فیکفی فی إراده الملکه المقتضیه الخالیه عن المانع تصریح نفس أرباب الملکه- کغیرهم- بأنّ نفس العداله تزول بمواقعه الکبائر، و لذا ذکرنا أنّه لا قائل بکون العداله مجرّد الملکه من غیر اعتبار للمنع الفعلی. و أمّا التوبه فهی إنّما ترفع حکم المعصیه و تجعلها کغیر الواقع فی الحکم، فزوال العداله بالکبیره حقیقی، و عودها بالتوبه تعبّدی، بل سیجی ء «۲» أنّ الندم علی المعصیه عقیب صدورها، یعید الحاله السابقه و هی الملکه المتّصفه بالمنع، إذ لا فرق حقیقه بین من تمنعه ملکته عن ارتکاب المعصیه و بین من توجب علیه تلک الملکه الندم علی ما مضی منه، فحاله الندم بعینها هی الحاله المانعه فعلا، لأنّ الشخص حین الندم علی المعصیه، من حیث إنّها معصیه- کما هو معنی التوبه- یمتنع صدور المعصیه منه، فالشخص النادم متّصف بالملکه المانعه فعلا، بخلاف من لم یندم، فتأمّل.

و منها:

أنّ ما اشتهر بینهم أنّ تقدیم الجارح علی المعدّل- عند التعارض- لا یتأتّی إلّا علی القول بأنّ العداله هی «حسن الظاهر» و أمّا علی القول بأنّه «الملکه» فلا یتّجه، لأنّ المعدّل إنّما ینطق عن علم حصل له بعد طول المعاشره و الاختبار، أو بعد الجهد فی تتبّع الآثار، فیبعد صدور الخطأ منه، و یرشد إلی ذلک تعلیلهم تقدیم الجرح بأنّا إذا أخذنا بقول الجارح فقد صدّقناه و صدّقنا المعدّل، لأنّه لا مانع من وقوع ما یوجب الجرح و التعدیل بأنّ یکون کلّ منهما اطّلع علی ما یوجب أحدهما: و أنت خبیر بأنّ المعدّل- علی القول بالملکه- إنّما یخبر عن علم بالملکه و ما هو علیه فی نفس الأمر و

الواقع، ففى تقديم الجرح حينئذ و تصديقهما معا جمع بين النقيضين، فتأمّل. و الجواب أنّ عدم الكبيره مأخوذ فى العداله إجماعا على ما تقدّم «۳» إمّا لكونه قيدا للملكه على ما اخترناه، و إمّا لأخذه فى العداله بدليل الإجماع و النصّ، كيف! و لو لم يكن مأخوذه لم يكن الجارح معارضا له أصلا. و كيف كان: فاعتماد المعدّل على هذا الأمر العدمى المأخوذ فى تحقّق العداله ليس إلّا على أصاله العدم، أو أصاله الصحّه، أو قيام الإجماع على أنّ العلم بالملكه المجرّده طريق ظاهرىّ للحكم بتحقّق ذلك الأمر العدمى. و الحاصل: أنّ الإجماع منعقد- بل النصّ «۴»- على أنّه يكفى فى الشهاده على العداله بعد العلم بالملكه أو حسن الظاهر- على الخلاف فى معناها- عدم العلم بصدور الكبيره عنه، و لا يعتبر علمه أو ظنّه بأنّه لم يصدر عنه كبيره إلى زمان أداء الشهاده. و على هذا فأحد جزأى الشهاده- و هو تحقّق ذلك الأمر العدمى- ثابت بالطريق الظاهرى، و هو مستند شهادته، و من المعلوم أنّ شهاده الجارح حاكمه على هذا الطريق الظاهرى، فإنّ تعارضهما إنّما هو باعتبار تحقّق هذا الأمر العدمى و عدم تحقّقه، و إلّا فلعلّ الجارح أيضا لا ينكر الملكه، بل يعترف بها فى متن الشهاده. فالمقام على ما اخترناه- من أخذ الاجتناب عن الكبيره قيدا للملكه- نظير شهاده إحدى البيّنتين على أنّه ملكه قد اشتراه من المدّعى، تعويلا على أصاله صحّه الشراء، و شهاده البيّنه الأخرى أنّه ملك للآخر مستندا الى فساد ذلك الشراء لوجود مانع من موانع الصحّه. و على القول بكونه مزيلا للعداله بالدليل الخارجى يكون نظير شهاده إحداهما بملكه لأحدهما، و شهاده الأخرى بانتقاله عنه إلى الآخر.

و كيف كـان: فالمعـدّل يقول: «إنّه ذو ملكه لم أطّلع على صـدور كبيره منه» و الجـارح يقول: «قـد اطّلعت على صـدور المعصـيه الفلانيه [منه] «۵»» فشـهاده المعـدّل مركّبه من أمر وجوديّ و عـدمى، و شـهاده الجارح «۶» يـدلّ على انتفاء ذلك الأمر العدمى، فالتعارض إنّما هو فى الجزء الأخير، و من المعلوم كونهما من قبيل النافى و المثبت. نعم: لو اعتبرنا فى التعديل الظنّ بعدم صدور الكبيره، كان التعارض على وجه لا يمكن الجمع، فلا بدّ إمّا من ترجيح الجارح لاستناده إلى القطع الحسّىِ بخلاف المعدّل فإنّه مستند إلى الظنّ الحدسىّ، و إمّا من التوقّف عن الحكم بالعداله و الفسق و الرجوع إلى الأصل. كما أنّه لو اعتبر فى التعديل العلم أو الظنّ بكون الشـخص بحيث لو فرض صـدور كبيره عنه بادر إلى التوبه- البتّه- ، كان المناسب تقديم المعدّل لأنّ غايه الجرح صدور المعصـيه لكن المعدّل يظنّ أو يعلم بصدور التوبه عقيب المعصـيه على فرض صدورها، فكأنّ الجارح مسـتند فى تفسـيقه إلى صـدور الكبيره و عـدم العلم بالمزيل و هى التوبه، و المعـدّل و إن لم يشـهد بعدم صدور المعصـيه إلّا أنّه يشـهد بالتوبه على فرض صدور المعصيه.

و منها:

مـا ذكره فى مفتاح الكرامه: من إطباق الأصـحاب- إلّا السيّد و الإسـكافى- على صـحّه صـلاه من صـلّى خلف من تبيّن كفره أو فسقه «۷»، و به نطقت الأخبار «۸». أقول: لم أفهم وجه منافاه هـذا الحكم لكون العداله هى «الملكه» دون «حسن الظاهر». و لم لا يجوز أن يكون العداله كالإسلام أمرا واقعيّا يستدلّ عليه بالآثار الظاهره و يعتمد فيه عليها، فإذا تبيّن الخطأ بعد ترتيب الأثر يحكم الشارع بمضىّ تلك الآثار و عدم انتقاضها؟.

فإن قلت: مقتضى ظهور الأدلّه فى كون العداله شرطا واقعيّا بانضمام ما دلّ على صحّه الصلاه مع ثبوت الفسق، أن يكون العداله أمرا ظاهريّا غير قابل لانكشاف الخلاف لا الملكه الواقعيّه، و إلّا وجب إمّا صرف أدلّه اشتراط تحقّقها فى الواقع عن ظاهرها و جعلها من الشروط العلميه، و إمّا إبقاؤها على ظاهرها من كونها شرطا واقعيا، و صرف أدلّه كون العداله الواقعيه شرطا فى صحّه الصلاه الخاليه عن الفاتحه و غيرها- من خواصّ المنفرد- إلى كونها شرطا علميّا، و كلاهما مخالفان للأصل. قلت: أوّلا: إنّه قد تقدّم «۹» أنّه لا يمكن أن يكون العداله أمرا ظاهريّا- مثل حسن الظاهر و نحوه- مع كون الفسق أمرا واقعيّا، و إلّا خرجا عن التضادّ، لاجتماعهما حينئذ فى من حسن ظاهره و فرض فاسقا فى الواقع، مع أنّ تضادّهما من بديهيّات العرف، فإنّهم لا يحكمون بحدوث الفسق من حين الاطّلاع على قبح الإمام، بل يقولون: «إنّه تبيّن فسقه» و لذا عبّروا فى المسأله المتقدّمه بقولهم: إذا تبيّن فسق الإمام. و ثانيا: أنّه لو سلّمنا

المكاسب، ج ۴، ص ۳۳۲

إمكان تعقّله من كون نفس العداله الواقعيّه حسن الظاهر و إن فرض فسقه واقعا، لكن نقول: إنّ الحكم بالصحّه لا يدلّ على عدم كونها هى الملكه و لو بضميمه ظهور أدلّه اشتراطها فى كونها شرطا واقعيّا، لأنّ الدليل على اشتراط العداله إمّا الإجماع و إمّا الأخبار المتقدّمه: أمّا الإجماع: فهو إنّما حصل بانضمام فتوى القائلين بالملكه، و معلوم أنّهم يجعلونها شرطا علميّا، نعم: أرباب حسن الظاهر، يجعلونه شرطا واقعيّا. هذا كلّه مع أنّ معقد إجماع المعتبر هو اعتبار ظهور العداله لا اعتبار نفسها، قال: «ظهور العداله معتبر عند علمائنا» «۱»

و ظاهره كونه شرطا علميّا عند الكلّ، و هذا الكلام من المحقّق يدلّ أنّ العداله عنده أمر واقعىّ، قد يظهر و قد لا يظهر، و لا ينطبق إلّا على «الملكه» و حينئذ فيصير عنده و عند غيره شرطا واقعيّا. و أمّا الأخبار: فما دلّ منها [على اعتبار الوثوق بالدين، فدلالته على كون العداله شرطا علميّا واضحه، و الدالّ منها] «٢»

على اعتبار مفهوم العداله ظاهر فى صوره العلم، إذ ليس فيها إلّا أنّه إذا كان الإمام عادلا فافعل «٣» كذا، فلا حظ و تأمّل. [مع أنّ صحه صلاه المأموم ليست اجماعيّه، فقد خالف السيّد المرتضى فى المسأله بناء على أنّ العداله شرط واقعىّ تبيّن انتفاؤها «۴» و احتجّ القائل بالصحّه، بأنّها صلاه مشروعه فى ظاهر الحكم، فهى مجزيه] «۵». ثمّ إنّك قد عرفت غير مرّه أنّ القول بأنّ العداله «نفس ظهور الإسلام و عدم ظهور الفسق» مع كونه غير معقول- كما عرفت- ، غير مصرّح فى كلام أحد، بل و لا ظاهر و لا مومئ إليه. نعم، يظهر من المحكى عن بعض كلمات جماعه: الاكتفاء فى ثبوتها بالإسلام، و عدم ظهور الفسق.

و كذلک كون العداله «نفس حسن الظاهر» غير معقول،

لما عرفت من بداهه مضادّتها مع الفسق المجامع لحسن الظاهر، و الشى ء يمتنع أن يفسّر بما يجامع ضدّه، و مع ذلك فهو غير مصرّح به فى كلام أحد من المتقدّمين و ان دارت حكايته عنهم فى ألسنه بعض المتأخّرين «۶». و حيث إنّه حكى هذا القول عن خصوص بعض القدماء بأسمائهم، فلا بأس أن نشير إلى عدم مطابقه هذه الحكايه للواقع بالنسبه إلى من وصل إلينا كلماتهم. فممّن حكى عنه هذا القول: المفيد- فى المقنعه- ، حيث ذكر أنّ العدل «من كان

معروفا بالدين و الورع عن محارم اللّه» «۷». و لا يخفى أنّ ظاهر هذا الكلام و إن كان تفسير العدل الواقعى بمن عرف بالدين و الورع، لا من اتّصف بهما فى نفس الأمر، لكن لا يخفى أنّ تحقّق الدين فى نفس الأمر معتبر فى العداله اتّفاقا حتّى ممّن قال بأنّ العداله هى «الإسلام مع عدم ظهور الفسق» و الكلام إنّما هو فى الورع عن المحارم و أنّه معتبر فى الواقع أو فى الظاهر، أى: فيما يظهر للناس فى أحواله، فلا بدّ من أن يراد من العباره: تفسير العدل المعلوم عدالته، لأنّه الّذى يترتّب عليه الأحكام، دون العدل النفس الأمرى مع قطع النظر عن كونه معلوما، فكأنّه قال: «العدل المعروف عدالته من كان معروفا بالدين و الورع» فالعدل الواقعى من له دين و ورع فى الواقع، و العدل المعروف بهذه الصفه من كان معروفا بالدين و الورع. نعم: لو التزم أحد أنّ الإسلام الواقعىّ أيضا غير معتبر فى العداله الواقعيّه، كان العداله عنده: حسن الظاهر من حيث الدين و الورع، لكنّ الظاهر من حكايه هذا القول هو إلغاء الواقع و نفس الأمر بالنسبه إلى الورع لا الدين. و ممّن حكى عنه هذا القول الشيخ فى النّهايه «۸»، حيث ذكر «أنّ العدل الّذى يقبل شهادته: من كان ظاهره ظاهر الإيمان، ثمّ يعرف بالستر و العفاف». فظاهره إراده معلوم العداله، كما لا يخفى. و ممّا ذكر يعلم حال حكايه هذا القول عن القاضى «۹» حيث اعتبر فى العداله «الستر و العفاف» و حال حكايته عن التقىّ «۱۰» حيث اعتبر فيها «اجتناب القبائح» الّذى هو أمر واقعىّ، و حال عباره الجامع «۱۱» حيث اعتبر فيها «التعفّف و اجتناب القبائح»

و لا يحضرنى كلام غيرهم. و بالجمله: فالقول المذكور بظاهره غير ظاهر من كلام أحد من القدماء، و سيأتى غايه ما يمكن أن يوجّه به هذا القول «١٢».

هذا كلّه، مضافا إلى أنّ مجرّد وجود القائل لا يثبت القول، بل لا بدّ له من الدليل، و لم نجد فى الأدلّه ما يدلّ على كون العداله الّتى هى ضدّ الفسق «مجرّد حسن الظاهر» و إن استدلّ له بعض متأخّرى المتأخّرين «١٣» بأخبار، هى بين ظاهر فى اشتراط قبول الشهاده بالصّفه الواقعيّه الّتى لا دخل لظهورها فى تحقّقها و إن كان لظهورها دخل فى ترتيب أحكامها- كما هو شأن كلّ صفه باطنيّه واقعيّه من الشجاعه و الكرم، بل العصمه و النبوّه و نحوهما- مثل قوله عليه السلام: «لا بأس بشهاده الضيف إذا كان عفيفا صائنا» «١۴». و: «لا بأس بشهاده المكارى و الجمّال و الملّاح إذا كانوا صلحاء» «١۵». و ما ورد فى تفسير العسكرى عليه السلام «١۶» من أنّه: «إذا كان الرجل «١٧» صالحا عفيفا، مميّزا، محصّلا، مجانبا للمعصيه و الهوى، و الميل و المخائل «١٨»، فذلك «١٩» الرجل الفاضل». و صحيحه ابن أبى يعفور الّتى قد عرفت دلالتها «٢٠». و بين ظاهر فى أنّ حسن الظاهر يوجب الحكم على الشخص بالعداله و قبول الشهاده، فهو طريق إليها لأنفسها، مثل قوله عليه السلام: «من عامل الناس فلم يظلمهم، و حدّثهم فلم يكذبهم، و وعدهم فلم يخلفهم، فهو ممّن حرمت غيبته و كملت مروّته و ظهرت عدالته و وجبت أخوّته» «٢١». و قوله: «من صلّى الخمس فى الجماعه، فظنّوا به كلّ خير» «٢٢». و ما ورد فى قبول شهاده القابله فى استهلال الصبىّ- إذا سئل عنها فعدّلت

«۲۳». و ما ورد: «أنّ الشاهد إذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شـهادته و لا يسأل عن باطنه» «۲۴». و فی قبول شهاده المسلم «إذا كان يعرف منه خير» «۲۵». و أنّه «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بـدينه و أمانته» «۲۶». و غير ذلک ممّا دلّ علی ترتّب أثر العداله علی حسن الظـاهر. و هـذا شـی ء لاـ ينكره أهـل الملكه، فـإنّهم يجعلونه طريقـا، كما هو ظاهر قوله عليه السـلام فی صـحيحه ابن أبی يعفور- بعد تفسـير العداله بما هو ظاهر فی اعتبار الصفه النفسانيّه- : «و الدلاله علی ذلک كلّه أن يكون ساترا لعيوبه» «۲۷». و من هذه الصحيحه و نحوها- مثل قوله: «ظهرت عدالته»- يظهر اندفاع ما يقال: من أنّ ظاهر اشتراط قبول الشهاده بحسن الظاهر- كما دلّت عليه تلـک الأخبـار بضـميمه مـا دلّ علی اشتراطه بالعـداله- هو اتّحـاد العـداله و حسن الظـاهر، للإجماع علی عـدم كونهما شرطين متغايرين، فكون حسن الظاهر طريقا إلی العداله خلاف ظاهر الاتّحاد، كما إذا ورد أنّه «يشترط فی الشاهد العداله» و ورد أيضا «يشترط فيه حسن الظاهر» فحينئذ يجعل العداله عباره عن الاستقامه الظاهريّه

المكاسب، ج ۴، ص ۳۳۳

عليهـا الإنسـان فی ظـاهر حـاله. فـإن قلت: إن أراد أهـل الملكه من كون حسن الظـاهر طريقـا، كونه طريقـا يعتبر فيها إفاده الظنّ بـالملكه أو عـدم الظنّ بعـدمها، فهو مخـالف لظاهر الأخبار المتقـدّمه بل صـريح بعضـها، مثل قوله: «إذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته و لا يسأل عن باطنه» «۱» فإنّه فی قوّه قوله:

«و لا يلتفت إلی باطنه» نظير قوله عليه السلام- فی لحوم أسواق المسلمين- : «كلّ و لا تسأل» «۲» و مثل قوله: «فظنّوا به كلّ

خير» «۳» حيث إنّ الأمر بالظنّ- مع أنّه غير مقدور- راجع إلى ترتيب آثار الظنّ و إن لم يحصل هو. و قوله عليه السلام: «ظهرت عدالته» «۴» الظاهر فى وجوب التعبّد بعداله ذلك الشخص. و قوله عليه السلام: «من لم تره بعينك يرتكب معصيه [و لم يشهد عليه شاهدان] «۵» فهو من أهل العداله و الستر» «۶» و غير ذلك. و إن أرادوا أنّه طريق تعبّدى بمعنى أنّه يحكم بجميع أحكام العداله عند الاطّلاع على حسن الظاهر، فيكون حسن الظاهر عدلا شرعا- كما أنّ مستصحب العداله عدل شرعا- انتفت الثمره بين القولين، بل التحقيق أنّه لا تغاير بينهما، بناء على أن يراد من جعل العداله «حسن الظاهر» كون حسن الظاهر عداله شرعا، كما أنّ الحاله المسبوقه بالعداله المشكوك فى زوالها عداله شرعا، فقولهم: «العدل من كان معروفا بكذا» نظير قولهم: «المسلم من أظهر الشهادتين» فالمراد بالعداله المفسّره عندهم بحسن الظاهر هى العداله الظاهريّه، لأنّها هى الّتى يترتّب عليها الآثار دون الواقعيّه مع قطع النظر عن تعلّق العلم بها، لأنّها لا تفيد شيئا، بل يعامل معها معامله عدمها. و الحاصل: أنّ أرباب القول بحسن الظاهر لا ينكرون كون العداله هى الاستقامه الواقعيّه المسبّبه عن الملكه، أو مجرّد الاستقامه على طريق الحقّ من فعل الواجبات و ترك المحرّمات و لو من دون الملكه- على الاختلاف المتقدّم، المستفاد من كلمات الأصحاب- إلّا أنّهم جعلوا استقامه الظاهر طريقا تعبّديا إلى ذلك المعنى الواقعىّ بحيث كأنّها صارت موضوعا مستقلّا لا يلاحظ فيها الطريقيّه، و لا يلتفت إلى ذى الطريق، فيستحق إطلاق اسم ذى الطريق عليه، كما يظهر «۷» [من ملاحظه إطلاق] «۸» أسامى جميع الموضوعات الواقعيّه- كالملكيه و الزوجيّه و

الطهاره و النجاسه و القبله و الوقت و غيرها- على مؤدّيات الطرق الظاهريّه، كالاستصحاب و أصاله الصحّه. قلت، أوّلا: إنّه سيجى ء «٩» فى بيان طرق العداله أنّه يعتبر فى حسن الظاهر إفادته الظنّ بالملكه، و أنّ ما ذكر من الأخبار لا ينهض على إثبات كونه من الطرق التعبّديّه الّتى لا يلاحظ فيها الظنّ بذى الطريق. و ثانيا: لو «١٠» سلّمنا كونه طريقا تعبّديّا كذلك، لكن هذا لا يوجب تفسير «العداله» بحسن الظاهر- كما هو ظاهر هذا القول- لأنّ مقتضى هذا التفسير عدم ملاحظه الملكه رأسا حتّى مع العلم بعدمها، فضلا عن صوره الظنّ به، و أين هذا من الطريقيه؟. و بالجمله: فهذا القائل إن أراد أنّ «حسن الظاهر» هى العداله الواقعيّه و لا واقع لها غيره، فهو غير معقول، لما عرفت «١١»

من اجتماعه مع الفسق الواقعىّ الّذى هو ضدّ العداله. و إن أراد أنّ «حسن الظاهر» مع عدم الفسق الواقعىّ هى العداله، و إن انتفت الملكه فى الواقع، فهو و إن كان معقولا إلّا أنّه خلاف ظاهر ما دلّ على كون العداله صفه نفسانيّه باطنيّه. و إن أراد أنّه طريق إليها، فإنّ أراد كونه طريقا تعبّديّا و لو مع الظنّ بعدم الملكه، فلا يساعد عليه ما ادّعى من الإطلاقات، فلا يتعدّى لأجلها عن مقتضى الأصل. و إن أراد أنّه طريق إليها مع إفاده الظنّ، فمرحبا بالوفاق. و إن تعدّى عن ذلك إلى صوره الشكّ، فللتأمّل فيه مجال، و الأقوى العدم. ثمّ إنّه يشكل جعل «حسن الظاهر» ضابطا للعداله مع عدم إناطته بإفاده الظنّ بالملكه، من جهه أنّ مراتب الظهور مختلفه، لأنّ الظاهر و الباطن إضافيّان، فالظاهر لأهل البلد باطن بالنسبه إلى غيرهم، و الظاهر

لأهـل المحلّه باطن بالنسـبه إلى باقى أهل البلـد، و الظاهر للجيران باطن لباقى أهل المحلّه، و الظاهر لأهل البيت باطن للجيران، و الظاهر لزوجه الشخص باطن لغيرها، و قد يكون السلسله بالعكس، فلا يظهر لزوجته ما يظهر لغيرها، و لا يظهر لأهل بلده ما يظهر لغيرهم. و الجواب عنها- بعـد تسـليم دلالتها و عدم ورودها مورد الغالب من حسن الظنّ «۱۲» بالملكه- معارضتها بما هو أخصّ منهـا ممّـا دلّ على اعتبـار الوثـاقه بالأمـانه و الـورع فى الإمـام و الشاهـد، مثـل قـول الإمـام عليـه السـلام- المحكيّ عنـه فى الفقه الرضوى- : «لاـ تصلّ إلّا خلف رجلين: أحـدهما من تثق بـدينه و ورعه و الآخر من تتّقى سـيفه و سوطه» «۱۳»، و روايه أبى علىّ ابن راشد: «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه و أمانته» «۱۴» و قوله عليه السلام فى تفسير «۱۵» قوله تعالى مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَداءِ «۱۶» «۱۷». فإن قلت: ما دلّ على كون «حسن الظاهر» طريقا تعبّديا إلى العداله حاكم على أمثال هذه، نظير أدلّه كون البيّنه طريقا تعبّديّا إليها، مع أنّهم لا يقولون بتقييد أدلّه البيّنه بصوره إفاده الوثوق بالواقع. قلت: التحقيق فى ذلك: أنّ ما دلّ من أخبار «حسـن الظاهر» على كونه مجوّزا لقبول الشهاده- كروايه يونس «۱۸»- فهو معارض بأدلّه اعتبار الوثوق، و ليس من قبيل الحاكم عليها. و ما دلّ على أنّ العداله تتحقّق به ظاهرا: ذيل صحيحه ابن أبى يعفور «۱۹»

و روايه علقمه «۲۰» و قوله عليه السلام: «من عامل الناس.. الخبر» «۲۱» و قوله عليه السلام: «من صلّى الخمس فى جماعه فظنّوا به كلّ خير» «۲۲». فهو و إن كان حاكما عليها. لكن يرد على

الکلّ- بعد الإغماض عمّا تقدّم فی سندها و دلالتها- : أنّ هذه کلّها منصرفه إلی الغالب، و هی صوره إفاده الوثوق بالدین و الأمانه و الورع. مع أنّ هنا کلاما آخر، و هو أنّه یمکن أن یقال: إنّ ظاهر أدلّه اعتبار الوثوق و الورع اعتباره من باب الموضوعیّه لا من باب الطریقیّه و الکاشفیّه، فإذا کان کذلک فلا ینفع الطریق الغیر المفید للوثوق، و یخصّص به عموم کلّ ما دلّ علی اعتبار طریق إلی العداله و لو کانت بیّنه شرعیّه، فلا- یعمل بها إلّا مع اعتبار الوثوق. لکن الإنصاف أنّ الوثوق إنّما اعتبر فی المقام من باب الطریقیّه، نظیر اعتبار العلم فی کثیر من الموضوعات.

[طرق إثبات کون المعصیه کبیره]

اشاره

ثمّ کون المعصیه کبیره یثبت بأمور:

الأوّل: النصّ المعتبر علی أنّها کبیره

، کما ورد فی بعض المعاصی، و قد عدّ منها- فی الحسن کالصحیح المرویّ عن الرضا علیه السلام- من نیّف «۲۳» و ثلاثین، فإنّه کتب إلی المأمون: «من محض الإیمان: اجتناب الکبائر، و هی:

قتل النفس الّتی حرّم اللّه، و الزنا، و السرقه، و شرب الخمر، و عقوق الوالدین، و الفرار من الزحف، و أکل مال الیتیم ظلما، و أکل المیته و الدم و لحم الخنزیر،

المکاسب، ج ۴، ص ۳۳۴

و ما أهلّ لغیر اللّه به من غیر ضروره، و أکل الربا بعد البیّنه، و السحت، و المیسر و هو القمار «۱» و البخس فی المکیال و المیزان، و قذف المحصنات، و اللواط، و شهاده الزور، و الیأس من روح اللّه، و الأمن من مکر اللّه، و القنوط من رحمه اللّه، و معونه الظالمین و الرکون إلیهم، و الیمین الغموس، و حبس الحقوق من غیر عسره، و الکذب، و الکبر، و الإسراف و التبذیر، و الخیانه، و الاستخفاف بالحجّ، و المحاربه لأولیاء اللّه، و الاشتغال بالملاهی، و الإصرار علی الذنوب» «۲».

الثانی: النصّ المعتبر علی أنّها ممّا أوجب اللّه علیها النار

- سواء أوعد فی الکتاب، أو أخبر النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم أو الإمام علیه السلام بأنّه ممّا یوجب النّار- لدلاله الصحاح المرویّه فی الکافی «۳» و غیرها علی أنّها: ما أوجب اللّه علیه النار و لا ینافیه ما دلّ علی أنّها ممّا «۴» أوعد اللّه علیه النار «۵» بناء علی أنّ إیعاد اللّه إنّما هو فی کلامه المجید، فهو مقیّد لإطلاق ما أوجب اللّه.

الثالث: النصّ فی الکتاب الکریم علی ثبوت العقاب علیه بالخصوص

، لا من حيث عموم المعصيه، ليشـمله قوله تعالى وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نارَ جَهَنَّمَ «۶». و نحو ذلک ما إذا کشف السّنه عن إيعاد اللَّه تعالى، مثل قوله عليه السـلام: «من قال فى مؤمن ما رأت عيناه أو سمعت أذناه، فهو من الذين قال اللّه تعالى: الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَهُ.. إلـخ «۷» «۸». و الـدليل على ثبوت الكبيره بما ذكر فى هـذا الوجه صـحيحه عبـد العظيم ابن عبـد اللَّه الحسـنى المرويّه فى الكافى- عن أبى جعفر الثانى، عن أبيه، عن جـدّه عليه السـلام يقول: دخل عمرو بن عبيد على أبى عبد اللَّه عليه السـلام فلمّـا سلّم و جلس تلاـ هـذه الآيه الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَواحِشَ «۹» ثمّ أمسـك، فقال له أبو عبـد اللَّه عليه السلام: ما أمسكک؟ قال: أحبّ أن أعرف الكبائر من كتاب اللَّه عزّ و جلّ فقال عليه السلام: نعم يا عمرو، أكبر الكبائر:

الإشراک باللّه، يقول اللَّه: مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّهَ «۱۰» و بعده اليأس من روح اللَّه، لأنّ اللَّه تعالى يقول لا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكافِرُونَ «۱۱»

ثمّ الأمن من مكر اللَّه، لأنّ اللَّه عزّ و جلّ

يقول فَلا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخاسِرُونَ «١٢» و منها عقوق الوالـدين، لأنَّ اللَّه تعالى جعل العاقّ جبّارا شـقيّا فى قوله تعالى وَ بَرًّا بِوالِدَتِي وَ لَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّاراً شَقِيًّا «١٣» و قتـل النفس الّتى حرّم اللَّه إلّا بـالحقّ، لأنّ اللَّه تعالى يقول فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِيها. «١٤» (الآيه) و قـذف المحصـنه، لأنّ اللَّه تعالى يقول لُعِنُوا فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ وَ لَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ «١٥» و أكل مال اليتيم، لأنّ اللَّه تعـالى يقول الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ الْيَتامى ظُلْماً إِنَّما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيراً «١٦» و الفرار من الزحف، لأنّ اللَّه تعالى يقول وَ مَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفاً لِقِتالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلى فِئَةٍ فَقَدْ باءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَ مَأْواهُ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِيرُ «١٧»، و أكـل الربا، لأنّ اللَّه تعالى يقول الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبا لا يَقُومُونَ إِلَّا كَما يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطانُ مِنَ الْمَسِّ «١٨» و السحر، لأنّ اللَّه عزّ و جلّ يقول وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَراهُ ما لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ «١٩» و الزنـا لأنّ اللَّه تعالى يقول وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ يَلْقَ أَثاماً. يُضاعَفْ لَهُ الْعَذابُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَ يَخْلُدْ فِيهِ مُهاناً «٢٠» و اليمين الغموس الفـاجره، لأنّ اللَّه تعالى يقول الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَ أَيْمانِهِمْ ثَمَناً قَلِيلًا أُولئِكَ لا خَلاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ «٢١»

و الغلول، لأنّ اللَّه عزّ و جلّ يقول وَ مَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِما غَلَّ يَوْمَ الْقِيامَةِ «٢٢» و منع الزكـاه المفروضه، لأنّ اللَّه عزّ و جلّ يقول فَتُكْوى بِها جِباهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ «٢٣» و شهاده الزور و كتمان الشهاده، لأنّ اللَّه عزّ و جلّ يقول وَ

مَنْ يَكْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ «۲۴» و شرب الخمر، لأنَّ اللَّه عزّ و جلّ نهى عنه كما نهى عن عباده الأوثان، و ترك الصلاه متعمّدا و شيئا ممّا فرضه اللَّه، لأنّ رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه و آله و سلم قال: «من ترك الصلاه متعمّدا فَقَد برى ء من ذمّه اللَّه و ذمّه رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه و آله و سلم» و نقض العهد و قطيعه الرحم، لأنَّ اللَّه تعالى يقول أُولئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَهُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ «۲۵». قال: فخرج عمرو و له صراخ من بكائه، و هو يقول: هلك من قال برأيه و نازعكم فى الفضل و العلم «۲۶».

الرابع: دلاله العقل و النقل على أشدّيّه معصيته ممّا ثبت كونها من الكبيره أو مساواتها

، كما فى قوله تعالى وَ الْفِتْنَهُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ «۲۷»، و فى الكذب: «شرّ من الشراب» «۲۸»

و كما ورد أنّ: «الغيبه أشدّ من الزنا» «۲۹» و مثل حبس المحصنه للزنا، فإنّه أشدّ من القذف بحكم العقل، و مثل إعلام الكفّار بما يوجب غلبتهم على المسلمين، فإنّه أشدّ من الفرار من الزحف.

الخامس: أن يرد النصّ بعدم قبول شهاده عليه

، كما ورد النهى عن الصلاه خلف العاقّ لوالديه «۳۰».

ثمّ لا إشكال فى أنّ الإصرار على الصغيره من الكبائر، و يدلّ عليه- قبل الإجماع المحكيّ عن التحرير «۳۱» و غيره- «۳۲» النصوص الوارده: منها: أنّه «لا صغيره مع الإصرار و لا كبيره مع الاستغفار» «۳۳» فإنّ النفى فى الصغيره راجع إلى خصوص وصف الصغريّه و إن كان فى الكبيره راجعا إلى نفى ذاتها حكماً. و منها: ما عن البحار عن تحف العقول عن أبى جعفر عليه السلام فى حديث: «أنّ الإصرار على الذنب أمن من مكر اللَّه، و لا يأمن مكر اللَّه إلّا القوم الخاسرون» «۳۴» «۳۵» بضميمه ما ورد من أنّ الأمن من مكر اللَّه من الكبائر» «۳۶». و منها: ما رواه فى العيون «۳۷» بسنده الحسن- كالصحيح- إلى الفضل بن شاذان، حيث عدّ الكبائر، و عدّ منها: الإصرار على صغار الذنوب. [و فى روايه الأعمش- المحكيّه عن الخصال- عدّ منها: الإصرار على صغائر الذنوب «۳۸»] «۳۹» إنّما الإشكال فى معنى «الإصرار» و الظاهر بقاؤه على معناه اللغويّ العرفيّ، أعنى الإقامه و المداومه عليه و ملازمته، و لا إشكال فى أنّ العاصى إذا تاب عن معصيته السابقه ثمّ أوقع معصيه أخرى لم يصدق عليه «الإصرار» و لو فعل ذلك مرارا، و إليه ينظر قوله عليه السلام: «ما أصرّ من

استغفر» «۴۰» و كذا فحوى: «لا كبيره مع الاستغفار» «۴۱» فيشترط فى صدق «الإصرار» عدم التوبه عن المعصيه السابقه. ثمّ إنّه إمّا أن يعزم على غيره مع فعله أولا ـ معه، و إمّا أن لا يعزم عليه، و على الثانى إمّا أن يفعل الغير، و إمّا أن لا يفعله و حكم الجميع أنّه إن كان عازما على العود، فالظاهر صدق «الإصرار» عرفا و إن لم يعد إليها. و يؤيّده مفهوم قوله: «ما أصرّ من استغفر» «۴۲» و قوله عليه السلام فى تفسير قوله تعالى وَ لَمْ يُصِرُّوا «۴۳»: «الإصرار أن يحدث الذنب فلا يستغفر اللّه» «۴۴». و قد عدّ عليه السلام فى حديث جنود العقل و الجهل منها: «التوبه»، و جعل ضدّها: «الإصرار» «۴۵»

بناء على أنّ ظاهر السياق كونهما ممّا لا ثالث [لهما]، فتأمّل. و فى حسنه ابن أبى عمير، عن أبى الحسن الكاظم عليه السلام: «قال: لا يخلّد اللّه فى النار إلّا أهل الكفر و الجحود و الضلال و الشرك، و من اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسأل عن الصغائر، قال اللّه تعالى إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيماً «۴۶» قلت: يا ابن

رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم فالشفاعه لمن تجب من المؤمنين؟ قال: حدّثنى أبى، عن آبائه، عن على عليه السّلام قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم: إنّما شفاعتى لأهل الكبائر، و أمّا المحسنون فما عليهم من سبيل. قال ابن أبى عمير: قلت يا ابن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم فكيف يكون «۱» الشفاعه لأهل الكبائر و اللّه تعالى

يقول وَ لا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضى «٢». و من ارتكب الكبائر فليس بمرتضى؟! قال: يا أبا أحمد ما من مؤمن يرتكب ذنبا إلّا ساءه ذلك و ندم عليه، و قد قال النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم: «كفى بالندم توبه» و قال عليه السلام: «من سرّت حسنه و ساءته سيّئه «٣» فهو مؤمن» فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن، فلم يجب له الشفاعه و كان ظالما، و اللّه تعالى يقول ما لِلظّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَ لا شَفِيعٍ يُطاعُ «۴». قلت: فكيف لا يكون مؤمنا من لم يندم على ذنب يرتكبه؟ فقال: يا أبا أحمد ما من أحد يرتكب كبيره من المعاصى و هو يعلم أنّه سيعاقب عليها، إلّا أنّه ندم على ما ارتكب، و متى ندم كان تائبا مستحقّا للشفاعه، و من لم يندم عليها كان مصرّا، و المصرّ لا يغفر له، لأنّه غير مؤمن لعقوبه ما ارتكب، و لو كان مؤمنا بالعقوبه لندم، و قد قال النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم: «لا كبيره مع الاستغفار، و لا صغيره مع الإصرار» و أمّا قوله: «و لا يَشْفَعُونَ إلّا لمن ارتضى» [فإنّهم لا يشفعون إلّا لمن ارتضى] «۵» اللّه دينه، و الدين: الإقرار بالحسنات و السيّئات، فمن ارتضى دينه ندم على ما ارتكبه من الذنوب لمعرفته بعاقبته فى القيامه.. الخبر» «۶». و مورده و إن كان فى الكبائر، إلّا أنّ ظاهره أنّه لا فرق بينها و بين غيرها فى تحقّق «الإصرار» بعدم الندم. ثمّ إنّ عدم الندم و إن جامع عدم العزم على المعصيه- كما لو تردّد فيها أو لم يلتفت إليها- إلّا أنّ هذه الصوره خارجه عمّا

ذکر سابقا من قوله: «من اجتنب الکبائر لم يسأل عن الصغائر» يعنى إذا لم يکفّرها بتوبه أو عمل صالح آخر غير اجتناب الکبائر. ثمّ الظاهر أنّه لا فرق فيما ذکر بين أن يکون العزم على العود حال ارتکاب المعصيه الأولى، أو بعدها قبل التوبه. و إن کان عازما على غيره، فإن کان العزم على الغير من زمان ارتکاب الأولى، فالظاهر أيضا صدق «الإصرار» و إن کان بعده قبل التوبه، فمقتضى الأخبار المتقدّمه صدقه لکن العرف يأباه.

و إن لم يکن عازما على الغير، فإن لم يحصل العود فلا إشکال، و إن حصل العود، فإن لم يبلغ حدّ الإکثار فلا إشکال فى العدم، و إن حصل الإکثار على وجه يصدق الإصرار عرفا فلا إشکال أيضا. فالحاصل: أنّ الإصرار يصدق بالعزم على العود إلى مطلق المعصيه إذا کان العزم مستمرّا من زمان الفعل السابق. و إذا حدث بعد الفعل اعتبر اتّحاد المعصيه. و قد لا يصدق إلّا بالفعل، و هو ما إذا تحقّق الإکثار على وجه يوجب الصدق عرفا، و ما يدلّ «٧» على عدم العداله مع عموم قوله: «عن الرجل تقارف «٨» الذنوب و هو عارف بهذا الأمر أصلّى خلفه أم لا؟ قال: لا» «٩» و نحوه. و أمّا العزم المجرّد، فالظاهر عدم تحقّق «الإصرار» بمجرّده و إن أصرّ عليه، لأنّ هذا إصرار على العزم لا على المعصيه، إلّا إذا قلنا إنّ العزم على المعصيه معصيه، و للکلام فيه محلّ آخر. ثمّ أنّه قد يشکل الأمر بناء على القول بوجوب التوبه مطلقا، من جهه أنّ المعصيه لا تنفکّ عن الإصرار، لأنّه إذا ترک التوبه عن الصغيره فقد أخلّ بواجب آخر و هى التوبه، و حيث إنّها

فوريّه ففى أدنى زمـان «۱۰» يتحقّق الإصـرار- كمـا لا يخفى- ، فيكون الثمره بين القول بثبوت الصـغائر و القول بكون المعاصـى كلّهـا كبـائر منتفيه أو فى غـايه القلّه، مثـل مـا إذا فعـل صـغيره فنسـيها أن يتـوب عنهـا، و نحو ذلـك. و قـد أجـاب بعض السـاده المعاصـرين بمنـع وجـوب التوبه عن المعاصـى مطلقـا، بـل هو مختصّ بالكبـائر، و أمّـا الصـغائر فمكفّره «۱۱» باجتنـاب الكبائر و بالأعمال الصالحه.

و هو لاـ يخلو عن نظر، لعموم أدلّه وجوب التوبه، كمـا سـيجى ء «۱۲» و أدلّه تكفير الأعمال الصالحه لو صـلحت، دالّه على عـدم وجوب التوبه، و «۱۳» لم يفرّق بين الصـغائر و الكبائر، لعموم كثير من أدلّه التكفير بل صـراحه بعضها فى الكبائر، كما لا يخفى، مع أنّ تكفيرها بالأعمال الصالحه لا ينافى وجوب التوبه عنها. و به يظهر الجواب عن دعوى تكفير الصـغائر باجتناب الكبائر، غايه الأـمر تسليم سـقوط وجوب التوبه إذا اجتنب الكبائر قربه إلى اللّه تعالى بعـد ارتكاب الصـغائر أو عمل بعض الطاعات المكفّره، لكن التوبه أسبق من الكلّ، لأنّها تحقّق فى زمان متّصل بالمعصيه لا يمكن فيه تحقّق غيرها غالبا، و المفروض أنّ القائلين بانقسام المعاصـى لم يقولوا بتحقّق الإصـرار الموجب للفسق بصـدور الصـغيره و إن لم يتب عنها، و لم يمتثل اجتناب الكبائر- بل تركها، لعدم التمكّن عنها- و لم يعمل طاعه مكفّره.

و الحاصل: أنّ عـدم وجوب التوبه إمّا لعـدم الـدليل عليه و عـدم المقتضـى لها- و إن بقى الـذنب غير مكفّر- و إمّا لأنّ غيرها قد يقوم مقامهـا فى التكفير. و الأوّل مردود بعموم الأدلّه، كما سـيجى ء «۱۴» و الثانى- مع أنّه خلاف إطلاق الشارع من عـدم كون الصغيره مفضيه إلى الكبيره

و إن لم يتب عنها و لم يعمل مكفّرا آخر- لا- ينافى وجوب التوبه ما لم يكفّر الذنب بمكفّر آخر غيرها. و لا يجوز أن يكون الوجوب تخييريّا بين التوبه و اجتناب الكبائر و الأعمال المكفّره، كما لا يخفى. فالتحقيق فى الجواب: دعوى كون وجوب التوبه وجوبا عقليّا محضا، بمعنى كونه للإرشاد، و إن أمر بها الشارع أيضا فى الكتاب و السنّه، لكن أوامرها إرشاديّه لرفع مفسده المعصيه السابقه، و لا يترتّب على تركها عقاب آخر. و بعباره اخرى: إنّما وجبت التوبه للتخلّص عن المعصيه السابقه، و وجوب التخلّص عن المعصيه ليس واجبا شرعيّا يترتّب على تركه «۱۵» عقاب آخر غير العقاب الّذى لم يتخلّص منه، فهى من قبيل معالجه المريض الّتى أمر بها الطبيب، فلا يترتّب على مخالفتها أمر سوى ما يقتضيه نفس ترك المأمور به مع قطع النظر عن الأمر، فإنّا لا نعنى بالأمر الإرشادى إلّا ما لا يترتّب على مخالفته سوى ما يقتضيه نفس ترك المأمور به مع قطع النظر عن تعلّق الأمر، و لا على موافقته إلّا ما يقتضيه فعله كذلك و ليس من قبيل الأوامر التعبّديّه الّتى أمر بها السيّد عبده فى مقام الاستعلاء و التعبّد، ليترتّب على موافقته ثواب الإطاعه زائدا [عمّا يقتضيه نفس المأمور به مع قطع النظر عن الأمر، و على مخالفته عقاب زائدا] «۱۶» عمّا يقتضيه نفس ترك المأمور به كذلك، و سيجى ء فى مقام التعرّض لحكم التوبه ما يوضح ذلك. فترك التوبه ليس من المعاصى الّتى توجب العقاب، و لا يدخل فى المعاصى الشرعيّه المنقسمه إلى صغيره و كبيره، و إن كان قبح تركها- من حيث إنّه إقامه على العقاب و بقاء عليه- قد يصل

إلى حدّ قبح الكبيره، و قد لا يصل إليه بحسب قبح المعصيه الّتى بقى عليها.

خاتمه

فى التوبه

و الكلام تاره فى حقيقتها، و اخرى فى حكم إيجادها، و ثالثه فى حكمها بعد الوجود. أمّا حقيقتها: فهى الرجوع إلى

المكاسب، ج ۴، ص ۳۳۶

اللّه بعد الإعراض عنه، أو الرجوع إلى صراط اللّه المستقيم بعد الانحراف عنه، و هو يتوقّف على اليقين بكون البعد عن اللّه تعالى و الانحراف عن سبيل التوجّه إليه خسرانا لا يعدّ ما عداه خسرانا، فبعد ذلك يحدث للنفس بحسب مرتبه ذلك اليقين تألّم نفسانىّ يناسب تلك المرتبه فى الشدّه و الضعف، و يعبّر عنه ب «الندم».

و هل يعتبر فيها العزم على عدم العود؟ ظاهر الأكثر: نعم، و قيل: لا. و الأقوى: أنّه إن كان المراد بالعزم: «القصد الّذى لا يتحقّق إلّا بعد الوثوق بحصول ما عزم عليه» فاعتباره ممّا لا دليل عليه، و أنّه يستلزم امتناع التوبه ممّن لا يثق من نفسه بترك المعصيه عند الابتلاء بها، كسىّ ء الخلق الّذى لا يثق من نفسه و لا يأمن من وقوعه مكرّرا فى شتم من يتعرّض له [بما لا يوجب جواز شتمه] «۱» و كالجبان الّذى لا يأمن وقوعه فى الفرار عن الزحف، و نحو ذلك. فبقى إطلاق مثل قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلم: «كفى بالنّدم توبه» «۲»

و قوله عليه السلام: «إن كان الندم من الذنب توبه فأنا أندم النادمين» «۳» سليما عن المقيّد. و إن أريد: «تحقّق إرادته بعدم عوده إلى المعصيه و إن لم يثق بحصول مراده» فهو ممّا لا ينفكّ عن الندم. و هل يعتبر فيها الاستغفار أم لا؟ التحقيق: أنّه إن أريد به: «حبّ المغفره و

شوق النفس إلى أن يغفر له اللّٰه» فالظاهر أنّه لا ينفكّ عن الندم.

و إن أريد به «الدعاء للمغفره» الّذى هو نوع من الطلب الإنشائى، ففى اعتباره وجهان: من إطلاقات الندم «۴»، و من مثل قوله صلّى اللّٰه عليه و آله و سلم: «لا كبيره مع الاستغفار» «۵» و قوله: «دواء الذنوب الاستغفار» «۶» و قوله: «ما أصرّ من استغفر» «۷» و نحو ذلك. ثمّ إنّ ظاهر بعض الآيات و الروايات مغايره التوبه للاستغفار، ففى غير موضع من سوره هود «اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ» «۸» و عدّهما جندين من جنود العقل فى الحديث المشهور فى تعداد جنود العقل و الجهل المروىّ فى أوّل أصول الكافى، حيث قال عليه السلام:

«التوبه و ضدّها الإصرار و الاستغفار و ضدّها الاغترار» «۹» و قوله عليه السلام فى المناجات الاولى من الأدعيه الخمسه عشر: «إلهى إن كان الندم توبه إليك فأنا أندم النادمين و إن يكن الاستغفار حطّه للذنوب فإنّى لك من المستغفرين» «۱۰». و يؤيّد ذلك ظاهر العطف فى الاستغفار المشهور المكرّر فى الأدعيه و الألسنه: «أستغفر اللّٰه ربّى و أتوب إليه». و ممّا يظهر منه الاتّحاد: الجمع بين ما دلّ على أنّ «دواء الذنوب الاستغفار» «۱۱» و أنّ «التائب من الذنب يغفر له و أنّه كمن لا ذنب له» «۱۲» و يؤيّده غير ذلك من الأخبار الّتى يظهر للمتتبع. و يمكن حمل التوبه المعطوفه على الاستغفار فى الآيات و الأخبار على الإنابه، أعنى التوجّه إلى اللّٰه بعد طلب العفو عمّا سلف، و هذا متأخّر من التوجّه إليه لطلب العفو الّذى هو متأخّر عن الندم الّذى هو توجّه أيضا إلى اللّٰه، لكونه رجوعا من طريق البطلان و

عوده إلى سلوك الطريق المستقيم الموصل إلى جناب الحقّ، فهى كلّها توجّهات و إقبالات إلى الحقّ يمكن إطلاق التوبه الّتى هى لغه «الرجوع» على كلّ منها. و قد يطلق على المجموع اسم «الاستغفار» كما فى الخبر المشهور المروىّ فى نهج البلاغه [عن مولانا سيّد الوصيّين] «۱۳» فى تفسير الاستغفار فى إرشاد من قال «أستغفر اللّه ربّى و أتوب إليه» بقوله عليه السلام فى مقام التأديب: «ثكلتك أمّك! أ تدرى ما الاستغفار؟» ثمّ فسره بما يجمع أمورا ستّه: الندم على ما مضى، و العزم على الترك فى المستقبل، و قضاء الحقوق الفوتيه «۱۴»، و تحليل القوى الحاصله من الخوض فى الشبهات «۱۵» المحرّمه، و أذاقه النفس مراره الطاعه كما أذاقها حلاوه المعصيه» «۱۶». و أمّا حكم إيجادها: فهو الوجوب مطلقا عن الصغائر و الكبائر، و يدلّ عليه من الكتاب قوله تعالى تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً عَسى رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ «۱۷» و قوله جلّ ذكره وَ تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ «۱۸». و من السنّه ما لا يحصى كثره «۱۹». و أمّا الإجماع: فقد ادّعاه غير واحد، كصاحب الذخيره «۲۰»، و شارح أصول الكافى، بل ادّعى هو إجماع الأمّه عليه «۲۱». و أمّا العقل: فالظاهر أنّه حكم بوجوبه عقلا كلّ من قال بالحسن و القبح العقليّين، و استدلّ عليه أفضل المحقّقين فى تجريده بأنّه دافع للضرر فيجب «۲۲»، و اعترف به شارح التجريد بناء على مذهب العدليّه «۲۳».

[إثبات العداله بالشهاده]

ثمّ إنّ الكلام فى إثبات العداله بالشهاده بعد القطع بأنّها تثبت بها فى الجمله، يقع فى مقامات: الأوّل: أنّها هل تثبت بالشهاده الفعليّه- بمعنى أن يفعل العدلان فعلا يدلّ و يشهد على

عـدالته، كـأن يصـلّيا وراءه مع انتفاء احتمال الضـروره- أم لا؟ وجهان: جزم بالأوّل فى الـدروس «۲۴»، و لعلّه لعمـوم مـا دلّ على وجوب تصـديق العادل بل المؤمن، الشامل لتصـديق قوله و فعله، فإنّ الفعل كالقول منبئ و مخبر عمّا فى ضـمير الفاعل فيتّصـف بالصـدق و الكذب، مثل قوله تعالى يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ «۲۵». و ما دلّ على وجوب تصـديق المؤمن «۲۶» و إن انصرف كلّ ذلك إلى القول، إلّا أنّ إراده تصـديقه فى مطلق ما يـدلّك و يتبئك عليه و يرشـدك إليه واضـح، فاحتمال تـدليسه فى فعله كاحتمال خطائه فى اعتقاده أو صدور الفعل عنه لداع، مندفع بما يندفع به هذه الاحتمالات المتطرّقه فى خبره. نعم لو كان فاسـقا لم يقبـل منه، لورود الأـمر بـالتثبت فى خبره. و حمل نفس فعل الفاسق على الصـحّه إنّما هو من حيث نفس فعله، لا من حيث إنّه فعل له، فإنّ الفاسق إذا صـلّى خلف شـخص صـلاه الاستيجار اسـتحقّ الأجره، و لا يلتفت إلى احتمال فسق إمامه، و أمّا من حيث مدلول فعله فهو كمدلول قوله فى عدم العمل به، مع أنّ نفس القول الصادر منه من حيث إنّه فعل يحمل على الصّحّه، و لا يلتفت إلى احتمال كونها معصـيه من جهه كونها شـهاده زور. و إلى ما ذكرنا- من أنّ الفعل فى دلالته كالقول، و أنّه يقبل مع العـداله و يردّ مع الفسق- ينظر كلام غير واحـد من فقهائنا، منهم العلّامه رحمه اللَّه- فيما حكى عنه فى نهـج الحقّ- حيث قال فى مقام الردّ على العامّه القائلين بجواز الاقتداء بالفاسق، ما هذا لفظه: و قال اللَّه تعالى إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ.. إلخ «۲۷» أوجب التثبت عند خبر

الفاسق، و من جملته الطهاره الّتى هى من شروط الصلاه (انتهى) «۲۸». و ظاهره أنّ تصدّيه للصلاه إخبار منه باستجماعه للشرائط الّتى منها الطهاره، و حيث فرض فاسقا فلا تعويل على ما يظهر لنا و يدلّ عليه بأفعاله. و لا ينافى ذلك الحكم بصحّه صلاته من حيث إنّه فعله، حتّى يستحقّ ما يستحقّه بالصلاه الصحيحه من الأجره لو كانت بإجاره، و حصول «۲۹» القبض بها إذا وقعت «۳۰» فى أرض موقوفه جعلت مسجدا و نحو ذلك. و يؤيّد ما ذكرنا أنّه لم يتأمّل أحد فى العمل بتعديلات أهل الرجال المكتوبه فى كتبهم، من أجل أنّ الخبر و النبإ لا يصدق على الكتابه، مع ذهاب أكثرهم إلى أنّ التعديلات من باب الشهاده، و لا فى العمل بالأخبار المودعه فى كتب الحديث من دون سماعها مشافهه عن المحدّث، و قد شاع

منهم الاستدلال على ذلك بأدلّه حجّيه الخبر و النبإ، و يعتبرون العداله فى من جمع الروايات فى كتابه من جهه آيه النبإ و نحوه. و دعوى: أنّ العمل بها باعتبار تلفّظ المؤلّف بها و نقلها مشافهه لمن كان أخذ منه الحديث، تكلّف ضعيف. و من هنا يعلم أنّ اعتبار التلفظ و عدم كفايه الكتابه فى البيّنه على الدعاوى إنّما هو لدليل خارج، لا لأنّ أدلّه النبإ لا تشمل ذلك، فهو كاعتبار عدم الواسطه فى الشهاده إلّا مع تعذّر شهاده الأصل، فيكتفى بشهاده الفرع فى بعض المقامات بشرط وحده الواسطه. هذا، و لكن الاعتماد على ذلك إذا لم يفد الوثوق بالعداله فى غايه الإشكال، لفقد ما يطمئن به النفس من الدليل عليه تعبّدا. و ما ذكر فى عباره العلّامه و الشهيد لا يدلّ

على أنّ فعل العادل معتبر فى دلالته نظير اعتبار قوله، فلعلّ مرادهما أنّ الفاسق لا يقبل خبره إذا صرّح به، فكيف يقبل إذا ظهر مطلبه من فعله؟ فإنّ فعله ليس بأقوى من قوله فى الحجيّه، فالمراد أنّ فعل الفاسق كقوله الصريح غير مقبول، لا أنّ فعل العادل مقبول كقوله. ثمّ إنّ هذا كلّه بعد فرض ثبوت قاعده أخرى، و هى أنّ كلّ طريق يجوز للإنسان أن يعمل عليه كالاستصحاب، و البيّنه، و قول العدل، و غيرها يجوز له أن يستند إليه فى الشهاده و يشهد بمؤدّاه، كما يظهر هذه الكلّيه من روايه حفص ابن غياث- الوارده فى جواز الشهاده بالملك استنادا إلى اليد «۱»- أمّا لو لم تثبت هذه الكلّيه- كما هو ظاهر المشهور- فلا إشكال فى أنّ صلاه عدلين لا توجب الحكم بالعداله ما لم يفد الوثوق. و أمّا الشهاده القوليه: و هى شهاده عدلين بعدالته، فالظاهر أنّه لا إشكال، بل لا خلاف فى اعتبارها، و يدلّ عليه- مضافا إلى ما يظهر من عموم حجّيّه شهاده العدلين- ما ورد من فعل النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم حيث كان يبعث رجلين من أصحابه لتزكيه الشهود المجهولين فيعمل بقولهما جرحا و تعديلا «۲»، و ما دلّ على قبول شهاده القابله إذا سئل عنها فعدّلت «۳»، و فحوى ما دلّ على اعتبارها فى الجرح، مثل قوله عليه السلام: «من لم تره بعينك يرتكب معصيه و لم يشهد عليه شاهدان، فهو من أهل الستر و العداله» «۴». و هل هى معتبره تعبّدا حتّى لو كان الظنّ على خلافها؟ أو يشترط عدم الظنّ على خلافها؟ أو يشترط إفادتها الظنّ؟ وجوه مبتيه على ملاحظه إطلاق أدلّه اعتبارها،

و انصرافها إلى صوره إفاده الظنّ، أو صوره عدم الظنّ على الخلاف. و يمكن أن يفصّل بين ما إذا كان احتمال كذبه مستندا إلى تعمّد كذبه فلا اعتبار به و لو كان مظنونا، لأنّ الظاهر من أدلّه تصديق العادل بل المؤمن، نفى تعمّد الكذب عنه مطلقا حتّى مع الظنّ، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام: «كذّب سمعك و بصرك عن أخيك» «۵» و بين ما إذا كان مستندا إلى خطائه و اشتباهه، فالظاهر اعتبار كونه موهوما «۶»، لأنّ ظاهر أدلّه حجّيّه الخبر- خصوصا آيه النبإ «۷» المفصّل بين العادل و الفاسق- عدم الاعتناء باحتمال تعمّد كذبه، و أمّا عدم الاعتناء باحتمال خطئه و اشتباهه، فهو ممّا ينفيه ظاهر حال المخبر المعتبر. عند كافه العقلاء إذا كان المخبر به من المحسوسات، أو من غيرها، النازل فى ندره الخطأ و الاشتباه منزله المحسوسات و لو عند المخبر، لكونه من أهل الخبره و الاطّلاع بالنسبه إلى مضمون الخبر. لكن مقتضى هذا التفصيل وجوب قبول خبر الفاسق إذا علمنا عدم تعمّد كذبه، و كان احتمال المخالفه للواقع من جهه احتمال خطائه فى الحسّ سهوا أو اشتباها. و لعلّ ظاهر كلماتهم يأباه، إلّا أنّ القول به متعيّن، بناء على كون مستند اعتبار خبر العادل و ردّ الفاسق آيه النبإ مفهوما و منطوقا، إلّا أن يقوم الإجماع فى بعض المقامات، كما بيّناه فى مسأله حجّيه الإجماع المنقول. بقى الكلام فى أنّ مطلق الظنّ بالعداله هل هو معتبر أم لا؟ وجهان، بل قولان، ظاهر من حصر طريقها بالمعاشره و الشياع و الشهاده هو الثانى، و صريح بعض المعاصرين هو الأوّل. و يمكن التفصيل بين الظنّ القوىّ الموجب للوثوق، و بين غيره، و

هو الأقوى. و يشهد للأوّل انسداد باب العلم بالعداله و عدم جواز الرجوع فى جميع موارد الجهل بها إلى أصاله عدمها، و إلّا لبطل أكثر الحقوق، بل ما قام للمسلمين سوق، فتعيّن الرجوع فيها إلى الظنّ، كما فى نظائره من الموضوعات بل أكثر الأحكام الشرعيّه عند القائل بعدم وفاء الظنون المعتبره بالخصوص بأكثر الأحكام. و يمكن الإيراد عليه أوّلا: بإمكان الاقتصار فيها على خصوص الظنّ الّذى دلّ النصّ و الإجماع على اعتباره، كالمعاشره و شهاده

العدلين و الشياع، كما اقتصر عليه كلّ من حصر الطريق فى هذه الثلاثه، أو أضاف إليها «اقتداء العدلين» أو «شهاده العدل» فى تزكيه الإمام و الراوى. و ثانيا: أنّ الانسداد إنّما يوجب العمل بالظنّ فى الجمله، فيجب الاقتصار على الظنّ القوىّ المعبّر عنه عرفا ب «الوثوق» و «الأمن» مع إمكان استفاده حجّيّه هذه المرتبه من النصوص، مثل قوله عليه السلام: «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه و ورعه» «۸» و قوله عليه السلام: «إذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت «۹» شهادته» «۱۰» و قوله عليه السلام: «من عامل الناس فلم يظلمهم..» «۱۱»

و هو المتيقّن من جميع الإطلاقات الدالّه على حسن الظاهر، بل كفايه عدم العمل بالفسق. فإن قلت: إنّ هذه الإطلاقات تدلّ على اعتبار مطلق الظنّ، بناء على أنّ المتيقّن من الخروج عن إطلاقها هى صوره عدم حصول الظنّ، فيبقى الباقى، هذا مضافا إلى قوله عليه السلام- فيما حكى عن الفقيه- : «من صلّى الخمس فى جماعه فظنّوا به كلّ خير» «۱۲» و فى روايه: «فظنّوا به خيرا و أجيزوا شهادته» «۱۳» حيث إنّ الأمر بالظنّ لا يعقل، لعدم كونه اختياريّا، فيدلّ بدلاله الاقتضاء- على الأمر بترتيب أحكام

«ظنّ الخير» و منها إجازه شـهادته، فيـدلّ على أنّ هذه الأحكام ثابته لمطلق الظنّ. قلت: هذه الإطلاقات- مع الإغماض عن دعوى انصـرافها إلى صوره الوثوق لا بدّ من تقييدها بما دلّ على اعتبار الوثوق. فظهر من جميع ما ذكرنا: أنّ الأقوى اعتبار مطلق الوثوق بالملكه، و هو الأوسط بين القولين. ثمّ إنّ الوثوق بالملكه كما يجوز أن يعمل الشـخص فى أعمال نفسه، كذلك يجوز الشـهاده بـالملكه اسـتنادا إليه، و يـدلّ عليه قوله عليه السـلام- فى صـحيحه ابن أبى يعفور- : «و يجب إظهـار عـدالته و تزكيته بين الناس» «۱۴» و مـا تقـدّم من اسـتناد الشاهـدين- اللّـذين بعثهمـا النبىّ صـلّى اللّه عليه و آله و سـلم لتزكيه الشـهود المجهولين- الى الظنّ الحاصل من السؤال عن قبيله الشهود «۱۵». مع أنّه لو انحصـر مستند الشهاده فى العلم لبطل أمر التعديل، و به تبطل الحقوق، كما لا يخفى.

و الحمد للّه أوّلا و آخرا.

المكاسب، ج ۴، ص ۳۳۸

۳- رساله فى القضاء عن الميّت

اشاره

بسم اللّه الرحمن الرحيم و به نسـتعين الحمـد للّه ربّ العالمين، و صـلّى اللّه على محمّـد و آله الطاهرين و لعنه اللّه على أعـدائهم أجمعين إلى يوم الدين «۱».

مسأله «۲» فى قضاء الصلاه عن الميت

و الكلام فيه تـاره فى نفس القضـاء، و اخرى فى القاضـى، و ثـالثه فى المقضـىّ، و رابعه فى المقضـىّ عنه، و خـامسه فى أحكام القضاء.

أمّا القضاء عن الميت «۳»

فهو عبـاره عن فعـل العبـاده نيـابه عن الميّت. و حقيقه النيابه: تنزيل الفاعل نفسه منزله شـخص آخر فيما يفعله. و يظهر من السـيّد المرتضـى أنّ القضاء عن الميّت ليست نيابه حقيقه، و إنّما هو واجب أصلىّ خوطب به القاضى، نعم سببه فوات الفعل عن الميّت، و زاد على ذلك: أنّ الميّت لا يثاب على ذلك، فعن الانتصار- بعد اختيار أنّ الولىّ يقضـى الصوم عن الميّت إذا لم يكن للميّت مال يتصـدّق به عنه لكلّ يوم بمدّ، مدّعيا عليه الإجماع، و انفراد الإماميّه به، و مخالفه الفقهاء فى ذلك الّا أبا ثور- «۴» قال: و قد طعن فيما نقوله بقوله تعالى وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسانِ إِلَّا ما سَعى «۵» و بما روى عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم من قوله:

«إذا مات المؤمن انقطع عمله إلّا من ثلاث: صـدقه جاريه، أو ولد صالح يترحّم عليه، أو علم ينتفع به» «۶» و لم يذكر الصوم عنه. و الجواب عن ذلـك: أنّ الآـيه إنّمـا تقتضـى أنّ الإنسـان لاـ يثـاب الّا بسـعيه، و نحن لا نقول: إنّ الميّت يثاب بصوم الحىّ عنه. و تحقيق القول فى هذا الموضع: أنّ من مات و عليه صوم فقد جعل اللّه هذه الحاله سببا فى وجوب صوم الولىّ، و سمّاه قضاء، لأنّ

سببه التفريط المتقدّم، و الثواب فى هذا الفعل لفاعله دون الميّت. فإن قيل: فما معنى قولهم: «صام عنه»، إذا كان لا يلحقه و هو ميّت ثواب، و لا حكم لأجل هذا الفعل؟

قلنـا: معنى ذلـك أنه صـام، و سـبب صومه تفريـط الميّت، و قيل: «صام عنه» من حيث كون التفريط المتقـدّم سـببا فى لزوم هـذا الصوم.

و أمّا الخبر الّذى رووه، فمحمول على هـذا المعنى أيضا، و أنّ المؤمن ينقطع بعـد موته عمله، فلا يلحقه ثواب و لا غيره، و الّذى ذهبنا إليه لا يخالف ذلك. و خبرهم هذا يعارض ما رووه عن عائشه «۷». ثمّ ساق أخبارا نبويّه تدلّ على النيابه «۸» «۹» (انتهى). و تبعه فى جميع ذلـك السـيّد أبو المكـارم ابن زهره فى الغنيه «۱۰» ثمّ من بعـده الفاضـل فى المختلف «۱۱» فى الجواب عن الآـيه المتقدّمه «۱۲». مع أنّ الشـهيد فى الـذكرى حكى عنه أنّه قال- فيما يلحق الميّت بعـد موته- : أمّا الدعاء و الاسـتغفار و الصدقه و أداء الواجبات الّتى تـدخلها النيابه فبالإجماع، و أمّا ما عداها فعندنا أنه يصل إليه «۱۳». أقول: كأنّ السـيّد و من تبعه أراد بما ذكر من الجواب عن الآيه و الروايه ردّ اسـتدلال العامه بهما على نفى وجوب القضاء الّذى هو المطلوب، لأنّ القضاء لا يستلزم الثواب حتّى يسـتكشف انتفاء الملزوم عن انتفاء اللازم، و إلّا فشأن السـيّد أجلّ من أن تخفى عليه الأخبار الكثيره الوارده عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سـلم و الأئمه عليهم السلام فى انتفاع الميّت بما يفعله الأحياء على طريق النيابه أو الهديّه. و قد حكى أكثرها فى الـذكرى عن كتاب غياث سـلطان الورى للسـيّد الأجلّ ابن طاوس، «۱۴» و لنـذكر بعضـها تبركا: فمنها: قضـيّه الخثعميّه الّتى أتت النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم فقالت: إنّ أبى أدركه الحجّ شيخا زمنا لا يستطيع أن يحجّ، إن

حججت عنه أ ينفعه ذلك؟ فقال لها: أ رأيت لو كان على أبيك دين فقضيته، أ كان ينفعه ذلك؟! قالت: نعم، قال: فدين اللّه أحقّ بالقضاء «۱۵». و منها: ما عن كتاب حمّاد بن عثمان: «قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: من عمل من المسلمين عملا صالحا عن ميّت أضعف اللّه أجره و نفع به ذلك الميت» «۱۶». و رواه الصدوق أيضا فى الفقيه مرسلا «۱۷». و منها: ما عن كتاب المسائل لعلىّ بن جعفر عليه السلام: «عن الرجل هل يصلح له أن يصلّى أو يصوم عن بعض موتاه؟ قال: نعم فيصلى ما أحبّ و يجعل تلك للميّت، فهو للميّت إذا جعل ذلك له» «۱۸». و قريبه منها روايه أخرى له «۱۹». و منها: ما حكاه عنه، عن أصل علىّ بن أبى حمزه- الّذى هو من رجال الصادق و الكاظم عليهما السلام- : «قال: و سألته عن الرجل يحجّ و يعتمر و يصلّى و يصوم و يتصدّق عن والديه و ذوى قرابته؟ قال: لا بأس به، و يؤجر فيما يصنع، و له أجر آخر بصله قرابته، قلت: و إن كان لا يرى ما أرى، و هو ناصب؟! قال: يخفّف عنه بعض ما هو فيه» «۲۰». و منها: ما عن أصل هشام بن سالم: «قال: قلت:

يصل إلى الميّت الصلاه و الدعاء و نحو هذا؟ قال: نعم، قلت: أو يعلم من يصنع ذلك؟ قال: نعم، ثمّ قال: يكون مسخوطا عليه فيرضى عنه» «۲۱». قال فى الذكرى: و ظاهره أنّه من الصلوات الواجبه الّتى تركها سبب للسخط «۲۲». أقول: و فى هذا الظهور تأمّل. و منها: ما عن ابن محبوب- فى كتاب المشيخه- عن الصادق عليه

السلام أنّه قال: «تدخل على الميّت فى قبره الصلاه و الصوم و الحجّ و الصدقه و الدعاء، قال: و يكتب أجره للّذى يفعله و للميّت» «۲۳». و نحوها: روايتا إسحاق بن عمّار «۲۴» و ابن أبى عمير «۲۵».

و منهـا: روايـات ابن مسـلم و ابن أبى يعفور و البزنطى و صـفوان بن يحيى عن الصـادق و الرضا عليهما السـلام أنّه: «يقضـى عن الميّت الحجّ و الصوم و العتق و فعاله الحسن» «۲۶».

و عن كتاب الفاخر «۲۷»: أنّ ممّا أجمع عليه و صحّ من قول الأئمّه عليهم السـلام أنّه يقضـى أعماله الحسنه كلّها «۲۸». و منها: ما عن كتـاب حمّاد بن عثمان: «قال: قال أبو عبـد اللّٰه عليه السـلام: إنّ الصـلاه و الصـدقه و الحـجّ و العمره و كلّ عمل صالـح ينفع الميّت، حتّى أنّ الميت ليكون فى ضيق فيوسع عليه، و يقال: هذا بعمل ابنك فلان، و هذا بعمل أخيك فلان- أخوه فى الدين- » «۲۹». و مثلها روايه عمرو بن محمـد بن يزيد «۳۰». و منها: ما عن عبـد اللّٰه بن جندب: «قال: كتبت إلى أبى الحسن عليه السـلام: الرجل يريـد أن يجعل أعماله من الصـلاه و البرّ و الخير أثلاثا، ثلثا له و ثلثين لأبويه، أو يفردهما بشـى ء ممّا يتطوّع به، و إن كان أحدهما حيّا و الآخر ميّتا؟ فكتب الىّ: أمّا الميّت فحسن جائز، و أمّا الحىّ فلا، إلّا البرّ و الصله» «۳۱». و مثلها ما عن محمّد بن عبد اللّٰه بن جعفر الحميرى، أنّه كتب إلى الكاظم عليه السلام مثله، و أجاب بمثله «۳۲». قال

المكاسب، ج ۴، ص ۳۳۹

فى الذكرى: قال السيّد: لا يراد بهذه: الصلاه المندوبه، لأنّ الظاهر

جوازها عن الأحياء فی الزيارات و الحجّ و غيرهما «۱». أقول: لعلّ ما ذكره من التوجيه للجمع بينها و بين ما دلّ على جواز ذلك عن الحیّ أيضا، مثل ما عن الكلينی بإسناده إلى محمّد بن مروان: «قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: «ما يمنع الرجل منكم أن يبرّ والديه حيّين و ميّتين، يصلّی عنهما و يتصدّق عنهما و يصوم عنهما، فيكون الّذی صنع لهما، و له مثل ذلك، فيزيده «۲» اللّه ببرّه و صلته خيرا كثيرا» «۳».

نعم احتمال هذه الروايه إراده عدم قطع البرّ عنهما بعد الموت بفعل هذه الأفعال عنهما، فيكون قد برّهما حيّين و ميّتين، بعيد. و حكی عن الحسين بن الحسن الطوسی الكوكبی- فی كتابه المنسك- «۴» بإسناده إلى علیّ بن أبی حمزه: «قال: قلت لأبی إبراهيم عليه السلام: أحجّ و أصلّی و أتصدّق عن الأحياء و الأموات من قرابتی و أصحابی؟ قال: نعم، تصدّق عنه و صلّ عنه، و لك أجر آخر بصلتك إيّاه» «۵». و ظاهر الصلاه عن الغير: النيابه عنه، لا فعلها و إهداء الثواب إليه، فيدلّ على جواز النيابه عن الحیّ فی الصلاه، و إطلاق الصلاه «۶» و البرّ على ذلك يشعر بعموم رجحان النيابه عن الحیّ فی كلّ فعل حسن. ثمّ أنّه «۷» إذا جاز الصلاه عنه جاز غيرها، لعدم القول بالفصل ظاهرا بينها و بين غيرها، بل قد روی جواز الاستنابه فی الصوم الواجب بالنذر على الحیّ، فقد روی فی الفقيه، عن عبد اللّه بن جبله، عن إسحاق بن عمّار «۸». بل يمكن استفاده عموم النيابه فی كلّ الأعمال الواجبه- عدا ما دلّ الإجماع على عدمه- من الأخبار الدالّه على مشروعيّه قضاء دين

اللّه عمّن هو علیه تبرّعا «۹»، ثمّ إثبات مشروعیّه النیابه فی المستحبّات بعدم القول بالفصل، فتأمل. و کیف کان: فانتفاع المیّت بالأعمال الّتی تفعل عنه أو یهدی إلیه ثوابها، ممّا أجمع علیه النصوص، بل الفتاوی، علی ما عرفت من کلام الفاضل «۱۰» و صاحب الفاخر «۱۱»، المعتضد بقضیّه تعاقد صفوان بن یحیی و عبد اللّه بن جندب و علیّ بن نعمان، علی أنّ من مات منهم یصلّی من بقی صلاته و یصوم عنه و یحجّ عنه، فبقی صفوان یصلّی کلّ یوم و لیله مائه و خمسین رکعه» «۱۲». فإنّ دعوی کفایه اتّفاق هذه الثلاثه فی الکشف عن رضا الإمام علیه السلام غیر بعیده، فکیف إذا ضمّ إلی ذلک دعوی الفاضل و صاحب الفاخر الإجماع علی ذلک. و أمّا الآیه «۱۳» فیمکن توجیهها بعد مخالفه ظاهرها للإجماع و الأخبار المتواتره بأنّ الثواب علی سعیه حال الحیاه، فإنّ تحصیل الاخوّه للمؤمنین تعریض للنفس فی هذه المثوبات. و أمّا الروایه النبویّه «۱۴»: فهی مسوقه لذکر ما یعدّ عملا للمیّت بعد موته من الأفعال المتولّده من فعله تولّد الغایه، دون الّتی یترتّب علی عمله اتّفاقا من دون قصد لترتّبها، فالحصر فی الروایه بالنسبه إلی إعمال المیّت المقصود منها الاستمرار بعد الموت، کإعانه الناس بحفر البئر و غرس الشجر و وقف مال علیهم أو إظهار سنّه حسنه، أو ولاده من یستغفر له ممّا یقصد منه البقاء، فهی بمنزله الأفعال التولیدیه للمیّت یعدّ عملا له، و الکلام- فی المقام- فی ما یعمل الغیر عنه، کما أنّ ما ورد من أنّ: «من سنّ سنّه سیّئه کان علیه وزرها و وزر من عمل بها إلی یوم القیامه» «۱۵» لا تنافی قوله تعالی وَ

لاـ تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أَخْرى، «۱۶» و إنّما ينافيه ما يكـذب على النبىّ صـلّى اللَّه عليه و آله و سـلم من أنّ: «الميّت ليعـذّب ببكاء أهله عليه «۱۷»»

و لـذا ردّت عائشه بتلك الآيه «۱۸». و قـد خرجنا بإيراد الأخبار المـذكوره عمّا هو المقصود فى هـذه الرساله من وجوب القضاء عن الميّت مع قطع النظر عن انتفاع الميّت بذلك، و قد عرفت أنّه مجمع عليه فتوى «۱۹» و نصّا «۲۰»، و سيجى ء ما يدلّ عليه من النصوص بالخصوص «۲۱». ثمّ المشهور أنّ القضاء معيّن على الولىّ، لا أنّه مخيّر [بينه] «۲۲»

و بين الصدقه، كما عن الإسـكافى «۲۳» و السـيّد المرتضى «۲۴» و السـيّد ابن زهره مـدّعيا عليه الإجماع «۲۵»، لعدم الدليل على إجزاء الصـدقه نعم ورد ذلـك فى النافله مضافا إلى ظهور الأدلّه «۲۶» فى تعيين الصـلاه. و الإجماع المدّعى كما ترى. و أضعف منه الاستدلال عليه بالاحتياط.

و أمّا القاضى

فـالمحكىّ عن المفيـد: النصّ على أنّه إن لم يكن له ولـد من الرجـال قضـى عنه أكبر أوليـائه من أهله، و إن لم يكن فمن النساء «۲۷». و عن الإسـكافى: أولى النـاس بالقضـاء عن الميّت أكبر ولـده الـذكور، و أقرب أوليائه إليه إن لم يكن له ولـد «۲۸». و فى كلاـم الصـدوقين و الرضوىّ: «إنّه يقضـى الولىّ، فـإن لم يكن له ولىّ من الـذكور قضـى عنه وليّه من النسـاء «۲۹»» و نسب قـول المفيد فى الدروس إلى ظاهر القدماء و الأخبار، و اختاره «۳۰». و لعلّه لإطلاق صحيحه حفص بن البخترى، عن أبى عبد اللَّه عليه السلام: «فى الرجل يموت و عليه صلاه أو صيام؟ قال:

يقضى عنه أولى الناس بميراثه. قلت: فإن كان أولى الناس

به امرأته؟ قـال: لا، إلّا الرجال» «۳۱». و مرسـله حمّاد: «قال: سألت أبا عبد اللَّه عليه السـلام فى الرجل يموت و عليه دين من شـهر رمضـان من يقضـيه عنه؟ قـال: أولى الناس به، قلت: فإن كان أولى الناس به امرأته؟ قال: لا، إلّا الرجال» «۳۲». و روايه ابن سنان، عن الصـادق عليه السـلام- المحكيّه فى الـذكرى عن كتـاب السـيّد الأجـلّ ابن طاوس- : «قال: الصـلاه الّتى حصل وقتها قبل أن يموت الميّت يقضـيه عنه أولى النـاس به» «۳۳». إلى غير ذلـك. فمـا أطلـق فيه «الولىّ» المراد منه الأـولى من غيره، و هو يختلف باختلاف الموجودين من الناس المنتسبين إلى الميّت، فإنّ ولده أولى به من أخيه، و أخوه أولى به من عمه.. و هكذا.

بـل قـد يـدّعى شـموله للمولى المعتق و ضـامن الجريره، لأنّهمـا أولى الناس بالميّت مع فقـد الأقارب النسبيّه، و لـذا قيل بوجوب القضاء عليهما مع فقد القريب «۳۴». هذا، مضافا إلى أنّ الحكم فى صحيحه حفص معلّق على «الأولى بالإرث» «۳۵»، و لا إشكال فى صدقه على ما عدا الأولاد مع عدمهم، بل و على المولى و ضامن الجريره. و أمّا وجه تقديم الولد على الأب: فلعلّه لأنّ أكثريّه نصـيبه يـدلّ عرفـا على كونه أولى بـالميّت عن الأب «۳۶» مع أنّ النصّ ورد بـأنّ الأـكثر نصـيبا أولى بـالميّت من الأقـلّ، كما فى صحيحه الكناسـى: «و أخوك لأبيـك و أمّـك أولى بك من أخيك لأبيك «۳۷»» «۳۸» مع أنّ حكم المشـهور باستحقاق الولد خصوصـا مجّانـا الحبوه- الّتى هى عبـاره عن خصـائص الأـب، التى يعزّ على أوليـاء الميّت أن يروها عنـد غير الميّت- يـدلّ على أولويّته بأبيه من غيره حتّى جدّه. نعم ينافى ذلك

كلّه حكم المشهور

المكاسب، ج ۴، ص ۳۴۰

فى باب الجنائز بأنّ الأب أولى من الولد فى تجهيز الميّت، و لذا تنظّر فيه هناك مائلا إلى مراعاه الإطلاق «۱»- هنا و هناك- من يقدّم الأب على الولد «۲». و يمكن أن يكون مستند المشهور هناك أنّ الأولى بالميّت من حيث أحكامه و أموره- الّتى لا بدّ أن تصدر باستصواب الأولياء- هو الأب دون غيره، و يمكن استشعار ذلک من قوله عليه السلام: «يصلّى على الجنازه أولى الناس بها» «۳» فإنّ الأولى بالجنازه- من حيث انّها جنازه لا بدّ من التصرف فيها و تقلّبها فى الغسل و الصلاه و الدفن- هو الأب عرفا.

و الحاصل: أنّ الموضوع للحكم فى باب القضاء هو الميّت من حيث شخصه و نفسه الإنسانى، و فى الجنائز هو جسده و جنازته الّتى يتصرف فيها و يتقلّب، فالأولويّه هنا عليه، و فى القضاء له، فتأمّل. و على كلّ حال: فالمراد من «أكثريّه النصيب» أكثريّه نصيب النوع، لأنّها الكاشفه عرفا و شرعا عن أولويّه ذلک النوع، فلو عرض لشخص الولىّ قلّه النصيب لتعدّد أشخاص نوعه- كما لو اجتمع له أب مع عشره أولاد- فلا يسقط أكبرهم عن الأولويّه، لكونه أقلّ سهما من الأب، لأنّ نوع الولد أكثر سهما فهو أولى.

فما يظهر من بعض المعاصرين من اعتبار أكثريّه نصيب الشخص- حتّى أنّه فصّل فى المسأله بين ما دون الخمسه من الأولاد إذا اجتمعوا مع الأب و بين الخمسه و الأزيد «۴»-

لم أجد له وجها ظاهرا. ثمّ إطلاق «الأولى بالإرث» فى الصحيحه المتقدّمه «۵» يشمل المولى المعتق و ضامن الجريره على الترتيب عند عدم غيرهما من الورثه. إلّا أنّ العباره المحكيّه عن المفيد «۶»

و جماعه من القدماء «٧» خاليه عن التصريح به، لأنّ المحكيّ عن المفيد- المنسوب فى الدروس إلى ظاهر القدماء- «أنّه لو فقد أكبر الذكور فأكبر أوليائه من أهله» «٨» و لفظ «الأهل» ظاهر فى من عدا المعتق و ضامن الجريره. و ما أبعد ما بين هذا القول و بين القول و بين ما اختاره الشيخ «٩» و أكثر من تأخّر عنه من اختصاص التكليف بأكبر أولاده الذكور «١٠»، و كأنّهم فهموا من صحيحه حفص و مرسله حمّاد- المتقدّمتين «١١»- أنّ المراد من «الأولى بالميّت» أولى الناس به على الإطلاق. و بعباره أخرى: الأولى من كلّ أحد يفرض وجوده من الناس، لا- أولى الموجودين فعلا حين موت الميّت، و لا شكّ أنّ الأولى على الإطلاق بذلك المعنى هو الولد الذكر. و أمّا أولويّه غيره من طبقات الورثه فأولويّه إضافيّه يلاحظ فيها الموجودون عند الموت. و هذا غير بعيد. مع أنّه لو فرض احتمال الروايه لما ذكرنا احتمالا مساويا وجب الرجوع إلى أصاله البراءه. و ممّا يؤيّد إراده ما ذكرنا- بل يدلّ عليه- صحيحه حفص و مرسله حمّاد الصريحتان فى نفى التكليف عن النساء، و كلّ من نفاه عنهنّ نفاه عمّن عدا الولد من الذكور، و كلّ من أثبته على من عدا الولد من الذكور أثبته على النساء، فحمل الروايه على ما يعمّ الولد يوجب شذوذ الروايه و ترك العمل بظاهرها بين الأصحاب من التفصيل بين من عدا الولد و بين النساء، فيجب لأجل ذلك حمل «الأولى» على الأولويّه على الإطلاق دون الإضافيّه. نعم يظهر من المدارك العمل بظاهرها من التفصيل «١٢». ثمّ المراد فى كلامهم من «الأكبر»: من لا أكبر منه، فيعمّ المنحصر، كما هو مقتضى

إطلاق النصّ «١٣» و صريح الفتاوى «١۴». و لو تعدد الأولاد يقدّم الأكبر مع استوائهم فى البلوغ، للإجماع و لمكاتبه الصفّار «١۵» و فى دلالتها تأمّل يأتى وجهه. و لو استووا فى السنّ فالبالغ مقدّم على غيره، إمّا لأنّه أكبر عرفا و أقرب إلى حدّ الرجال، و إمّا لأنّ التكليف يتعلّق به عند بلوغه، لصدق «أولى الناس به» عليه بحسب النوع، إذ لو اعتبرت الأولويّه الشخصيّه من كل أحد لم يجب عليه بعد بلوغ أخيه أيضا، فإذا تعلّق التكليف به فارتفاعه عند بلوغ أخيه يحتاج إلى دليل، فتأمل. و لو اختلفوا فى البلوغ و كبر السنّ، ففى اعتبار البلوغ أو كبر السنّ وجهان: ممّا ذكرنا فى تقديم البالغ على غيره مع المساواه، و من إطلاق تقديم الأكبر فى النصّ «١۶» و الفتاوى «١٧»، و الأوّل لا يخلو عن قوّه. و لو استووا فى السنّ و البلوغ، ففى سقوط القضاء عنهم- كما عن الحلّى «١٨»- لعدم وجود الأكبر، أو ثبوته عليهم على طريق الكفايه و تخييرهم، فإن اختلفوا فالقرعه- كما عن القاضى «١٩»- أو على طريق التوزيع- كما عن المشهور وفاقا للشيخ «٢٠»- ، أقوال: أقواها الأخير، لأنّ الحكم معلّق بجنس أولى الناس الصادق على الواحد و الاثنين، لما عرفت من أنّ المراد بأولى الناس: الأولى بالنوع، و هو جنس الأولاد، فكأنّه قال: يقضى عنه ولده. و أمّا وجوبه على الكلّ كفايه فلم يثبت، لأنّ الوجوب على الجنس أعم من التوزيع و من الوجوب الكفائى، فالأصل عدم تكليف كلّ منهم بأزيد من حصته و لو على طريق الكفايه.

و بعباره أخرى: يعلم باستحقاقه العقاب إذا ترك حصته و لم يأت بها صاحبه على أى تقدير، و

لا يعلم بأنه بعد قضاء حصته يعاقب على ترك الباقى إذا تركه مع ترك صاحبه. ثم انّ حكم القاضى بالقرعه عند اختلافهما «۲۱» لا وجه له، لعدم جواز الاختلاف بعد وجوب قيامهما «۲۲» بالواجب الكفائى، لأنه لا يسقط عنهما إلّا بعد حصوله فى الخارج، فينوى كلّ منهما الوجوب كما فى صلاه الميّت. و دعوى وجوب فعل واحد عنه- على أن تكون الوحده شرطا لصحه الفعل مع تعددهما- ممنوعه. و ممّا ذكرنا يعلم حكم ما إذا كان الواجب ممّا لا يتبعّض كصلاه واحده أو صوم يوم واحد و فى ثبوت الكفّاره عليهما مع إفطار الصوم بعد الزوال- على القول بوجوبه فى القضاء عن الغير- وجهان، أقواهما: الوجوب عليهما مع إفطارهما معا، و على المتأخّر إفطارا مع التراخى، فتأمّل. ثمّ إنّ هنا وجوبا كفائيا فى الصلاه من جهه أخرى، و هى أنّ الترتيب لمّا كان شرطا فى صحّه الصلاه فبعد الحكم بتوزيعها يكون الواجب كفائيا منهما الشروع فى القضاء فإذا فرغ من صلاه واحده كان الشروع فى الأخرى أيضا واجبا كفائيا، و هكذا إلى أن يصلّى أحدهما قدر نصيبه، فيتعيّن الباقى على الآخر، فإن اختلفا فى السابق بأن أراد كلّ منهما السبق و اللحوق، فلا يبعد القرعه. و لا يشترط فى القاضى الحرّيّه، لأنّ الأولويّه بالميّت- الذى هو مناط الحكم- لا يتوقّف على استحقاقه الإرث، بل يقتضيه مع عدم المانع، و لهذا لا يفرّق فى الحرّ بين الوارث بالفعل و الممنوع عن الإرث للقتل. و تعلّق الحكم فى صحيحه حفص «۲۳» على «الأولى بالإرث» يراد به الأولى بالإرث من حيث القرابه لو خلّيت و نفسها. و لا يشترط أيضا خلوّ ذمته من صلاه فائته، نعم سيأتى حكم

الترتیب بین الفائته و المتحمّله فی أحکام القضاء

. علیه،

المکاسب، ج ۴، ص ۳۴۱

و أما المقضیّ

فـالمحکیّ عن المشـهور أنّه جمیع مـا فـات عن المیّت، و عن الشـهید الثانی: نسـبته إلی ظاهر النصّ و إطلاق الفتوی «۱» و ظاهر عباره الغنیه: الإجماع علیه «۲»

و عن الحلّی «۳» و سبطه- ابن سعید- : أنّه لا یقضی إلّا ما فاته فی مرض موته «۴» و المحکیّ عن [المحقق] «۵» فی بعض رسائله أنه یقضـی ما فاته لعذر کالمرض و السـفر و الحیض بالنسبه إلی الصوم، لا ما ترکه عمدا مع قدرته علیه «۶» و عن الذکری نسبته إلی السیّد عمید الدین ثمّ اختیاره «۷» کما عن الشهید الثانی «۸». و الأقوی الأوّل، لإطلاق ما تقدّم من النصوص، خصوصا روایه ابن سـنان المتقدمه «۹» و دعوی انصـرافها إلی مـا فـات لعـذر- إن سـلّم- فهو تبادر ابتـدائی، کتبادر بعض أفراد الماء من إطلاق لفظه، مع أنّ بعض فروض الترک عمدا ممّا لا إشـکال فی عدم خروجه عن منصـرف الإطلاق، مثل ما إذا وجب علیه الصـلاه فی حال المرض مع النجاسه أو مع القعود أو الاضـطجاع، أو وجب علیه الصـلاه حال المطارده مع العـدوّ، فقصّـر فی فعلها کـذلک- علی ما هو الغالب فی أحوال المرضـی و الغازین من ترک الصلوات إذا لم یتمکّنوا من فعلها إلّا کذلک- ثم مات فی هذه الحال أو بعـد ذلک، فإنّ دعوی خروج مثل هذا عن منصـرف إطلاق الأخبار المتقدمه «۱۰» بعیده عن الإنصاف، و إذا شـمل هذا شمل غیره من الصـلوات المتروکه عمـدا أو المفعوله فاسـده، لعـدم القول بالفصل. بل یمکن دعوی شـمول الروایات للمفعوله فاسـده، فیشمل المتروکه عمدا لعدم الفصل، فتأمّل. و کیف

كان: فدعوى اختصاص الروايه بمن فاته الصلاه لعذر يسقط شرعا معه الصلاه- كالإغماء و فقد الطهورين و نحو ذلك- فى غايه البعد، خصوصا لو أريد من عدم تعمّد الفوت عدم التمكن من قضائه أيضا، بحيث لا يعمّ ما تسامح فى قضائه حتّى مات. ثم الظاهر أنّ النسبه بين قول الحلّى «۱۱» و مختار المحقق «۱۲» عموم من وجه، لأنّ الفوات فى مرض الموت يعمّ الترک عمدا. و على أىّ حال: فالظاهر انصراف الإطلاق فى النصّ و الفتوى إلى ما وجب عليه أصاله، فلا يعمّ ما تحمّله بالولايه أو الاستئجار و إن كان العمل بالإطلاق أحوط، بناء على احتمال كون الانصراف هنا نظير الانصراف السابق

و أما المقضىّ عنه

فهو الوالدان لا غير، بناء على المشهور من اختصاص القاضى بالولد الأكبر. نعم اختلفوا فى دخول الأمّ من جهه اختصاص روايه حمّاد بالرجل «۱۳» و انصراف روايه ابن سنان إليه «۱۴» فإلحاق المرأه بالرجل قياس- كما صرّح الحلّى «۱۵» و المحقّق و الشهيد الثانيان فى حاشيتى الشرائع «۱۶» بل حكى عن جماعه «۱۷». و الأقوى الدخول، وفاقا لصريح المحكىّ عن صوم المبسوط «۱۸» و النهايه «۱۹» و الغنيه «۲۰» و المنتهى «۲۱» و التذكره «۲۲» بناء على عدم الفرق بين الصوم و الصلاه. و حكى فى خصوص الصلاه عن الرساله المحكيّه سابقا عن المحقّق فى جواب سؤال جمال الدين المشغرى «۲۳» و عن الذكرى «۲۴» و الموجز «۲۵» بل حكى نسبته إلى ظاهر إطلاق الأكثر، إلّا أنّ الموجود فى الروضه: انّ اختصاص الحكم بالأب و عدم التعدى إلى الأمّ و غيرها من الأقارب «۲۶» هو المشهور «۲۷». و كيف كان فالأقوى اللحوق، و دعوى الانصراف فى روايه ابن سنان «۲۸»

ممنوعه، مضافا إلى مصححه أبى حمزه: «عن امرأه مرضت فى شهر رمضان أو طمثت أو سافرت، فماتت قبل خروج شهر رمضان، هل يقضى عنها؟ قال: أما الطمث و المرض فلا، و أما السفر فنعم» «۲۹». بناء على عدم القول بالفصل بين الصوم و الصلاه كما يظهر من بعض «۳۰» و على أنّ المسئول عنه وجوب القضاء، لما ذكره فى المنتهى من الاتّفاق على الاستحباب فى هذه الصور «۳۱». و يمكن أن يكون طرحا الحلّى «۳۲» لهذه الأخبار لكونها آحادا عنده. و هل يشترط فى المقضى عنه الحرّيه؟ قولان، أقواهما:

العدم، لإطلاق الروايات «۳۳» و دعوى انصرافها إلى الحرّيه فى غايه البعد. و توهّم كون الأولى بالعبد مولاه، و لا يجب عليه القضاء إجماعا، مدفوع بأنّ المراد بالأولويّه: الأقربيّه فى النسب و الأشدّيه فى علاقه القرابه الّتى هى المقتضيه للأولويّه بالإرث و لو اجتمع سائر شروط الإرث، و لذا يجب على القاتل لأبيه و إن لم يرثه. و حكى عن فخر الدين عدم الوجوب، قال: و منشأ الإشكال عموم قولهم عليهم السلام: «فعلى وليّه أن يتصدّق عنه من تركته» «۳۴» دلّ بالمفهوم على الحرّيه، فهذه المسأله ترجع إلى أنّ الضمير إذا رجع إلى البعض هل يقتضى التخصيص أم لا؟ و قد حقّق ذلك فى الأصول. و الحقّ عندى عدم القضاء، لما تقدّم «۳۵» (انتهى).

و اعترضه شارح الروضه- بعد نقل هذا الكلام- بأنّا لم نظفر بخبر فيه ذلك، و إنّما الخبر الّذى تعرّض فيه للتصدّق خبر أبى مريم، و ليس فيه ذكر الصوم إلّا بعد التصدّق فى إحدى طريقيه و لفظه: «و إن صحّ ثمّ مرض حتّى يموت و كان له مال تصدّق عنه مكان كلّ

يوم بمدّ، و إن لم يكن له مال صام عنه وليّه» «۳۶» «۳۷» (انتهى). و لا يخفى ضعف ما ذكره فخر الدين، إذ لو سلّم وجود خبر مشتمل على المتمّم المذكور، فمقتضى التبادر و إن كان تقييد المطلق به- و ليس هذا من قبيل العام المتعقّب بالضمير الراجع الى بعض أفراده كما لا يخفى- إلّا أنّ تخصيص الخبر المشتمل على المتمّم «۳۸» لا يقتضى تخصيص باقى «۳۹» المطلقات، لعدم التنافى بينهما. ثمّ إنّ حكم الجاريه حكم العبد الميّت.

و أما أحكام القضاء

فيحصل توضيح المهم منها فى ضمن مسائل: الأولى: أنّ الظاهر من النص و الفتوى بأنّه «يقضى عن الميّت»، أنّ القضاء عن الميّت نيابه عنه فى الفعل، لا أنّه تكليف أصلى على الولىّ. فلا بدّ فيه من نيّه النيابه كما فى الحجّ و الزياره عن الغير، و لا تبرأ ذمّته بإهداء ثواب العباده إلى الميّت من دون قصد النيابه، بل لا يشرع هذا الفعل بمجرّد هذه الغايه مع عدم اشتغال ذمّته به أصاله، كمن أراد أن يصلّى ظهرا فى غير وقته و يهديه إلى الميّت، لأنّ إهداء الثواب فرع وجوده المتوقّف على تحقّق الأمر، المفروض عدمه. و يعتبر فى القضاء جميع ما كان معتبرا فى فعل الميّت، مع قطع النظر عمّا يعرض باعتبار خصوص مباشره الفاعل له، فيقصر ما فاته سفرا، و يتمّ ما فاته حضرا، و لا يجب عليه الإخفات فى أوّليى الجهريّه لو كان النائب رجلا و الميّت امرأه، و يجب الإخفات لو انعكس الفرض، و كذا الكلام فى ستر تمام «۴۰» البدن. و الفرق بينهما و بين القصر و الإتمام: أنّ القصر و الإتمام مأخوذان فى ماهيّه الصلاه، و أمّا الجهر و الإخفات فإنّما

هو باعتبار كون المباشر للفعل امرأه يطلب خفض صوتها و ستر بدنها عند الصلاه، فهما

المكاسب، ج ۴، ص ۳۴۲

أحكام خصوص الفاعل لا الفعل. و مثلهما الأحكام الثابته للفاعل باعتبار العجز و القدره، فإنّ المعيار فيها حال المباشره للفعل، فيصلّى القادر قائما عمّن فات عنه قاعدا، و يصلّى العاجز قاعدا عمّن فاته قائما. و لا يجب على الوليّ الاستنابه مع عجزه، للأصل. و ربما يحتمل ذلك بناء على أنّ الواجب على الوليّ تحصيل الصلاه بالأجزاء و الشرائط الّتى كانت على الميّت و إبراء ذمّته بصلاه نفسه أو بالاستنابه، فإذا لم يتمكّن من الصلاه الاختياريّه بنفسه تعيّن عليه الاستنابه.

و يضعّفه أنّ الاستنابه مع جوازها مسقطه للواجب المعيّن على الوليّ، لا أحد فردى الواجب المخيّر، فلا يتعيّن عند تعذّر الصلاه الاختياريّه، بل ينتقل إلى بدلها الاضطرارى كالصلاه قاعدا أو قائما إذا كان غير راج لزوال العذر، بل و إن كان راجيا، بناء على عدم وجوب تأخير اولى الأعذار، و على وجوب المبادره إلى براءه ذمّه الميّت. و لكن الأقوى وجوب الانتظار مع رجاء زوال الأعذار، و الأحوط الاستنابه مع عدمه. و فى حكم العجز و القدره: العلم و الجهل المعذور فيه موضوعا أو حكما كمن جهل القبله فصلّى إلى الجهه المظنونه أو إلى أربع جهات مع عدم الظنّ، أو صلّى فى طاهر كان يعتقده الميّت نجسا، فإنّ هذه الأمور و أشباهها تلحق الفعل باعتبار مباشرته، لا باعتبار ذاته. و من هذا القبيل اختلاف الميّت و النائب فى مسائل الصلاه، فإنّ العبره فيها بمعتقد الفاعل تقليدا أو اجتهادا دون الميّت، حتّى لو فاته صلاه يعتقدها قصرا، كما إذا سافر إلى أربعه فراسخ من دون الرجوع ليومه و

اعتقدها الولیّ تماما- لاعتقاده اعتبار الرجوع لیومه فی الأربعه- وجب القضاء عنه تماما. نعم لا یجب قضاء ما صلّاه «۱» المیّت صحیحا إذا اعتقد الولیّ فسادها، و هو واضح. و الفرق: إنّ فعل المیّت بدل عن الواقع إذا کان مخالفا له، أمّا إذا لم یفعل فالفعل یصیر تکلیفا للولیّ یوقعه بحسب اعتقاده، حتّی لو اعتقد عدم وجوبه علی المیّت رأسا لم یجب علی الولیّ و إن کان المیّت قد اعتقد وجوبه، کقضاء صلاه الخسوف الّذی لم یعلم به المیّت حتّی انجلی، فلا یجب علی الولیّ قضاؤها إذا اعتقد عدم وجوبه، و إن کان المیّت قد اعتقد وجوب القضاء. و یحتمل وجوب القضاء هنا علی الولیّ إذا اعتقد استحبابه علی تقدیر عدم الوجوب، لصیروره المیّت مشغول الذمّه به فی اعتقاده و یمکن إبراء ذمّته فیجب. أمّا إذا لم یعتقد الولیّ استحبابه علی تقدیر عدم الوجوب فلا یجوز له الإتیان لعدم تأتّی قصد القربه لکن فرض المسأله خلافیّه لا ینفکّ عن رجحان الإتیان من باب الاحتیاط. الثانیه: هل ما یفعله الولیّ أداء لما فات عن المیّت باعتبار الأمر الأدائی، فیکون فعله تدارکا للأداء؟ کما لو فرض موته قبل خروج وقت الصلاه الّتی فاتته، کما إذا مات بعد مضیّ مقدار الصلاه و الطهاره، أو فی غیر الفرض المذکور أداء لما فات عن المیّت باعتبار الأمر القضائی فیکون تدارکا لقضاء المیّت الّذی هو تدارک لفعله الأدائی، لا تدارکا أوّلیّا لفعله الأدائی؟. و بعباره أخری: لا شک أنّ الصلاه عن المیّت کأداء الدین عنه، فهل الملحوظ- فی کونه دینا- الأمر الأدائی، أو الأمر القضائی به فیما إذا مات بعد تکلیفه بالقضاء؟ وجهان، أظهرهما من أدلّه العباده عن المیّت و أنّها

كـأداء الـدين عنه، الأـوّل، لأـنّ ظـاهر إطلاق الـدين على العباده إنّما هو باعتبار مطلوبيّتها الأوّليّه، و الأمر بقضائها أمر بأداء ذلك الـدين، فـإذا لم يؤدّه بنفسه أدّاه عنه الولىّ، ففعل الولىّ بـدل الأداء، لا القضاء. و تظهر الثمره فى اعتبار الأمور المعتبره فى القضاء فى فعـل الولىّ. توضيـح ذلك: أنّ ما كان من الشـروط معتبره فى الأداء، فلا إشـكال فى اعتبارها فى القضاء، سواء كان القاضـى نفسـه حيّـا أو وليّه «٢» بعـد موته، لأـنّ تـدارك الفـائته لاـ يحصـل إلّـا بمراعاتهـا، لأنّ المفروض كونها مأخوذه فى الفائت. و أما الشـروط المعتبره فى قضاء الصلاه الّتى دلّ عليها الدليل الخاصّ من دون كونها معتبره فى الأداء، فلا بدّ من الاقتصار فى اعتبارها على مقدار دلاله الدليل، فإذا دلّ الدليل على اعتبارها فى قضاء الشخص عن نفسه فلا يتسرّى إلى قضائه عن غيره. نعم لو قلنا: إنّ الغير إنّما يفعل ذلك القضاء الّذى كان واجبا على الميّت و امتثالا لأمره القضائى، فلا مناص من مراعاه هذه الشـروط. و هذا مثل الترتيب بين الفوائت،- بنـاء على اعتبـاره فى القضـاء باعتبـار دليـل خارج، و ليس باعتبار كونه شـرطا فى الأداء- ، إذ ليس تأخير المغرب عن عصـره المتقدّم شرعا شرطا له، و إنّما هو عارض اتّفاقى له حصل من تدريج الزمان، بل تأخير العصر عن الظهر أيضا ليس إلاـ باعتبار الأمر الأدائى بالظهر، فإذا فات الظهر و العصـر فقـد ارتفع الأمر الأدائى بالظهر و برئت الـذمّه منه، و وجوب وقوع العصر بعد «٣» براءه الـذمّه من مطلق الأمر بالظهر- و لو كان أمرا قضائيا- غير معلوم، فتأمّل حتى لا يتوهّم أنّه رجوع عن لزوم «۴» اتّحاد القضاء و الأداء فى

الشروط، لأنّا نلتزم أيضا أنّ كلّما هو شرط فى العصر الأدائى شرط فى العصر القضائى، لكن ندّعى أنّ الشرط فى العصر الأدائى وقوعها بعد براءه الذمّه عن الأمر الأدائى [بالظهر، دون مطلق الأمر بها، و لازم اعتبار شروط

الأداء فى القضاء أنّ العصر القضائى أيضا لا بدّ من وقوعها بعد البراءه عن الأمر الأدائى] «۵»، و هذا شى ء حاصل دائما. فالعمده فى وجوب الترتيب بين الفوائت الإجماع المنقول و بعض الأخبار «۶» و هى مختصّه بقضاء الشخص عن نفسه، و المفروض أنّ الولىّ نائب عن الميّت فى تدارك الأداء، لا- فى تدارك القضاء حتّى يقتضى ذلك وجوب مراعاه ما وجب على الميّت فى قضائه عن نفسه. نعم لا يستبعد أن يستظهر من أدلّه الترتيب فى قضائه عن نفسه كون مطلق كذلك، سواء كان عن نفسه أو عن الغير. الثالثه: هل يسقط القضاء عن الولىّ بفعل الغير- كما عن الشيخ «۷» و جماعه «۸»- أم لا- كما عن الحلّى «۹» و آخرين «۱۰»- ؟. الأقوى: الأوّل، لعموم ما دلّ على أنّ الصلاه و الصوم عن الميّت يكتب له «۱۱» و ما دلّ على أنّ العباده فى ذمّه الميّت كالدين، فكما تبرأ ذمّته بأداء كلّ أحد الدين عنه فكذلك العباده «۱۲»: و قد تقدّم «۱۳» فى روايه الخثعميّه قوله صلّى اللّٰه عليه و آله و سلم: «أ رأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أ كان ينفعه ذلك؟ قالت: نعم قال صلّى اللّٰه عليه و آله و سلم: فدين اللّٰه أحقّ بالقضاء» «۱۴».

المكاسب، ج ۴، ص ۳۴۳

فإذا برئت ذمه الميّت بفعل كل من فعل عنه، فلا يبقى فى ذمّته شى ء حتّى يجب على الولىّ قضاؤه، ففعل

الغير مسقط للوجوب عن الولىّ بسقوط موضوعه- أعنى اشتغال ذمّه الميّت- لا- أنّ الغير نائب عن الولىّ أو متحمّل عنه، حتّى يقال: إنّ الصلاه و الصوم لا- يتحمّلان عن الحىّ، أو يقال: إنّ المخاطب هو الولىّ فيجب عليه المباشره، فإنّا لم نحكم بامتثال الولىّ إذا استناب غيره، و إنّما نحكم ببراءه ذمّه الميّت، فلا يكون عليه صلاه أو صيام حتّى يقضيه الولىّ. فيظهر من ذلك كلّه أنّ الاستدلال على المنع بظهور الأدلّه فى وجوب المباشره، أو أنّ الصلاه و الصوم لا تدخلهما النيابه عن الحىّ، فى غير محلّه، فإذن ما ذكرنا ينافى التصريح عن المشهور بوجوب مباشره الولىّ له. و يدلّ على السقوط- مضافا إلى ما ذكرنا- الموثّقه: «فى الرجل يكون عليه صلاه أو صوم هل يجوز أن يقضيه رجل غير عارف؟ قال: لا يقضيه إلّا مسلم عارف» «۱». دلّ على عدم إجزاء قضاء غير العارف بالأئمه عليهم السلام و إن كان وليّا، و جواز قضاء العارف و إن لم يكن وليّا. و لا- يجوز أن يكون المراد بغير العارف فى السؤال، و بالعارف فى الجواب خصوص الولىّ، كما لا- يخفى. و مرسله الفقيه عن الصادق عليه السلام: «إذا مات الرجل و عليه صوم شهر رمضان فليقض عنه من شاء من أهله» «۲». فإنّه بعد قيام القرينه على عدم إراده ظاهر الخبر- و هو الوجوب الكفائى- ظاهر فى أنّ كلّ أحد من أهله مرخّص فى إبراء ذمّه الميّت، و تخصيص «الأهل» مع أنّ غيرهم أيضا مرخّص، لأجل حصول مشيئه القضاء فيهم غالبا، دون غيرهم. و الموثّق- كالصحيح- المحكىّ عن زيادات التهذيب، عن أبى بصير: «قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل سافر فى

رمضان فأدركه الموت قبل أن يقضيه قال: يقضيه أفضل أهل بيته» «۳». دلّ- بعد قيام الدليل على عدم وجوب القضاء على أفضل أهل البيت- على استحباب تفويض الوليّ القضاء إليه إن لم يكن هو وليّا، و على عدم تفويضه إلى غيره إن كان هو الولي. و استدلّ الحليّ «۴» و من تبعه «۵» على عدم سقوطه بفعل الغير بما يرجع حاصله إلى أصاله عدم السقوط بعد كون الوليّ هو المخاطب، و زاد فى الذكرى: أنّ الصلاه لا تقبل التحمّل عن الحيّ «۶». و يعرف الجواب عن ذلك كلّه بما ذكرنا من أنّ الغير ليس متحمّلا عن الوليّ، و إنّما يبرئ ذمّه الميّت فيرتفع الوجوب عن الوليّ. نعم يمكن أن يستدلّ لهم بمكاتبه الصفّار إلى أبى محمّد العسكرى عليه السلام: «رجل مات و عليه قضاء من شهر رمضان عشره أيّام، و له وليّان، هل يجوز أن يقضيا عنه جميعا عشره أيّام، خمسه أيام أحد الوليّين و خمسه أيّام الآخر؟ فوقّع عليه السلام: يقضى عنه أكبر وليّيه «۷» عشره أيّام ولاء إن شاء اللّه تعالى» «۸». فإنّ المنع عن إقدام الوليّين على القضاء بالتوزيع مع كون أحدهما أكبر، يدلّ على عدم جواز تبرّع الأصغر بقضاء خمسه أيّام. و حمل الأمر بالقضاء على الاستحباب ينافيه- مع كون السؤال عن أصل الجواز- أنّ المستحبّ هو تعجيل إبراء ذمّه الميّت الحاصل بقضاء كلّ منهم خمسه دون صوم الأكبر عشره ولاء، فالظاهر أنّ الأمر بالولاء لوجوب المبادره إلى إبراء الذمه، ففيه دلاله على عدم جواز تبرّع غير الوليّ، مضافا إلى اقتضاء تطابق الجواب و السؤال لذلك. و على أيّ تقدير: فقوله عليه السلام: «يقضى عنه» ليس مستعملا فى الوجوب بقرينه تقييده

بالولاء، فليت شعرى كيف استدلّ به المشهور على وجوب تقديم الأكبر عند تعدّد الأولى بالإرث. إلّا أن يقال: إنّ الاستحباب مناف لوجوب المبادره إلى إبراء ذمّه الميّت، فلو جاز لغير الولىّ القضاء لم يرجّح انفراد الولىّ به على المشاركه. فظاهر الروايه لو حمل على الوجوب نافى مذهبهم فى جواز تبرّع الغير، و لو حمل على الاستحباب لم يدلّ على مذهبهم بتعيّن القضاء على الأكبر. ثمّ إنّ ما ذكرنا من سقوط القضاء عن الميّت بفعل الغير يعمّ المتبرّع، و الموصى إليه، و المستأجر. أمّا المتبرّع: فلا فرق فيه بين أن يقع بإذن الولىّ أو بدون إذنه، إذ المفروض عدم تحمّله شيئا عن الولىّ حتّى يحتاج إلى إذنه. و أمّا الموصى إليه:

فإن قبل الوصيّه وجب عليه الفعل و لو كان تبرعا أو أوصى بالاستئجار من مال الموصى اليه على ما يظهر من الذكرى «۹» و المحكىّ عن ابن طاوس «۱۰» و غير واحد من المعاصرين «۱۱»،

بل فى المناهل دعوى ظهور الاتّفاق عليه «۱۲» و عن التذكره: أنّه إذا أوصى الإنسان بوصيّه فإنّ وصيّته تنفذ و يجب العمل بها إجماعا «۱۳». و فى دلالته على المدّعى نظر.

نعم استدلّ عليه بعموم حرمه تبديل الوصيّه المستفاد من الآيه «۱۴» و من الأخبار «۱۵» المستشهده بالآيه. و يظهر من العباره المحكيّه عن التذكره أنّ هذا النحو من قبول الوصيّه بمنزله الوعد لا يجب الوفاء به، قال- فى مقام الاستدلال على وجوب قضاء الصوم عن المرأه بروايه أبى بصير: «عن امرأه مرضت فى شهر رمضان و ماتت فى شوّال، فأوصتنى أن أقضى عنها، قال: هل برئت من مرضها؟ قلت: لا، قال: لا تقضى عنها فإنّ اللّه تعالى لم يجعله

عليها، قلت: فإنّى أشتهى أن أقضى عنها و قد أوصتنى بذلك، قال: كيف تقضى شيئا لم يجعله اللّٰه عليها، فإن اشتهيت أن تصوم فصم لنفسك» «۱۶»: استفسر عليه السلام عن حصول البرء أوّلا، و لو لم يجب القضاء مع البرء لم يكن للسّؤال معنى. ثمّ قال: لا يقال: قد حصلت الوصيه فجاز أن يكون الوجوب بسببها. لأنا نقول: الوصيه لا تقتضى الوجوب، أما مع عدم القبول فظاهر، و أما مع القبول فلأنّه راجع إلى الوعد «۱۷» (انتهى). و كيف كان: فهل الوصيّه النافذه تسقط الوجوب عن الوليّ، أم لا؟ صريح الشهيدين «۱۸» و صاحب الموجز «۱۹» و شارحه «۲۰» و صاحب الذخيره «۲۱» ذلك، و لعلّه «۲۲» لأنّ بعد فرض وجوب العمل بوصيّته لا يجب الفعل الواحد عينا على مكلّفين، و إرجاعه إلى الوجوب الكفائى مخالفه لظاهر التكليفين، و الحكم بالوجوب على الوليّ مناف لفرض نفوذ الوصيّه، فإنّ التحقيق أنّ دليل وجوب العمل بالوصيّه حاكم على أدلّه مثل هذا الحكم، أعنى الوجوب على الوليّ، و إلّا فكلّ واقعه قبل تعلّق الوصيّه بها لها حكم غير ما تقتضيه الوصيّه، و لذا لم يستدلّ الشهيد رحمه اللّٰه «۲۳» و من تبعه «۲۴» على السقوط بأزيد من أنّ العمل بما رسمه الموصى واجب. نعم زاد صاحب الذخيره: أنّ المتيقن من موارد الوجوب على الولى ما إذا لم يوص الميت «۲۵». و لا بأس به، لأنّ الظاهر من قول السائل: «يموت الرجل و عليه صلاه أو صيام من يقضيه؟» «۲۶» فرض عدم وجود من أقدم على إبرائه و وجب عليه ذلك. و ربّما يقال أيضا: إنّ النسبه بين أدلّه الوجوب على الوليّ و أدلّه وجوب العمل بالوصيّه

المكاسب،

ج ۴، ص ۳۴۴ عموم من وجه، و الترجيح مع أدلّه الوصيّه. و فيه نظر، بل التحقيق الحكم بحكومه أدلّه الوصيّه كما يحكم فى سائر الموارد، لما عرفت من أنّ كلّ وصيّه فهى ترد على واقعه لها حكم و دليل لو لا الوصيّه، فلا يعارض بدليلها أدلّه الوصيّه، فلاحظ، فأدلّه العمل بالوصيّه شبيهه بأدلّه النذر و شبهه. و يظهر من شرح الوحيد البهبهانى:

عدم السقوط عن الولىّ بالوصيّه، بل يكون الوجوب عليهما نظير الكفائى «۱». فإن أراد به كون الوجوب كذلك من أوّل الأمر و حين موت المقضىّ عنه، ففيه نظر عرفت وجهه. و إن أراد أنّ السقوط مراعى بفعل الوصىّ، فلا تبرأ ذمّته مطلقا إلّا بعد فعله، و لو تركاه استحقّا العقاب، فلا بأس به، لكن لا يجب تحصيل العلم أو الظنّ على الولىّ بقيام الوصىّ به، بل لو ظهر له فواته من الوصىّ بحيث لا يمكن له الإتيان بموته أو نحوه، تعيّن على الولىّ، للعمومات السليمه عن المعارض. إلّا أن يقال- بعد تسليم ما ذكر سابقا من كون مورد الحكم فى الأخبار غير صوره إيصاء الميّت-: لا دليل على عود الوجوب بعد تحقّق السقوط. و أمّا الاستيجار: فلا كلام فيه من حيث براءه ذمّه الميّت بفعل الأجير إذا فعلها على الوجه الصحيح، سواء كان له ولىّ فكان المستأجر هو أو غيره، أم لم يكن له ولىّ. و إنّما الكلام فى صحّه الاستيجار و عدمها. و الثمره بعد الاتّفاق على الصحّه، لو وقع من الأجير صحيحا كما لو وقع من غيره من فى أمرين: أحدهما: انتقال مال الأجره إلى الأجير. و الثانى: أنّ كون الداعى للعمل هو تحصيل استحقاق الأجره غير قادح فى نيّه

القربه المعتبره فى جميع العبادات. فنقول: أمّا صحّه الاستيجار: فالحقّ صحّته وفاقا للمعظم، لوجوه:

الأوّل: الإجماعات المستفيضه عن جماعه كالشهيد قدّس سرّه حيث قال فى الذكرى: إنّ هذا النوع ممّا انعقد عليه إجماع الإماميّه الخلف و السلف، و قد تقرّر أنّ إجماعهم حجّه قطعيه «۲» (انتهى). و حكى الإجماع أيضا عن الإيضاح «۳» و جامع المقاصد «۴» و إرشاد الجعفريه «۵». بل عن ظاهر مجمع الفائده أيضا «۶»، و عن بعض الأجلّه- كأنّه صاحب الحدائق- عدم الخلاف فى المسأله «۷». و يؤيّد ذلك- مضافا إلى الشهره العظيمه، إذ لم يخدش فى ذلك إلّا صاحبا الكفايه «۸» و المفاتيح «۹»- استقرار سيره الشيعه فى هذه الأعصار و ما قاربها من المجتهدين و العوام و المحتاطين على الاستيجار و الإيصاء به. و يدلّ على المسأله- مضافا إلى ما عرفت- أنّ المقتضى لصحّه الاستيجار موجود و المانع مفقود، لاتّفاق المسلمين على أنّ كلّ عمل مباح «۱۰» مقصود للعقلاء لا يرجع نفعه الى خصوص العامل و لم يجب عليه يجوز استئجاره عليه، و منع «۱۱»

تحقّق الإجماع فى خصوص كلّ مقام ضرورى الفساد عند أدنى محصّل، إذ لم تسمع المناقشه فى هذه القاعده و مطالبه الدليل على الصحّه فى كلّ مورد من الأعمال المستأجر عليها كما فى الأعيان المستأجره. هذا كلّه مضافا إلى العمومات الدالّه على صحّه إجاره الإنسان نفسه، كما فى روايه تحف العقول «۱۲» و غيرها «۱۳» و عمومات الوفاء بالعقود «۱۴» و حلّ أكل المال بالتجاره عن تراض «۱۵» و عمومات الصلح إذا وقعت المعاوضه على جهه المصالحه «۱۶». و بالجمله: فالأمر أظهر من أن يحتاج إلى الإثبات. ثمّ إنّ ما ذكره المخالف فى المقام لا

يوجب التزلزل فيما ذكرناه من الـدليل، إذ المحكىّ عن المحـدّث الكاشانى فى المفاتيـح ما هذا لفظه: «أمّا العبادات الواجبه عليه الّتى فـاتته، فمـا شـاب منهـا المـال كالحـجّ يجوز الاستئجار له كما يجوز التبرّع به عنه بالنصّ و الإجماع، و أمّا البـدنىّ المحض- كالصـلاه و الصـيام- ففى النصوص أنّه «يقضيها عنه أولى الناس به» «١٧»، و ظاهرهـا التعيّن عليه، و الأـظهر جواز التبرّع بهما عنه من غيره أيضا. و هل يجوز الاستيجار لهما عنه؟ المشـهور نعم، و فيه تردّد، لفقـد نص فيه، و عـدم حجّيّه القياس حتّى يقاس على الحـجّ أو على التبرّع، و عدم ثبوت الإجماع بسـيطا و لا مركّبا، إذ لم يثبت أنّ كلّ من قال بجواز التبرّع «١٨» قال بجواز الاستيجار لهمـا. و كيف كـان: فلاـ يجب القيـام بالعبـادات البـدنيّه المحضه بتبرع و لا استئجار، إلّا مع الوصـيّه» «١٩» (انتهى). و الظـاهر أنّ اسـتثناء الوصـيّه من نفى الوجوب رأسا، فيجب مع الوصـيّه فى الجمله، لا مطلقا حتّى يشـمل الوصـيّه بالاستئجار، كما زعمه بعض فـأورد عليه بـأنّه لاـ تـأثير للوصـيّه فى صـحّه الاستيجار. و كيف كان: فحاصل ما ذكره- كما حصّـله بعض- يرجع إلى التمسّـك بالأصل. فإن أراد أصاله الفساد بمعنى عدم سـقوطه عن الولىّ و عدم براءه ذمّه الميّت، ففيه أنّه لا يعقل الفرق بين فعل الأجير إذا وقع جامعـا لشـرائط الصـحّه و فعـل المتبرّع فى براءه ذمّه الميّت و الولىّ فى الثـانى دون الأـوّل و إن قلنـا بفسـاد أصـل الإجاره. و دعوى عـدم وقوع فعل الأجير صـحيحا، لعـدم الإخلاص- مع أنّه كلام آخر يأتى الإشاره إليه- مدفوعه بأنّه قد لا يفعله الأجير إلّا بنيّه القربه، إذ الاستيجار لا يوجب امتناع قصد القربه.

و إن أراد به أصاله فساد الإجاره، بمعنى عـدم تملّك الأجير للأجره المسـمّاه و عـدم تملّك المسـتأجر العمل على الأجير ليترتّب عليه آثـاره، ففيه مـا عرفت سابقـا من أنّه لاـ معنى لمطالبه النصّ الخاصّ على صـحّه الاستيجار لهـذا العمل الخاصّ من بين جميع الأعمـال الّتى يعترف بصـحّه الاستيجـار عليها من غير توقف على نص خاصّ، فهل تجـد من نفسك التوقّف فى الاستيجار لزياره الأـئمه عليهم السـلام من جهه عـدم النصّ الخـاصّ، و كون إلحاقه قياسا محرّما؟. و الحاصل: أنّ التوقّف فى صـحّه الاستيجار فى هـذا المورد الخاصّ من جهه عـدم الدليل فى غايه الفساد، مضافا إلى ما عرفت سابقا من وجود النصّ على صـحّه الاستيجار على الصـوم، أو على مـا هـو بمنزله الاستيجـار- كالجعـاله و المصـالحه- مثـل مـا عن الصـدوق فى الفقيه، عن عبـد اللّه بن جبله، عن إسـحاق ابن عمّار، عن أبى عبد اللّه عليه السلام: «فى رجل جعل عليه صياما فى نذر فلا يقوى. قال: يعطى من يصوم عنه كلّ يوم مدّين» «۲۰» فإنّ غايه الأمر حملها على الاسـتحباب على فرض انعقاد الإجماع على عـدم وجوب الاسـتنابه عند العجز، لكنّه كاف فى إثبات المشـروعيّه. ثمّ إنّ لصاحب المفاتيح دعوى أخرى فى هذا المقام من جهه عدم قصد التقرّب فيما يفعله الأجير، تبع فيه بعض من تقـدّمه، قـال فى المفاتيـح- على مـا حكى عنه- مـا هـذا لفظه: «و الّـذى يظهر لى أنّ مـا يعتبر فيه التقرّب لا يجوز أخذ الأجره عليه مطلقا، لمنافاته الإخلاص، فإنّ النيّه- كما مضى- ما

المكاسب، ج ۴، ص ۳۴۵

يبعث على الفعل، دون ما يخطر بالبال. نعم يجوز فيه الأخذ إن اعطى على وجه الاسترضاء أو الهديه أو الارتزاق من

بيت المـال من غير تشارط. و أمّا ما لا يعتبر فيه ذلك، بل يكون الغرض منه مجرّد صـدور الفعل على أىّ وجه اتّفق، فيجوز أخذ الأـجره عليه مع عـدم الشـرط فيما له صوره العباده فيكون مسـقطا للعقاب عمّن وجب عليه و إن لم يوجب الثواب له. و أمّا جواز الاستيجـار للحـجّ- مع كونه من القسم الأـوّل- فلأـنّه إنّمـا يجب بعـد الاستيجـار و فيه تغليب لجهه المـاليّه، فإنّه إنّما يأخـذ المال ليصـرفه فى الطريق حتّى يتمكّن من الحجّ، و لا فرق فى صـرف المال فى الطريق بين أن يصدر من صاحب المال أو نائبه. ثمّ إنّ النـائب إذا وصـل إلى مكّه و تمكّن من الحـجّ أمكنه التقرّب به، كمـا إذا لم يكن أخـذ أجره فهو كـالمتطوّع. أو نقول: إنّ ذلك أيضـا على سبيل الاسترضاء للتبرّع، أما الصـلاه و الصوم فلم يثبت جواز الاستيجار لهما كما مرّ» «۱». و ربما يستفاد هذا من كلام بعض من سـبقه كما سـيجى ء. و الجواب عنه، أوّلا: بالنقض ببعض الواجبات و المسـتحبّات المعتبر فيها التقرّب، كالحجّ و صـلاه الطواف و الزيـارات المنـدوبات إذا وقعت الإجاره على نفس الأفعال فقط أو مع المقـدّمات. و دعوى خروجها بالنص و الإجماع إن رجعت إلى دعوى عـدم اعتبار القربه فيها كانت فاسـده بالبـداهه، و إن رجعت إلى دعوى الفرق بينها و بين الصـلاه و الصوم فى منافـاه الأـجره لقصـد القربه فيهمـا دونها، فأظهر فسادا من الأوّل، ضـروره اتّحاد القربه المعتبره فى جميع العبادات. و أمّا ثانيا: فبالحـلّ، و قـد تقرّر بما حاصـله: جعل التقرّب صـفه للفعل و اسـتحقاق الأجره غايه، فيقال: إنّ النيّه مشـتمله على قيود: منها كون الفعل خالصا للّه سبحانه، و منها كونه

أداء أو قضاء، عن نفسه أو عن الغير، بأجره أو بغيرها، و كلّ من هذه القيود غير مناف لقصد الإخلاص، و الأجره فيما نحن فيه إنّما وقعت أوّلا و بالذات بإزاء القيد الثاني- أعني النيابه عن زيد- بمعنى أنّه مستأجر على النيابه عن زيد بالإتيان بهذه الفريضه المتقرّب بها، و قيد القربه فى محلّه على حاله لا- تعلّق للإجاره إلّا من حيث كونه قيدا للفعل المستأجر عليه. نعم لو اشترط فى النيابه عن الغير التقرّب زياده على التقرّب المشروط فى صحّه العباده، اتجه منافاه الأجره لذلك، إلّا أنّه ليس بشرط إجماعا. و بالجمله: فإنّ أصل الصلاه مقصود بها وجهه سبحانه، لكنّ الداعى عليها و الباعث عليها مع التقرّب هو هذا المبلغ الّذى قرّر له. و لذلك نظائر فى الشرع يوجب رفع الاستبعاد، مثل صلاه الاستسقاء و الاستخاره و طلب الحاجه و الولد و الرزق، و نحوها ممّا كان الباعث عليها أحد الأغراض، فإنّ أصل الصلاه مقصود بها وجهه سبحانه و يتقرّب بها إليه جلّ ذكره، و لكن الحامل عليها أخذ الأمور المذكوره، بمعنى أنّه يأتى بالصلاه الخالصه لوجه اللّه لأجل هذا الغرض الحامل عليها «٢» (انتهى). و لا يخفى ما فيه، لابتناء ما ذكره المحدّث المتقدّم على اعتبار كون القربه و الإخلاص داعيا و حاملا على الفعل بحيث لا يشركه بغيره و هو الحقّ الّذى لا محيص عنه، فجعل الغرض و الداعى أمرا آخر مخالف لذلك. مع أنّ كون القربه و الإخلاص من قبيل الأداء و القضاء من قيود الفعل لا محصّل له، بناء على أنّ قصد القربه عباره عن قصد امتثال أمر اللّه و طلب رضا اللّه بذلك الفعل. فالتحقيق فى الجواب أن يقال:

قد عرفت سابقا أن معنى النيابه هو تنزيل الشخص منزله الغير فى إتيان العمل الخاصّ، و قد عرفت أيضا مشروعيّته و رجحانه، و مقتضى هذا التنزيل كون الفعل المقصود به حصول التقرّب و الثواب موجبا لتقرّب ذلك الغير، لا العامل، لأنّه لم يتقرّب بذلك الفعل إلّا بعد تنزيل نفسه منزله المنوب عنه، فصار المنوب عنه هو المتقرّب، و لذا يعود النفع إليه. ثم إنّ هذا التنزيل هو بنفسه فعل يمكن أن يقع للدواعى المختلفه، فقد يكون الداعى ما حكم العقل و النقل به من حسن هذا التنزيل و أنّه محبوب للّه تعالى و أنّ الفاعل يثاب عليه، فلا يوقع هذا التنزيل إلّا للّه تعالى. و قد يكون الداعى عليه حبّ ذلك الغير لأمر دنيوى- كقرابه أو صداقه أو إحسان يريد مكافأته أو غير ذلك- من غير التفات إلى كون هذا التنزيل ممّا أمر به استحبابا و أراده الشارع، و هذا هو الأكثر فى العوام حيث لا يكون الداعى و الحامل لهم على العمل إلّا ما يسمع من وصول النفع إلى الميّت بهذه العباده أو هذه الصدقه، و لا يلتفتون إلى وصول

نفع و ثواب إليهم، بل لا يعتقدونه، بل قد لا يصدّقون من يخبرهم بذلك قائلين: إنّا نفعل هذا و ثوابه لميّتنا، و لا شكّ أنّ النيابه بهذا القصد لا يوجب عدم صحّه العمل، لأنّ التقرّب على وجه النيابه حاصل. نعم النيابه على وجه التقرّب غير حاصل، و الموجب لصحّه الفعل على وجه النيابه هو الأوّل، و الثانى يعتبر فى صحّه نفس النيابه الّتى هى عباده باعتبار تعلّق الأمر الاستحبابى به عقلا و نقلا. إذا عرفت هذا فنقول: كون الداعى على النيابه و تنزيل نفسه

منزله الغير فی إتيان الفعل تقرّبا إلی اللّه هو مجرّد استحقاق الأجره، إنّما يوجب عدم الخلوص و التقرّب فی موافقه أوامر النيابه و عدم حصول ثواب للنائب، لعدم امتثاله أوامر النيابه و عدم إخلاصه فيها، و هذا لا يوجب عدم صحّه العمل الّذی جعل نفسه فيه بمنزله الغير و أتی به عنه تقرّبا إلی اللّه، فالنيابه عن الميّت لمجرّد استحقاق الأجره كالنيابه عنه لمجرّد محبّه الميّت لكونها زوجه للنائب قد شغفته حبّا لحسنها، بحيث لا يريد من صدقاته و عباداته عنها إلّا مجرّد إيصال الثواب إليها، أو كالنيابه عنه لكونه محسنا إليه فی أيّام حياته و معينا له فی أمر دنياه أو دينه. نعم لو نوی الأجير النيابه عن الميّت لأجل إيصال النفع إلی أخيه المؤمن و لأجل امتثاله للوجوب الحاصل من جهه وجوب الوفاء بالعقود، كان مثابا فی عمله مأجورا فی الدنيا و الآخره. و عليه يحمل ما ورد من قول الصادق عليه السلام لمن استأجره للحجّ عن إسماعيل- بعد ما شرط آدابا كثيره- : «انه إذا فعلت كذلك كان لإسماعيل واحد بما أنفق من ماله، و لك تسعه بما أنعمت من ربّک» «٣». ثمّ إنّ هنا كلمات للفقهاء لا بأس بإيرادها ليعلم حالها بمقايسه ما ذكرنا من التوجيه فی نيّه التقرّب، و أنّ ما ذكره المحدّث الكاشانی «۴» موافق لبعضها، فنقول- تعويلا علی ما حكی عنهم- : قال فی القواعد: و كذا

المكاسب، ج ۴، ص ۳۴۶

لو آجر نفسه للصلاه الواجبه عليه، فإنّها لا تقع عن المستأجر، و هل تقع عن الأجير؟ الأقوی العدم. «١» (انتهی). و حكی اختيار عدم وقوعها عن الأجير عن الإيضاح «٢» و جامع المقاصد «٣» معلّلا بأنّ الفعل

الواحد لا يكون له غايتان متنافيتان، إذ غايه الصلاه التقرّب و الإخلاص خاصّه، و غايه العباده فى الفرض حصول الأجره، و لأنّه لم يفعلها عن نفسه لوجوبها عليه بالأصاله [بل لوجوبها عليه بالإجاره لمكان أخذ العوض فى مقابلها، فلا يكون هى الّتى فى ذمّته، لأنّ الّتى فى ذمّته هى الواجبه عليه بالأصاله] «۴». و وجه غير الأقوى أنّ ذلک علّه و باعث فى حصول الداعى إلى الصلاه الجامعه لما يعتبر فى صحّتها، فکان کالأمر بالصلاه و نحوها ممّن يطاع، و کما فى الاستيجار للصلاه عن الميّت و الحج و غيرها من العبادات، و علّيته للداعى لا تبطل الفعل. و أجاب فى جامع المقاصد بأنّ العلّه متى نافت الإخلاص و کانت غايه اقتضت الفساد، و العلّه و الغايه هنا حصول الأجره «۵». و حکى عن الإيضاح ما فى معنى هذا، و زاد: إنّ الإجماع فرّق بين هذه الصوره و الاستيجار عن الميّت «۶». و عن جامع المقاصد: أنّه متى لحظ فى الصلاه عن الميّت فعلها لحصول الأجره کانت فاسده «۷». (انتهى ما حکى عن هؤلاء فى هذا المقام) و عليک بالتأمّل فيها و فيما ذکرناه قبل ذلک. ثمّ إنّ بما ذکرنا يعلم أنّه لا حاجه فى صلاه الاستيجار إلى قصد التقرّب باعتبار الوجوب الحاصل بالإجاره- کما زعمه بعض «۸»- لأنّ ذلک الوجوب توصّلى لا يحتاج سقوطه إلى قصده، و جعله غايه و التقرّب المحتاج إليه فى صحه الصلاه لتبرّى ذمّه المنوب عنه لا يعقل أن يکون باعتبار ذلک الوجوب التوصّلى، و إلّا للزم الدور، فإنّ صحّه الاستيجار الّتى يتوقّف عليها حصول الوجوب موقوفه على فعل الصلاه عن النائب متقرّبا إلى اللّه، فکيف يکون فعله بقصد التقرّب

موقوفا على حصول الوجوب؟! اللّهم إلّا أن يقال: فعله عن الميّت متقرّبا إلى اللّه شى ء ممكن قبل الإجاره باعتبار رجحان النيابه عن الغير فى العبادات عقلا و نقلا، فإذا وقع فى حيّز الإجاره تبدّلت صفه ندبه بصفه الوجوب، كما فى صلاه التحيّه الّتى تقع فى حيّز النذر. و فيه نظر، مع أنّ ما ذكر من قصد التقرّب باعتبار الوجوب الحاصل بالإجاره إنّما يصحّح الفعل المستأجر عليه، أمّا إذا وقعت المعاوضه على وجه الجعاله، أو أمره بالعمل عن الميّت، فعمل رجاء للعوض من دون سبق معامله، فلا يجرى ما ذكره، لعدم الوجوب، فينبغى أن لا يصحّ فعله له لداعى استحقاق العوض، مع أنّ الظاهر عدم القول بالفصل بين الإجاره و الجعاله و فعل العمل عقيب أمر الآمر به غير ناو للتبرّع. ثمّ إنّ المحقّق القمىّ رحمه اللّه فى بعض أجوبه مسائله ذكر أنّ الاعتماد فى صحّه الاستيجار للعباده على الإجماعات المنقوله، دون ما ذكره الشهيد فى الذكرى من الاستدلال عليه بمقدّمتين إجماعيّتين الراجع إلى ما ذكرنا فى الوجه الثانى من وجود المقتضى و انتفاء المانع. إحداهما: إنّ العباده عن الغير يقع عنه و يصل اليه نفعه، و هذه المقدّمه ثابته بإجماع الإماميه و النصوص المتواتره. و الثانيه: إنّ كل أمر مباح يمكن أن يقع للمستأجر يجوز الاستيجار له، و هذه أيضا إجماعيه. و علّل عدم الاعتماد على هذا الاستدلال بأنّه مستلزم للدور، و لم يبيّن وجهه فى ذلك الموضع، بل إحاله إلى بعض مؤلّفاته «۹». و كأنه أراد بالدور ما ذكرنا، بناء على أنّ قصد التقرّب المعتبر فى المقدّمه الاولى من دليله- و هى وقوع العمل عن الغير و وصول نفعه إليه- موقوف على النتيجه، و

هى صحّه استئجاره للعمل عن الغير ليحصل الأمر فيقصد التقرّب بامتثال هذا الأمر، إذ مع قطع النظر عن الإجاره لم يتعلّق أمر بإيقاع العمل عن الغير فى مقابل العوض حتّى يتصوّر فيه قصد التقرّب. نعم تعلّق الأمر فى الأخبار الكثيره بإيقاع العمل عن الميّت تبرّعا، «۱۰» و هذا ليس منه «۱۱». و قد عرفت ممّا ذكرنا فى بيان قصد التقرب أنّ التقرّب إنّما يقصد فى الفعل الّذى يتعلّق به النيابه لا فى نفسها. و الحاصل أنّ النائب ينزّل نفسه لأجل العوض أو غرض دنيوى آخر منزله الغير فى إيقاع الفعل تقرّبا إلى اللّه، لا أنّه ينزّل نفسه قربه إلى اللّه و امتثالا لأمره منزله الغير فى إيقاع الفعل، حتّى يقال: إنّه موقوف على وجوب النيابه أو استحبابها و لم يثبت إلّا تبرّعا، و وجوبها فرع صحّه الإجاره المتوقّفه على إحراز القربه المصحّحه قبل الإجاره حتّى يصح تعلّق الإجاره. ثمّ إنّ ما ذكرنا من الاتّفاق على صحّه الاستيجار لا ينافى ما تقدّم من الخلاف فى جواز استئجار الولىّ، لأنّ الكلام هناك فى سقوطه عن الولى

بالاستئجار لا- فى صحّته، فالقائل بالاستئجار و بعدم جوازه من الولىّ لا يمنع من الاستيجار إذا لم يكن ولىّ أو أوصى الميّت بالاستئجار أو استأجر متبرّع من ماله، كما أنّ المانع من الاستيجار لا- يمنع تبرّع غير الولىّ بالعمل كما عرفت من المحدّث الكاشانى «۱۲».

فالنسبه بين القول بصحه الاستئجار و صحّه قيام غير الولىّ بالعمل بإذنه أو بدون إذنه، عموم من وجه.

فرع

الظاهر أنّه لا- يجوز استئجار العاجز عن الأفعال الواجبه كالقيام و لو كان الفائت من الميّت كذلك، لانصراف أمر القضاء أو الاستيجار إلى الفعل التام. فلو

آجر نفسه للعمل فطرأ عليه العجز عن أفعال الصلاه الاختياريه- كالقيام- فاحتمل فى الجعفريّه انفساخ العقد، و تسلّط المستأجر على الفسخ، و الرجوع بالتفاوت، و الإتيان بمقدوره، قال: و هذا أضعفها «١٣» (انتهى). و الظاهر أنّ هذه الاحتمالات مع تعيّن المباشره عليه، و إلّا وجب الاستنابه كما لو مات. ثمّ إنّ الأوفق بالأصول الانفساخ، لعدم تمكّنه من العمل المستأجر عليه «١۴».

المكاسب، ج ۴، ص ٣۴٧

۴- رساله فى المواسعه و المضايقه

اشاره

بسم اللّه الرحمن الرحيم

مسأله اختلفوا فى وجوب تقديم الفائته على الحاضره على أقوال:

أحدها: عدم الوجوب مطلقا

، و هو المحكى عن الحلبى فى كتابه «١»- الذى استحسنه أبو عبد اللّه صلوات اللّه عليه بعد عرضه عليه- «٢» و عن الحسين بن سعيد «٣»، بل عن أخيه الحسن أيضا- بناء على أنّ ماله من الكتب كان لأخيه أيضا- «۴»، و عن أبى جعفر أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعرى القمى «۵» و محمّد بن علىّ بن محبوب «۶»، و عن الصدوقين «٧»، و عن الجعفى صاحب الفاخر- المعروف فى كتب الرجال- بأبى الفضل الصابونى «٨»

الذى يروى عنه الشيخ و النجاشى بواسطتين- و عن الشيخ أبى عبد اللّه الواسطى- من مشايخ الكراجكى- و المعاصر للمفيد قدّس سرّه حيث قال- فى مسأله «من ذكر صلاه و هو فى اخرى»- : إنّه قال أهل البيت عليهم السلام: «يتمّ التى هو فيها، و يقضى ما فاته» و به قال الشافعى، ثمّ ذكر خلاف باقى الفقهاء «٩». و فى المحكى عن موضع آخر من كتابه أنّه قال: دليلنا على ذلك ما روى عن الصادق عليه السلام: أنّه قال: «من كان فى صلاه ثمّ ذكر صلاه أخرى فائته أتمّ التى هو فيها، ثمّ قضى ما فاته» «١٠». و عن الشيخ قطب الدين الراوندى- من مشايخ ابن شهر آشوب- «١١» و عن الشيخ سديد الدين محمود الحمصى «١٢» و الشيخ الإمام أبى طالب عبد اللّه بن حمزه الطوسى «١٣» و الشيخ أبى علىّ الحسن بن طاهر الصورى «١۴» و عن الشيخ يحيى بن حسن بن سعيد- جدّ المحقق- «١۵» و عن ولد ولده ابن سعيد- ابن عمّ المحقق- فى الجامع «١۶» و عن السيّد الأجلّ علىّ بن طاوس «١٧» و عن العلّامه فى

كثير من كتبه «۱۸» و عن والده «۱۹» و ولده «۲۰» و ابن أخته السيّد عميد الدين «۲۱» و أكثر من عاصره «۲۲» و الشهيد «۲۳» و المحقّق الثانى «۲۴» و ولده «۲۵» و السيورى «۲۶»

و ابن القطّان «۲۷» و ابن فهد «۲۸» و الصيمرى «۲۹» و الشهيد الثانى «۳۰» و ولده «۳۱» و تلميذه «۳۲» و ولد ولده «۳۳» و الشيخ البهائى «۳۴» و المحقّق الأردبيلى «۳۵» و المحقّق الجواد الكاظمى «۳۶» و الفاضل الهندى «۳۷» و السيّد المحدّث نعمه اللّه الجزائرى «۳۸» و ولد ولده السيّد عبد اللّه «۳۹»- فى شرح النخبه- «۴۰» و المحقّق الوحيد البهبهانى «۴۱» و أكثر تلامذته، منهم السيّد محمّد مهدى الطباطبائى «۴۲» و الشيخ الوحيد الفقيه الشيخ جعفر «۴۳» و جماعه من علماء البحرين «۴۴» و أكثر المعاصرين، بل كلّهم «۴۵» و قدصرّح جماعه بدعوى الشهره عليه مطلقا «۴۶» أو بين المتأخّرين «۴۷».

و هؤلاء- مع اتّفاقهم على جواز تقديم الحاضره- بين من يظهر منه وجوبه- كما عن ظاهر جماعه من القدماء- «۴۸» فيكون الفائته بالنسبه إلى الحاضره كالكسوفين بالنسبه إليها- عند جماعه- «۴۹» و بين من يظهر منه استحبابه كما عن ظاهر بعضهم، و صريح أبى على الصورى- المتقدّم إليه الإشاره «۵۰»- و بين من نصّ على استحباب تقديم الفائته «۵۱»

و من نصّ على استحباب تأخير الحاضره استنادا إلى الاحتياط لأجلها، و من يظهر منه التخيير المحض بالنسبه إلى ما عدا الفائته الواحده و فائته اليوم كما عن رساله الملاذ للمحقّق المجلسى «۵۲» حيث حكم بأنّ الأحوط تقديم الفائته الواحده، و فائته اليوم، و أمّا مطلق الفوائت فالظاهر عدم وجوب تقديمها، بل و لا أفضليته

(انتهى). لكنّ الإنصاف أنّ هذا ليس قولا بالتخيير، لأنّ عدم أفضليه تقديم الفائته يلزمه القول برجحان تقديم الحاضره، لعمومات «۵۳» رجحان تقديمها «۵۴» فإنّ من يقول برجحان تقـديمها لا يقول إلّا لأجل العمومات و النصوص الدالّه على رجحان تقديمها على الفـائته، لأجـل إدراك فضـيله وقت الحاضـره، فتأمّـل. و على كـلّ حـال فيمكن القـول باسـتحباب تـأخير الحاضـره لمراعـاه الاحتياط الغير اللّازم، مع استحباب تقديم الحاضـره، إمّا لعموم فضيله أوّل الوقت «۵۵» و إمّـا للنصوص الخاصّه «۵۶»، و لا منافاه بين الاسـتحبابين، كما نقول: إنّ الإتمام فى الأماكن الأربعه أفضل، و القصـر أحوط. بل يمكن القول باسـتحباب تقديم الحاضـره من جهه عمومات فضـيله أوّل الوقت و اسـتحباب تقديم الفائته إمّا بالخصوص «۵۷» أو لأدلّه المسارعه إلى الخير «۵۸»، فتأمّل. و الحاصل: أنّ لكلّ من استحباب تقديم الحاضره و استحباب تقديم الفائته وجوها ثلاثه: النصّ الخاصّ المحمول على الاستحباب، و عمومـات المبادره إلى الطاعات، و الاحتياط بناء على وجود القول بوجوب تقـديم الحاضـره كالقول بوجوب تقـديم الفائته، و يزيـد استحباب تقـديم الحاضـره بوجه رابع و هو ما دلّ على فضـيله أوّل الوقت لها، حيث إنّ لخصوصـيّه الجزء الأوّل من الوقت مـدخلا فى الفضـيله، لا أنّ ذلـك لمجرّد رجحان المبادره إلى إبراء الـذمّه، على ما يومئ إليه بعضـها «۵۹». فعليـك بالتأمّل فيما يمكن اجتمـاعه من وجوه اسـتحباب تقـديم الفائته، مع وجوه اسـتحباب تقـديم الحاضـره، و سـيجى ء لهـذا مزيـد بيان عنـد ذكر الأخبـار الوارده فى الطرفين إن شـاء اللّه. و كيف كـان ففى صور الاجتماع نحكم باسـتحباب كلّ من الأمرين على سبيل التخيير، فإن علم من دليل خارج أهميّه أحدهما حكم بمقتضاه من دون سقوط الآخر عن الاستحباب. و هذا بخلاف

الواجبين المتزاحمين إذا علم من الخارج أهميّه أحدهما، فإنّه يحكم بسقوط وجوب الآخر، خلافا لمن أنكر الترجيح بالأهميّه كالفاضل التونى فى الوافيه «۶۰»،

و لمن اعترف به «۶۱» مع حكمه ببقاء الآخر على صفه الوجوب على تقدير اختيار المكلّف ترك الأهم. و ضعف كلا القولين، و بيان الفرق بين المستحبين المتزاحمين مع أهمّيه أحدهما، و الواجبين كذلك، موكول إلى محلّه.

و الثانى «۶۲»: القول بعدم وجوب الترتيب مع تعدّد الفائته

، و بوجوبه مع وحدتها. ذهب إليه المحقّق فى كتبه «۶۳» و سبقه إليه الدّيلمى فيما حكى عنه «۶۴» و تبعه إليه صاحب المدارك «۶۵» و قوّاه الشهيد فى نكت الإرشاد «۶۶» و إن عدل عنه فى باقى كتبه «۶۷». و حكى عن صاحب هديّه المؤمنين «۶۸» و عن المختلف «۶۹» نسبه

المكاسب، ج ۴، ص ۳۴۸

القول بالمضايقه إلى الديلمى، لكن المحكى «۱» من بعض كلماته التفصيل المذكور حيث قال: إنّ الصلاه المتروكه على ثلاثه أضرب: فرض معيّن، و فرض غير معين، و نفل، فالأوّل يجب قضاؤه على ما فات، و الثانى على ضربين: أحدهما: أن يتعيّن له أنّ كلّ الخمس فأتت فى أيّام لا يدرى عددها. و الثانى: أن يتعيّن له أنّها صلاه واحده، و لا يتعيّن أىّ صلاه هى. فالأوّل: يجب عليه فيه أن يصلّى مع كلّ صلاه صلاه حتّى يغلب على ظنّه أنّه و فى. و الثانى: يجب عليه أن يصلّى اثنين، و ثلاثا، و أربعا «۲» (انتهى). و ظاهره كما ترى التوسعه فى الفوائت المتعدده. و ممّن يظهر منه اختيار هذا، المحقّق الآبى- تلميذ المحقّق- فيما حكى عنه «۳» من كشف الرموز حيث قال- بعد ما اختار القول بالمضايقه و الترتيب مطلقا «۴» و ذكر تفصيل شيخه المحقّق و مستنده-

: «و هو حسن اذهب اليه جزما، و على التقديرات لا يجوز لصاحب الفوائت الإخلال بأدائها إلّا لضروره، و عند أصحاب المضايقه إلّا لأكل أو شرب ما يسدّ الرمق أو تحصيل ما يتقوّت به هو و عياله و مع الإخلال بها يستحقّ المقت فى كلّ جزء من الوقت «۵» (انتهى).

ثمّ إنّ هؤلاء إنّما صرّحوا بالتفصيل فى الترتيب، و امّا وجوب المبادره فظاهر صاحب المدارك «۶» عدمه مطلقا، كما أنّ صريح المحكيّ عن هديّه المؤمنين «۷» ثبوته مطلقا، حيث قال: يجب المبادره إلى القضاء فورا لاحتمال اخترام المنيّه «۸» فى كلّ ساعه، بل لم يرخّص المرتضى «۹» إلّا أكل ما يسدّ الرّمق، و النّوم الحافظ للبدن، و أن لا يسافر سفرا ينافيه، و بالغ فى التضيّق كلّ مبلغ، ثمّ قال: و أمّا الترتيب بين الحاضره و الفائته فإن كانت واحده قدّمها على الحاضره، و ان كانت أكثر قدّم الحاضره عليها. و إن أراد تقديم الفوائت المتعدده عليها مع سعه الوقت فجائز أيضا «۱۰» (انتهى). و ظاهره جواز فعل الفريضه الحاضره مع فوريّه الفوائت المتعدّده، بل استحبابها قبله، بل المحكيّ «۱۱» عنه التصريح بجواز فعل النافله على كراهيّه لمن كانت ذمّته مشغوله بصلاه واجبه. و الظاهر أنّه لا يحكم بفساد العباده مع فوريّه ضدّها الواجب، فيبقى الحاضره على حكم استحباب المبادره إليها، لا أنّ الحاضره و النافله مستثنيان من فوريّه فعل الفائته، لأنّه لم يتعرّض لحرمه ما ينافيها حتّى يقبل الاستثناء، بل نسب حرمه الأضداد إلى السيّد المرتضى. و أمّا المحقّق فالمحكيّ عنه «۱۲» فيما عدا الشرائع: التصريح باستحباب تقديم الفائته المتعدّده «۱۳»

بل عن المعتبر «۱۴» و العزيّه «۱۵»: التصريح بعدم فوريّتها، و أمّا فى

الواحده فليس فى كلماته الموجوده، و المحكيه عنه، إلّا وجوب تقديمها على الحاضره، من غير تعرّض للفوريه، بل استظهر «۱۶» من كلامه فى المعتبر و العزيّه: نفى الفوريه فيها أيضا. و أمّا الشرائع فقد قال فيها- بعد ذكر أصل وجوب قضاء ما فات من الصلوات المفروضه- : و يجب قضاء الفائته وقت الذكر ما لم يتضيّق وقت حاضره «۱۷» و تترتّب «۱۸» السابقه على اللاحقه، كالظهر على العصر، و العصر على المغرب، و المغرب على العشاء «۱۹»، و إن فاتته صلوات لم تترتّب على الحاضره، و قيل تترتّب و الأوّل أشبه «۲۰» (انتهى). فقوله: «و يجب قضاء الفائته وقت الذكر ما لم يتضيّق وقت الحاضره» يحتمل وجوها، لأنّ المراد بالفائته إمّا أن يكون خصوص الواحده، كما قيّده به فى المسالك «۲۱» و المدارك «۲۲» و إمّا ان يكون المراد مطلق الفائته، و على التقديرين:

إمّا أن يراد وجوب المبادره إلى القضاء وقت الذكر، و إمّا أن يراد بيان وقت القضاء بعد بيان أصل وجوبه، فيكون المراد: أنّ الأوقات كلّها صالحه لقضاء الفوائت إلّا وقت ضيق الحاضره، فهذه أربعه احتمالات: فعلى التقدير الأوّل منها تدلّ العباره على فوريه الفائته الواحده مطابقه، و يدلّ بالالتزام على وجوب الترتيب، بناء على أنّ الأمر بالشى ء يقتضى النهى عن ضدّه الخاصّ، أو على أنّ الترتيب، بناء على أنّ الأمر بالشى ء يقتضى النهى عن ضدّه الخاصّ، أو على أنّ الترتيب واجب مستقلّ يرجع إلى وجوب تقديم الفائته، لا أنّه «۲۳» شرط يرجع إلى اعتبار تأخير الحاضره، و اشتراط براءه الذمّه عن الفائته فى صحّتها. لكنّ الإنصاف: أنّ هذا الاحتمال خلاف ظاهر العباره، من جهه عدم مساعده السياق له من وجهين: أحدهما:

أنّه قد فصّل شقّى التفصيل بين الواحده و المتعدّده بمسأله، و هى ترتّب الفوائت بعضها على بعض. و احتمال أن يكون قد فرغ من حكم الواحده، ثمّ تعرّض للمتعدّده فذكر- أوّلا- عدم الترتيب بينها «۲۴»، ثمّ عدم الترتيب بينها و بين الحاضره، ينافيه عنوان المسأله الثانيه بقوله: «و إن فاتته صلوات لم تترتّب على الحاضره». و هذا بخلاف ما إذا أريد بالفائته مطلقها، فيكون فى مقام بيان فوريّه القضاء مطلقا، أو بيان وقته كذلك، فيكون قد تعرّض- بعد بيان وجوب أصل القضاء- لوقته، ثمّ لاعتبار الترتيب فيه مع التعدّد، ثمّ لعدم ترتّب الفائته المتعدّده على الحاضره، فيكون حكم الفائته الواحده مسكوتا عنه، أو مستفادا من مفهوم العباره، أو ممّا سيجى ء فى كلامه فى مسأله العدول.

و الثانى: أنّه إن كان الترتيب لازما لوجوب المبادره، فالأحسن التعبير عن عدم وجوب الترتيب فى المتعدّده بعدم وجوب المبادره إليها، و إلّا فلا حسن فى التعبير عن وجوبه فى الواحده بوجوب المبادره إليها. ثمّ إنّه قد فرّع على هذا القول: أنّ من عليه فوائت إذا قضاها حتّى بقيت واحده لم يجز له- حينئذ- الاشتغال بالحاضره، و إن جاز له قبل ذلك، كما أنّ من عليه فائته واحده إذا صار عليه اخرى سقط عنه وجوب الترتيب. و الفرع الأخير ظاهر، و أمّا الأوّل فلا يخلو عن شى ء، لإمكان دعوى ظهور كلمات أصحاب هذا القول- كأدلّتهم- فيما إذا اتّحدت الفائته بالأصل، فلا يعمّ لما إذا بقيت من المتعدّده واحده.

و كيف كان فلا ينبغى «۲۵» الإشكال فى أنّه إذا كانت الفائته واحده بالذات، و عرض لها التعدّد لعدم تعيينها أو لاشتباه القبله أو اشتباه الثواب الطاهر بالنجس، أنّ حكمه فى وجوب

الترتيب حكم الواحده، إذ لم يفت من المكلّف إلّا واحده، إلّا أنّ البراءه منها، بل العلم بها يتوقّف على متعدّد.

الثالث: القول بالمواسعه فی غیر فائته الیوم

. و بالمضايقه فی فائته اليوم. واحـده كانت أو متعدّده، و هو المحكيّ عن المختلف حيث قال: الأقرب أنّه إذا ذكر الفائته فی يوم الفـوات، وجب تقـديمها على الحاضـره إذا لم يتضـيّق وقت الحاضـره، سـواء اتّحـدت أم تعـدّدت، و يجب تقـديم سابقتهـا على لاحقتها، و إن لم يذكرها

المكاسب، ج ۴، ص ۳۴۹

حتّی یمضـی ذلـک الیوم، جـاز له فعل الحاضـره فی أوّل وقتها، ثمّ اشـتغل بالقضاء- سواء اتّحـدت الفائته، أو تعـدّدت- و يجب الابتـداء بسابقتهـا على لاحقتها، و الأولى تقـديم الفائته ما لم يتضـيّق وقت الحاضـره «۱» (انتهى). و حكى هـذا القـول عن بعض شرّاح الإرشاد «۲» أيضـا. و الظـاهر أنّ المراد بيوم الفوات فی كلامه: هو مـا يشـمل اللّيل، إذ النهار فقط لا يمكن أن يكون ظرفا لفوات الصـلوات المتعـدّده و لـذكرها، فقوله: «إذا ذكر الفـائته فی يوم الفوات»، لاـ يسـتقيم إلّا على أن يكون الـذكر فی اللّيل، و الفوات فی النهـار، أو بـالعكس، فالظرف الواحـد للـذكر و الفوات كليهما ليس إلّا اليوم بالمعنى الشامل للّيل. و هل المراد: اللّيله الماضيه أو المستقبله؟

الظـاهر، بـل المتعيّن هـو الثـانی، كمـا يظهر بالتـدبّر فی كلامـه. و اعلم أنّه قـدّس سـرّه ذكر فی المختلف فی مسـأله العـدول عن الحاضـره إلى الفائته: أنّه لو اشـتغل بالحاضـره فی أوّل وقتها ناسيا، ثمّ ذكر الفائته بعد الإتمام صحّت صلاته إجماعا، و إن ذكرها فی الأثناء، فإن أمكنه العـدول إلى الفائته عـدل بنيّته استحبابا عنـدنا، و وجوبا عنـد القائلين بالمضايقه «۳» (انتهى). و ظاهر هـذه العباره يوهم العدول عن التفصيل

المـذكور إلى القول بالمواسـعه مطلقا، إلّا أنّ الذى يعطيه التدبّر فى كلامه، أنّ مراده الفريضه الحاضـره، المختلف فيها بينه و بين أرباب المضايقه المطلقه لا بينهم و بين أرباب المواسـعه المطلقه. و يحتمل قويّا ابتناء ذلك على خروج فوائت اليوم- عنـده- عن محلّ النزاع بين أرباب المواسعه و المضايقه، تبعا لما سيأتى «۴» عن شـيخه المحقّق فى العزيّه، فلا يكون هذا القول تفصـيلا بين القولين. نعم ربّما يحكى عـدوله عن هـذا القول إلى المواسـعه فى المسائل المـدنيه المتـأخّر تأليفها عن كتاب المختلف. ثمّ إنّ ظاهر العباره السابقه: أنّها تفصـيل فيما إذا فات الأداء للنسـيان، و أمّا إذا فات لغيره من الأعذار، أو عمدا، فلا تعرّض فيها لحكمه، كما لا تعرّض فيها لحكم ما إذا اجتمع فوائت اليوم مع ما قبله، و وسع الوقت للجميع. و هل يقـدّم الجميع على الحاضـره، لثبوت الـترتيب بين الحاضـره و فوائت اليوم، و ثبوت الـترتيب بين فوائت اليوم و مـا قبلهـا، بنـاء على القول بترتيب الفوائت بعضـها على بعض. أو لا يجب الاشـتغال بشى ء حينئذ، لعدم التمكن من فعلها إلّا بعد ما أذن فى تأخيره، مع إمكان إدخاله فى إطلاق كلامه، الراجع إلى عـدم وجوب الترتيب إذا كـان عليه أكثر من يوم فتأمّل. أو يجب الاقتصار على فائته اليوم، لـدعوى اختصاص وجوب الـترتيب بيـن الفـوائت بمـا إذا كـانت متسـاويه فى وجـوب تـداركها، فلا يعمّ مـا إذا كـان بعضـها واجب التقـديم لأمر الشـارع بـالخصوص، خصوصـا لو قال بوجوب الفوريّه فى فائته اليوم، دون غيرها؟ وجوه، لا يبعـد أوّلها، ثمّ ثالثها على القول بالفوريّه مع الترتيب.

الرابع: ما حكى عن المحقّق فى العزيّه

حيث قال فى عنوان هذه المسأله ما هذا لفظه:

و تحرير موضع النزاع أن نقول:

صلاه كلّ يوم مترتبه بعضها على بعض، حاضره كانت أو فائته، فلا يقدّم صلاه الظهر من يوم، على صبحه، و لا عصره على ظهره، و لا مغربه على عصره، و لا عشاؤه على مغربه، إلّا مع تضيّق الحاضره. و أمّا إذا فاته صلوات من يوم، ثمّ ذكرها فى وقت حاضره من آخر، فهل يجب البدأه بالفوائت ما لم يتضيّق الحاضره؟ قال أكثر الأصحاب: نعم، و قال آخرون: ترتّب الفوائت فى الوقت الاختيارى، ثمّ تقدم الحاضره. و الذى يظهر لى وجوب تقديم الفائته الواحده، و استحباب تقديم الفوائت، فلو أتى بالحاضره قبل تضيّق وقتها و الحال هذه جاز «۵» (انتهى). و ظاهره عدم الخلاف فى وجوب الترتيب فى فوائت اليوم، و هو خلاف إطلاق كلمات أرباب القولين، بل صريح بعضها.

الخامس: ما عن ابن [أبى] جمهور الأحسائى «۶» من التفصيل

بين الفائته الواحده، إذا ذكرها يوم الفوات، دون المتعدّده و الواحده المذكوره فى غير يوم الفوات.

السادس: القول بالمواسعه إذا فاتت عمدا، و بالمضايقه إذا فاتت نسيانا،

و هو المحكى عن الشيخ عماد الدين بن حمزه فى الوسيله، حيث قال: أمّا قضاء الفرائض فلم يمنعه وقت، إلّا تضيّق وقت الحاضره، و هو ضربان، إمّا فاتته نسيانا، أو تركها قصدا اعتمادا، فإن فاتته نسيانا و ذكرها، فوقتها حين ذكرها إلّا عند تضيّق وقت الفريضه، فإن ذكرها و هو فى فريضه حاضره، عدل بنيّته إليها ما لم يتضيّق الوقت، و إن تركها قصدا جاز له الاشتغال بالقضاء إلى آخر الوقت، و الأفضل تقديم الحاضره عليه، و إن لم يشتغل بالقضاء، و أخّر الأداء إلى آخر الوقت كان مخطئا «۷» (انتهى). و ظاهره وجوب العدول عن الحاضره إلى الفائته المنسيّه، و هو إمّا لاعتبار الترتيب، أو لإيجاب المبادره إلى المنسيّه، و إن ذكرها فى أثناء الواجب و إن قلنا بعدم اعتبار الترتيب- بناء على القول بالفوريّه دون الترتيب- كما سبق «۸» عن صاحب رساله هديه المؤمنين، و إمّا للدليل الخاصّ على وجوب العدول، و إن لم نقل بالترتيب و لا بالفوريّه، و هذا أردأ الاحتمالات، كما أنّ الأوّل أقواها. هذا كلّه فى المنسيه، و أمّا المتروكه قصدا، فظاهره عدم وجوب الترتيب مع استحباب تقديم الحاضره، و لازمه عدم وجوب الفور إلّا أن يجعل مقدار زمان يسع الحاضره مستثنى من وجوب المبادره، و كون المكلّف مخيّرا فيه مع استحباب تقديم الحاضره، كما ينبئ عنه قوله: «و إن لم يشتغل بالقضاء، و أخّر الأداء إلى آخر الوقت كان مخطئا» بناء على أنّ المراد بالخطإ: الإثم كما فهمه الشهيد «۹». هذا على تقدير إرجاع الخطأ إلى عدم الاشتغال بالقضاء، و أمّا

إذا رجع إلى تـأخير الأداء إلى آخر الوقت بناء على أنّ المراد بآخر الوقت مجموع الوقت الاضـطرارى الّـذى لا يجوز التأخير إليه إلّا لصاحب العـذر- على ما ذهب إليه صاحب هـذا القول- ، و يكون إطلاق آخر الوقت على مجموع ذلك الوقت تبعا للروايات الـوارده فى أنّ «أوّل الـوقت رضـوان اللّه و آخره غفران اللّه» «۱۰» أمكن أيضـا اسـتظهار فوريّه القضـاء منه من جهه دلاله كلامه بـالمفهوم على أنّه لو اشـتغل بالقضـاء، و أخّر الأـداء إلى آخر الوقت لم يكن مخطئـا، و لاـ يكون ذلـك إلّـا إذا كـان القضاء من الأعـذار، و العـذر- على ما ذكره صاحب هذا القول، قبل العباره المتقدمه بأربعه أسـطر- : السـفر و المرض و اشـتغل الّذى يضـرّ تركه بدينه أو دنياه، فلو لم يكن القضاء فوريّا خرج عن الأعذار الأربعه.

المكاسب، ج ۴، ص ۳۵۰

إلّا أن يقال: ظاهر العذر فى كلامه، ما عدا الصـلاه، فتأمّل. و أمّا المراد بالوقت فى قوله: «ما لم يتضيّق وقت الحاضره» فيحتمل أن يكون وقت الاختيار، و يؤيّده ما تقدّم «۱» عن المحقّق فى العزيّه من ذهـاب جماعه. إلّا أنّ الفوائت تترتّب فى الوقت الاختيارى، ثمّ تتقـدّم الحاضـره. و أن يكون مطلق الوقت بنـاء على جعل القضاء من الأعـذار المسوّغه للتأخير. ثمّ إنّه ليس فى كلامه تعرّض لحكم المتروكه لعـذر آخر غير النسـيان. و لاـ لحكم اجتمـاع المتروكه نسـيانا مع المتروكه عمـدا، بنـاء على وجوب الترتيب بين الفوائت عند هذا القائل، فإنّه يجى ء فيه- مع فرض تأخير المنسيّه- الاحتمالات الثلاثه المتقدّمه فى فروع القول المتقدّم «۲»

عن المختلف.

السابع: ما تقدم عن العزيّه من الترتيب فى الوقت الاختيارى، دون غيره.

الثامن: القول بالمضايقه المطلقه

اشاره

، و هو المحكىّ «۳» عن ظاهر كلام القديمين «۴» و الشيخين «۵» و السيّدين «۶»

و القاضى «۷» و الحلبى «۸» و الحلّى «۹»، و عن المعتبر «۱۰» نسبته إلى الديلمى «۱۱» و هو المحكى أيضا عن الشيخ ورّام بن أبى فراس «۱۲» و عن الشيخ الجليل الحسن بن أبى طالب اليوسفى الآبى- تلميذ المحقّق- «۱۳» و حكايه «۱۴» هذا القول عن أكثر القدماء مستفيضه، و حكى عن غير واحد أنّه المشهور «۱۵» فهذه أصول أقوال المسأله، و إذا لوحظ الأقوال المختلفه بين أهل المواسعه التى تقدّمت إليها الإشاره، زادت الأقوال على الثمانيه. و ذكر بعض المحقّقين: أنّ جمله المطالب الّتى يدور عليها هذا القول الأخير، و يدلّ عليها كلام القائلين- كلّا أو بعضا، نصّا، أو ظاهرا- سبعه:

الأوّل: ترتيب الأداء على القضاء

، و هو المحكى عمّن عدا الديلمى و الشيخ ورّام ممّن تقدّم ذكره من الفقهاء.

الثانى: التسويه بين أقسام الفوائت و أسباب الفوات فى مقابل التفاصيل المتقدّمه.

الثالث: فوريّه القضاء

، المحكيّه «۱۶» عن صريح المفيد «۱۷» و السيّدين «۱۸» و الحلبى «۱۹» و الحلّى «۲۰» و ظاهر الشيخ «۲۱» و القديمين «۲۲» و الآبى «۲۳»، بل عن المفيد و القاضى و أبى المكارم و الحلّى: الإجماع على ذلك «۲۴».

الرابع: بطلان الحاضره إذا قدّمت على الفائته فى السعه

، و هو المحكيّ «۲۵» عن صريح الشيخ «۲۶» و السيّدين «۲۷» و القاضى «۲۸» و الحلبى «۲۹» و الحلّى «۳۰» و عن الغنيه «۳۱»: الإجماع عليه.

الخامس: العدول عن الحاضره إلى الفائته إذا ذكرها فى الأثناء

، و هو المحكيّ «۳۲» عن المرتضى «۳۳» و الشيخ «۳۴» و القاضى «۳۵» و الحلبيين «۳۶» و الحلّى «۳۷». و عن المسائل الرسّيه للسيّد «۳۸» و الخلاف للشيخ «۳۹» و خلاصه الاستدلال للحلّى و شرح الجمل: الإجماع عليه «۴۰».

السادس: وجوب التشاغل بالقضاء إلّا عند ضيق الأداء

و الاشتغال بما لا بدّ منه من ضروريات المعاش من الكسب و الأكل و الشرب و النوم، و هو المحكيّ «۴۱» عن صريح المرتضى «۴۲» و الشيخ «۴۳» و القاضى «۴۴» و الحلبى «۴۵» و الحلّى «۴۶»، بل هو لازم كلّ من قال بالفوريه، و لذا ذكر الآبى- فيما حكى عنه «۴۷»-: أنّ عند أصحاب المضايقه لا يجوز الإخلال بالقضاء إلّا لأكل أو شرب ما يسد به الرمق أو تحصيل ما يتقوّت به هو و عياله، و مع الإخلال بها يستحقّ العقوبه فى كلّ جزء من الوقت «۴۸» (انتهى).

السابع: تحريم الأفعال المنافيه للقضاء عدا الصلاه الحاضره فى آخر وقتها

، و ضروريات الحياه، و هو المحكى «۴۹» عن صريح المرتضى «۵۰» و الحلّى «۵۱» و ظاهر المفيد «۵۲» و الحلبيّين «۵۳»

حيث رتّبوا تحريم الحاضره فى السعه على تضيّق الفائته، و بنى المفيد «۵۴» تحريم النافله لمن عليه فائته على تحريم الحاضره، و

مقتضاه استناد التحريم إلى التضادّ، فيطّرد فى جميع الأضداد، و قد ذكر المحقّق و العلّامه فى المعتبر «۵۵» و المنتهى «۵۶» انّ لازم هؤلاء تحريم جميع المباحات المضادّه للقضاء.

و حينئذ فتخصيص جماعه «۵۷» نسبه القول بتحريم الأضداد إلى المرتضى و الحلّى فقط، محمول على إرادتها اختصاصهما بالتصريح بذلك، و لذلك نسبه فى محكى «۵۸» التذكره «۵۹» إلى السيد و جماعه. ثمّ اعلم أنّ هذه المسأله معنونه فى كلام بعضهم «۶۰» بوجوب ترتيب الحاضره على الفائته و عدمه، و فى كلام آخرين بالمضايقه و المواسعه. و لا ريب أنّ الترتيب و التضيّق غير متلازمين بأنفسهما، لجواز القول بالترتيب من دون المضايقه من جهه النصوص، و إن أفضى إلى التضيّق أحيانا، كما إذا كانت الفوائت كثيره لا تقضى إلّا إذا بقى

من الوقت مقدار فعل الحاضره، و يجوز القول بالفوريّه من دون الترتيب كما تقدم عن صاحب هديه المؤمنين «۶۱»، و إن أفضى إلى التزام الترتيب بناء على القول بأنّ الأمر بالشى ء يقتضى النهى عن ضدّه. فالقول بأنّ الفوريّه و الترتيب متلازمان «۶۲» لا يخلو عن نظر، سواء أريد تلازمهما فى أنفسهما، أو أريد تلازمهما بحسب القائل، بمعنى أنّ كلّ من قال بأحدهما قال بالآخر، لما عرفت من وجود القائل بأحدهما دون الآخر. لكنّ الإنصاف أنّ معظم القائلين بالترتيب إنّما قالوا به من جهه الفوريّه، فما ذكره الصيمرى «۶۳»- فيما حكى عنه- : أنّ منشأ القول بالترتيب و عدمه: القول بالمضايقه و عدمها، محلّ تأمّل، إلّا أن يريد به الأكثر، أو يريد جميع القائلين بالترتيب بالنسبه إلى زمانه. و أولى بالتأمّل ما يظهر من بعض «۶۴» أنّ القول بالترتيب أصل مسأله المضايقه، بل الحقّ أنّ القول بالترتيب و القول بالفوريّه ليس أحدهما متفرّعا على الآخر فى كلمات جميع الأصحاب، نعم القول بالترتيب متفرّع على الفوريّه فى كلمات أكثر أهل المضايقه. و أمّا وجوب العدول، فهو من فروع الترتيب و يحتمل- ضعيفا- كونه غير متفرّع على شى ء، و يكون المدرك فيه مجرّد النص، و أضعف منه كونه من فروع الفوريّه، و إن لم نقل بالترتيب، و وجهه- مع ضعفه- يظهر بالتأمّل. و أمّا بطلان الحاضره و صحّتها فى سعه الوقت، فيحتمل تفرّعه على الفوريّه بناء على اقتضاء الأمر المضيّق النهى عن ضدّه الموسّع و عدم «۶۵» الأمر به، و يحتمل تفرّعه على الترتيب و إن لم نقل بالفوريّه. و أمّا حرمه التشاغل بالأضداد، فلا إشكال فى أنّه من فروع الفوريّه. هذا خلاصه الكلام فى الأقوال، فلنشرع فى

ذكر أدلّتها مقدّما لأدلّه القول بالمواسعه المطلقه، متّبعا إيّاه بأدلّه المضايقه المطلقه، ثمّ نتكلّم فى أدلّه باقى الأقوال حسب ما يقتضيه الحال، فنقول:

[أدله القول بالمواسعه]

اشاره

[الأول: الأصل] احتجّ للقول بالمواسعه المطلقه بوجوه:

أحدها: الأصل. و تقريره من وجوه خمسه، أو سته:

الأوّل: أصاله البراءه عن التعجيل

، فإنّ وجوب التعجيل و إن لم يكن تكليفا مستقلا، بل هو من أنحاء وجوب الفعل الثابت فى الجمله، إلّا أنّ الوجوب الثابت على نحو التضيّق ضيق، لم يعلم من قبل الشارع، و «الناس فى سعه ما لم يعلموا» «۶۶»، فالتضيّق الّذى حجب اللّه علمه عن العباد موضوع عنهم «۶۷»، و توهّم أنّ أصاله البراءه مختصه بصوره الشكّ فى تكليف مستقلّ، مدفوع فى محلّه «۶۸».

المكاسب، ج ۴، ص ۳۵۱

بل التحقيق: أنّ مقتضى أدلّه البراءه أنّ كلّ ضيق يلحق الإنسان شرعا فى العاجل، و كلّ عقاب يرد عليه فى الآجل لا بدّ أن يكون معلوما تفصيلا أو إجمالا، و لا يرد شى ء من الضيق و العقاب مع عدم العلم. فإن قلت: إنّ الاحتياط على خلافه، و تقريره- على ما ذكره بعض المحقّقين من المعاصرين «۱»- : أنّ الوجوب لمّا اقتضى تحتّم الفعل و حرمه الترك، فثبوته يقتضى لزوم الامتثال و الخروج عن صنف المخالفين للأمر، و حيث ثبت فى أوّل أوقات التمكّن، فترك الامتثال- حينئذ- بقصد التأخير عنه أو بدونه إنّما يجوز بأحد أمرين: أحدهما: إذن الشارع، فيسوغ الترك و إن أدّى إلى تركه لا- إلى بدل. الثانى: الانتقال إلى بدل ثبت بدليّته عنه أو عن تعجيله، معلوم تمكّنه منه، فيسوغ الترك أيضا و إن لم يأذن الشارع صريحا، و كلا الأمرين غير معلوم. أمّا الإذن «۲» فلأنّه المفروض فإنّه إنّما يثبت فى الموسّع لمكان وجوبه به جهه حرمه تركه عند ظنّ ضيق الوقت المضروب أو ضيق وقت التمكّن، و إن كان هذا خلاف مقتضى إطلاق الوجوب، لأنّ انتفاء الظنّ المذكور يقتضى انتفاء خاصيّه الوجوب و مصلحته

الفعليّه، فإنّ من جرى فى علم اللّه أنّه يموت فجأه فى سعه الوقت، إن فعل أدّى راجحا، و إن ترک، ترک ما جاز له ترکه، و هو من خواصّ الندب. نعم قد يترتّب أثر الوجوب باعتبار وجوب القضاء أو ما فى حکمه، و نيّه الوجوب ظاهرا و استحقاق ثواب الواجب و حرمه إزاله التمکّن من نفسه، و کلّ ذلک خارج عن المطلوب. أو باعتبار إيجاب العزم على الفعل بدلا عنه، و لم يثبت فيما نحن فيه کما يأتى، و کأنّ ما ذکر هو الداعى لتخصيص بعضهم الوجوب بأوّل الوقت أو آخره- إن أرادوا تخصيص حقيقه الوجوب بأوّل أوقات التمکّن أو آخرها المعلوم أو المظنون. و کيف کان، فحيث ثبت الإذن فى التأخير، فلا محيص عن القول بجوازه و بعدم الإثم فى الفوات المترتّب عليه، و إن کان منافيا لما هو الظاهر من إطلاق الوجوب و اشتراکه بين الجميع، و لمّا لم يثبت هنا وجب العمل بمقتضى ظاهر الوجوب- کما ذکر- ، و لم يصحّ قياسه على الموقّت الموسّع و لا سيّما مع ما بينهما من الفرق، لأنّ تجويز التأخير فى الموقّت لا يفضى إلى تفويته غالبا، بخلاف المطلق. و أمّا الثانى- و هو الانتقال إلى البدل- ، فموقوف على إثباته هنا على نحو ما تقدّم، و هو إمّا العزم على الفعل فى وقت آخر، أو نفس ذلک الفعل، و الأوّل لم يثبت بدليّته هنا، و إنّما قيل بها فى الموقّت المأذون فى تأخيره، تحقيقا لحقيقه الوجوب المشترک بين الجميع، و تأديه لمقتضى الامتثال الواجب عليهم. و حيث تعلّق الأمر هنا بالقضاء بعينه و لم يثبت الإذن فى تأخيره و کان مقتضى الإيجاب ظاهرا هو المنع

من التأخير، لم يتّجه هنا دعوى بدليّه العزم عنه، أو عن تعجيل فعله، مع أنّ كثيرا من العلماء و أرباب المواسعه ينكرون بدليّه العزم فى الموسّع، فلا يستقيم الالتزام بذلك هنا عن قبلهم. و أمّا نفس الفعل فى وقت آخر فلم يثبت بدليّته عمّا كلّف به بتمامه، و لا يعلم التمكّن منه، فضلا عن وقوعه. أمّا الأوّل: فلأنّ إراده الشارع ابتداء للفعل فى أوّل أوقات التمكّن معلومه، و أمّا فى سائر الأوقات فلا، غايه الأمر أنّه لو تركه أوّلا وجب عليه الفعل ثانيا، و كان مجزيا عمّا كلّف به فى ذلك الوقت، لا عن تمام التكليف الثابت أوّلا، فلا يلزم التخيير ابتداء بين جميع الأوقات. و أمّا الثانى: فظاهر، لعدم إحاطه العلم عاده بالعواقب، فلو قطع النظر عن عدم ثبوت بدليّته، لكان فى عدم العلم بإدراكه كفايه فى وجوب المبادره، إذ بها يتيقّن فراغ الذّمّه عمّا اشتغل به الذّمّه يقينا، فإنّ المبادر ممتثل قطعا على أىّ حال، و إن عرضه ما يمنع الإكمال، و ربما يموت تاركا فيبقى ذمّته مشغوله بما وجب عليه، فيصير مستحقّا للعقاب على تركه الواقع باختياره، إذ لا يعتبر فى الترك الموجب لذلك أن يكون بحسب جميع الأحوال الممكنه فى حقّه، بل بما هو الثابت واقعا فى شأنه، و لمّا كان الواقع غير معلوم قبل وقوعه لم يمكن إحاله التكليف بالامتثال عليه، حتّى يختلف باختلافه، فيكون مضيّقا لجماعه و موسّعا لآخرين بحسب تزايد الآنات و الساعات و الشهور و الأعوام، فتعيّن أن يكون منوطا بالتضيّق الّذى يعلم به حصول الامتثال بالنسبه إلى الجميع، فمن أدخل نفسه فى صنف التاركين، ثمّ تداركه فضل اللّه سبحانه بأن أبقاه إلى أن أدّى المأمور

به، دخل فى صنف العاملين، و لكن لا يمكن البناء على ذلك ابتداء أوّلا فأوّلا، و إن

أدّت إلى فوات الحاضره المأذون فى تأخيرها. و أمّا البناء على ظنّ ضيق وقت التمكّن و عدمه، كما فى الموسّع، فموقوف على الدليل، و هو منتف هنا، فوجب البناء على ما ذكر (انتهى تقرير الاحتياط ملخّصا). و الجواب: إنّ الأمر المطلق إنّما يقتضى وجوب الفعل المشترك بين الواقع فى أوّل أزمنه التمكّن، و الواقع فيما بعده من أجزاء الزمان الّتى يمكن إيقاع المأمور به فيها، و حينئذ فالتأخير عن الجزء الأوّل ترك لبعض أفراد الواجب، و هو لا يحتاج إلى إذن من الشارع، لأنّ العقل حاكم بالتخيير فى الامتثال بين مصاديق المأمور به. و من هنا ظهر فساد ما ذكره من أنّ الوجوب فى الواجب الموسّع باعتبار حرمه تركه عند ظنّ الضيق، بل وجوبه باعتبار حرمه تركه المطلق المتحقّق بتركه فى جميع الأجزاء. و أمّا عدم مؤاخذه من فاجأه العجز فى أثناء الوقت، فليس لعدم اتّصاف الفعل حقيقه بالوجوب فيما قبل الجزء الأخير من الوقت، بل لأجل أنّ الواجب لا يعاقب على تركه إلّا إذا وقع الترك على جهه العصيان، لاستقلال العقل و دلاله النقل على أنّه لا عقاب إلّا مع العصيان، و لا عصيان فى الفرض المذكور. فتحقّق بما ذكرنا: أنّ الفعل المأتىّ فى كلّ جزء من الزمان من أفراد المأمور به و امتثال لتمامه، فلا يقال إنّه بدل من الواجب نظير بدليه العزم، بل هو نفسه، و أمّا احتمال طروّ العجز عن الفرد الآخر فهو إنّما يوجب رجحان المبادره بحكم العقل المستقلّ الحاكم بحسن إحراز مصلحه الوجوب و مرجوحيّه التأخير المفضى أحيانا إلى فواتها و إن

لم یوجب عقابا علی المکلّف. و یؤیّده النقل، مثل قوله علیه السلام: «إذا دخل الوقت فصلّ، فإنّک لا تدری ما یکون» «۳». و أمّا وجوب هذا الاحتیاط فلم یثبت بعد حکم العرف و الشرع بأصاله بقاء التمکّن و عدم طروّ العجز، و إجماع العلماء و العقلاء علی عدم وجوب المبادره فی الموسّع الموقّت، و جعل الشارع- فی الروایه المذکوره و أمثالها- احتمال طروّ

المکاسب، ج ۴، ص ۳۵۲

العجز علّه لاستحباب المبادره دون وجوبها، إلی غیر ذلک ممّا یقطع معه بعدم کون الاحتمال المذکور سببا لوجوب الاحتیاط. نعم ربّما قیل باستحقاق العقاب لو اتّفق ترک الواجب الموسّع الغیر الموقّت، و لازمه وجوب المبادره عقلا- من باب الاحتیاط، تحرّزا عن الوقوع فی عقاب الترک- و إن لم یجب شرعا، لیکون من قبیل المضیّق الّذی یعاقب علی تأخیره، و إن لم یتّفق العجز. لکن هذا القول مع ضعفه لا ینفع فیما نحن فیه، لأنّ الکلام فی التوسعه و التضییق المستلزم لوجوب المبادره شرعا، و إن علم المکلّف بالتمکّن فی ثانی الحال، و تمکّن و أتی بالفعل. و بالجمله: فلا إشکال فی أنّ الأصل هو عدم وجوب المبادره شرعا.

الثانی من وجوه تقریر الأصل: استصحاب صحّه صلاته الحاضره علی أنّها حاضره، إذا ذکر الفائته فی أثنائها.

فإنّ القائل بالمضایقه یدّعی فساد الصلاه، إذا استمرّ علی نیّتها الاولی عند تذکّر الفائته، و الأصل عدمه. و یرد علیه: أنّه قد حقّقنا فی الأصول «۱» عدم جریان استصحاب الصحّه، إذا شکّ فی أثناء العمل فی شرطیّه أمر فقد، أو مانعیّه أمر وجد، کالترتیب بین الحاضره و الفائته فیما نحن فیه. هذا کلّه بناء علی کون صحّه الأجزاء السابقه علی الذکر واقعیّه و أمّا إذا قلنا بأنّ وجوب القضاء واقعا، موجب لفساد الحاضره واقعا، غایه الأمر أنّ المکلّف ما

لم يتـذكّر القضـاء معـذور، فالتـذكّر كـاشف من وجوب القضاء و عـدم صـحّه الأداء فى متن الواقع، فصـحّه الأجزاء السابقه على التـذكّر صـحّه ظاهريّه عـذريّه من جهه النسـيان، ترتفع بارتفاع العـذر، فلا يقبل الاستصـحاب. و لا ينافى ذلك الإجماع «٢» على صحّه الحاضـره إذا لم يتذكّر الفائته إلّا بعد الفراغ عنها، لأنّ هذا لا يكشف إلّا عن كون الترتيب شرطا علميّا، لا واقعيا بالنسبه إلى الجهل المسـتمرّ إلى تمام الحاضـره، فلا ينافى كونه شـرطا واقعيّا بالنسـبه إلى الجهل المرتفع فى أثناء الصـلاه، فإنّ كون الشروط علميّه أو واقعيّه يختلـف بحسب المـوارد حسب مـا يقتضـيه الأدلّه، ألاـ ترى أنّ النجـاسه مـانع علميّ للصـلاه بالنسـبه إلى الجهل المستمرّ، فلا يعيد من صلّى جاهلا إلى آخر الصلاه، و أمّا الجاهل الّذى علم فى الأثناء فلا يستمرّ على ما فعل- على ما ذهب إليه بعض- «٣».

الثالث من وجوه تقرير الأصل: أصاله عدم وجوب العدول من الحاضره إلى الفائته.

و فيه: أنّه إن أريد أصاله البراءه عن التكليف بالعدول، فلا ريب فى أنّ الشك فى المكلّف به، لأنّ إتمام الصلاه واجب و إمّا بنيّه الحاضـره أو بنيّه الفـائته، مع أنّ إتمامهـا بنيّه الفائته مجمع على جوازه، بل رجحانه إمّا وجوبا و إمّا اسـتحبابا، فالأمر «۴» مردّد بين تعيين إتمامهـا بهـذه النيّه، و بين التخيير بينه و بين إتمامها بنيّه الحاضـره، فمقتضـى وجوب تحصـيل اليقين بالبراءه، نقل النيّه إلى الفائته. و إن أريـد استصـحاب عـدم وجوب العـدول قبل التـذكّر. ففيه: أنّه كان معـذورا عقلا لأجل النسـيان، و قـد زال العذر. و الحكم المنوط بالأعـذار العقليّه- كالعجز و النسـيان، و نحوهما- لا يجوز استصـحابه بعـد رفع العـذر. فإن قلت: إنّ المعلوم عـدم وجوب العدول حال النسيان، و أمّا كونه لأجل النسيان فغير معلوم. قلت:

لا ريب أنّ النسيان علّه مستقلّه لعدم وجوب العدول، فإذا شكّ فى كون عدم الوجوب السابق مستندا إلى هذه العلّه أو إلى علّه أخرى، و هى مشروعيّه فعل الحاضره مع اشتغال الذمّه بالفريضه الفائته، فمقتضى الأصل عدم مشروعيّتها حينئذ. و الحاصل: أنّ الكلام إمّا أن يقع فى حكم الناسى بوصف أنّه ناس، و لا شكّ أنّه حكم عذرىّ يدور مدار النسيان وجودا و عدما، فلا معنى لاستصحابه بعد ارتفاع العذر. و إمّا أن يقع فى حكم المكلّف واقعا من حيث إنّه مكلّف فاتت عنه فريضه و دخل عليه وقت اخرى، و لا عذر له من نسيان أو غيره، و لا ريب أنّ الشكّ- حينئذ- فى مشروعيّه الحاضره و عدمها. و من المعلوم أنّ الأصل عدم المشروعيّه، فإذا ثبت بحكم الأصل عدم مشروعيّه الحاضره مع عدم العذر و هو النسيان، ترتّب عليه وجوب العدول إذا نسى و شرع فيها، فافهم فإنّه لا يخلو عن دقّه.

الرابع: أصاله إباحه فعل الحاضره و عدم حرمتها

، إذا شكّ فى فسادها و صحّتها من جهه الشكّ فى حرمتها و إباحتها، المسبّب عن الشكّ فى فوريّه القضاء و عدمها، بناء على القول باقتضاء الأمر المضيّق النهى عن ضدّه، و أصاله عدم اشتراطها بخلوّ الذمّه عن الفائته «۵» إذا كان الشكّ فى اعتبار الترتيب بينها و بين الفائته. و يرد على الأصل الأوّل: أنّ فساد الحاضره إن كان من جهه القول بأنّ الأمر المضيّق يقتضى عدم الأمر بضدّه فيفسد الضدّ من هذه الجهه إذا كان من العبادات، فأصاله الإباحه و عدم التحريم لا ينفع فى شى ء، بل الأصل هو عدم تعلّق الأمر بذلك الضّدّ فى هذا الزمان. نعم هذا الأصل مدفوع بأصاله عدم التضيّق المتقدّمه، لكنّه أصل مستقلّ

قـد عرفت جريانه و اعتباره، و الكلام هنا فى غيره. و إن كان من جهه أنّ الأمر المضـيّق يقتضـى حرمه ضـدّه، فمرجع الكلام إلى الشـكّ فى حرمه الحاضـره و إباحتها، و الأصل الإباحه و عـدم التحريم. ففيه: أنّه إن أريـد أصاله البراءه فيرد عليه: أوّلا: إنّ حرمه الضدّ لو ثبت فى الواجب المضـيّق فإنّما يثبت- عند المشـهور- من باب كون ترك الضّدّ مقدّمه لفعل المضـيّق، فيجب. و الظاهر عـدم جريـان الأصـل فى مقـدّمه الواجب إذا كان الشكّ فيها مسبّبا عن الشكّ فى وجوب ذيها، أو عن الشكّ فى أصل وجوب المقـدّمه فى المسأله الأصوليه. نعم يجرى الأصل فى صوره ثالثه، و هى ما إذا كان الشك فى وجوب الشـى ء مسـبّبا عن الشـكّ فى كونه مقدّمه، كما إذا شكّ فى شـرطيّه شى ء للواجب أو جزئيّته له. و السرّ فى ذلك أنّ أصل البراءه إنّما ينفى المؤاخذه على مـا لم يعلم كونه منشأ للمؤاخـذه، و يوجب التوسـعه و الرخصه فيما يحتمل المنع. و هـذا إنّما يتحقّق فى الصوره الثالثه، و أمّا فى الصورتين الأوليين فلا يلزم من الحكم بوجوب المقدّمه مؤاخذه عليها و لا منع و لا ضـيق، حتّى ينفى بأدلّه البراءه الدالّه على نفى المؤاخـذه عمّا لم يعلم، و توجب الرخصه فيه. و ثانيا: أنّ أصاله عدم حرمه الحاضـره معارضه بأصاله البراءه و عدم اشـتغال الذمّه بهـا. و إن شـئت فقـل: إنّ الأمر دائر بين حرمه الحاضـره و وجوبها، فلا أصل، فتأمّل. و بمثله يجاب لو أريـد بأصاله عـدم الحرمه: استصحابه، بأن يقال: إنّه يشكّ فى أنّ الوجوب الحادث للقضاء كان على

الفور حتّى يوجب حرمه الحاضره، أو على التوسعه حتّى يبقى

الحاضره على حالها من عدم الحرمه، فالأصل بقاؤها. فإن قلت: إنّا نفرض ثبوت الوجوب للحاضره فی أوّل وقتها قبل تذكّر الفائته، فحينئذ نقول: الأصل بقاء وجوبها بعد التذكّر. قلت: قد عرفت أنّ تذكّر الفائته ليس محدثا لوجوبها، بل السبب له واقعا هو فوت الأداء، و إنّما يرتفع بالتذكّر، العذر المسقط للتكليف، و هو النسيان، و حينئذ فالوجوب الثابت للحاضره قبل التذكّر وجوب ظاهریّ يرتفع بارتفاع مناطه، و هو النسيان. لكنّ الإنصاف أنّ ما ذكرنا من معارضه استصحاب عدم الحرمه باستصحاب عدم الوجوب غير مستقيم، لأنّ الشكّ فی مجرى الأصل الثانی مسبّب عن الشكّ فی مجرى الأصل الأوّل، فالأوّل حاكم على الثانی، لما تقرّر فی الأصول «۱» فالصواب: الجواب عن الاستصحاب المذكور بما سيجی ء فی الوجه الخامس من تقرير الأصل «۲». هذا كلّه فی إجراء الأصل فی الحكم التكليفی، و هی حرمه الحاضره. و أمّا أصاله عدم اشتراطها بخلوّ الذمّه عن الفائته، فإن أريد بها أصاله البراءه بناء على القول بجريانها عند الشكّ فی شرطيّه شی ء للعباده، فهو حسن على هذا القول، إلّا أنّ ظاهر كلام المستدلّ به إراده أصاله إطلاق الأمر بالحاضره، و سيأتی الكلام فی الإطلاقات.

الخامس: أنّ الحاضره كانت يجوز فعلها فی السعه قبل اشتغال الذمّه بالفائته

، فكذا بعده، للاستصحاب. و هذا الاستدلال حكاه بعض المعاصرين عن المختلف، و قال: إنّه فاسد لتعدّد الحاضره فی الحالتين، و عدم ثبوت الحكم لكلّ حاضره، و إلّا استغنی عن التمسّك بالاستصحاب، و هو لا يجری مع تعدّد المحلّ.. ثمّ قال: و أمّا الاستدلال بأنّه لو لم يكن عليه قضاء لجاز له فعل الحاضره فی السعه، فكذلك مع ثبوته، ففاسد أيضا، لأنّ مرجعه إلى القياس أو استصحاب الحكم الغير الثابت من أصله إلّا على سبيل الفرض فی

نفس زمانه، و كلاهما باطل «۳» (انتهى). أقول:

استصحاب الحكم الشرعى على قسمين: أحدهما: استصحاب الحكم الجزئى الثابت بالفعل، كما إذا مضى من الوقت مقدار الفعل مع الشرائط، ثمّ سافر إلى أربعه فراسخ و شككنا فى حدوث وجوب القصر عليه بعد وجوب الإتمام عليه بالفعل، بناء على أنّ العبره بحال الأداء دون الوجوب، أو مات مجتهده- الّذى أفتى بوجوب الجمعه عليه- فشكّ فى حدوث وجوب الظهر عليه بعد وجوب الجمعه فعلا، أو رأى دما مشتبها بالحيض فشكّ فى ارتفاع وجوب الصلاه الثابت عليه بالفعل.. إلى غير ذلك من الأمثله. و الثانى: استصحاب الحكم الكلّى الثابت عليه بطريق القضيّه الشرطيّه، مثل حكم الشارع بأنّ التمام يجب بشروطها على الحاضر، و الجمعه تجب بشروطها على المقلّد لمن قال بوجوبها، و الصلاه تجب بشروطها على الطاهر من الحيض و النفاس، و هذه الأحكام شرطيّات لا يتوقف صدقها على صدق شروطها، بل تصدق مع فقد الشرائط، كدخول الوقت و وجدان «۴» الطهور، فلا يعتبر فى استصحاب ما كان من هذا القبيل تنجز الحكم الشخصى و تحقّقه، فإذا فرضنا أنّ الشخص كان فى بلده فإذا للطهورين، أو لم يدخل «۵» عليه الوقت، ثمّ سافر إلى محلّ يشكّ فى بلوغه المسافه، لشبهه فى الحكم أو الموضوع، فلا يخدش فى استصحاب حكم التمام فى حقّه: أنّه لم يتنجّز عليه وجوب التمام فى السابق من جهه عدم دخول الوقت أو فقد الطهور، بل يكفى كونه فى السابق ممّن يجب عليه التمام إذا وجد فى حقّه شرائط الصلاه، و كذا استصحاب وجوب الجمعه إن مات مقلّده، و استصحاب وجوب الصلاه على من رأت دما شكّ فى كونه حيضا لشبهه فى الحكم أو الموضوع، فإنّه

يحكم باستصحاب وجوب الصلاه عليه، و إن كان فى الزمان السابق غير واجد للشروط، و لا يضرّ عدم ثبوت الحكم بالفعل فى استصحاب الحكم الكلّى. بل لو عورض استصحاب الحكم الكلّى باستصحاب عدم الحكم الفعلى كان الأوّل حاكما، لأنّ الشكّ فى الثانى مسبّب عن الشكّ فيه. إذا عرفت هذا فنقول: إنّ وجوب الفعل موسّعا فى أوّل وقتها حكم شرعىّ كلّى و خطاب إلهىّ تعلّق بالمكلّف و إن توقّف تنجّزه و ثبوته فعلا على شروط، لكن فقد تلك الشروط لا يقدح فى صدق الحكم الكلّى على وجه القضيّه الشرطيّه بأن يقال: إنّ هذا المكلّف ممّن يجب عليه الصلاه و تصح منه بمجرّد دخول وقتها و اجتماع باقى شرائط الصلاه، فإذا حدث وجوب القضاء عليه لفوات بعض الفرائض يقع الشكّ فى ارتفاع الحكم الكلّى المذكور، فيقال: الأصل بقاؤه، فالمستصحب هو الحكم على كلّى الحاضره بالصحّه و الوجوب فى أوّل الوقت، لا ـ على خصوص الحاضره المتنجّزه عليه حين فراغ الذمّه عن الفائته حتّى يمنع انسحابه إلى الحاضره الّتى يدخل وقتها حين اشتغال الذمّه بالفائته إلّا بالقياس أو بدلاله الدليل العامّ المغنى عن الاستصحاب. و ما ذكره أخيرا من تقرير الاستصحاب فهو أيضا راجع إلى ما ذكرنا، و توهّم كونه من القياس أو من استصحاب الحكم الفرضى مدفوع بما ذكرنا، فإنّ استصحاب الحكم المعلّق على شروطه قبل تحقّق شروطه راجع إلى استصحاب أمر محقّق منجز، كما يظهر بالتأمّل.

و لا يخفى أنّ وجود مثله فى المسائل الشرعيّه و المطالب العرفيّه أكثر من أن تحصى، و اعتماد أرباب الشرع و العرف عليه أمر لا يكاد يخفى، و هذا الأصل بعينه هو استصحاب عدم حرمه الحاضره- الّذى تمسّك به المعترض فى

التقرير الرابع من تقرير الأصل- ، إلّا أنّ ذلک عدميّ و هذا وجوديّ، لکن جريان کليهما على الوجه الّذى ذکرنا هنا و ما ذکره من الاعتراض جار فى ذلک أيضا، فتسليم أحدهما و منع الآخر تحکّم، إلّا ان يريد من الأصل- هناک- أصاله البراءه لا الاستصحاب، و قد عرفت ضعف التمسّک بالبراءه.

و کيف کان، فالاستصحاب على الوجه الّذى ذکرنا لا غبار عليه، و قد عرفت سابقا ضعف معارضته باستصحاب عدم وجوب الحاضره، لأنّه حاکم عليه. نعم من لا يجرى الاستصحاب فى الحکم الشرعى إمّا مطلقا- کما هو مذهب بعض «۶»- أو فيما يحتمل مدخليه وصف فى الموضوع، مفقود فى الحال اللّاحق- کما هو المختار- لم يکن له التمسّک به فيما «۷» نحن فيه، لاحتمال کون الحکم الکلّى المستصحب- و هو وجوب الصلاه فى الجزء الأوّل من الوقت- فى الحال السابق، أعنى قبل الاشتغال بالقضاء منوطا بخلوّ الذمّه عن القضاء، فيکون المکلّف الفارغ فى الذّمه من القضاء، يجوز له فعل الحاضره فى أوّل وقتها، و الشکّ فى المدخليّه يرجع إلى الشکّ فى بقاء الموضوع، فلا يجرى

الاستصحاب، لاشتراطه ببقاء الموضوع يقينا، لکن الاستدلال المذکور مبنىّ على المشهور بين العلّامه رحمه اللّٰه و من تأخّر عنه من إجراء الاستصحاب فى أمثال المقام.

السادس: أصاله عدم حرمه المنافيات لفعل الفائته من المباحات الذاتيّه

، و هذا الأصل حسن بمعنى الاستصحاب دون البراءه، لما عرفته فى التقرير الرابع و الخامس. و على أىّ تقدير فهذا الأصل إنّما يثمر فى ردّ من قال بوجوب الترتيب من جهه اقتضاء فوريّه القضاء تحريم الحاضره و القول بأنّ الحرمه المقدميّه توجب الفساد، لو کان المنفى- المحرّم من باب المقدّمه- من العبادات. و أمّا لو لم نقل- کما

هو مذهب جماعه، منهم: المحقق الثانی فی شرح القواعد فی باب الدین «۱»، بل ربّما نسبه بعضهم ککاشف الغطاء قدّس سرّه إلی کافّه الأصحاب «۲»- فلا ثمره لهذا الأصل، لأنّ إثبات الترتیب حینئذ من باب الأخبار الدالّه علی تقدیم الفائته، لا من وجوب المبادره إلیها، من باب أنّ الأمر بالشی ء یقتضی عدم الأمر بضدّه فیفسد، و الحکم بالفساد من هذین الوجهین یجامع عدم حرمه الحاضره، فلا یترتّب علی أصاله عدم الحرمه «۳» الحکم بصحّه الحاضره. و من هنا یظهر فساد ما قیل: من «۴» أنّه إذا ثبت عدم حرمه المنافیات بالأصل، ثبت صحّه فعل الحاضره فی السعه، لعدم القول بالفصل. مع أنّ التمسک بالإجماع المرکّب و عدم القول بالفصل فیما إذا ثبت أحد شطری المسأله بالأصول الظاهریه محلّ إشکال، فقد أنکره غیر واحد و لا یخلو عن قوّه. و کیف کان، فالأصل المعتمد فی المسأله هو الأصل الأوّل، و هو أصاله عدم الفوریّه. و قد یعارض باقتضاء أصاله الاشتغال بالترتیب، و سیأتی الکلام علیها فی أدلّه القائلین بالمضایقه إن شاء اللَّه.

[الدلیل الثانی: الإطلاقات]

اشاره

الثانی من حجج القائلین بالمواسعه: الإطلاقات، و قد ضبطها بعض المعاصرین «۵» فی طوائف من الکتاب و السنّه.

الأولی: ما دلّ علی وجوب الحواضر علی کلّ مکلّف حین دخول وقتها «۶»،

و وجوب قضائها علی کلّ من فاتته مع مضیّ ما یسعها عن أوقاتها «۷»، و علی ولیّه بعد موته- إن لم یقضها بنفسه- ، فلو وجب تأخیرها عن الفوائت لزم أن لا یجب علی من علیه فائته معلومه إلّا عند ضیق وقت الحاضره أو مضیّ زمان یسع الفائته. و أیضا یلزم أن لا یجب علیه قضاء الحاضره إلّا إذا أدرک وقت ضیقها، أو مضی زمان یسع الجمیع، فلو مات قبل ذلک أو عرض حیض أو شبهه لم یکن مشغول الذمّه بالقضاء، و لم یجب علی ولیّه تدارکه بعد موته، و کلّ هذه مخالفه للإطلاقات المذکوره. و یرد علیه: أنّ القائل بالترتیب و وجوب تأخیر الحاضره عن الفائته، إمّا أن یقول به من جهه فوریّه القضاء عنده، نظرا إلی أنّ الأمر بالشی ء یقتضی عنده النهی عن الضدّ الخاصّ، و إمّا أن یقول به من جهه وجود الدلیل علی اشتراط الترتیب فی الحاضره و إن لم یقل بفوریّه القضاء، و علی کلّ تقدیر فلا یردّه الإطلاقات المذکوره، و لا یلزم تقیید لتلک الإطلاقات من جهه قوله بالترتیب. أمّا إذا قال به من الجهه الأولی، فلأنّه یدّعی أنّ الصلاه الّتی هی واجبه فی أوّل الوقت من حیث هی- لو خلّی و طبعها- قد عرض لها عدم الوجوب لأجل عروض الحرمه لها من باب المقدّمه لواجب فوریّ. و إن شئت فقل: إنّ وجوبها فی أوّل الوقت مقیّد عقلا بعدم الامتناع العقلیّ أو الشرعیّ «۸» فإذا فرض طروّ الحرمه لها من باب المقدمه صار ممتنعا شرعیا لأنّ المانع الشرعی کالمانع العقلی،

فهو نظير ما إذا عرض واجب فوریّ آخر فی أوّل الوقت کأداء دین فوریّ أو إنقاذ نفس محترمه و نحوهما، فإنّه لا يلزم التقیید فی تلک الإطلاقات بعدد هذه العوارض، بل إمّا أن نقول: إنّ تلک الإطلاقات مسوقه لبیان حکم الصلاه فی أوّل الوقت لو خلّیت و نفسها، فلا ینافی عدم الوجوب لها لعارض یعرضها، کما أنّ قول الشارع: «لحم الغنم حلال- أو طاهر- » لا ینافی حرمه اللّحم المسروق و نجاسه اللّحم الملاقی للنجس، لأنّ طاهر- » لا ینافی حرمه اللّحم المسروق و نجاسه اللّحم الملاقی للنجس، لأنّ الحلیّه و الطهاره الذاتیّتین لا تنافیان الحرمه و النجاسه العرضیّتین. و إمّا أن نقول: إنّها مقیّده بالتمکّن و عدم الامتناع عقلا و شرعا، فإذا ادّعی مدّع الامتناع الشرعی فیما نحن فیه لأجل الحرمه المقدّمیّه، فلا ینفی ادّعاؤه بالإطلاقات، نعم لیطالب «۹» فی دعواه الحرمه المقدّمیّه- الموجبه لعروض عدم الوجوب و الامتناع الشرعیّ- بالاستدلال علیه، و هذا غیر الاستدلال علی نفی قوله بالإطلاقات، بل وجود الإطلاقات کعدمها، لانعقاد الإجماع و الضروره علی أنّ الحاضره- لو لم یمنع عن فعلها فی أوّل الوقت مانع عقلیّ أو شرعیّ- متّصفه بالوجوب و الصحّه، و هذا القدر کاف فی صحّه الحاضره بعد ثبوت عدم المانع، و لو بحکم الأصل المتقدّم، الدالّ علی عدم الفوریّه الموجبه لطروّ الحرمه علی فعل الحاضره. نعم لو أنکر أحد سوق تلک الإطلاقات لمجرّد بیان حکم الصلاه فی نفسها علی حدّ قول الشارع: الغنم حلال أو طاهر، فی مقابل قوله: الکلب حرام أو نجس، و ادّعی سوقها لبیان التکلیف و حمل المکلّف فی أوّل الوقت علی الفعل، بحیث یظهر من إطلاق بعث المکلّف علی الفعل عدم کونه

ممنوعا من طرف الأمر، صح التمسّك «۱۰» فی كلّ مورد شكّ فی فوريّه ما يزاحمها و انتفت الفوريّه عنه بحكم تلك الإطلاقات، و حكم من أجلها بعدم المانع الشرعیّ، و كان كلّما ورد من الدليل على فوريّه شی ء يتوقّف على تأخّر الحاضره مقيّدا لتلك الأدلّه معارضا لها. لكن المتأمّل فی تلك الإطلاقات- إذا أنصف- لا يجد من نفسه إلّا ما ذكرنا أوّلا. هذا كلّه إذا قيل بالترتيب من جهه الفوريّه، و أمّا إذا قيل به من جهه ورود الدليل على اشتراطه فی الحاضره، فيصير حاله كحال سائر الشروط المعتبره فی الصلاه، فی أنّ وجوب الصلاه فی أوّل الوقت إنّما هو مع التمكّن من فعلها جامعه للشروط، فإذا شكّ فی شرطيّه شی ء للصلاه كطهاره ما عدا موضع الجبهه من مكان المصلّی، و أنّه هل يجب تحصيله إذا كان مفقودا عند دخول الوقت أم لا؟ فلا يجوز التمسّك بالإطلاقات المذكوره لنفی شرطيّه المشكوك، لأجل إطلاق الحكم فيها بثبوت الوجوب فی أوّل الوقت و عدم وجوب التأخير. و كذا لو شكّ فی جزئيّه شی ء يجب معرفته كالسوره بعد الحمد، فإنّه لا يجوز أن يتمسّك بالإطلاقات المذكوره، لعدم وجوب تأخير الصلاه حتّى يتعلّم السوره. و بعباره أخرى: تلك الإطلاقات دالّه على وجوب الصلاه فی أوّل الوقت، و مسألتنا أنّ الصلاه هل يعتبر فيها

المكاسب، ج ۴، ص ۳۵۵

الشرط الفلانی، كتأخّرها عن الفائته، و طهاره ما عدا موضع الجبهه- مثلا- و قراءه السوره بعد الحمد أم لا؟ نعم ثبوت شرط أو جزء للصلاه يوجب تقييد لفظ الصلاه بناء على وضعها للأعمّ لا تقييد إطلاق وجوبها عند دخول الوقت، فيكون هذه الإطلاقات كإطلاق أَقِيمُوا الصَّلاهَ. بل التحقيق: عدم جواز التمسّک بها

و إن جوّزنا التمسّک بإطلاق: أَقِيمُوا الصَّلاةَ لنفى الشرطيّه و الجزئيّه عند الشکّ، لأنّ إطلاق الصلاه فى هذه الإطلاقات مسوقه لبيان حکمها من حيث وقت وجوبها فلا تفيد مطلوبيّه کلّ ما يسمّى صلاه، فحالها کسائر الإطلاقات المسوقه لبيان أحکام الصلاه بعد الفراغ من بيان جهتها، کأحکام الجماعه و الخلل و القضاء و نحو ذلک. و أمّا إطلاقات وجوب القضاء على من مضى عليه من الوقت مقدار الفعل، فإن کان المراد مقدار الصلاه و الطهاره دون غيرها من الشروط فلا دلاله فيها على المقام. و إن کان المراد مقدار الصلاه و تحصيل جميع الشروط فهى ساکته عن بيان الشروط فإذا ادّعى شرطيّه شى ء للصلاه فلا دلاله فيها على نفيها، کما لا يخفى.

الثانيه: ما دلّ بعمومه أو إطلاقه على صلاحيّه جميع أوقات الحواضر

لأدائها بالنسبه إلى جميع المکلّفين «۱» فيتناول من عليه فائته أيضا فيصحّ له فعل الحاضره فى السعه. و يرد عليه: ما فى سابقه، من عدم فائده فى إطلاقها، سواء جعلنا اعتبار الترتيب من جهه الفوريّه، أم من جهه ثبوت اشتراط الحاضره بتأخّرها عن الفائته، إذ مدلولها صلاحيّه کلّ جزء من الوقت للحاضره، و هذا غير منکر عند أهل المضايقه، فإنّهم لا يقولون بعدم الصلاحيّه «۲» للحاضره، و إنّما يقولون بعروض ما أوجب تأخّرها، أو بکونها مشروطه بشرط مفقود يحتاج إلى تحصيله و هو فراغ الذمّه عن الفائته. نعم ربّما يظهر من بعض العبارات المحکيّه عن السيّد المرتضى «۳» ما يوهم عدم صلاحيّه زمان الاشتغال بالفائته لأداء الحاضره، و حينئذ فيصلح هذه الإطلاقات للردّ عليه و لکن من المقطوع أنّ مراده من عدم صلاحيه ذلک الوقت للفعل: عدم صلاحيه الفعل فى ذلک الوقت.

الثالثه: ما دلّ على أنّه إذا دخل وقت الفريضه لا يمنع من فعلها شى ء إلّا أداء نافلتها الراتبه «۴»

مثل قولهم عليهم السلام: «إذا زالت الشمس فما يمنعک إلّا سبحتک» «۵». و قولهم عليهم السلام: «إذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين إلّا أنّ بين يديها سبحه، و ذلک إليک، طوّلت أو قصّرت» «۶». و يرد عليه: أنّ هذه الروايات فى مقام دفع «۷» توهّم رجحان تأخير الظهر إلى حدّ محدود، کالقدمين و الذراع و القامه- على ما يتراءى من بعض الأخبار الدالّه على هذه التحديدات- «۸»

فبيّن الإمام بذلک أنّه ليس بعد دخول الوقت مانع عن فعل الفريضه إلّا النافله، فلا ينتظر القدمين و لا الذراع و لا القامه و لا غيرها. و الّذى يکشف عمّا ذکرنا ما عن محمّد بن أحمد بن يحيى، قال: «کتب بعض أصحابنا إلى أبى الحسن عليه السلام: أنّه روى عن آبائک: القدمين و الذراع و

القامه و القامتين و ظلّ مثلك و الذراعين؟

فكتب عليه السلام: لا القدم و لا القدمين، إذا زال الشمس فقد دخل وقت الصلاه و بين يديها سبحه، فإن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت.. الحديث» «۹». و الحاصل: أنّ من لاحظ الأخبار المذكوره يظهر له ما ذكرنا فی معنی الروايه غايه الظهور. ثمّ إنّه كيف يمكن الاستدلال بهذه الأخبار مع أنّ المراد بالمنع فی قوله عليه السلام: «لا يمنعك»: المنع الكمالی، لا منع الصحّه و الإجزاء، بقرينه استثناء النافله، و المطلوب فی مسأله المضايقه منع الفائته عن صحّه الحاضره قبلها، فافهم.

الرابعه: ما دلّ علی تأكّد استحباب فعل الصلاه جماعه «۱۰»

مع استمرار السيره فی الجماعات علی المبادره إليها فی أوائل الأوقات، و ما دلّ علی تأكّد استحباب فعل الصلاه فی المساجد «۱۱»،

و علی استحباب الأذان و الإقامه «۱۲» و تأكّدهما فی بعض الصلوات، و استحباب اختيار السور الطوال فی بعضها «۱۳» و الإتيان بسائر سننها «۱۴»، فإنّ امتثال هذه المستحبّات فی الحاضره يقتضی عدم تأخيرها إلی الضيق، و فی الفوائت يقتضی عدم المبادره إلی كلّ منهما. و الجواب عن هذه كلّها يظهر ممّا ذكرنا، من أنّ هذه الإطلاقات لا تنفی فوريّه القضاء و لا اشتراط الأداء بخلوّ الذمّه عن القضاء، و المتأمل يجد بعد الإنصاف أنّ هذه كلّها أجنبيّه عن المطلب.

الخامسه: ما دلّ علی استحباب المستحبّات.

و يرد عليها ما ورد فی السابق و هی نظير أدلّه المباحات «۱۵».

السادسه: ما دلّ علی أنّه: «لا تعاد الصلاه إلّا من خمسه» «۱۶»

و علی أنّ فروض الصلاه سبعه «۱۷» أو عشره «۱۸». و يرد عليه: أنّ المراد عدم الإعاده من الإخلال سهوا بشی ء غير الخمسه، و أنّ الفروض الشرعيه بحسب أصل الشرع فی الصلاه سبعه، و أكثر أهل المضايقه يدّعون أنّ فوريّه القضاء يمنع عقلا عن صحّه الأداء. و كيف كان، فالتمسّك بهذه و أمثالها ممّا لم نذكره- و إن ذكره بعض- تضييع للقرطاس فضلا عن العمر.

السابعه: ما دلّ علی تأكّد استحباب المبادره مطلقا إلی الصلاه

فی أوائل أوقاتها «۱۹» فيشمل من عليه فائته. و يرد عليه ما تقدّم فی إطلاقات الوجوب فی أوّل الوقت و صلاحيّه كلّ جزء من الوقت للحاضره، من أنّها لا تنفی وجوب تقديم الفائته، سواء أخذناه عن فوريّه القضاء- بناء علی اقتضائها النهی عن الحاضره- أو من دليل اعتبار الترتيب فی الحاضره و إن لم يحكم بفوريّه الفائته. مضافا إلی أنّ الاستحباب المذكور إنّما يتوجّه إلی فعل الحاضره فی أوّل الوقت بعد الفراغ عن وجوبها و صحّتها، لأنّ استحباب بعض أفراد الواجب «۲۰» فرع وجوبه فی الواقع و فی لحاظ الحاكم بالاستحباب، و الكلام فی هذه المسأله فی ثبوت أصل وجوب الحاضره فی الجزء الأوّل من الوقت لمن عليه فائته، فالحكم بالاستحباب مقصور علی من لا مانع فی حقّه عن وجوب الحاضره عليه فی أوّل الوقت. و قد يرد هذه الإطلاقات بوجوب رفع اليد عنها من جهه تسليم أهل المواسعه لاستحباب تقديم الفائته، فلا يجامع استحباب الحاضره فی أوّل وقتها. و فيه نظر، أمّا

أوّلا:

فلذهاب بعض أهل المواسعه- كالصدوقين و عبيد اللّه الحلبى و غيرهم- إلى استحباب تقديم الحاضره «۲۱» و ذهاب بعض إلى التخيير بين تقديم الحاضره و تقديم الفائته «۲۲»

و لازم هذا القول- كما قدّمنا فى

أوّل المسأله- : القول بأفضليّه فعل الحاضره فى وقت فضيلتها. و أمّا ثانيا: فلأنّ القول باستحباب تقديم الفائته إمّا أن يكون من جهه الاحتياط فلا ينافى أفضليه الحاضره من حيث الفتوى الّتى هى مقتضى الأدلّه الاجتهاديّه، فيكون المسأله نظير الحكم بأفضليّه الإتمام فى المواطن

المكاسب، ج ۴، ص ۳۵۶

الأربعه لظاهر الأدلّه و أنّ القصر أحوط، و كذا الحكم بأفضليه صلاه الجمعه، و كون الظهر أحوط و إمّا أن يكون من جهه الأخبار الدالّه على رجحان تقديم الفائته بحملها على الاستحباب بعد فرض اختيار المواسعه. لكن نقول: لا تنافى بين استحباب تقديم الفائته و بين استحباب فعل الحاضره فى وقت فضيلتها، فإن أمكن الجمع بين المستحبّين بأن يقضى الفائته و يعقّبها بالحاضره قبل خروج وقت فضيلتها فقد فاز بالمصلحتين، و إن لم يمكنه إلّا إحداهما بعينها تعيّنت، أو لا بعينها تخيّر، أو قدّم الحاضره لكثره ما دلّ من الأخبار على الحثّ عليها فى ذلك الوقت «۱» و توعيد من أخّرها عنه «۲» و أنّ ما بقى من الوقت وقت رخصه لأهل الأعذار «۳»

أو لصلاه الصبيان «۴» و نحو ذلك. و كيف كان فكون كلّ من فعل الحاضره فى وقت الفضيله و تقديم الفائته عليه مستحبّا ممّا لم يمنعه مانع، و قد ذكرنا أيضا فى أوائل المسأله أنّ جهات استحباب تقديم الفائته ثلاث، و جهات تقديم استحباب الحاضره أربع، فعليك بملاحظه ما يمكن اجتماعه من جهات تقديم إحداهما مع جهات تقديم الأخرى، فتدبّر.

[الدليل الثالث: الأخبار الخاصه]

اشاره

الثالث من وجوه الاحتجاج لأهل المواسعه: الأخبار الخاصّه- يعنى المختصّ بحكم قضاء الفوائت- و هى طوائف:

الأولى: ما دلّ على توسعه القضاء فى نفسها: فمن جمله ذلك: إطلاق الأخبار الكثيره المشتمله على الأمر بالقضاء «۵»

و لا سيّما ما ورد فى الحائض و النفساء «۶». و يرد عليه: أنّ الاستدلال بالأوامر المطلقه- خصوصا الأوامر الوارده فى الحائض و النفساء- فى مقام بيان أصل الوجوب من غير تعرّض لوجوب المبادره و عدمها فإنّ الأمر بناء على عدم دلالته بالوضع على الفور لا يدلّ على عدمه، بل غايه الأمر سكوته عنه، فلا ينافى إراده الأمر، المبادره إليه بأمر آخر، و ليس يلزم حينئذ تصرّف فى تلك الأوامر.

فالمدّعى للفور و إن كان عليه إقامه الدليل إلّا أنّ الإطلاقات لا تدلّ على خلافه، نعم ظاهر الأمر- حيث إنّه موضوع لطلب الفعل الغير المقيّد بزمان- حصول الامتثال بالإتيان به فى الزمان الثانى و الثالث، و إن قلنا بدلالته على الفور، فتأمّل جدّا. و منها: ما عن أصل الحلبى- الّذى عرض على الإمام الصادق صلوات اللّه عليه و استحسنه- «۷»: «خمس صلوات يصلّين على كلّ حال و متى أحبّ، صلاه فريضه نسيها يقضيها مع طلوع الشمس و غروبها، و صلاه ركعتى الإحرام، و ركعتى الطواف الفريضه، و كسوف الشمس عند طلوعها و غروبها» «۸». و يرد عليه أنّ قوله: «يصلّين على كلّ حال» يدلّ على مشروعيتها فى مقام دفع توهّم المنع

عنها عند طلوع الشمس و غروبها، لما استفاض من الأخبار الظاهره فى النهى عن الصلاه عند طلوع الشمس و غروبها و أنّها تطلع بين قرنى الشيطان «۹»، و ليس المراد سعه وقتها و اختيار المكلّف فى تعجيلها و تأخيرها، لأنّ هذا غير ممكن فى الكسوف و الطواف و صلاه الميّت المذكوره فى بعض الأخبار معها «۱۰»، فلا

ينافى هذا وجوب تعجيل القضاء متى ذكرها، و لذا جمع فى بعض الأخبار بين الفقره المذكوره و بين وجوب القضاء متى ذكرها، مثل روايه زراره- المحكيّه عن الخصال- عن أبى جعفر عليه السلام: «قال: أربع صلوات يصلّيها الرجل فى كلّ ساعه: صلاه فاتتك فمتى ذكرتها أدّيتها، و ركعتى طواف الفريضه و صلاه الكسوف و الصلاه على الميّت» «۱۱». و أمّا قوله: «متى أحبّ» فليس دليلا على جواز التأخير، لعدم جريانها فى باقى الصلوات المذكوره فى الروايه، فلا بدّ من تأويلها على وجه لا ينافى التعجيل، و لا يحضرنى الآن تأويل حسن له و لا يهمّنا أيضا. هذا، مع أنّ العباره المذكوره ليست بروايه، لأنّ الحلبى لم يسندها إلى إمام، فلعلّها فتوى استنبطها من ظاهر بعض الروايات الداله على التوسعه. و منها: ما عن الجعفى فى كتاب الفاخر- الّذى ذكر فى أوّله أنّه لم يرو فيه إلّا ما أجمع عليه و صحّ عنده عن قول الأئمّه عليهم السلام- من قوله قدّس سرّه:

«و الصلوات الفائتات تقضى «۱۲» ما لم يدخل عليه وقت صلاه، فإذا دخل وقت صلاه بدأ بالّتى دخل وقتها و قضى الفائته متى أحبّ» «۱۳». و يرد عليه: أنّ الظاهر عدم كون القول المذكور متنا لروايه و إنّما هو معنى مستنبط من الروايات الظاهره فى المواسعه، فليس دليلا مستقلا. و منها: روايه عمّار المشتمله على مسائل متفرّقه، منها ما: «عن الرجل يكون عليه صلاه فى الحضر هل يقضيها و هو مسافر؟ قال: نعم، يقضيها باللّيل على الأرض، فأمّا على الظهر فلا، و يصلّى كما يصلّى فى الحضر» «۱۴». فإنّ الظاهر- بقرينه المنع عن القضاء على ظهر الراحله و الأمر بفعلها كما فى الحضر- أنّ

المراد قضاء الفريضه، فلو كان القضاء مضيّقا لجاز فعله على الراحله كما فى الفريضه المضيّقه لضيق وقتها أو وقت التمكّن منها.
و فيه، أوّلا- إنّه لا- دلاله لها إلّا على عدم جواز فعل الفريضه على الراحله، و أمّا وجوب النزول عنها لأجل القضاء إن تمكّن، و عدمه إن لم يتمكّن، فلا تعرّض لها فى الروايه، نعم ربّما كان فى قوله: «يقضيها باللّيل» دلاله على أنّه يؤخّرها إلى اللّيل ليقع على الأرض، فلا يقضيها بالنهار ليقع على الراحله على ما هو الغالب من أنّ دأب المسافرين- خصوصا العرب- المشى بالنهار، فيكون وجه الدلاله ظهورها فى ترخيص تأخير القضاء إلى اللّيل و عدم وجوب المبادره إليها بالنهار. نعم يمكن للقائلين بالمضايقه أن يقولوا: إنّ المبادره إنّما يجب إذا أمكن فعل القضاء مستجمعا لجميع الشروط الاختياريّه لا مطلقا، لأنّ التضيّق إنّما جاء من دلاله الأمر على الفور أو من ورود الدليل على وجوب التعجيل. و على كلّ تقدير، فالفعل المشروط فى نفسه بشروط إذا أخّره المكلّف لتحصيل شرط من شروطه، لا يعدّ متوانيا فيه غير مستعجل، إذا لم يكن التأخير إلّا بمقدار تحصيل الشرط، و لهذا لم يلتزم أهل المضايقه بسقوط السوره و طهاره الثوب و البدن، بل مقدار الطهاره المائيّه إذا أوجب التأخير، و كان التعجيل يحصل بالتيمّم. و السرّ فى ذلك: أنّ ترخيص الفعل بدون الشرائط الاختياريّه إنّما يكون عند الاضطرار، و الاضطرار إنّما يحصل إذا دار الأمر بين فوت أصل الواجب إمّا لضيق الوقت أو لطروّ المانع- و لو بحسب ظنّ المكلّف- ، و فوات شروطه و أجزائه الاختياريه، و أمّا إذا دار الأمر بين فوات التعجيل إلى الفعل و فوات تلك الشروط و الأجزاء

الاختياريّه فلا يهمل جانب الشروط و يراعى التعجيل. و السرّ فيه: أنّ التعجيل المطلوب إنّما عرض للفعل بعد اعتبار الشروط و الأجزاء، فالمطلوب تعجيل الفعل المستجمع لها، فمتى لم يمكن

المكاسب، ج ۴، ص ۳۵۷

تعجيل الفعل المستجمع لها و ارتقب زمان الاستجماع فلا يعدّ عاصيا فى التعجيل، و هذا هو السرّ فى التزام العقلاء فى مقام الإطاعه مراعاه جانب الشروط و الأجزاء و إن تأخّر زمان الفعل، بل لا يعدّ هذا تأخيرا، لأنّ التأخير و التعجيل إنّما يعتبران بالنسبه إلى أزمنه الإمكان، فافهم. و أمّا توهّم أنّ الإمام عليه السلام لم يستفصل بين السفر الضروريّ و غيره فيأمره بترك غير الضروريّ المستلزم لتأخير القضاء إلى اللّيالى، فمدفوع بأنّ مقام السؤال لا يقتضى ذلك- كما لا يخفى- فترك الاستفصال لا يجدى. و منها: روايه أخرى عن عمّار: «قال: سألته عن الرجل ينام عن الفجر حتّى يطلع الشمس و هو فى سفر، كيف يصنع، أ يجوز أن يقضيها بالنهار؟ قال: لا يقضى صلاه نافله و لا فريضه بالنهار، و لا يجوز و لا يثبت له، و لكن يؤخّرها و يقضيها باللّيل» «۱». و يرد عليه: أنّ المنع التحريميّ عن قضاء الفريضه بالنهار ممّا أجمع على خلافه الفتاوى و الأخبار، فإمّا يحمل على التقيّه فلا يجدى، و إمّا على الكراهه، و هى بعيده عن مساقها و مخالفه لظاهر الأخبار، بل صريح كثير منها، فان لم يكن هذا كلّه موجبا لطرحها جاز الاقتصار على موردها، و لا داعى إلى صرفها عن الحرمه إلى الكراهه، إذ كما أنّ الحرمه منافيه للفتاوى و الأخبار، فكذلك الكراهه، كما لا يخفى. و منها: ما رواه فى البحار عن السيّد ابن طاوس- فى رساله

غياث سلطان الورى لسكّان الثرى- عن حريز، عن زراره، عن أبى جعفر عليه السلام «قال: قلت له: رجل عليه دين من صلاه قام يقضيه فخاف أن يدركه الصبح و لم يصلّ صلاه ليلته تلك، قال: يؤخّر القضاء و يصلّى صلاه ليلته تلك» «۲»

. و التقريب: أنّ الظاهر من الدين إمّا خصوص الفريضه الفائته أو الأعمّ، و لا وجه للتخصيص بالنافله، فيدلّ على جواز تأخير القضاء لنافله اللّيل، ثمّ عدم الأمر بفعلها قبل الصبح يدلّ على عدم الترتيب. و يرد عليه: أنّ ظهور لفظ الدين فى الفريضه محلّ نظر، بل لا يبعد- عند من له ذوق سليم- أن يراد من الدين- فى مقابل صلاه ليلته تلك- صلوات سائر اللّيالى، فيكون حاصل الجواب: ترجيح أداء نافله تلك اللّيله على قضاء نافله سائر اللّيالى.

و لو أغمض عن ذلك، فنقول: إنّ التمسّك بعمومه حسن لنفى الفوريّه، و أمّا نفى الترتيب فلا يستفاد منه خصوصا على تفصيلى المحقّق «۳» و العلّامه «۴». و منها: ما عن السيّد- أيضا- فى رساله المواسعه، عن أمالى السيّد أبى طالب الحسينى بإسناده إلى جابر بن عبد اللّه: «قال: قال رجل: يا رسول اللّه كيف أقضى؟ قال صلّى اللّه عليه و آله و سلم: صلّ مع كلّ صلاه مثلها. قال:

يا رسول اللّه قبل أم بعد؟ قال: قبل» «۵». و فيه: أنّ الأمر بالصلاه ليس للوجوب قطعا. فيمكن أن يكون إرشادا لكيفيّه قضاء ذلك الشخص، فلعلّه كان القضاء مستحبّا فى حقّه فيستحبّ له قبل كلّ صلاه أن يقضى صلاه. و منها ما عن الذكرى، عن إسماعيل بن جابر: «قال: سقطت عن بعيرى فانقلبت على أمّ رأسى، فمكثت سبعه عشر ليله مغمى علىّ، فسألته

عن ذلک، قال: اقض مع کلّ صلاه صلاه» «۶». و فیه: أنّ الاستدلال به مبنیّ علی وجوب القضاء علی المغمی علیه- کما اعترف به فی الذکری- «۷» و هو مخالف للأخبار الکثیره «۸». مع أنّ الروایه غیر مذکوره- علی ما قیل- «۹» فی کتب الحدیث، فلعلّ الشهید أخذها من کتاب إسماعیل بن جابر أو من کتاب آخر أسندت فیه إلی إسماعیل، و هذا ممّا یوهن التمسک به. و منها: الأخبار المستفیضه الداله علی مرجوحیّه قضاء الفریضه، أو مطلق الصلاه عند طلوع الشمس حتی یذهب شعاعها «۱۰». و یرد علیه: أنّها مخالفه للأخبار الکثیره الوارده علی خلافها، و أنّ ما یقوله الناس: «إنّ الشمس تطلع بین قرنی الشیطان» کاذب، و أنّه لو صحّ فما أرغم أنف الشیطان بشی ء مثل الصلاه «فصلّها و أرغم أنف الشیطان» «۱۱»، و الأخبار الدّالّه صریحا علی عدم المنع عن قضاء الفریضه متی ما ذکرها، بل مطلق الصلاه، بل فعل ذات السبب مطلقا «۱۲». فالأولی حملها علی التقیّه- و إن اشتمل بعضها علی ما یخالف العامّه «۱۳»، فإنّه غیر مناف للحمل علیها، خصوصا إذا لم یکن محمل غیرها- من جهه ورود الأخبار المعتبره علی خلافها. و منها: الأخبار المرخّصه لقضاء صلاه اللّیل فی النهار و قضاء صلاه النهار باللیل، إن شاء بعد المغرب و إن شاء بعد العشاء «۱۴» مثل مصحّحه ابن مسلم: «عن الرجل یفوته صلاه النّهار. قال: یقضیها، إن شاء بعد المغرب و إن شاء بعد العشاء» «۱۵»، و نحوها مصحّحه الحلبی «۱۶»

إلی غیر ذلک من الأخبار الدالّه علی الرخصه المزبوره، فإنّ الصلاه المقضیّه فیها أعمّ من الفریضه و النافله، بل یتعیّن حملها فی الصّحیحتین علی الفریضه بناء علی

القول بحرمه النـافله- و لو قضاء- فی وقت الفریضه، بل و علی القول بالکراهه أیضا، لظهورها فی التساوی و عـدم مزیّه فی فعلها بعد العشاء. و یرد علیها: أنّ الظاهر من صـلاه اللّیل و النهار- فی هذه الروایات- نافلتهما، إذ الغالب التعبیر عن الفرائض بأسـمائها، کـالظهرین أو المغرب و العشـاء، مع أنّ الظـاهر من فوت صـلاه النّهـار فوتهـا فی النهار و فوت صـلاه اللّیل فی اللّیل، و حینئـذ لا إشـکال فی أنّ الحکم قضاء الأوّل فی اللیل «۱۷»، و الثانی فی النهار. نعم هذا لا یتمشّـی فی بعضها، مثل قوله: «اقض صلاه النهار أیّ ساعه شـئت من لیل أو نهار» «۱۸» و نحوهـا، إلّا أنّه یمکن حملها علی دفع توهّم المنع الحاصل عن مثل روایه عمّار المتقـدّمه المانعه عن قضاء فائته النهار إلّا فی اللّیل «۱۹»، مع إمکان حمل النهار فیها علی النهار الآخر، لا یوم الفوات.

الطائفه الثانیه من الأخبار: ما دلّ علی أنّه یجوز لمن علیه فائته أن یصلّی الحاضره فی السعه

، و أن یتمّهـا بنیّتها إذا ذکر الفائته فی أثنائها، فمن جمله ذلک ما عن أصل الحلبی المتقـدّم «۲۰» من قوله: «و من نام أو نسی أن یصـلّی المغرب و العشـاء الآخره، فإن استیقظ قبل الفجر مقـدار ما یصـلیهما، فلیصـلّهما، و إن استیقظ بعـد الفجر فلیصلّ الفجر ثمّ المغرب ثمّ العشـاء» «۲۱». و دلالـته علی المطلوب واضـحه بنـاء علی أنّ وقت العشـاءین یمتـدّ للمضـطرّ إلی طلوع الفجر. و حمل قوله: «بعـد الفجر» علی القریب من طلوع الشـمس بعیـد جدّا، فحمل الأمر بتقدیم الفجر علی الاسـتحباب أولی من ذلک التقیید، فیتمّ المطلوب، لکنّها لا تنفی التفصـیل المتقدّم عن المختلف «۲۲». و منها ما تقـدّم عن کتاب الفاخر «۲۳»- الّذی ذکر فی أوّله: «أنّه لا یروی فیه إلّا ما

اجمع علیه و صحّ من قول الأئمّه»- من قوله: «و الصلوات الفائتات تقضی ما لم یدخل علیه وقت صلاه، فإذا دخل وقت صلاه بدأ بالّتی دخل وقتها و قضی الفائته متی أحبّ». و ظاهره وجوب التقدیم، إلّا أن یحمل علی الاستحباب، فیتمّ المطلوب و هی المواسعه المطلقه من دون تفصیل. لکنّ

المکاسب، ج ۴، ص ۳۵۸

الإنصاف: أنّ عدّ هذین الکلامین من الروایه مشکل، فالظاهر کون الحکم المذکور من هذین الجلیلین فتوی مستنبطه من ظاهر الروایات. و منها: ما أرسله الواسطی فی کتابه عن الصادق علیه السلام: «إنّ من کان فی صلاه ثمّ ذکر صلاه أخری فائته أتمّ التی هو فیها ثمّ قضی ما فاته» «۱». و حکی «۲» عنه نسبه هذا إلی أهل البیت علیهم السلام فی موضع آخر من کتابه، و دلالته علی المطلوب ظاهره، فلا کلام إلّا فی سنده. و منها: روایه أبی بصیر المصحّحه: «إن نام رجل و لم یصلّ صلاه المغرب و العشاء الآخره أو نسی، فإن استیقظ قبل الفجر مقدار ما یصلّیهما جمیعا فلیصلّهما، و إن خشی أن یفوته إحداهما فلیبدأ بالعشاء الآخره. و إن استیقظ بعد الفجر فلیبدأ فلیصلّ الفجر ثمّ المغرب ثمّ العشاء قبل طلوع الشمس، فإن خاف أن یطلع الشمس فیفوته إحدی الصلاتین فلیصلّ المغرب ثمّ لیدع العشاء الآخره حتّی یطلع الشمس و یذهب شعاعها ثمّ لیصلّ العشاء» «۳». و حکی نحوها عن رساله السیّد ابن طاوس عن کتاب الحسین بن سعید «۴». و نحوها ما عن الفقه الرضویّ مسندا إلی العالم بزیاده قوله: «و إن خاف أن تعجّله طلوع الشمس و یذهب عنهما جمیعا فلیؤخّرهما حتّی یطلع الشمس و یذهب شعاعها» «۵». و الدلاله فیها ظاهره

على ما سبق فى تقريب دلاله عباره الحلبى «۶». و أمّا الحكم فيهما بتأخير القضاء إلى ذهاب شعاع الشمس فهو غير موهن للروايه- كما أنّ صحيحه زراره «۷» الّتى هى العمده فى أدلّه الترتيب مشتمله على هذا الحكم أيضا- لأنّ غايه الأمر حمل هذه الفقره على التقيّه و لا يوجب حمل ما فى الخبر عليها، خصوصا مع احتمال حدوث سبب التقيّه بعد ذكر الفقرات السابقه. مع أنّ الروايه المرويّه عن الحسين بن سعيد، عن فضاله، عن ابن مسكان- أو ابن سنان «۸»- خاليه عن الفقره المذكوره. فالإنصاف ظهورها فى المدّعى، نعم لا ينهض لردّ تفصيل المختلف، كما عرفت «۹». ثمّ إنّه حكى عن المحقّق فى العزيّه «۱۰» أنّه أورد على هذين الخبرين فقال: إنّ خبرى أبى بصير و ابن سنان يدلّان على أنّ وقت العشاء يمتدّ إلى الفجر، و هو قول متروك، و إذا تضمّن الخبر ما لا نعمل به دلّ على ضعفه. ثمّ. قال: و أيضا فهما شاذّان، لقلّه ورودهما «۱۱»

بعد العمل بهما. ثمّ أجاب عن الأوّل: بأنّا لا نسلّم أنّ القول بذلك متروك، بل هو قول جماعه من فقهائنا المتقدّمين و المتأخّرين، منهم أبو جعفر بن بابويه «۱۲»-

و هو أحد الأعيان- و قد ذكر ذلك الشّيخ أبو جعفر الطوسى فى مسائل من بعض أصحابنا «۱۳»، فكأنّه مشهور، و قالوا: هو وقت لمن نام أو نسى. و لو سلّمنا أنّ الوقت ليس بممتدّ، فما المانع أن يكون ذلك للتقيّه فى القضاء، فإنّ روايه زراره «۱۴»- الّتى هى حجّه فى ترتيب القضاء- تضمّنت تأخير المغرب و العشاء حتّى يذهب الشّعاع، و من المعلوم أنّ الحاضره لا يتربّص بها ذلك، فكيف ما يدّعى أنّه

يقدّم على الحاضره؟ ثمّ أجاب عن الثّانى بأنّه لا نسلّم شذوذهما و قد ذكرهما الحسين بن سعيد «۱۵» و الكلينى «۱۶» و الطوسى فى التهذيب «۱۷» و الإستبصار «۱۸» و ذكره أبو جعفر بن بابويه فى الفقيه «۱۹» و قد أودع فيه ما يعتقد أنّه حجّه فيما بينه و بين ربّه «۲۰»

(انتهى). و منها: مرسله الوشّاء، عن جميل بن درّاج، عن أبى عبد اللّٰه عليه السلام: «قال: قلت: الرّجل يفوته الاولى و العصر و المغرب و ذكرها عند العشاء الآخره. قال:

يبدأ بالوقت الّذى هو فيه، فإنّه لا يأمن الموت، فيكون قد ترك صلاه فريضه فى وقت قد دخلت، ثمّ يقضى ما فاته، الأولى فالأولى» «۲۱». و عن المحقّق فى المعتبر «۲۲» روايته عن جميل «۲۳»، فلعلّه أخذه من كتابه. و وجه الدّلاله أنّ المراد من تذكّر المنسىّ عند العشاء، إمّا تذكّره عند دخول مطلق وقته، و إمّا بذهاب الحمره المغربيّه- بناء على القول بأنّه آخر وقت المغرب كما هو مذهب جماعه- «۲۴» و إمّا زمان تمحّض الوقت له، و هو ما بعد ثلث اللّيل أو ربعه- بناء على انتهاء المغرب بذلك و بقاء العشاء إلى نصف اللّيل- و على أىّ حال فقد دلّت الرّوايه على رجحان تقديم الحاضره على الفائته، و التّعليل المذكور أماره الاستحباب. و لو أبيت إلّا عن كون وقت العشاء قبل تضيّقه وقتا للمغرب أيضا- على ما هو المشهور بين المتأخرين- أمكن حمل قوله: «بدأ «۲۵» بالوقت الّذى هو فيه». على المغرب و العشاء، فيكون المراد نسيان المغرب فى أوّل وقته لا مطلقا. و يحتمل أيضا إراده مغرب اللّيله السّابقه. و يحتمل أيضا أن يكون قد وقع ذكره على سبيل

السّـهو من السّائل فى مقام ذكر المثال للفوائت، كما جمع فى السّؤال عن تداخل الأغسال بين غسل العيد و عرفه و الجمعه «۲۶». و إن أبيت إلّا عن كون الكلّ مخالفا للظّاهر، قلنا: إنّ عدم مناسبه ذكر المغرب لظاهر السّؤال لا يوجب سقوط الجواب عن قابليّه الاستدلال، فإنّ ظهور الرّوايه فى تقديم العشاء الحاضره على قضاء الظّهرين ممّا لا ينبغى إنكاره، و هو كاف فى إثبات المواسعه المطلقه، خصوصا بملاحظه التّعليل المذكور فيها. و منها: موثّقه عمّار: «قال: سألته عن رجل يفوته المغرب حتّى يحضر العتمه؟ فقال: إذا حضر العتمه و ذكر أنّ عليه صلاه المغرب، فإن أحبّ أن يبتدئ بالمغرب بدأ، و ان أحبّ بدأ بالعتمه ثمّ صلّى المغرب بعد.. الخبر» «۲۷». بناء على أنّ المراد: مغرب اللّيله السابقه، أو على القول المتقدّم من انتهاء وقت المغرب بدخول وقت العشاء، و دلالته حينئذ على جواز تقديم الحاضره واضحه. و لا ينافيه الحكم باستحباب تقديم الحاضره، و لا استحباب تقديم الفائته، لإمكان حمل التخيير فيه على إراده دفع توهّم تعيّن أحد الأمرين.

و منها: ما عن السيّد ابن طاوس فى رساله المواسعه عن كتاب الحسين ابن سعيد، عن صفوان، عن العيص ابن القاسم: «قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل نسى أو نام عن الصلاه حتّى دخل وقت صلاه أخرى؟ فقال: إن كانت صلاه الأولى فليبدأ بها، و إن كانت صلاه العصر صلّى العشاء ثمّ صلّى العصر» «۲۸». بناء على أنّ المراد بصلاه الأولى هى مطلق الصلاه الّتى بعدها صلاه، فتعمّ المغرب، و يكون المراد بوقت الصلاه الأخرى: وقتها الّذى هو وقت اضطراريّ للأولى، فيكون حاصل الجواب: أنّ الصلاه الاولى مع بقاء وقتها

الاضطرارى يقدّم على الصلاه الأخرى، و أمّا مع فوات وقتها مطلقا فيقدّم عليها الحاضره. و يمكن أن يراد من الصلاه الأولى صلاه الظهر، لشيوع إطلاقها عليها فى الأخبار، و كونها أوّل صلاه صلّاها رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم لكن تخصيصه بالذكر من باب المثال، فيعمّ الحكم المغرب أيضا.

المكاسب، ج ۴، ص ۳۵۹

و يحتمل أن يراد ب «الاولى» خصوص الظهر، فيكون وجه تقديم الظهر المنسيّه على العصر أنّه: «لا صلاه بعد العصر» «۱». و فى الروايه احتمالات أخر باعتبار رجوع كلّ من الضمير فى قوله: «و إن كانت» و قوله: «فليبدأ بها» إلى كلّ من الحاضره و المنسيّه، إلّا أنّ الأظهر ما ذكرنا، مع أنّ دلالتها على تقديم العشاء الحاضره على العصر المنسىّ واضحه على كلّ حال. و منها: المرويّه عن قرب الإسناد، عن علىّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام: «قال: و سألته عن رجل نسى المغرب حتّى دخل وقت العشاء الآخره؟ قال: يصلّى العشاء ثمّ يصلّى المغرب. و سأله عن رجل نسى العشاء فذكر بعد طلوع الفجر؟ قال: يصلّى العشاء ثمّ يصلّى الفجر. و سأله عن رجل نسى الفجر حتّى حضرت الظهر. قال: يبدأ بالظهر ثمّ يصلّى الفجر، كذلك كلّ صلاه بعدها صلاه» «۲». فإنّ صدرها و ذيلها كالصريح فى جواز تقديم الحاضره على الفائته. و أمّا الحكم فيها بتقديم العشاء المنسيّه على الفجر فعلى وجه الأولويّه، كالحكم بتقديم الحاضره فى الصورتين، لما ذكر من الضابط فى ذيلها. لكن يرد عليها: أنّ ظاهرها فوات وقت المغرب للناسى مع سعه وقت العشاء، و هو خلاف المشهور و الأدلّه «۳»، و إراده آخر وقت العشاء يوجب الحكم بوجوب تقديم العشاء. هذا

مع أنّ الضابط المذكور لا يخلو من إجمال، لأنّ المشبّه به المشار إليه بقوله: «كذلك كلّ صلاه بعدها صلاه» يحتمل أن يكون الفائته، و يحتمل أن يكون الحاضره، و وجه الشبه إمّا الحكم بالتقديم و إمّا الحكم بالتأخير، و المراد من ثبوت صلاه بعدها أمّا مشروعيّه صلاه بعدها- و لو نفلا- «۴» و إمّا وجوب فريضه بعدها. نعم فى بعض الأخبار ما يبيّن المراد منها، و هو ما عن الشيخ بإسناده عن الحسن الصيقل: «قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل نسى الأولى حتّى صلّى ركعتين من العصر؟ قال: فليجعلهما «۵» الاولى و ليستأنف العصر. قلت: فإنّه نسى المغرب حتّى صلّى ركعتين من العشاء ثمّ ذكر؟ قال: فليتمّ صلاته ثمّ ليقض بعد المغرب. قال: قلت له: جعلت فداك، قلت حين نسى الظهر ثمّ ذكر و هو فى العصر يجعلها الاولى ثمّ يستأنف. و قلت: هذا يتمّ صلاته ثمّ ليقض بعد المغرب؟! قال: هذا ليس مثل ذلك، إنّ العصر ليس بعدها صلاه، و العشاء بعدها صلاه» «۶».

و فى معناها ما عن دعائم الإسلام بزياده قوله: «انّ العصر ليس بعدها صلاه، يعنى لا يتنفّل بعدها، و العشاء الآخره يصلّى بعدها ما يشاء» «۷». و هذا التفصيل محمول على الأولويّه بشهاده التعليل- فإنّ قضاء الصلاه بعد العصر جائز إجماعا- أو على التقيّه، ففيه دلاله على المواسعه و تفسير لما سبق من التفصيل فى روايه علىّ بن جعفر المتقدّمه «۸»، إلّا أنّ ظاهره متروك عندنا- معاشر القائلين بعدم خروج وقت الظهر، خصوصا للناسى، إلّا إذا بقى مقدار صلاه العصر من وقتها- ، و حينئذ ففى غير ذلك الوقت يجب العدول، و فيه يحرم، فلا مورد للاستحباب،

و هكذا الحكم المذكور للمغرب، فافهم. و منها: ما عن الشيخ، عن إسماعيل بن هشام، عن أبى الحسن عليه السلام: «عن الرجل يؤخّر الظهر حتّى يدخل وقت العصر، انّه يبدأ بالعصر ثمّ يصلّى الظهر» «٩». و فيه ما تقدّم، من أنّه لا يناسب ما هو المعروف من عدم خروج وقت الظهر إلّا إذا بقى مقدار صلاه العصر. و منها: ما عن الصدوق و الشيخ بإسنادهما عن إسحاق بن عمّار «قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام: «تقام الصلاه و قد صلّيت؟.

قال: صلّها و اجعلها لما فات» «١٠». و دعوى اختصاص الصلاه الّتى صلّاها أوّلا بصوره نسيان وجوب القضاء، بعيده. نعم ظاهر الروايه الاستحباب، فيمكن حملها على محتمل الفوات.

الطائفه الثالثه: ما دلّ من الأخبار على جواز النفل أداء، و قضاء، لمن عليه فائته.

فمن جمله ذلك: ما استفاض من قصّه نوم النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم عن صلاه الصبح حتّى طلعت الشمس، فقام فصلّى هو و أصحابه أوّلا نافله الفجر ثمّ صلّى الصبح «١١». و لا إشكال فى سندها و دلالتها إلّا من جهه تضمّنها نوم النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم، بل فى بعضها ما يدلّ على صدور السهو أيضا منه عليه السلام على ما يقوله الصدوق «١٢» تبعا لشيخه ابن الوليد، بل عن ظاهر الطبرسى فى تفسير قوله تعالى: وَ إِذا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آياتِنا «١٣» نسبه ذلك إلى الإماميّه فى غير ما يؤدّونه عن اللّه «١۴». لكنّ الظاهر شذوذ هذا القول و مهجوريّته، خصوصا فيما يتعلّق بفعل المحرّمات و ترك الواجبات. نعم قال فى الذكرى- بعد ذكر روايه زراره الدالّه على نوم النّبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم-: إنّه لم نقف على رادّ لهذا الخبر من

حيث توهّم القدح بالعصمه فيه «۱۵». و ظاهره أنّ قدح مضمونها فى العصمه توهّم مخالف لما عليه الأصحاب ممّن تعرّض لذكر هذه الروايات. و يؤيّد ما ذكره ما عن رساله نفى السهو للمفيد قدّس سرّه أنّه قال:

لسنا ننكر أن يغلب النوم على الأنبياء صلّى اللّه عليهم فى أوقات الصلاه حتّى يخرج الوقت فيقضوها بعد ذلك، و ليس عليهم فى ذلك عيب و لا نقص «۱۶»، لأنّه ليس ينفكّ بشر من غلبه النوم، و لأنّ النائم لا عيب عليه، و ليس كذلك السهو، لأنّه نقص عن الكمال فى الإنسان، و هو عيب يخصّ به من اعتراه، و قد يكون من فعل الساهى تاره كما يكون من فعل غيره، و النوم لا يكون إلّا من فعل اللّه و ليس من مقدور العباد على حال، و لو كان من مقدورهم لم يتعلّق عيب و لا نقص لصاحبه، لعمومه «۱۷» جميع البشر، و ليس كذلك السهو، لأنّه يمكن التحرز منه، و لأنّا وجدنا الحكماء يجتنبون أن يودعوا أموالهم و أسرارهم من ذوى السهو و النسيان و لا يمنعون من إيداعها ممّن يغلبه النوم أحيانا، كما لا يمنعون من إيداعها ممّن يعرضه «۱۸» الأمراض و الأسقام «۱۹» (انتهى موضع الحاجه). و عن شيخنا البهائى- فى بعض أجوبه المسائل- ما لفظه: «الروايه المتضمنه لنوم النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم صحيحه السند، و قد تلقّاه الأصحاب بالقبول، حتّى قال شيخنا فى الذكرى: إنّه لم يجد لها رادّا، فقبول من عدا الصدوق من الأصحاب لها، شاهد صدق على أنّهم لا يعدّون فوات الصلاه بالنوم سهوا، و إلّا لردّوها كما ردّوا غيرها ممّا هو صريح فى نسبه السهو، و من

شدّه وثوقهم بها استنبطوا منها أحكاما كثيره ذكرتها فى حبل المتين، منها: قضاء النافله، و منها: جواز النافله لمن عليه فريضه «۲۰» (انتهى). و عن والـده فى رساله مفرده منسوبه إليه: إنّ الأصـحاب تلقّوا أخبار نوم النبىّ صـلّى اللّٰه عليه و آله و سـلم بالقبول «۲۱» (انتهى). و حينئذ نقول: إنّه لو لم نقل من جهه كثره هذه الأخبار بجواز صدور ذلك عن النبىّ صـلّى اللّٰه عليه و آله و سلم- وفاقا لظاهر من عرفت- لم يثبت بالعقل و لا- بالنقل امتناع ذلك عليه، فلا يجوز ردّ الاستدلال بالأخبار بما لم يثبت امتناعه عقلا و لا نقلا و لا ادّعى أحد امتناعه. نعم

المكاسب، ج ۴، ص ۳۶۰

حكى عن العلّامه أنّه قال:- بعد ذكر بعض الأخبار فى ذلك- : إنّ حديثهم باطل، لاستحاله صـدور ذلك عن النبىّ صـلّى اللّٰه عليه و آله و سلم «۱». و عن رساله نفى السهو المتقدمه «۲»- بعد الاعتراف بعدم امتناعه عقلا على ما عرفت- ذكر أنّ الخبر فى هـذا المعنى من جنس الخبر فى السـهو و أنّه من الآحـاد الّتى لا توجب علما و لا عملا. و عن السيّد ابن طاوس أنّه- بعد ما ذكر عن بعض طرق العـامّه أنّ رسول اللّٰه صـلّى اللّٰه عليه و آله و سـلم نـام هو و أصـحابه آخر اللّيل إلى أن طلعت الشـمس، فأوّل من استيقظ أبو بكر ثمّ عمر، فكبّر عمر تكبيرا عاليا فأيقظ رسول اللّٰه صـلّى اللّٰه عليه و آله و سـلم فأمرهم بالارتحال، و سار غير بعيد، فنزل فصلّى الصبح- قال: «انظر أيّها العاقل فى وصفهم لعنايه اللّٰه سبحانه نبيّهم، و أنّه سبحانه لا يصحّ أن ينام، و أنّ جبرئيل

عليه السـلام ما كان شـفقته على نبيّهم دون عنايه عمر حتّى كان يوقظه اللَّه أو جبرئيل، فإذا نظرت إلى روايتهم عن محمّـد صـلّى اللَّه عليه و آله و سـلم أنّه تنـام عينه و لا ينام قبله «٣»، و تفسـيرهم لـذلك بأنّ نومه لا يمنعه عن معرفه الأحوال «۴»، و نظرت فى رواياتهم لوجوب قضاء ما فات عقيب ذكره، ثمّ يـذكرون فى هذه الروايه أنّه أخّر القضاء إلى بعد الارتحال، فإنّه قد نام قلبه حتّى لا يحسّ بخروج الوقت، فكلّ ذلك يشـهد بالمناقضه فى رواياتهم و مقالاتهم و تكذيب أنفسهم «۵» (انتهى). و الإنصاف أنّ نوم النبيّ صـلّى اللَّه عليه و آله و سلم أو أحد المعصومين صلوات اللَّه عليهم عن الواجب- سيّما آكد الفرائض- نقص عليهم ينفيه ما دلّ من أخبارهم «۶» على كمـالهم و كمال عنايه اللَّه تعالى بهم فى تبعيـدهم من الزلل، بل الظاهر بعـد التأمّل أنّ هـذا أنقص من سهو النبيّ صـلّى اللَّه عليه و آله و سـلم عن الركعتين فى الصلاه. و ما تقدّم «٧» من صاحب رساله نفى السـهو ممنوع، بل العقل و العقلاء يشـهدون بكون السـهو عن الركعتين فى الصلاه أهون من النوم عن فريضه الصبح، و أنّ هذا النائم أحقّ بالتعبير من ذلك الساهى، بل ذاك لا يسـتحقّ تعييرا. و كون نفس السـهو نقصا دون نفس النوم، لا ينافى كون هذا الفرد من النوم أنقص، لكشـفه عن تقصـير صـاحبه و لـو فى المقـدّمات. و بـالجمله، فصـدور هـذا مخـالف لمـا يحصـل القطع به من تتبّع متفرّقـات مـا ورد فى كمالاتهم و عدم صدور القبائح منهم فعلا و تركا فى الصغر و الكبر عمدا أو خطأ. و لعلّه لذا تنظّر

فی الأخبار «٨» بعض المتأخّرین- علی ما حکی عنهم- منهم: شیخنا البهائی «٩» بعد اعترافه بأنّ المستفاد من کلام الشهید المتقدّم عن الذکری: تجویز الأصحاب لذلک «١٠» و عرفت أیضا ما عن المنتهی و غیره «١١». اللّهمّ إلّا أن یقال بإمکان سقوط أداء الصلاه عنه صلّی اللّه علیه و آله و سلم فی ذلک الوقت لمصلحه علمها اللّه سبحانه، فإنّ اشتراکه صلّی اللّه علیه و آله و سلم مع غیره فی هذا التکلیف الخاصّ لیس الدلیل علیه أوضح من الأخبار المذکوره حتّی یوجب طرحها، خصوصا بملاحظه بعض القرائن الوارده فی تلک الأخبار، منها: قوله علیه السلام- فی روایه سعید الأعرج-: «إنّ اللّه تعالی أنام رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم إلی أن قال: و أسهاه فی صلاته فسلّم فی الرّکعتین.. إلی أن قال: و إنّما فعل ذلک رحمه لهذه الأمّه، لئلا یعیّر الرّجل المسلم إذا هو نام علی صلاته أو سها.. الخبر» «١٢» فتأمّل. و قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلم لأصحابه مخاطبا لهم: «نمتم بوادی الشیطان» «١٣». و لم یقل نمنا، فعلم أنّ النوم کان زللا منهم لا منه صلّی اللّه علیه و آله و سلم. ثمّ إنّ دلاله الأخبار المذکوره- بعد تسلیمها- کغیرها من الأخبار المتضمّنه لجواز النفل لمن علیه قضاء، علی نفی المضایقه و فوریّه القضاء. و أمّا دلالتها علی نفی الترتیب فهی مبتیّه علی عدم المدرک له إلّا الفوریّه أو انعقاد الإجماع المرکّب علی أنّ کلّ من قال بالمواسعه لم یقل بالترتیب، و کلاهما ممنوعان.

[الدلیل الرابع: الإجماعات المنقوله]

الرابع من حجج القول بالمواسعه: الإجماعات المنقوله. منها: ما تقدّم عن الجعفی من نسبه ما یذکره فی کتابه الفاخر

إلى المجمع عليه «۱۴». و منهـا: مـا عن المعتبر من أنّ القول بالمضـايقه يلزم منه منع من عليه صـلوات كثيره أن يأكـل و أن ينـام زائدا على الضروره، و لا يشتغل إلّا لاكتساب قوت يومه له و لعياله، و أنّه لو كان له درهم حرم عليه الاكتساب حتّى يخلو يده، و التزام ذلـك مكـابره صـرفه و التزام سوفسـطائى. ثمّ قـال: و لو قيـل: قـد أشار أبو الصـلاح الحلبى إلى ذلك، قلنا «۱۵»: نعلم من المسـلمين كافّه خلاف ما ذكرنا، فإنّ أكثر الناس يكون عليهم صـلوات كثيره فإذا صـلّى الإنسان منهم شـهرين فى يومه اسـتكثره الناس «۱۶» (انتهى). و عن المختلف ما محصّله: أنّ القول بتحريم الحاضره فى أوّل وقتها مع القول بجواز غيرها من الأفعال ممّا لا يجتمعان، و الثانى ثابت بالإجماع على عـدم إفتاء أحـد من فقهاء الأمصار فى جميع الأعصار بتحريم زياده لقمه أو شـرب جرعه، أو طلب الاـستراحه من غير نصب شديـد، أو المنع من فعـل العبادات الواجبه، و المنـدوبه لمن عليه قضاء، فيلزم انتفاء الأوّل «۱۷» (انتهى). و الجواب عن هـذه الحجّه: أنّه إن أريد دعوى إجماع العلماء فهو واضح المنع، مع ما عرفت من كثره القائلين بالمضايقه من القـدماء و دعواهم الإجمـاع. و عبـاره الجعفى يمكن حملهـا على أنّ مـا ذكر فى كتـابه مضـمون الروايات المجمع عليها، بل يمكن دعوى ظهور قوله: «لاـ نـذكر فيه إلّـا مـا اجمع عليه و صـحّ من قول الأـئمه عليهم السـلام» فيما ذكرنا، فإنّ كلمه «من» بيان للموصول. و أمّا كلام المحقّق فمرجعها «۱۸» إلى دعوى «۱۹» سيره المسلمين، و هى غير معلومه على وجه يجدى فى المقام، مع احتمال كونها ناشئه عن قلّه مبالاتهم

فى الـدين، و لـذا تراهم يشـتغلون بمـا ذكر من المباحات من اشـتغال ذممهم بحقوق من يطالبهم مسـتعجلا- و لو بشاهـد الحال، كمسـتحقّى الصدقات الواجبه- و مع اشـتغال ذممهم بحقوق اللّه الفوريّه، كتعلّم العلم و اكتساب الأخلاق الجميله و دفع الأخلاق الرذيله، و تراهم يعاملون- بيعا و شـراء- مع الأطفال الغير المميّزه و المجانين، و لا يجتنبون عن النظر إلى غير المحارم زائـدا على الوجه و الكفّين، كالشـعر و الزنـد و الرجل إلى غير ذلك ممّا يطول الكلام بـذكره. هـذا مع أنّ اسـتلزام المضايقه لتحريم الأمور المـذكوره محلّ كلام فى الأصول بين أعاظم الفحول، فلعلّ السـيره المـذكوره دليل على عـدم الاسـتلزام، كما تمسّك بها بعض الأعلام فى هـذا المقام. و منه يظهر ما فى دعوى العلّامه فى المختلف. مضافا إلى أنّ نفى القول من فقهاء الأمصار بحرمه ما ذكر مع اعترافه قدّس سرّه «٢٠» بـذهاب السيّد و جماعه إلى الحرمه كما ترى. و بالجمله فالتمسّك بالإجماع و السـيره فى هذا المقام ليس إلّا لتكثير الأدلّه، مع أنّه لا ينفى الترتيب إلّا إذا كان منوطا بالفوريّه و مبتيّا عليها.

[الدليل الخامس: لزوم الحرج]

الخامس من حجـج القائلين بالمواسـعه: لزوم الحرج العظيم، الّـذى يشـهد بنفيه الأدلّه الثلاثه، بل الأربعه. و يرد عليه أنّ الحرج لا يلزم

المكاسب، ج ۴، ص ۳۶۱

إلّا مع كثره الفوائت، و حينئـذ فإن كان لزومه على وجه يرتفع به التكليف حكم بمقتضاه، كما يحكم القائل بالمواسـعه عنـد ظنّ طروّ العجز، و كمـا يحكم بسـقوط القيام فى الصـلاه عنـد تعسّرِه فلا يتعـدّى إلى صوره عـدم لزوم الحرج، لقلّه الفوائت. و ليس المقام ممّا يقضى لزوم الحرج بتشريع المواسعه فى جميع الأفراد حتّى مع عدم الحرج، بأن يكون لزوم

الحرج مؤسّسا للحكم، لأنّ ذلك إنّما هو فيما كان العسر فى أغلب الموارد فيتبعها النادر، كما فى تشريع القصر فى السفر للحرج، و تشريع طهاره الحديد، و غير ذلك، و ليس كذلك ما نحن فيه قطعا «۱». فاندفع ما يقال: إنّ غرض المستدلّ أنّ المشقّه النوعيّه الثابته فى فوريّه القضاء يقتضى- بحسب الحكمه المرعيّه فى الشريعه السمحه السهله- نفيها مطلقا، و إن انتفت المشقّه الشخصيّه فى ثبوتها فى بعض الأحيان. هذا مع إمكان معارضته بأنّ حكمه عدم وقوع المكلّف فى تهلكه «۲» بقائه مشغول الذمّه بالفوائت بعد الموت، اقتضت إيجاب المبادره إليها إذ قلّما اتّفق للمكلّف أن يكون عليه فوائت كثيره لم يبادر إليها فى السعه إلّا و قد مات مشغول الذمّه بها أو بأكثرها. و كيف كان، فهذا الدليل- فى الضعف- كسابقه، إلّا أنّه ينفى الترتيب أيضا و لو لم ينشأ من المضايقه، لأنّ مقتضاه وجوب الاشتغال بالفوائت تحصيلا للترتيب بين الحاضره و بين ما يمكن تقديمه عليها من الفوائت، بل لو لم يشتغل بها أيضا كان فى نفس تأخير الحاضره حرج من جهه ضبط أواخر الأوقات بالساعات و العلامات إلّا إذا قلنا بأنّ الواجب تأخير الحاضره عن مجموع الفوائت، لا- عن كلّ فائته حتّى يجب الاشتغال بها مهما أمكن، فافهم. و الحاصل: أنّ لزوم العسر على من كثر عليه الفوائت مسلّم، سواء قلنا بالمضايقه أم قلنا بلزوم الترتيب من دون المضايقه، لكنّ الحكم بنفيهما «۳» عموما حتّى فى مورد عدم الحرج يحتاج إلى دليل آخر. و التمسّك بالإجماع المركّب فى غير موضعه، لأنّ الفصل فى الأحكام التكليفيّه بين موارد الحرج و غيرها، لكثره وقوعه فى الشريعه لا يعلم مخالفته فى هذه المسأله لقول

الإمام عليه السلام، و إن كان القطع به فى بعض الموارد ممكنا، «۴» إلّا أنّ غلبه الفصل بين الموردين فى المسائل ممّا يمنع القطع غالبا، فافهم، فإنّه نافع فى كثير من الموارد. و هذا خلاصه أدلّه القول بالمواسعه، و قد عرفت ضعف أكثرها، مع عدم الدلاله على الترتيب خصوصا فيما عدا فوائت اليوم.

[أدله القول بالمضايقه]

اشاره

و أمّا ما يمكن ان يستدلّ به للقول بالمضايقه فوجوه:

الأوّل: الأصل.

و المراد به: أصاله الاحتياط، إمّا من حيث الفوريّه، لتيقّن عدم المؤاخذه- على تقدير التعجيل- و عدم الأمن منه- على تقدير التأخير، مطلقا أو مع اتّفاق طروّ العجز. و إمّا من حيث تيقّن امتثال الحاضره على تقدير تأخيرها عن الفائته أو إيقاعها فى ضيق الوقت و الشكّ فى الامتثال لو قدّمها على الفائته. و الجواب عنه: عدم وجوب الاحتياط لا من جهه الفوريّه و لا من جهه الترتيب، لما تقرّر فى محلّه من دلاله العقل و النقل على عدم المؤاخذه عمّا لم يعلم كونه منشأ لها، سواء كان الشكّ فى التكليف الأصلىّ أم كان فى التكليف المقدّمىّ، كالجزء، و الشرط. ثمّ إنّه لو قلنا بأصاله الاحتياط فى الوجوب المقدّمىّ من قبيل الجزء، و الشرط- على ما هو مذهب جماعه «۵»، و قد كنّا نقوّيه سابقا بدعوى اختصاص أدلّه البراءه- عقلا و نقلا- بالشكّ فى التكليف المستقلّ، كوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال أو غسل الجمعه، لكن وجوب الاحتياط فى التكليف الوجوبىّ المستقلّ مما لم يقل به أحد من المجتهدين و الأخباريّين على ما ادّعاه بعض الأخباريين من اختصاص الخلاف بين الأخباريّين و المجتهدين فى وجوب الاحتياط و عدمه بغير هذه الصوره من صور الشبهه فى الحكم الشرعىّ. و على هذا فوجوب الاحتياط من جهه الفوريّه و وجوب المبادره إلى القضاء لمجرّد احتمال العقاب على التأخير ممّا لم يقل به أحد. و أمّا أصاله الاحتياط من جهه الشكّ فى اعتبار الترتيب- على ما هو مذهب جماعه فى الشكّ فى الشرطيّه و الجزئيّه- فهى أيضا غير جاريه فى المقام و إن قلنا بجريانها فى غيره، لأنّ الترتيب

عند أهل المضايقه من جهه لزوم المبادره، فالشكّ فى اعتبار الترتيب مسبّب عن الشك فى لزوم المبادره، و إذا كان المرجع عند الشك فى لزوم المبادره أصاله البراءه عنه بالإتّفاق على ما ذكر لم يجب الاحتياط عند الشكّ فى اعتبار الترتيب. بل المرجع إلى أصاله البراءه الّتى هى الأصل فى الشكّ، الّذى صار منشأ لهذا الشكّ، لما تقرّر فى محلّه من أنّ أحد الأصلين إذا كان الشكّ فى مجراه سببا للشكّ فى مجرى الآخر، فهو حاكم على صاحبه، و لا يلتفت إلى صاحبه، و لذا لو شككنا فى وجوب تقديم إخراج النجاسه عن المسجد على الصلاه فيه، لأجل الشكّ فى وجوب إخراج النجاسه الغير الملوّثه منه لم يكن هناك موضع إجراء أصاله الاشتغال باتّفاق من القائلين بجريانها عند الشكّ فى اعتبار شى ء فى العباده المأمور بها. و الحاصل أنّ أصاله البراءه حاكمه على أصاله الاشتغال، مع كون الشكّ فى مجرى الثانيه مسبّبا عن الشكّ فى مجرى الأولى، و هذا هو الضابط فى كلّ أصلين متعارضين، سواء كانا من جنس واحد، كاستصحابين أو من جنسين، كما فيما نحن فيه. و الظاهر أنّ تقديم البراءه على الاحتياط- فى مثل ما نحن فيه- ممّا اتّفق عليه الموجبون للاحتياط، و إن اختلفوا فى الاستصحابين المتعارضين إذا كانا من هذا القبيل. ثمّ إنّ ما نحن فيه ليس من الشك فى شرطيّه شى ء لعباده أو جزئيته لها، بل الشكّ فى صحّه العباده لأجل الشكّ فى ثبوت تكليف آخر أهمّ منه، فإذا انتفى بأصاله البراءه فلا مسرح للاحتياط الواجب، فافهم و اغتنم. و اعلم أنّ جميع ما ذكرنا إنّما هو على تقدير تسليم الصغرى، و هى أنّ الاحتياط فى تقديم الفائته، و

أمّا لو أخذنا بظواهر العبائر المحكيّه عن جماعه من القدماء «۶» كظاهر بعض الأخبار من وجوب تقديم الحاضره و إن كانت موسّعه «۷»، أو لاحظنا قول جماعه كثيره بثبوت الوقت الاضطرارى «۸» فلا احتياط فى المقام.

الثانى: إطلاق أوامر القضاء

، بناء على كونها للفور أمّا لغه- كما عن الشيخ و جماعه «۹»- ،

و إمّا شرعا- كما عن السيّد- مدعيا إجماع الصحابه و التابعين عليه «۱۰»، و إمّا عرفا- كما يظهر عن بعض أدله بعض المتأخرين.
و الجواب: منع كونه للفور، لا

المكاسب، ج ۴، ص ۳۶۲

لغه و لا شرعا و لا عرفا.

الثالث: ما دل على وجوب المبادره إلى القضاء

، فمن ذلك قوله تعالى: أَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي «۱» فعن الطبرسى- بعد ذكر جمله من معانيه- و قيل: معناه أقم الصلاه متى ذكرت أنّ عليك صلاه، كنت فى وقتها أم لم تكن- عن أكثر المفسرين- و هو المروى عن أبى جعفر عليه السلام «۲». و عن القمى: إذا نسيت صلاه ثمّ ذكرتها، فصلّها «۳». و فى الذكرى: «قال كثير من المفسرين: إنّه فى الفائته، لقول النبى صلّى اللَّه عليه و آله و سلم: من نام عن صلاه أو نسيها فليصلّها إذا ذكرها، إنّ اللَّه تعالى يقول أَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي. و فى روايه زراره عن أبى جعفر عليه السلام أنّه قال: «إذا فاتتك صلاه ذكرتها فى وقت أخرى، فإن كنت تعلم أنّك صلّيت الّتى فاتتك، كنت من الأخرى فى وقت فابدأ بالّتى فاتتك إنّ اللَّه عزّ و جل يقول وَ أَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي «۴»» (انتهى). و مثلها- فى تفسير الآيه- : صحيحه أخرى لزراره الوارده فى حكايه نوم النبى صلّى اللَّه عليه و آله و سلم، و فيها قوله عليه السلام:

«من نسى شيئا من الصلاه فليصلّها إذا ذكرها، إنّ اللَّه تعالى يقول وَ أَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي» «۵». و منها: الأخبار الدالّه على الأمر بالقضاء عند ذكره، مثل ما تقدّم فى تفسير الآيه، و مثل ما عن السرائر «۶» فى الخبر

المجمع عليه بين جميع الأمه: «من نام عن صلاه أو نسيها فوقتها حين يذكرها» «۷». و مثل روايه حمّاد، عن نعمان الرازى:

«قال: سألت أبا عبد اللَّه عليه السلام عن رجل فاته شى ء من الصلوات فذكرها عند طلوع الشمس و عند غروبها؟ قال: فليصلّها عند ذكرها» «۸». و روايه يعقوب بن شعيب: «عن الرجل ينام عن الغداه حتى تبزغ الشمس، أ يصلّى حين يستيقظ، أو ينتظر حتّى تنبسط الشمس؟ قال: يصلّى حين يستيقظ» «۹»، إلى غير ذلك مما هو بهذا المضمون «۱۰». و مثل ما دلّ من الأخبار «۱۱» على أنّ عدّه صلوات يصلّين على كلّ حال، منها: صلاه فاتتك تقضى حين تذكر. و تقريب الاستدلال بالآيه و الروايات: أنّ توقيت فعل الصلاه بوقت الذكر ظاهر فى وجوب إيقاعها فى ذلك الوقت، فهو وقت للواجب، لا لمجرّد الوجوب، كما فى قول القائل: أدخل السوق عند طلوع الشمس أو الزوال، أو افعل كذا حين قدوم زيد، و نحو ذلك. و حملها على الاستحباب مخالف لظاهرها، خصوصا ظاهر الآيه، حيث إنّ قوله تعالى أَقِمِ الصَّلاهَ «۱۲» عطف على قوله فَاعْبُدْنِی الصريح فى الوجوب، و كذا حملها على مجرد الإذن فى المبادره فى مقام رفع توهّم الحظر عنها فى بعض الأوقات التى نهى عن الصلاه فيها تنزيها أو تحريما. و منها: ما دلّ على عدم جواز الاشتغال بغير القضاء، مثل صحيحه أبى ولّاد- الوارده فى حكم المسافر القاصد للمسافه، الراجع عن قصده قبل تمامها- و فى آخرها: «فإن كنت لم تسر فى يومك الذى خرجت فيه بريدا، فإنّ عليك أن تقضى كلّ صلاه صليتها بالقصر بتمام، من قبل أن تبرح من مكانك» «۱۳». و صحيحه زراره: «عن رجل

صلّى بغير طهور أو نسى صلاه أو نام عنها، قال: يقضيها إذا ذكرها، فى أىّ ساعه ذكرها من ليل أو نهار، فإذا دخل وقت صلاه و لم يتمّ ما فاته فليقض، ما لم يتخوّف أن يذهب وقت هذه الصلاه الّتى قد حضرت، و هذه أحقّ بوقتها، فإذا قضاها فليصلّ ما قد فاته ممّا قد مضى، و لا يتطوّع بركعه حتّى يقضى الفريضه كلّها» «۱۴». و الجواب: أمّا عن الآيه «۱۵» فبأنّه إن أريد إثبات دلالتها بنفسها على فوريّه القضاء، فدونه خرط القتاد، إذ لا ظهور فيها إلّا فى خطاب موسى عليه السلام بإقامه الصلاه، فإنّ قوله تعالى لِذِكْرِي يحتمل أن يكون قيدا لكلا الأمرين، أعنى قوله فَاعْبُدْنِي- وَ أَقِمِ الصَّلاةَ خصوصا بعد ملاحظه أنّ فى نسيان مثل موسى لصلاه الفريضه بل نومه عنها كلاما تقدّم شطر منه فى نوم النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم «۱۶» و «اللام» فيه يحتمل وجوها، و كذا «الذكر». و بالجمله، فعدم دلاله الآيه بنفسها على المدّعى بحسب فهمنا ممّا لا يحتاج إلى بيان وجوه إجمال الآيه أو بعضها: و لذا لم يحك عن أحد من المفسّرين من تفسيرها «۱۷» بخصوص الفائته، حتّى يمكن حمل الأمر فيها على الفور. و إن أريد دلالتها بضميمه ما ورد فى تفسيرها- من الروايات المتقدّمه المستشهد بها فيها على وجوب القضاء عند الذكر- منعنا دلالتها، لأنّ الروايه الأولى عاميّه «۱۸» و الصحيحه الآخره «۱۹» لزراره «۲۰» مع اشتمالها على نوم النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم و أصحابه عن منامهم بعد الاستيقاظ، و تقديم نافله الفجر، بل الأذان و الإقامه. بل قد تدلّ مراعاه النبىّ صلّى اللّه عليه و آله

و سلم للتجنب عن وادى الشيطان و عدم تأخيره نافله الفجر عن فريضتها و عدم ترك الأذان و الإقامه على عدم استحباب المبادره إلى القضاء على وجه يكون له مزيّه على المستحبّات المذكوره. و أمّا الروايه الأولى لزراره «۲۱»، فلا دلاله فيها إلّا على تقدير كون الأمر للفور و قد عرفت منعه سابقا «۲۲»، فهى لا تدلّ إلّا على الأمر بتقديم الفائته الواحده على الحاضره، و أين هذا من القول بالمضايقه و وجوب المبادره، و بطلان الحاضره لو قدّمها على الفائته و إن تعدّدت. و أمّا الأخبار «۲۳»- غير صحيحى أبى ولّاد «۲۴» و زراره «۲۵»- فهى بين مسوق لبيان أصل وجوب قضاء المتروك لعذر، و مسوق لبيان عدم اختصاص القضاء بوقت دون وقت فى مقام رفع توهّم مرجوحيّته فى بعض الأوقات. مع أنّه لو سلّم دلالتها على الفور، فهى بنفسها لا يستلزم «۲۶»

الترتيب، إلّا إذا قلنا باستلزام الأمر بالشى ء النهى عن ضدّه، أو عدم الأمر به، كما أنّ ما دلّ بظاهره على الترتيب لا يستلزم وجوب المبادره، كما عرفت سابقا «۲۷».

نعم لو ثبت إجماع مركّب أمكن الاستدلال بما دلّ على أحدهما على الآخر بضميمه الإجماع، و هو غير ثابت. و بهذا يمكن دفع الاستدلال بالصحيحتين الأخيرتين، أعنى صحيحى أبى ولّاد و زراره. مع أنّ دلاله صحيحه أبى ولّاد على المطلب موقوفه على القول بوجوب قضاء الصلوات المقصوره إذا بدا له عن السفر قبل إتمام المسافه، و هو- مع أنّه ممّا لم يقل به أحد- مخالف لصحيحه زراره الأخرى «۲۸» الصريحه فى نفى الإعاده على من رجع عن قصد السفر بعد الصلاه قصرا، فالمتّجه حمل الروايه على الاستحباب، فلا تدل على وجوب المبادره.

و أما صحيحه زراره «۲۹» فهى- كبعض الأخبار الآتيه «۳۰»- عمده أدلّه هذا القول. و ربّما يجاب عنها بأنّ إطلاق السؤال منها، فيها، يقتضى حمل القضاء- فى الجواب- على مطلق الأداء، كما استعمل فيه فى آخر الخبر، فلا يكون الغرض إلّا إيجاب الفعل وقت الذكر. و هو ضعيف لمخالفته ظاهر السؤال، فضلا عن ظواهر فقرأت الجواب، لأنّ النوم عن الصلاه، و نسيانها لا يصدق عرفا، بل و لا لغه، إلّا إذا نام أو نسى

المكاسب، ج ۴، ص ۳۶۳

فى مجموع الوقت. و يتلوه فى الضعف حمل السؤال على كونه عن وقت القضاء مع العلم بأصل وجوبه، فيكون الجواب لبيان الرخصه فى القضاء فى أىّ ساعه ذكر و لو فى أوقات يكون فعل الصلاه فيها مطلقا أو فى الجمله مرجوحه، كما إذا دخل وقت الفريضه، و كما بعد صلاه العصر و الفجر. و يؤيّده قوله عليه السلام فى صحيحه أخرى لزراره: «فى أىّ ساعه ذكرتها و لو بعد صلاه العصر» «۱». و وجه الضعف: أنّ دعوى كون السؤال عن وقت القضاء مع الفراغ عن أصل وجوبه ممنوعه، و مخالفه لظاهر السؤال، كما لا يخفى. فالأحسن تسليم ظهور الروايه- بنفسها- فى وجوب المبادره، و حملها على ما ذكرنا: من بيان تعميم وقت الرخصه، أو على الاستحباب بمعونه ظهور بعض ما تقدّم من أخبار المواسعه. و ربّما يشهد للأوّل كثره الأخبار الوارده فى أوقات قضاء النوافل و الفرائض فى مقام السؤال عن تعيين وقت القضاء، و يظهر ذلك لمن لاحظ كتاب الوسائل فى باب عدم كراهه القضاء فى وقت من الأوقات «۲». ثمّ لو سلّم دلالتها على المبادره لم يكن فيه دلاله على الترتيب، إلّا إذا قلنا بكون

الأمر بالشی ء مستلزما للنهی عن ضدّه الخاص، أو لعدم الأمر به، أو قام إجماع مركّب فی البین و كلاهما ممنوعان.

الرابع: من أدلّه هذا القول: ما دلّ علی الترتیب و تقدیم الفائته فی الابتداء

و العدول من الحاضره إلیها فی الأثناء مثل صحیحه زراره، عن أبی جعفر علیه السلام: «إذا نسیت صلاه أو صلّیتها بغیر وضوء أو «۳» كان علیك قضاء صلوات، فابدأ بأوّلهن و أذّن لها و أقم، ثمّ صلّها، و ثمّ صلّ ما بعدها بإقامه، إقامه لكلّ صلاه «۴». و قال: قال أبو جعفر علیه السلام: فإن كنت قد صلّیت الظهر و قد فاتتك الغداه فذكرتها، فصلّ الغداه فی «۵» أیّ ساعه ذكرتها و لو بعد العصر، و متی ما ذكرت صلاه فاتتك صلّیتها «۶». و قال: إذا نسیت الظهر حتّی صلّیت العصر فذكرتها و أنت فی الصلاه، أو بعد فراغك فانوها الأولی، ثمّ صلّ العصر، فإنّما هی أربع مكان أربع. و إن ذكرت أنّك لم تصلّ الأولی و أنت فی صلاه العصر و قد صلّیتها «۷» ركعتین، فانوها الأولی، ثمّ صلّ الركعتین الباقیتین و قم و صلّ العصر. و إن كنت قد ذكرت أنّك لم تصلّ العصر حتّی دخلت «۸» المغرب و لم تخف فوتها، فصلّ العصر، ثمّ صلّ المغرب. و إن كنت قد صلّیت المغرب فقم فصلّ العصر. فإن كنت قد صلّیت من المغرب ركعتین ثمّ ذكرت العصر فانوها العصر، ثمّ قم فأتمّها بركعتین، ثمّ تسلّم، ثم تصلّی المغرب. و إن كنت قد صلّیت العشاء الآخره و نسیت المغرب فقم و صلّ المغرب. و إن كنت ذكرتها و قد صلّیت من العشاء الآخره ركعتین، أو قمت فی الثالثه، فانوها المغرب ثمّ سلّم، ثمّ قم فصلّ العشاء الآخره. و إن كنت قد نسیت العشاء الآخره

حتّى صلّيت الفجر فصلّ العشاء الآخره. و إن كنت ذكرتها و أنت فى الركعه الأولى، أو الركعه الثانيه من الغداه، فانوها العشاء، ثمّ قم فصلّ الغداه و أذّن و أقم. و إن كانت المغرب و العشاء قد فاتتك جميعا، فابدأ بهما قبل أن تصلّى «۹» الغداه، ابدأ بالمغرب ثمّ العشاء. فإن خشيت أن يفوتك الغداه إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب، ثمّ صلّ الغداه، ثمّ صلّ العشاء، فإن خشيت أن يفوتك الغداه إن بدأت بالمغرب فصلّ الغداه، ثمّ صلّ المغرب و العشاء، ابدأ بأوّلهما، لأنّهما جميعا قضاء أيّهما ذكرت، فلا تصلّهما «۱۰» إلّا بعد ذهاب شعاع الشمس. قلت: لم ذاك «۱۱»؟ قال: «لأنّك لست تخاف فوتها» «۱۲». و روايه صفوان بن يحيى، عن أبى الحسن عليه السلام: «قال: سألته عن رجل نسى الظهر حتى غربت الشمس و قد كان صلّى العصر. قال: قال «۱۳» أبو جعفر عليه السلام: و «۱۴» كان أبى يقول: إن أمكنه أن يصلّيها قبل أن يفوته المغرب بدأ بها، و إلّا صلّى المغرب، ثمّ صلّاها» «۱۵». و روايه أبى بصير: «عن رجل نسى الظهر حتّى دخل وقت العصر قال: يبدأ بالظهر، و كذلك الصلوات تبدأ بالتى نسيت إلّا أن تخاف أن يخرج وقت الصلاه فيبدأ بالّتى أنت فى وقتها، ثمّ تصلّى «۱۶» الّتى نسيت» «۱۷». و روايه زراره- المتقدمه فى تفسير الآيه- «۱۸». و روايه البصرى: «قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل نسى صلاه حتى دخل وقت صلاه أخرى؟ فقال: إذا نسى صلاه أو نام عنها، صلّاها حين يذكرها، فإذا ذكرها و هو فى صلاه بدأ بالّتى نسى، و إن ذكرها مع إمام فى صلاه المغرب أتمّها بركعه، ثمّ

صلّى المغرب ثمّ صلّى العتمه بعدها.. الخبر» «۱۹». و روايه معمّر بن يحيى: «قال: سألت أبا عبد اللَّه عليه السلام: عن رجل صلّى على غير القبله، ثمّ تبيّن له القبله و قد دخل وقت صلاه أخرى؟ قال: يصلّيها قبل أن يصلّى هذه الّتى دخل وقتها، إلّا أن يخاف فوت الّتى دخل وقتها» «۲۰». و المحكىّ «۲۱» عن دعائم الإسلام: «قال»: روينا عن جعفر بن محمّد عليهما السلام أنّه قال: من فاتته صلاه حتّى دخل وقت صلاه أخرى، فإن كان فى الوقت سعه بدأ بالّتى فاتت، و صلّى الّتى هو منها فى وقت، و إن لم يكن من الوقت إلّا مقدار ما يصلّى الّتى هو فى وقتها بدأ بها، و قضى بعدها الّتى فاتت» «۲۲». و المحكىّ عن كتب الأصحاب «۲۳»-

مرسلا- عن النبى صلّى اللَّه عليه و آله و سلم أنّه قال: «لا صلاه لمن عليه صلاه» «۲۴» و لا ريب فى أنّه يصدق على المكلّف- قبل تنجّز الحاضره عليه و مشروعيّتها له- أنّه عليه صلاه، فينفى مشروعيّه الحاضره و تعلّقها فى ذمّته بمقتضى الروايه، و لا يجوز قلب الاستدلال بها فيما إذا فرض تذكّر الفائته بعد تنجّز الحاضره عليه كما لا يخفى بأدنى التفات. و الجواب: أمّا عن صحيحه زراره الطويله «۲۵» فبأنّ مواضع الدلاله فيها فقرأت: إحداها: قوله عليه السلام: «و إن كنت قد ذكرت أنّك لم تصلّ العصر حتّى دخل وقت المغرب و لم تخف فوتها فصلّ العصر ثمّ صلّ المغرب.. الخبر». و لا يخفى- على المتأمّل فيها- ظهورها فى تضيّق وقت المغرب و فواتها بزوال الحمره، و إلّا لم يناسب التفصيل- فى فرض نسيان العصر إلى دخول المغرب- بين خوف فوات

المغرب و عـدمه، و حينئـذ فلا ينهض الروايه دليلا على المضايقه، بناء على ما هو المشـهور بين المتأخّرين من كون زوال الحمره آخر وقت الفضـيله دون الإجزاء، فتعيّن حمل الأمر على الاسـتحباب، و كون إدراك فضيله المغرب أولى من المبادره إلى الفائته بحكم مفهوم القيـد فى قوله: «و لم تخف». الثـانيه: قوله عليه السـلام: «و إن كنت قـد صلّيت من المغرب ركعـتين» و الظـاهر أنّ الحكم بالعدول فى هذه الفقره مقيّد- كالحكم السابق- بعدم خوف فوات وقت المغرب. و حاصل الحكمين:

أنّه إذا لم يخف فوت المغرب قـدّم العصر ابتـداء و عدل إليها فى أثناء المغرب، فيكون مفهوم القيد فى قوله عليه السـلام: «و لم يخف فوتها» مفيدا «۲۶» لانتفاء الحكمين عند خوف

المكاسب، ج ۴، ص ۳۶۴

وقت فضـيله المغرب، فيكون الراجـح- عنـد خوف فوت وقت الفضـيله- تقـديم الحاضـره، و هـذا مخـالف للقول بالمضايقه، فلا محيص عن حمل الأمر بالعدول على الاستحباب.

الثـالثه: قوله عليه السـلام: «و إن كنت قـد ذكرتهـا- يعنى: العشاء الآخره- و أنت فى الركعه الأولى أو الثانيه من الغـداه.. إلـخ». و الإنصاف ظهور دلاله هـذه الفقره- بنفسـها- على وجوب العـدول، لكنّه لا ينفع بعد وجوب حمل الأمر بالعدول عن المغرب إلى العصر على الاستحباب، إذ يتعيّن حينئـذ- من جهه عـدم القول بالفصـل- حمـل الأـمر بالعـدول من الفجر إلى العشاء أيضا على الاستحباب. اللّهم إلّا أن يقال: إنّ الاستحباب «۱» بعيد عن السـياق من جهه أنّ الأمر فى الصحيحه بالعدول من العصر إلى الظهر، و من العشـاء إلى المغرب للوجوب قطعا، فرفع اليـد عن الظهور المتقـدّم فى وقت المغرب أولى. الرابعه: قوله عليه السـلام: «و إن كانت المغرب و العشاء فاتتاك.. إلى

قوله: فابدأ بالمغرب». و حاله كحال الأمر بالعدول عن الغداه إلى العشاء فى حمله على الاستحباب بقرينه ما سبق، لعدم القول بالفصل بين تذكّر فوات العصر فى آخر وقت فضيله المغرب و بين تذكّر العشاء فقط، أو مع المغرب فى وقت صلاه الفجر. و حاصل الجواب عن هذه الصحيحه: أن الاستدلال بها مبتّيه على القول بكون آخر وقت إجزاء المغرب: زوال الحمره، فإذا لم نقل بهذا سقط الاستدلال بجميع الفقرات الأربع، فتأمّل. هذا مع أن قوله عليه السلام فى آخر الروايه «۲» تعليلا- لتأخير القضاء إلى ذهاب الشعاع ب «أنّك لست تخاف فوتها» ظاهر فى عدم فوريه القضاء، فلو تمّت دلاله الفقرات على الترتيب، فلا يستلزم الفوريه، لمنع الإجماع المركّب. بل الظاهر أنّ جمع الإمام عليه السلام فى الحكم بالترتيب بين الحاضرتين و بين حاضره و فائته أماره على أنّ مناط الترتيب فى الكلّ أمر واحد، فليس لفوريه القضاء- لو قلنا بها- دخل فى الترتيب، كما يزعمه أهل المضايقه. ثمّ لو سلّم الإجماع المركّب كان التعليل المذكور قرينه أخرى على استحباب الترتيب، فافهم. هذا مع أنّ الخبر مشتمل على بعض الأحكام المخالفه للإجماع، مثل العدول عن اللاحقه إلى السابقه بعد الفراغ عنها، و مثل النهى عن القضاء الّا بعد ذهاب شعاع الشمس. و بما ذكرنا فى الجواب عن هذه الصحيحه- من ابتناء الاستدلال على ضيق وقت المغرب- يجاب عن روايه صفوان بن يحيى «۳»، و بنظيره يجاب عن روايه أبى بصير «۴»، فإنّ الظاهر من قوله: «نسى الظهر حتّى دخل وقت العصر» ابتناء الجواب على تعدّد أوقات الظهرين و العشاءين و حينئذ فقوله: «يبدأ بالّتى نسيت إلّا أن يخاف أن يخرج وقت الصلاه» خروج الوقت

المختصّ بها، فلو نسى العصر عند خوف وقت المغرب المغاير لوقت العشاء وجب البدأه بالمغرب ثمّ بالعصر، و هذا ممّا لا نقول به، و حمل وقت العصر على المقدار الّذى يسع الفعل عن آخر الوقت مخالف للظاهر قطعا. و أمّا روايه معمّر بن يحيى «۵» فالأمر يدور بين تقييدها بصوره الا ستدبار و حملها على الاستحباب أو حمل الوقت على ما تقدّم فى روايه أبى بصير. فلم يبق إلّا روايه زراره «۶» الضعيفه بالقاسم بن عروه و روايه البصرى «۷» الضعيفه بمعلّى بن محمّد، و روايه الدعائم «۸» المجهوله السند، و النبوى المرسل «۹». و الجواب عنها- بعد الإغماض عن سندها و عن سوابقها بعد تسليم ظهور دلالتها- : أنّها معارضه بما تقدّم من الأخبار الظاهره فى عدم اعتبار الترتيب، بل فى الأمر بتقديم الحاضره، و هى أكثر عددا و أصحّ سندا و أظهر دلاله، لإمكان حمل هذه على الاستحباب، و ليس فى تلك الأخبار مثل هذا الحمل فى القرب. ثمّ لو سلّمنا التكافؤ، فالمرجع إلى الإطلاقات و الأصول الدالّه على عدم اعتبار الترتيب و عدم وجوب المبادره.

و ربّما رجّح القول بعدم الترتيب بمخالفته لأكثر الجمهور- على ما عن التذكره- «۱۰» و حكى أنّه مذهب الأربعه عدا الشافعى، بل له أيضا- بناء على أنّ المحكىّ عنه- أولويه الترتيب «۱۱»

إن لم نقل بوجوبه. فالأخبار الدالّه على رجحان تقديم الحاضره مخالف لفتوى الأربعه.

الخامس من الأدلّه: الإجماعات المنقوله

من أساطين القدماء، كالشيخ المفيد قدّس سرّه حيث حكى عنه أنه قال فى رساله نفى السهو: إن الخبر المروى- فى نومه صلّى اللّه عليه و آله و سلم عن صلاه الصبح- «۱۲» متضمّن خلاف ما عليه عصابه الحق، لأنّهم لا يختلفون

فى أنّ من فاتته صلاه فريضه، فعليه أن يقضيها فى أىّ ساعه ذكرها من ليل أو نهار، ما لم يكن ما لم يكن الوقت مضيّقا لفريضه حاضره، و إذا كان يحرم فريضه قد دخل وقتها ليقضى فرضا فإنّه كان حظر النوافل عليه أولى، مع الروايه عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم أنّه «لا صلاه لمن عليه صلاه» مريدا به: لا نافله له لمن عليه فريضه «۱۳» (انتهى). و كالشريف أبى الحسين الحسن «۱۴»

بن محمّد بن ناصر الرسّى فى المسأله التاسعه عشره من الرسيّات الّتى سئل عنها السيّد المرتضى قال «۱۵» إذا كان إجماعنا مستقرا على وجوب تقديم الفائت من فرائض الصلاه على الحاضره منها إلى آخر ما ذكره و قد أقرّه السيّد على هذه الدعوى، و الشيخ فى الخلاف «۱۶» و السيّد فى الغنيه «۱۷» و الحلّى فى السرائر فى بحث المواقيت «۱۸». و حكى عنه «۱۹» الشهيد فى غايه المراد أنّه قال فى رسالته المعموله فى هذه المسأله المسماه ب (خلاصه الاستدلال): إنّ ذلك مما أطبقت الإماميه عليه خلفا بعد سلف و عصرا بعد عصر و أجمعت عليه، و لا يعتدّ بخلاف نفر يسير من الخراسانيّين، فإنّ ابنى بابويه و الأشعريين كسعد بن سعد و سعد بن عبد اللّه صاحب كتاب الرحمه، و محمّد بن على بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمه، و القمّيّين أجمع عاملون بالأخبار المتضمّنه للمضايقه، لأنّهم ذكروا أنّه لا يحلّ ردّ الخبر الموثوق برواته و حفظهم «۲۰» الصدوق ذكر ذلك فى كتاب من لا يحضره الفقيه، و خرّيت هذه الصناعه و رئيس الأعاجم أبو جعفر الطوسى مودع أحاديث المضايقه فى كتبه مفت بها، و المخالف إذا

عرف باسمه و نسبه لا يضرّ خلافه «۲۱» (انتهى). و هذه الإجماعات المحكيه- مع كون كل منها- بمنزله خبر صحيح عالى السند- معتضده بالشهره المطلقه كما عن كشف الالتباس «۲۲» خصوصا بين القدماء كما عن الروض «۲۳» و غيره «۲۴» و عن التذكره «۲۵» و الدروس «۲۶» و غيرهما «۲۷» نسبته إلى الأكثر، و عن كشف الرموز «۲۸» و غيره «۲۹» نسبته إلى الثلاثه و أتباعهم. و الجواب: أن حكايه الإجماع- مع وجود القول بالخلاف ممّن عرفت من القدماء و المتأخّرين- لا تنهض حجّه إلّا على مدّعيها، لوهن احتمال صدقه حينئذ و قوّه احتمال استناد قطعه إلى ما لا ينبغى أن يوجب القطع، أو احتمال إرادته من الإجماع على الحكم: الإجماع على المبنى الذى يستنبط منه هذا الحكم بزعم المدّعى، كأن يكون دعوى السيّدين الإجماع على المضايقه باعتبار كون دلاله الأمر على الفور عندهم إجماعيا، أو باعتبار الإجماع على العمل بأخبار وجوب قضاء المنسىّ

المكاسب، ج ۴، ص ۳۶۵

إذا ذكرها، الدالّه بزعمهم على أنّ وقت الذكر متعيّن لوقت القضاء، فلا يجوز التأخير عنه، و لا يجوز فعل الحاضره فيه، و قد أطلعنا على موارد من هذا القبيل إمّا بتنصيص مدّعى الإجماع، و إمّا بانفهام ذلك من مطاوى كلامه. و من الموارد التى علم استناد المدّعى إلى ما لا ينبغى أن يوجب «۱» القطع: ما تقدّم «۲» من كلام الحلىّ- فى هذا المقام- من دعواه إجماع القمّيّين و الأشعريّين على الحكم لأجل مقدّمتين: إحداهما: ذكر الثقات روايات المضايقه.

و الثانيه: بناؤهم على وجوب العمل بما يروونه من أخبار الثقات. و يكفى فى رده- بعد النقض بأنّ الثقات رووا أخبار المواسعه أيضا، بل ظاهر المحكىّ عن غايه

المراد «۳» أنّ هؤلاء المجمعين رووا أخبار المواسعه أيضا الحلّ بما عن المفيـد: فی جوابه عمّن سأله عن عمل من سدّ عليه طرق العلم بالأخبار المسنده «۴»

فی كتب الصدوق- من «۵» أنّه إنما روى ما سمع و نقل ما حفظ و لم يضمن العهده فی ذلك، و أصحاب الحديث ينقلون الغثّ و السمين، و ليسوا بأصحاب نظر و تفتيش «۶» (انتهى).

السادس: ما عن المحقّق فی المعتبر

فی مقام الاستدلال لهذا القول: من أنّ الفوائت تترتّب، فتترتّب على الحاضره «۷». و حكى فی توجيهه وجهان:

أحدهما: أنّ الفوائت تترتّب فی القضاء، لترتّب أزمنتها، و حيث تقدّم أزمنتها على أزمنه الحاضـره فيتقدّم «۸» عليها أيضا. ثانيهما: أنّ الحاضـره لو كانت فائته وجب تأخيرها عمّا فاتت قبلها، فكذا إذا كانت حاضره. و قد يرد الوجهان بأنّه قد يكون لمساواتها فی الفوات و عدم مزيّه بعضها على بعض من جهه الوقت مدخليّه فی وجوب الترتيب، و لذلك يجب الحاضره عند ضيقها، ثمّ يجب تأخيرها بعـد فوتها المتأخّر عن ضـيقها، فلا يكون ترتّب الأزمنه فی اليوميه سـببا مسـتقلّا فی وجوب رعايه الترتيب مطلقا، و مجرّد احتمـال ذلـك لاـ يكفی فی الاسـتدلال. أقول: لاـ ريب فی ضـعف الوجهين لمـا ذكر و لغيره. نعم يمكن توجيهه بأنّ المراد: أنّ الترتيب بين الفوائت يكشف عن أنّ ذلك لأجل تقـدّم كلّ فريضه على لاحقتها «۹» قبل تحقّق فوت تلك اللاحقه، فحيث كانت اللاحقه حال حضور وقتها متأخّره عن الفائته انسـحب هـذا الاشتراط بعـد فواتها، فمنشأ الترتيب بين الفوائت الترتيب بين الفائته و الحاضـره. و لا ينافی ذلك تقـديم الحاضـره عند ضـيق وقتها، لأنّه تقديم عارضـی لما هو مؤخّر بالذات. و يمكن الاسـتدلال لما ذكر بإطلاق أدلّه وجوب

قضـاء ما فات «١٠»، فإنّهـا تـدلّ بإطلاقهـا على الاكتفـاء بفعـل الفائت، فلو اعتبر فى الفائته اللاحقه تأخّرها عن السابقه كان ذلك تقييـدا لتلـك الإطلاقـات، بخلاف ما لو كان اعتبار تأخّرها لأجل اعتبار تأخّرها «١١» حين كونهـا حاضـره، فإنّه لا يلزم من ذلك تقييد فى تلك الإطلاقات، لأنّ فعل ما فات بجميع شـروطه و أجزائه المعتبره قبل الفوات لا يتحقّق إلّا بتأخيرها عن السابقه. هذا و لكن ينـدفع بـأنّ التقييـد لازم، إمّا فى إطلاق الحاضـره فلا يحتاج إلى تقييـد إطلاق أدله القضاء، إذ لم يعتبر فيها حينئـذ أمر زائد على مـا اعتبر فيها حال الأداء، و إمّا تقييـد أدلّه القضاء باشتراط تأخّر لاحقها عن سابقها من غير اعتبار هـذا الشـرط فى القضاء. و حيث لم يثبت التقييـد فى أحـدهما بالخصوص، و علم من الخارج وجوب الترتيب بين الفوائت بأنفسـها اقتصـر عليه، و يرجع فى حكم الحاضـره إلى الأـصول. نعم لو ثبت وجوب تقـديم الفـائته على الحاضـره أمكن الاسـتدلال فى مسأله الترتيب بين الفوائت بأنفسـها، بناء على ما ذكر من دلاله أدلّه وجوب قضاء ما فات على اعتبار جميع ما اعتبر فى الأداء فى القضاء. هذا خلاصه الكلام فى أدلّه القولين المشـهورين: المواسـعه المطلقه، و المضايقه المطلقه. و قـد عرفت أنّ القول بالمواسـعه و عدم وجوب الترتيب لا يخلو عن قوّه، خصوصا فيما زاد على الفائته الواحـده، إذ لم يكن فيما تقدّم من أخبار المضايقه ما يتضـمّن لزوم ترتيب الحاضـره على الفائته المتعدّده، إلّا ذيل صحيحه زراره الطويله الآمره بتقديم المغرب و العشاء الفائتين على الفجر.

بقى هنا أمور:

الأوّل:

أنّه على القول بعدم وجوب الترتيب، هل يستحبّ تقديم الفائته أو تقديم الحاضره؟ وجهان، بل قولان، و الأقوى: التفصيل بين

صوره ضيق «١٢» وقت الفضيله للحاضره الّذى قيل بكونه هو الوقت للمختار، فالمستحبّ حينئذ تقديم الحاضره، و بين غيرها، فيستحب تقديم الفائته. أمّا استحباب تقديم الحاضره فى صوره ضيق وقت فضيلتها، فلعموم أدلّه تأكّد «١٣» عدم تأخير الحاضره عن ذلك الوقت إلّا من عذر أو علّه، حتّى قيل «١۴» بتعيّنه للمختار من جهه ظاهر الروايات الدالّه على ذلك «١۵» و خصوص الصحيحه الطويله المتقدّمه فى مسأله تقديم المغرب الحاضره على العصر الفائته «١۶» بعد حمل الوقت فيها على وقت الفضيله، و كذا روايه صفوان- المتقدّمه- فيمن نسى الظهر إلى أن غربت الشمس و أنّه يقدّم الظهر إن لم يخف فوت المغرب «١٧» و كذا روايه أبى بصير المتقدّمه فيمن نسى الظهر حتى دخل وقت العصر «١٨»، فراجع و لاحظ.

و لأجل هذه الأخبار الخاصه يحمل ما دلّ «١٩» بإطلاقه على الأمر بتقديم الفائته فى السعه، المحمول على الاستحباب- بناء على القول بالمواسعه- على إراده سعه وقت الفضيله، دون مطلق الوقت، فلا يوجد فى المقام خبر يدلّ على الأمر بتقديم الفائته مع ضيق وقت الفضيله. و دعوى موافقته للاحتياط، للخروج به عن خلاف من أوجب التقديم. معارضه بموافقه تقديم الحاضره فى هذه للاحتياط، للخروج به عن خلاف من جعل وقت الفضيله وقتا اختياريا. مع أنّ أهل المضايقه «٢٠» قائلون بهذا القول كالشيخين «٢١» و العمانى «٢٢» و الحلبى «٢٣» فهم قائلون بوجوب تقديم الحاضره فى هذه الصوره. مضافا إلى ما عرفت فى نقل الأقوال من ظهور عباره بعض القدماء بوجوب تقديم الحاضره «٢۴». و أمّا استحباب تقديم الفائته مع سعه وقت الفضيله أو بعد فواته، فلما تقدّم من الأخبار الّتى استدلّ بها أهل المضايقه «٢۵» من

الأمر بتقديم الفائته، أو العدول من الحاضره إليها، المحمول على الاستحباب. و أمّا ما تقدّم فى بعض أخبار المواسعه من إطلاق تقديم الحاضره «۲۶» فمحمول على صوره ضيق وقت الفضيله و خوف فواته. ثمّ إنّه لا ينافى ما ذكرنا- من

المكاسب، ج ۴، ص ۳۶۶

استحباب تقديم الفائته- الأخبار الدالّه على استحباب المبادره أوّل الوقت، لأنّها بين دالّه على استحباب إتيان الفريضه فى الوقت الأوّل، و هذا يجامع تقديم الفائته، و بين دالّه على استحباب المبادره فى أوّل الوقت، الأوّل فالأوّل الّتى ينافى تقديم الفائته، إلّا أنّه لا بأس بالحكم باستحباب الأمرين المتنافيين، فإنّ جلّ المستحبات كثيرا ما يتّفق تنافيها. ثمّ إنّ المحكيّ «۱» عن الصدوق من استحباب تقديم الحاضره بقول مطلق «۲» ينافى أخبار «۳» العدول عنها إلى الفائته، إذ الظاهر منها أنّ العدول راجح، و معناه رجحان تقديم الفائته، إلّا أن يكون رجحانه مختصا بالتذكّر فى الأثناء أو يكون الأمر لمجرّد بيان الجواز. و كيف كان فلا بدّ من حمله على التعبّد لا لإدراك رجحان تقديم الفائته، و هو بعيد. و هذا ممّا يضعف القول باستحباب تقديم الحاضره مطلقا، فإنّ حمل الأمر بتقديم الفائته على مجرّد بيان جواز الاشتغال بالقضاء فى وقت الفريضه دفعا لتوهّم عدم جوازه الناشئ عن بعض الأخبار المانعه للنافله «۴»

أو مطلق الصلاه «۵» أو خصوص بعض الفرائض كالكسوفين فى وقت اليوميّه، «۶» إلّا أنّ حمل أخبار العدول على الجواز بعيد جدّا.

الثاني:

إذا قلنا بالفوريّه و الترتيب، فلا إشكال فى وجوب الاشتغال بالحاضره عند ضيق وقتها، و كذا بما هو ضروريّ التعيّش. و الظاهر أنّه لو كان للإنسان ضروريات يمكن الاشتغال بها بعد الحاضره و قبلها لم يجب تأخير

الصلاه عنها، لأنّ تأخيرها إلى وقت ضيقها ليس للتعبّد، و إنّما هو لئلّا يزاحم الفائته، و المفروض سقوط التكليف بها حينئذ، لأنّ الوقت بقدر الفعل الضرورى و الحاضره، و كذا لو سقط عنه الفائته بعذر آخر كما إذا بقى من وقت الظهر مقدار عشر ركعات و عليه رباعيّه، فإنّه لو اشتغل بها فات عنه ركعتان من العصر. نعم لو أخذ بإطلاق قوله- عليه السلام: «لا صلاه لمن عليه صلاه» «۷» كان مقتضاه الاقتصار على المتيقّن من وقت الاشتغال.

الثالث:

أنّه لا إشكال فى ترجيح الحاضره على الفائته فى آخر وقتها المضروب لأدائها بالذات أو بالعرض، كطروّ حيض أو فقد طهور، و هل يرجّح عليها إذا ضاق وقت أصل الفعل بحيث إنّه يظنّ أنّه لا يتمكّن منها أصلا و لو قضاء كما إذا ظنّ دنوّ الوفاه أم لا؟ صرّح بعض محقّقى من عاصرناهم بالترجيح، و بأنّه ممّا لا كلام فيه، فجعله كضيق وقت الأداء. و فيه نظر، لأنّ الحاضره إنّما رجّحت على الفائته عند ضيق وقتها، للنصّ «۸» المعتضد بما علم من أهميته الحاضره بالنسبه إلى المبادره إلى الواجبات الأخر، و تعيّن ترك المبادره إليها. و أمّا ترجيح فعل الحاضره على أصل فعل الفائته، بأنّ يدور الأمر بين ترك الحاضره أداء و قضاء، أو ترك الفائته رأسا، فلم يعلم له وجه عدا إطلاق النصّ «۹» الدالّ على أنّ الحاضره أحقّ بوقتها، لكنّه من صرف إلى صوره التمكّن بعد ذلك من القضاء. و أمّا إذا علم أنّ عمره لا يفى إلّا بفعل أحدهما، فدعوى دخوله فى الإطلاق قابله للمنع. نعم لا يبعد أن يستفاد من الأدلّه أهميّه فعل الفرائض فى وقتها من جميع ما عداها من حقوق

اللّه، مع أنّ الاحتياط يقتضيه، لدوران الأمر بين التعيين و التخيير، إذ ينبغى القطع بعدم وجوب ترجيح الفائته فى هذه الصوره.

الرابع:

صرّح بعض بأنّه لا كلام فى أنّ تضيّق الفائته- على القول به- ليس كتضيّق الحاضره فى وجوب الاقتصار على أقلّ ما يحصل به الامتثال. و التحقيق: أنّ أدلّه فوريّه القضاء إن استفيد منها وجوب الاشتغال بالقضاء عن غيره فى مقابل الاشتغال بغيره عنه، فهو كما ذكر، فيجوز له الإتيان فى الفائته مطلقا بجميع المستحبّات الصلاتيه كالقنوت و الأذان و الإقامه و غيرها ممّا يستحبّ فى أثناء الصلاه، أو فى أوّلها. و إن استفيد منها وجوب الاشتغال به مع التمكّن- عقلا و شرعا- فيجوز حينئذ الإتيان بجميع المستحبّات الصلاتيّه إذا لم يجب بعد هذه الصلاه فائته اخرى، و إلّا لم يجز، لتفويتها المبادره إلى الاشتغال بالفائته المتأخّره. و إن استفيد منها وجوب المبادره إلى تحصيل المأمور به فى أوّل أوقات إمكانه لم يجز الاشتغال بشى ء من المستحبّات، و وجب الاقتصار على أقلّ الواجب فى الفائته مطلقا. و حيث إنّ عمده أدلّه المضايقه عند أهلها دلاله الأمر على الفور، فهو يقتضى الوجه الثالث، لأنّ فعل المستحبّات و الآداب فى الفائته السابقه يوجب التأخير فى لاحقتها. مضافا إلى أنّ مقتضى فوريه أصل الواجب: وجوب تحصيله فى أوّل أوقات إمكان حصوله. إلّا أن يقال بعد ثبوت التخيير بين أفراد المأمور به «۱۰» المختلفه فى الطول و القصر، يكون المراد المسارعه إلى التلبّس بالفعل من غير التفات إلى زمان الفراغ عنه، الّذى هو زمان حصول المأمور به فى الخارج، كما إذا وجبت الكفّاره المخيّره بين الخصال فورا، فإنّ ذلک لا يوجب وجوب اختيار العتق على صوم شهرين إذا

كان يحصل فى زمان أقلّ من الصوم. و فيه: أنّه مسلّم إذا كان المأمور به فى هى الأمور المخيّره شرعا، أمّا إذا كان التخيير عقليا، فمنشأ حكم العقل به ملاحظه كون كلّ من الأفراد مما يتحقّق به إتيان المأمور به على الوجه الّذى أمر به، فإذا لم يتحقّق إتيانه على النحو الذى أريد فى ضمن بعض الأفراد، فلا يحكم العقل بجواز اختيار ذلك البعض، و لذا لا يجوز إذا أمر المولى بإحضار شى ء فورا الاشتغال بمقدّمات الفرد الّذى لا يحصل إلّا بعد زمان طويل، و كذا التلبّس بفرد لا يحصل تمام وجوده فى الخارج إلّا بعد زمان طويل. نعم لو قامت القرينه على أنّ الفوريه راجعه إلى التلبّس بالمأمور به- لا- إلى تحصيله فى الخارج- صحّ الاكتفاء بالمبادره إلى التلبّس و إن لم يفرغ إلّا بعد زمان يمكن الفراغ عن فرد آخر بأقلّ منه، لكنّه خلاف ظاهر الصيغه المفيده للفور. نعم لو ادّعى ظهور هذا المعنى من الأخبار «١١» الدالّه على وجوب الاشتغال بالفريضه الفائته عند ذكرها، و أنّه إذا دخل وقت الحاضره و لم يتمّها فليشتغل بها، بناء على تماميه دلالتها على الفور لم يكن بعيدا، خصوصا بعد ملاحظه تصريح الشارع بعدم سقوط الأذان و الإقامه «١٢» و عدم التعرّض لوجوب الاقتصار على أقلّ الواجب ردعا للقاضى عن اعتقاد اتّحاد الأداء و القضاء حتى فى الآداب الخارجه و المستحبّات الداخله، فافهم. و أولى من ذلك لو كان المستند فى الفوريه

المكاسب، ج ۴، ص ۳۶۷

الإجماع المحقق أو المحكىّ المنصرف إلى فوريّه الاشتغال فإنّه يسهل حينئذ دعوى عدم إخلال المستحبّات بالفوريه المنعقد عليها الإجماع، هذا كلّه بالنسبه إلى المستحبّات. و أمّا الأجزاء و الشروط الاختياريه

فليست منـافيه للفوريّه حتى يجب تركهـا مراعاه للتعجيل، لأنّ الواجب هو تعجيل الفعل المستجمع للأجزاء و الشـرائط، إذ الطلب إنّمـا يعرض الفعل بعـد ملاحظه تقييـده بها، فلا يجوز ترك السوره- مثلا- مراعاه للفوريّه كما تترك عنـد ضـيق الوقت، و كـذا تطهير الثوب و البـدن، بل التطهير بالماء، فلا يجوز التيمّم كما يجوز عنـد ضـيق الوقت، و هكذا. هذا مع التمكّن منها. و أمّا لو لم يتمكّن منها، فإن لم يرج التمكّن، فلا إشكال فى وجوب التعجيل.

أمّا مع ظنّ التمكّن فهل يراعى الفوريه فيجب البدار أو يراعى تلك الأجزاء و الشروط فيجب الانتظار؟ وجهان، بل قولان: من أنّ الفوريه لا صارف عنها، غايه الأمر عدم التمكّن فى هذا الزمان من تلك الأجزاء و الشـروط، فيسقط، لإطلاق ما دلّ على سقوطها عند العجز عنها «۱»، بل لو قيل بعـدم فوريه القضاء كان مجرّد الأمر كافيا فى صـحه الفعل حين تعذّر الشـروط، إذ لا صارف عنه بعـد اختصاص أدلّه اعتبار تلك الشـروط بحال التمكّن، و لـذا صـرّح فى نهايه الإحكام «۲»، و كشف الالتبـاس «۳»، و الجعفريه «۴»، و شرحها «۵»، و إرشادها «۶»- مع قولهم بعدم فوريّه القضاء- بجواز المبادره حال التعذر. نعم عن الثلاثه الأخيره: اسـتثناء ما لو فقـد الطهـاره، فـأوجبوا التـأخير حينئـذ، بل عن الأوّلين و الأخير عـدم اسـتحباب التأخير لما فى المبادره من المسارعه إلى فعل الطاعه «۷». و من أنّ الواجب هو الفعل المسـتجمع للأجزاء و الشـروط، و العجز المسـقط لاعتبار الأجزاء و الشروط الاختياريه هو العجز عن امتثال الأمر الكلّى و عـدم التمكّن رأسا من إتيانه بتلك الشـروط، و هـذا هو الـذى يحكم العقل بخروجه عن الخطاب بإتيان الفعل المستجمع، فيحكم

بكفايه الفعل الفاقد للشرط المتعذّر فى حق هذا الفرد العاجز. و أمّا من يتمكّن من الإتيان بالفعل المستجمع فى الزمان المستقبل، فهو داخل تحت القادرين، لا دليل على كفايه الفعل الفاقد لبعض الشرائط فى حقّه، فيكون هذا الشخص- العاجز عن الشرط فى الحال القادر عليه فى الاستقبال- عاجزا عن المأمور به فى الحال قادرا عليه فى الاستقبال فيجب عليه ترقيب زمان القدره على المأمور به. و دعوى أنّه يستكشف من إطلاق، الأمر الشامل لهذا الشخص كونه مكلّفا بالفعل فى هذا الزمان، فيكشف عن سقوط الشرط بالنسبه إليه. مدفوعه بأنّ الأمر إذا تعلّق بالفعل المستجمع للشرائط، فإطلاقه نافع عند تمكّن المكلّف عن المأمور به، فإذا فرض عجزه فى زمان خرج عن الإطلاق. نعم لو فرض دليل دالّ- و لو بالإطلاق- على أنّ مجرّد العجز عن الشرط- فى جزء من أجزاء وقت الواجب- مسقط لاعتباره فى ذلك الجزء، تعيّن بقاء التكليف بالفعل فى ذلك الجزء من الزمان، فيأتى به بحسب الإمكان، لكن هذا لا ضابط له فقد يوجد فى بعض الشروط و لا يوجد فى الآخر، و الكلام فى أنّ مجرّد العجز فى جزء من الزمان يوجب سقوط اعتباره ليبقى إطلاق الأمر الشامل لذلك الجزء سليما عن التقييد بذلك الشرط.

الخامس:

أنّه لو كان عليه فوائت و لم يتّسع الوقت إلّا لمقدار الحاضره و بعض تلك الفوائت، فقد عرفت أنّه يجب تقديم ذلك البعض على الحاضره عند أهل المضايقه، بناء على أنّ اشتراط الترتيب ينحلّ إلى شروط متعدّده عند تعدّد الفوائت، فالممكن منها لا يسقط بالتعذّر، لا أنّ الشرط تقديم المجموع من حيث المجموع حتى يسقط اعتباره عند تعذّر الجميع مع احتمال هذا أيضا و قد تقدّم

ذلك فى الجواب عن دليل العسر و الحرج «٨» و حينئذ فهل يجب تقديم ما أمكن تقديمه و إن أفضى إلى اختلال الترتيب بين الفوائت، مثلا إذا كان عليه ظهر و صبح و ذكرهما فى وقت لا يسع إلّا للحاضره و صلاه الصبح، فهل يجب تقديم صلاه الصبح على الظهر و إن لزم اختلال الترتيب بينهما و بين الظهر الفائته، أو يجب تقديم الحاضره، ليوقع الفوائت على ترتيبها، فيدور الأمر بين إهمال الترتيب بين الحاضره و بين الفوائت، و بين إهمال الترتيب بين نفس الفوائت. مقتضى القاعده: الأوّل، لأنّ الترتيب إنّما يعتبر بين الحاضره و بين الفائته المستجمعه لجميع شرائطها الّتى منها ترتّبها على سابقتها، فالمقدّم على الحاضره هى صلاه الصبح المتأخّره شرعا عن سابقتها، فافهم. السادس: لو كانت الفائته مردّده بين اثنين أو أزيد بحيث يجب تكرارها من باب المقدّمه، و لم يتّسع الوقت إلّا للحاضره و فعل بعضها، فهل يجب تقديم ما أمكن من المحتملات أم لا؟ وجهان، لا يخفى الترجيح بينهما على الخبير بالقواعد.

هذا آخر ما تيسّر تحريره على وجه الاستعجال مع تشويش البال. و الحمد للّه أوّلا و آخرا على كلّ حال، و السلام على محمّد و آله خير آل.

المكاسب، ج ۴، ص ۳۶۸

۵- رساله فى قاعده من ملك

اشاره

بسم اللّه الرحمن الرحيم الحمد للّه ربّ العالمين و الصلاه و السلام على محمّد و آله الطاهرين و لعنه اللّه على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين. و بعد، قد اشتهر فى ألسنه الفقهاء من زمان الشيخ قدس سره إلى زماننا، قضيّه كلّيه يذكرونها فى مقام الاستدلال بها على ما يتفرّع عليها، كأنّها بنفسها دليل معتبر أو مضمون دليل معتبر، و هى: «إنّ من ملك شيئا

ملک الإقرار به». فأحببت أن أتكلّم فی مؤدّاها، و مقدار عمومها، و فيما يمكن أن يكون وجها لثبوتها. و المقصود الأصلی الانتفاع بها فی غير مقام إقرار البالغ الكامل على نفسه، إذ يكفی فی ذلک المقام ما أجمع عليه نصّا و فتوى من نفوذ إقرار العقلاء على أنفسهم «۱»، لكن لا ينفع ذلک فی إقرار الصبیّ فيما له أن يفعله، و إقرار الوكيل و الولیّ على الأصيل. فلا وجه لما تخيّله بعض من استناد هذه القاعده إلى قاعده إقرار العقلاء.

[كلمات الفقهاء فی القاعده]

و ينبغی أوّلا ذكر كلمات من ذكرها بعينها أو بما يرادفها، ثمّ نتبعه بذكر مرادهم منها بمقتضى ظاهرها، أو بمعونه قرينه استدلالهم بها فی الموارد الخاصه، فنقول- مستعينا باللّه- : قال شيخ الطائفه قدس سره فی مسأله إقرار العبد المأذون فی التجاره «۲»: و إن كان- يعنی المال المقرّ به- يتعلق بالتجاره، مثل ثمن المبيع و أرش المعيب و ما أشبه ذلک، فإنّه يقبل إقراره، لأنّه من ملک شيئا ملک الإقرار به، إلّا أنّه ينظر فيه، فإن كان الإقرار بقدر ما فی يده من مال التجاره قبل، و قضى «۳» منه، و إن كان أكثر كان الفاضل فی ذمّته يتبع به إذا أعتق «۴» (انتهى). و حكى هذا عنه الحلّی فی السرائر ساكتا عليه «۵» مع أنّ دأب الحلّی عدم المسامحه فيما لا يرتضيه. و عن القاضی فی المهذّب: أنّه إذا أقرّ المريض المكاتب لعبده فی حال الصحه بأنّه قبض مال الكتابه، صحّ إقراره و عتق العبد، لأنّ المريض يملک القبض فيملک الإقرار به، مثل الصحيح «۶». و قال المحقّق فی الشرائع: لو كان- يعنی العبد- مأذونا فی التجاره فأقرّ بما يتعلّق بها صحّ

«۷»، لأنّه يملك التّصرف فيملك الإقرار و يؤخذ ما أقرّ [به] «۸»، ممّا فى يده «۹» (انتهى). و قد استدلّ على تقديم قول الوكيل فى التصرّف: بأنّه أقرّ بما له أن يفعله «۱۰». و نحوه العلّامه فى القواعد فى تلك المسأله «۱۱»، و صرّح بهذه القضيه فى باب الإقرار «۱۲» أيضا، و صرّح فى جهاد التذكره: بسماع دعوى المسلم أنّه أمّن الحربى فى زمان يملك أمانه، و هو ما قبل الأسر، مدّعيا عليه الإجماع «۱۳». و نحوه المحقّق فى الشرائع «۱۴» تبعا للمبسوط «۱۵» من دون دعوى الإجماع. و ذكر فخر الدين فى الإيضاح- فى مسأله اختلاف الولى «۱۶» و المولّى عليه- أنّ الأقوى أنّ كلّ من يلزم فعله أو «۱۷» إنشاؤه غيره، كان إقراره بذلك ماضيا عليه «۱۸». و هذه الكليّه و إن كانت أخصّ من القضيه المشهوره إلّا أنّ الغرض من ذكرها الاستشهاد بتصريحهم على إراده نفوذ إقرار المالك للتصرّف على غيره، و إلّا فقد صرّح بتلك القضيه فى غير هذا المقام. و ذكر الشهيد فى قواعده: أنّ «۱۹» كلّ من قدر على إنشاء شى ء قدر على الإقرار به إلّا فى مسائل أشكلت: منها: أنّ ولىّ المرأه الاختيارى لا يقبل قوله، و كذا قيل فى الوكيل إذا أقرّ بالبيع أو قبض الثمن أو الشراء أو الطلاق أو الثمن أو الأجل، و إذا أقرّ بالرجعه فى العده لا يقبل منه، مع أنّه قادر على إنشائها، و قيل يقبل «۲۰» (انتهى). و فى تقييد الولىّ بالاختيارى احتراز عن الولىّ الإجبارى، فإنّه لا إشكال فى قبول إقراره عليها، و لا خلاف بين العامه و الخاصه، على ما يظهر من التذكره «۲۱»، و يلوح من الشيخ فى

المسأله دعوى الوكيل فعل ما وكّل فيه «۲۲». نعم تأمّل فيه جامع المقاصد «۲۳» على ما سيأتى. قال فى التذكره: لو أقرّ الولىّ بالنكاح فإن كانت بالغه رشيده لم يعتدّ بإقراره عندنا، لانتفاء الولايه. و أما عند العامّه فينظر إن كان له إنشاء النكاح المقرّ به عند الإقرار من غير رضاها قبل إقراره، لقدرته على الإنشاء. و للشافعيه وجه آخر: أنّه لا يقبل حتى تساعده «۲۴» المرأه كالوكيل إذا ادّعى أنّه أتى بما هو وكيل فيه، و لو لم يكن له إنشاء النكاح المقرّ به عند الإقرار من غير رضاها لم يقبل «۲۵» (انتهى). و يظهر منه الجزم بالتفصيل بين الولىّ الاختيارى و غيره فى مسأله ادّعاء «۲۶» كلّ من العاقدين على الولىّ سبق عقده على المرأه، فيبطل اللاحق «۲۷». هذا ما حضرنى من موارد تعبير الفقهاء بهذه العباره أو ما يرادفها أو ما هو أخص منها، و لا أظنّك ترتاب بعد ذلك فى فساد ما يتخيّل من مساواه هذه القاعده لحديث الإقرار، حتى يستدلّ عليها به.

[مفردات القاعده و موارد جريانها]

فلنرجع إلى تفسير العباره فنقول: إنّ المراد بملك الشى ء، السلطنه عليه فعلا، فلا يشمل ملك الصغير لأمواله، لعدم السلطنه الفعليه «۲۸»، نعم يملك بعض التصرفات الماليه، مثل الوصيّه و الوقف و الصدقه و هى داخله فى عموم القضيه، و لهذا أطبقوا على الاستناد إليها فى صحه إقرار الصغير بالأمور المذكوره. و الدليل على إراده السلطنه الفعليه مضافا إلى اقتضاء اللغه- كما لا يخفى- هو عموم لفظ الشى ء للأعيان و الأفعال، مثل التصرّفات، فلا يمكن حمل الملك على ملك الأعيان ليشمل ملك الصغير لأمواله، بل الظاهر أنّ لفظ الشى ء يراد به خصوص الأفعال، أعنى التصرّفات- على ما يقتضيه

ظاهر «الإقرار به» لأنّ المقرّ به حقيقه لا يجوز أن يكون من الأعيان، و قولهم: الإقرار إخبار بحقّ لازم، معناه: الإخبار بثبوته، لا الإخبار بنفسه، إذ المخبر به لا يكون عينا. ثمّ التسلّط على التصرّف أعمّ من أن يكون أصاله أو وكاله أو ولايه. و المراد من «ملك الإقرار بذلك»: التسلّط عليه. و المراد من «الإقرار به»: إمّا معناه اللغوىّ، و هو إثبات الشى ء و جعله قارّا، سواء أثبته على نفسه أو على غيره. و إمّا معناه الظاهر عند الفقهاء، و هو الإخبار بحقّ لازم على المخبر، فيختصّ بما أثبته على نفسه. و يخرج منه دعوى الوكيل «۲۹» أو الولىّ حقّا على موكّله و المولّى عليه، أو شهادته لغيره عليهما، و على هذا المعنى فيساوى حديث الإقرار. و هذا المعنى و إن كان أوفق بظاهر الإقرار فى كلمات المتكلّمين بالقضيه المذكوره، إلّا أنّه خلاف صريح استنادهم إليها فى موارد دعوى الوكيل و الولىّ و العبد المأذون على غيرهم كما سمعت مفصّلا، فلا بدّ من إراده المعنى اللّغوى. مع أنّ الظهور المذكوره قابل للمنع، كما يشهد به استعمالهم الإقرار فى الإقرار على الغير. ثمّ الظاهر من القضيه: وقوع الإقرار بالشى ء المملوك حين كونه مملوكا، و أنّ ملك الإقرار بالشى ء تابع لملك ذلك الشى ء حدوثا و بقاء على ما يقتضيه الجمله الشرطيه الدالّه- عند التجرّد عن القرينه- على كون العلّه فى الجزاء هو نفس الشرط لا حدوثه و إن زال. و ما ذكرنا صريح جماعه،

المكاسب، ج ۴، ص ۳۶۹

منهم: المحقّق، حيث اختار فى الشرائع عدم قبول إقرار المريض بالطلاق فى حال الصحّه بالنسبه إلى الزوجه ليمنعها من الإرث «۱». و نصّ فى التحرير على عدم سماع

إقرار العبـد المأذون فى التجاره بعد الحجر عليه بدين يسـنده إلى حال الإذن «٢». و قـال- أيضا- : و كلّ من لا يتمكّن من إنشاء شى ء لاـ ينفـذ إقراره فيه، فلو أقرّ المريض بـأنّه وهب و أقبض حـال الصـحّه لم ينفـذ من الأصل «٣» (انتهى). و قـد تقدّم منه فى التذكره التصـريح بذلك فى مسأله إقرار الولىّ بالنكاح فى زمان ليس له إنشاؤه «۴». و قد نصّ الشهيد رحمه اللّه عليه على ذلك أيضا فى المسالك «۵» كما عن نهايه المرام، تقييـد قبول إقرار العبد المأذون بما إذا كان حال الإذن «۶»، و هو ظاهر الشيخ و من عبّر بعبارته فى العبـد المأذون من أنّه يقبل إقراره و يؤخـذ الدين ممّا فى يده «۷» فإنّ ظاهره عدم زوال الإذن بل هو صـريحه فى مسأله الجهاد المتقدمه. و على هذا، فالحكم فى مثل إقرار المريض بالهبه أو الطلاق البائن حال الصحّه «۸» هو نفوذ إقراره بالنسبه إلى أصـل الهبه و الطلاق، لأنّه المملوك له حال المرض، لا خصوص الهبه و الطلاق المقيّـدين بحال الصـحّه المؤثّرين فى نفوذ الهبه من الأصل، و عدم إرث الزوجه منه. نعم، صـرّح فى المبسوط بعدم إرث الزوجه فى مسأله الطلاق «۹». و ظاهره تعميم قبول إقرار المالـك لمـا بعـد زوال الملـك. و يمكن حمله على أنّ إقراره إذا قبل فى أصل الطلاق قبل فى قيوده، لأنّ الطلاق فى حال المرض لم يقـع بـاعترافه، فلاـ معنى للقبول «۱۰» إلّـا الحكم بوقـوعه فى زمـان يحتمله. و يردّه: أنّ معنى مـا ذكرنـا، نفوذ الإـقرار بالطلاق المقيّد بالصحه بالنسبه إلى بعض أحكامه و هى البينونه، دون بعض آخر مثل الإرث، لا الحكم بوقوع الطلاق فى

حال المرض. فالظاهر أنّ مستند الشيخ قدس سره عموم نفوذ إقرار المقرّ على ما «۱۱» ملكه و لو فى الزمان الماضى، لا عدم جواز التفكيك فى الإقرار بين القيد و المقيّد. و ممن يظهر منه عموم القاعده لما بعد زوال ملك التصرّف فخر الدين فى الإيضاح- فى مسأله اختلاف الولىّ و المولّى عليه بعد الكمال- حيث رجّح قول الولىّ و قال: إنّ الأقوى أنّ كلّ من يلزم فعله غيره يمضى «۱۲» إقراره بذلك [الفعل] عليه «۱۳». و ما أبعد ما بين هذا، و ما سيأتى منه من عدم نفوذ إقرار الزوج بالرجعه فى العده، و أنّ اعتباره من حيث كونه إنشاء لها لا إخبارا عنها «۱۴». ثمّ معنى «ملك الشى ء» يحتمل أن يكون هى السلطنه المطلقه بأن يكون مستقلّا فيه، لا يزاحمه فيه أحد، فيختصّ بالمالك الأصيل و الولىّ الإجبارى. و يحتمل أن يراد به مجرّد القدره على التصرّف، فيشمل الوكيل و العبد المأذون، و هذا هو الظاهر من موارد ذكر هذه القضيه فى كلماتهم. و المراد ب «ملك الإقرار به» إذا كان أصيلا واضح، و إن كان غير أصيل- كالولىّ و الوكيل- فيحتمل أمورا: الأوّل: السلطنه على الإقرار به، بمعنى أنّ إقراره ماض مطلقا، و يكون كإقرار ذلك الغير الذى يتصرّف المقرّ عنه أو له، حتى أنّه لا يسمع منه بيّنه على خلافه فضلا عن حلفه على عدمه، و هذا المعنى و إن كان بحسب الظاهر أنسب بلفظ الإقرار إلّا أنّه يكاد يقطع بعدم إرادته. الثانى: إنّ إقراره به نافذ بالنّسبه إلى الأصيل، كنفوذ إقراره، و إن لم يترتّب عليه جميع آثار إقراره، فالتعبير بالإقرار من حيث إنّه لمّا كان فى التّصرف نائبا عنه

و كـان كالتصـرّف الصـادر عن نفسه، فالإخبـار به كأنّه- أيضا «۱۵»- صـادر عن نفسه، ففعله كفعله و لسـانه كلسـانه، و لاـ فرق- حينئذ- بين أن يقع هناك دعوى و بين أن لا يكون، و لا بين أن يكون الدعوى مع ذلك الأصـيل أو مع ثالث. و حينئذ فلو أخبر الوكيـل بقبض الـدين من الغريم، فإخبـاره يكون بمنزله البيّنه للغريم على الأصـيل لو ادّعى عليه بقـاء الـدّين. و كـذا أخبار الولىّ بالتّزويـج إذا أنكرت المرأه على الزوج التزويج. و كذا لو ادّعى البائع على الأصـيل شـراء وكيله المتاع بأزيد مما يقرّ به الأصـيل، فشـهد له الوكيـل. الثالث: أن يراد قبول قوله بالنّسـبه إلى الأصـيل لو أنكره، فيختصّ بالتـداعى الواقع بينهما، فلا تعرّض فيه لقبول قوله بالنسـبه إلى الأصـيل لو كانت الـدعوى ترجع على ثالث، حتّى يكون كالشاهد للثالث على الأصـيل. و بهذا يجمع بين حكم المحقّق و العلّامه بتقديم قول الوكيل فيما إذا ادّعى على الموكّل إتيان ما وكّل فيه، معلّلين بأنّه أقرّ بما له أن يفعله «۱۶»، و تقديم قول الموكّل فيما إذا ادّعى الوكيل شراء العبد بمائه و ادّعى الموكّل شراءه بثمانين، معلّلين بأنّ الموكّل غارم.. «۱۷» (انتهى). و

معنى ذلـك أنّ الوكيـل لاـ يريـد أن يـدفع عن نفسه شـيئا و إنّمـا يريـد أن يثبت لغيره حقّا على موكّله، فهو بمنزله الشاهـد على الموكّل. و بعبـاره اخرى: إنّمـا يعتبر إقراره بمـا له أن يفعله فيما يتعلّق بنفسه لا فيما يتعلّق بغيره. قال فى المبسوط: إذا وكّل رجلا على قبض ديـن لـه من غريمه، فـادّعى «۱۸» أنّـه قبضـه منه و سلّمه إليه أو «۱۹» تلف فى يـده، و صـدّقه من عليه الـدين، و قـال الموكّل:

لم يقبضه منه. قال قوم: ان القول قول الموكّل مع يمينه و لا يقبل قول الوكيل و لا المدين إلّا بيّنه، لأنّ الموكّل مدّع للمال على المدين، دون الوكيل، لأنّه يقول: أنا لا أستحقّ عليك شيئا، لأنّك لم تقبض المال و إنّ مالى باق على المدين. و لذا إذا حلف المدّعى طالب المدين، و لا يثبت بيمينه على الوكيل شى ء، فإذا كان كذلك كان بمنزله أن يدّعى من عليه الدين دفع المال إليه و هو ينكره، فيكون القول قوله، فكذلك هنا، و هذا أقوى. و إذا وكّله بالبيع و التسليم و قبض الثمن فباعه و سلم المبيع و ادّعى قبض الثمن و تلفه فى يده أو دفعه إليه فأنكر الموكّل أن يكون قبضه من المشترى، كان القول قول الوكيل مع يمينه، لأنّ الوكيل مدّعى عليه لأنّه يدّعى عليه أنه سلّم المبيع و لم يقبض الثمن، و صار ضامنا، فالقول قوله «٢٠» لأنّ الأصل أنّه أمين و أنّه لا ضمان عليه. و يخالف المسأله الأولى لأنّ المدّعى عليه فيها هو الّذى عليه الدين و هو الخصم «٢١» فإذا جعلنا القول قول الموكّل لم نوجب على الوكيل غرامه، و فى المسأله الثانيه نوجب غرامه، فكان القول قول الوكيل (انتهى) «٢٢». و المسأله الأولى نظير ما ذكره المحقّق «٢٣» و العلّامه «٢٤»- فى اختلاف الوكيل و الموكّل فى الثمن- من أنّ الوكيل ما يدّعى عليه بشى ء، بل يريد تغريم الموكّل. هذا، لكن المحقّق فى الشرائع تنظّر فى الفرق بين المسألتين الذى ذكره فى المبسوط «٢٥». قال فى المبسوط: إذا أذن له فى شراء عبد وصفه فاشتراه بمائه، ثمّ اختلف هو و الموكّل، فقال الموكّل: اشتريته بثمانين. و قال

الوكيل: اشتريته بمائه و العبد يساوى مائه، قيل: فيه قولان: أحدهما: أنّه يقبل قول الوكيل كما يقبل قوله فى التسليم و التلف. و الثانى: لا يقبل قوله عليه لأنّه يتعلّق بغيره. و كذلك كلّ ما اختلفا فيه مما يتعلّق بحقّ غيرهما من بائع أو مشتر أو صاحب حقّ، فإنّه على قولين، و الأوّل أصح.. «۲۶» (انتهى). ثمّ إنّ معنى الملك- فى الموضوع «۲۷»- إمّا أن يكون هى السلطنه المستقله، أو مجرّد أنّ له ذلك.

فعلى الأوّل: يختصّ بالمالك الأصيل و الولىّ الإجبارى. و على الثانى: يشمل الوكيل و العبد المأذون أيضا. و لا يخفى أنّ مراد جلّ الفقهاء، بل كلّهم هو الثانى. و يؤيّده تعبيرهم بأنّ له

المكاسب، ج ۴، ص ۳۷۰

أن يفعل كذا فله الإقرار به. و قولهم: من يقدر على إنشاء شى ء يقدر على الإقرار به، و من يلزم فعله غيره يلزم إقراره به عليه. و أمّا ملك الإقرار، فيحتمل أن يراد به السلطنه المستقلّه المطلقه، بمعنى أنّه لا يزاحمه أحد فى إقراره، و أنّه نافذ على كلّ أحد. و أن يراد به مجرّد أنّ له الإقرار به فلا- سلطنه مطلقه له، فيمكن أن يزاحمه من يكون له- أيضا- سلطنه على الفعل، فيكون ملك الإقرار بالشى ء على نحو السلطنه على ذلك الشى ء، فليس للبنت البالغه الرشيده- بناء على ولايه الأب عليها- مزاحمه الولى فى إقراره، كما ليس لها مزاحمته فى أصل الفعل. و كذا إذا قامت البيّنه على إقرار الأب حين صغر الطفل بتصرّف فيه أو فى ماله، فليس له بعد البلوغ مزاحمته. و هذا بخلاف الموكّل فإنّه يزاحم الوكيل فى إقراره كما يزاحمه فى أصل التصرّف. إذا عرفت ما ذكرنا فى معنى

القضـيه، فـاعلم أنّ حـديث الإـقرار لا يمكن أن يكون منشأ لهـذه القاعـده: أمّا أولا- فلأنّ حـديث الإقرار لا يـدلّ إلّا على ترتيب الآثـار التى يلزم على المقرّ دون غيرهـا مما يلزم «۱» غيره، فـإذا قـال للكبير البـالغ العاقل: إنّه ابنى، فلا يترتّب عليه إلّا ما يلزم على المقرّ من أحكام الأبوّه، و لا يلزم على الولـد شـى ء من أحكام البنوّه. نعم لو ترتّب على الآثار اللازمه على المقرّ آثار لازمه على غيره ثبت على غيره، فلو كان الابن المـذكور ممن ظاهره الرقيّه للمقرّ، فيسـقط عنه حق «۲» الغير المتعلّق بأمواله، مثل نفقه واجب النفقه و دين الغريم، لأنّ مثل ذلك تابع للمال حدوثا و بقاء، فهو من قبيل الوجوب المشـروط بشـى ء يكون المكلّف مختارا فى إيجـاده و إعـدامه، لاـ من قبيـل الحقّ المـانع من الإعـدام، كحقّ المرتهن و المفلّس و نحو ذلك، فإنّه حقّ لصاحبه، نظير الملكيه للمالك، فذو الحقّ كالشـريك. و الحاصل: أنّ دليل الإقرار لا ينفع فى إقرار الوكيل و العبد و الولىّ على غيرهم. و أمّا ثانيا: فلأنّ جلّ الأصـحاب قد ذكروا هذه القضيه مستندا لصحّه إقرار الصبى بما يصحّ منه، كالوصيّه بالمعروف و الصدقه، و لو كان المستند فيها حديث الإقرار لم يجز ذلك، لبنائهم على خروج الصّبىّ من حديث الإقرار، لكونه مسلوب العباره بحديث «رفع القلم» «۳». و كيف كان فلا ريب فى عدم اسـتنادهم فى هذه القضـيه إلى حديث الإقرار. و ربما يدّعى الإجماع على القضيه المذكوره، بمعنى أنّ اسـتدلال الأصـحاب بهـا يكشف عن وجود دليل معتبر لو عثرنا به لم نعـدل عنه، و إن لم يكشف عن الحكم الواقعى. و هـذه الدّعوى إنّما تصحّ مع عدم ظهور خلاف

أو تردّد منهم فيها «۴»، لكنّا نرى من أساطينهم فى بعض المقامات عـدم الالتزام بها أو التّردّد فيها، فهـذا العلّامه فى التذكره رجّح تقـديم قول الموكّل عند دعوى الوكيل- قبل العزل- التصـرّف «۵». و تردّد فى ذلـك فى التحرير «۶»، و تبع المحقّق فى تقـديم دعواه نقصان الثمن عما يدّعيه الوكيل «۷». و يظهر من فخر الدين فى الإيضاح عدم قبول دعوى الزوج فى العدّه الرجوع، و جعل نفس الدعوى رجوعا «۸». و تردّد فى ذلـك فى موضع من القواعـد «۹». و تقدّم عن الشـهيد فى القواعد: الاستشـكال فى دعوى الزوج الرجعه «۱۰». و أنكر المحقّق «۱۱» هذه القاعده رأسا، حيث تردّد فى قبول إقرار العبد المأذون «۱۲» و فى قبول قول الولىّ فى تزويـج بنته لو أنكرت، بل و لو لـم تنكر لجهلها بالحال. قال فى جامع المقاصد فى شـرح قول العلّامه رحمه اللّه: لو قيل للولىّ زوّجت بنتك من فلان؟ فقال: نعم. فقال الزوج: قبلت.. إلخ بعد شرح العباره ما لفظه:

و لـو صـرّح بـإراده الإقرار فلاـ زوجيه فى نفس الأـمر إذا لم يكن مطابقـا للواقـع، و هـل يحكم به ظـاهرا بالنسـبه إلى البنت؟ فيه احتمال، و ينبغى أن يكون القول قولها بيمينها ظاهرا إذا ادّعت كـذب الولىّ فى إقراره. و هل لها ذلك فيما بينها و بين اللّه إذا لم تعلم بالحال؟ فيه نظر، ينشأ: من أصاله العـدم، و أنّ الإقرار لا ينفـذ فى حقّ الغير، و لو لا ذلك لنفـذ دعوى الاسـتدانه و إنشاء بيع أمـواله. و مـن أنّ إنشـاء النكـاح فى وقت ثبـوت الولاـيه فعله و هـو مسـلّط عليه، فينفـذ فيه إقراره، و ينبغى التأمّـل لـذلك.. «۱۳» (انتهى). و قال

فى شرح قول العلّامه: «إنّ المقرّ قسمان مطلق و محجور، فالمطلق ينفذ إقراره فى كل ما ينفذ تصرّفه» ما حاصله: إنّ هذه القضيه لا- تنقض بعدم سماع دعوى الوكيل فيما وكّل فيه، لأنّها شهاده و ليست بإقرار، إذ الإقرار إخبار بحقّ لازم للمخبر «۱۴». «۱۵» و ظاهر هذا الكلام: أنّ هذه الكلّيه المرادفه لقضيه «من ملك» مختصّه بإقرار المالك بما يتعلّق بنفسه لا غيره. هذا و لكنّ الإنصاف: أنّ القضيه المذكوره فى الجمله إجماعيّه، بمعنى أنّه ما من أحد من الأصحاب- ممّن وصل إلينا كلامهم- إلّا و قد عمل بهذه القضيه فى بعض الموارد، بحيث نعلم أن لا مستند له سواها، فإنّ من ذكرنا خلافهم إنّما خالفوا فى بعض موارد القضيه، و عملوا بها فى مورد «۱۶» آخر، فإنّ المحقّق الثانى و إن ظهر منه الخلاف فيما ذكرنا من الموارد إلّا أنّه وافق الأصحاب فى إقرار الصبى بما له أن يفعله، مستندا فى جامع المقاصد إلى هذه الكلّيه «۱۷»، مع أنّه لا- يمكن الاستناد إلى غيرها، لأنّ حديث الإقرار مخصّص بالصبى و المجنون لعدم العبره بكلامهما فى الإنشاء و الإخبار. و العلّامه و ان ظهر منه المخالفه فى بعض الموارد، حتّى فى مسأله إقرار الصبى بماله أن يفعله «۱۸» و إقرار العبد فيما يتعلّق بالتجاره- على ما فى التذكره «۱۹»- إلّا أنّ صريحه فى كثير من الموارد الاستناد إلى القاعده، كما فى إقرار الولىّ الإجبارى بالعقد على المولّى عليه، و جزم بسماع الدعوى عليه معلّلا بأنّه لو أقرّ لنفع المدّعى لأنّ إقراره ماض «۲۰». بل تقدّم منه دعوى الإجماع على قبول دعوى المسلم أمان الحربىّ فى زمان ملك الأيمان «۲۱». و كذا فخر الدين حيث

أكثر العمل بهذه القاعده «۲۲»، فظهور المخالفه منه فى مسأله الإقرار غير مضرّ، مع إمكان أن يكون مراده عدم الحاجه فى تلك المسأله إلى تلك القاعده، لأنّ مجرّد الإخبار بالرجعه رجوع، من غير حاجه إلى الحكم بمضىّ إقراره، فإنّ الشى ء مستند إلى أسبق سببيه، فإذا كان أصل الأخبار بالشى ء إنشاء له فى الحال، لم يحتج إلى إثبات صدق المخبر به بدليل خارج «۲۳».

و كيف كان: فلم نجد فقيها أسقطه عن استقلال التمسّك، لكن الإجماع على الاستناد إليه فى الجمله إنّما ينفع لو علمنا أنّ إهمالهم له فى الموارد من حيث وجود المعارض.

أمّا إذا ظهر- أو احتمل- كون الإهمال من جهه تفسير القضيه بما لا يشمل تلك الموارد أو «۲۴» اختلفوا فى التفسير على وجه لا يكون مورد متّفق عليه يتمسّك فيه بهذه القضيّه، لم ينفع الاتّفاق المذكور. فإنّ ظاهر العلّامه فى التذكره فى مسأله إقرار الصبى عدم نفوذه و عدم العبره بكلامه، حتّى فيما له أن يفعله «۲۵». فالمراد بالموصول عنده فى قضيه «من ملك» هو البالغ العاقل. و كذا ظاهر فتواه فى القواعد بأنّ المريض لو أقرّ بعتق أخيه و له عمّ فإنّه ينفذ إقراره من الثلث «۲۶» فإنّ الظاهر أنّ مراده: حجب الأخ العمّ فى مقدار الثلث

المكاسب، ج ۴، ص ۳۷۱ من التركه، لا مثل العتق. و هذا المحقّق الثانى يسلّم شمول القضيّه للصبىّ، لكن ينكر شمولها للإقرار على الغير كما تقدّم من عبارته «۱»، حتى فى الولىّ الإجبارى الذى يظهر من العلّامه فى التذكره عدم المخالف فيه من العامّه و الخاصّه «۲». فإذا لم يكن إقرار الصبى أو الإقرار على الغير مما اتّفق على شمول القضيّه و كان «۳»

إقرار البالغ العاقل على نفسه داخلا «۴» فى حديث الإقرار، لم ينفع القضيه المجمع عليها فى الجمله فى مورد من موارد الحاجه، إلّا أن يبنى على عدم العبره بمخالفه العلّامه فى التذكره فى شمول القضيّه للصبىّ. مع أنّ عبارتها لا تخلو عن الحاجه إلى التأمّل، مع رجوعه عن هذا فى سائر كتبه «۵» مع دعواه الإجماع على قبول دعوى المسلم أمان الحربى فى حال ملكه لأمانه «۶»، و ظاهر ان ليس مستند له إلّا القضيّه المذكوره، و لذا يظهر من بعضهم دعوى الاتفاق على أن من صحّح صدقه الصبى و وصيّته حكم بمضىّ إقراره فيهما. و على عدم العبره بمخالفه المحقّق الثانى فى شمول القضيّه للإقرار على الغير، لأنّ الظاهر ثبوت الاتفاق من «۷» غيره على سماع إقرار من ملك على غيره تصرّفا عليه، خصوصا إذا كان وليّا إجباريّا عليه بحيث لا يملك المولّى عليه التصرّف. و قد سمعت أنّ الظاهر من التذكره اتّفاق العامّه و الخاصّه على سماع إقرار الولىّ الإجبارى تزويج «۸» المولّى عليه. و يؤيّده استقرار السيره على معامله الأولياء- بل مطلق الوكلاء- معامله الأصيل فى إقرارهم كتصرّفاتهم. هذا غايه التوجيه لتصحيح دعوى الإجماع فى المسأله، و لا يخلو بعد عن الشبهه، فاللازم تتبع مدرك آخر لها، حتى يكون استظهار الإجماع عليها مؤيّدا له و جابرا لضعفه أو وهنه ببعض الموهنات، و لا بدّ أن يعلم أنّ المدرك لها لا بدّ أن يكون جامعا لوجه اعتبار قول الصبىّ فيما له أن يفعل حتى يحكم على أدلّه عدم اعتبار كلام الصبىّ فى الإنشاء و الإخبار الحاكمه على حديث الإقرار، و اعتبار إقرار الوكيل و الولىّ على الأصيل حتى يحكم على أدلّه عدم سماع

إقرار المقرّ على غيره، لكونها دعوى محتاجه إلى البيّنه، لا إقرارا على النفس. و من هنا يظهر أنّ التمسّك بأدلّه قبول قول من ائتمنه المالك بالإذن أو الشارع بالأمر و عدم جواز اتّهامه غير صحيح، لأنّها لا ينفع فى إقرار الصبىّ، و الرجوع فيه إلى دليل آخر- لا يجرى فى الوكيل و الولىّ- يخرج القضيّه عن كونها قاعده واحده، على ما يظهر من القضيّه: من أنّ العلّه فى قبول الإقرار كونه مالكا للتصرّف المقرّ به. هذا مع أنّه لو كان مدرك القضيّه قاعده الائتمان لم يتّجه الفرق بين وقوع الإقرار فى زمان الائتمان أو بعده، مع أنّ جماعه صرّحوا بالفرق، فإنّ قولهم «إنّ من لا يتمكّن من إنشاء شى ء لا ينفذ إقراره فيه» ليس المراد منه عدم نفوذ إقراره بفعل ذلك فى زمان عدم التمكّن، إذ لا معنى لعدم النفوذ هنا لعدم ترتّب أثر على المقرّ به، بل المراد: عدم نفوذ الإقرار بفعله حين يتمكّن من الفعل، و لذا فرّع فى التحرير على القضيّه المذكوره: أنّه لو أقرّ المريض بأنّه وهب و أقبض حال الصحّه، نفذ من الثلث «٩» و صرّح فيه أيضا و فى غيره بعدم نفوذ إقرار العبد المأذون- بعد الحجر عليه- بدين أسنده إلى حال الإذن «١٠» و قد عرفت ما فى جهاد التذكره «١١». و الحاصل: أنّ بين هذه القاعده و قاعده الائتمان عموما من وجه. و هنا قاعده أخرى، أشار إليها فخر الدّين- على ما تقدم من الإيضاح- بأنّ كلّ ما يلزم فعله غيره يمضى إقراره بذلك الفعل على ذلك الغير «١٢» «١٣» و ظاهره- و لو بقرينه الاستناد إليها فى قبول قول الوصىّ و أمين الحاكم إذا اختلفا مع

المولّى عليه- إراده مضىّ الإقرار على الغير و لو بعد زوال الولايه. فإن أريد من لزوم فعل المقرّ على الغير: مجرّد مضيّه و لو من جهه نصب المالك أو الشارع له كانت أعمّ مطلقا من القاعدتين، لشموله «۱۴» لولىّ النكاح الإجبارىّ النافذ إقراره على المرأه. و إن «۱۵» أريد منه لزومه عليه ابتداء لسلطنه عليه كأولياء القاصرين فى المال و النكاح كانت أعمّ من وجه من كلّ من القاعدتين، لاجتماع الكلّ فى إقرار ولىّ الصغير ببيع ماله، و افتراق «قاعده الائتمان» عنهما «۱۶»

فى إقرار الوكيل بعد العزل، و افتراق قضيه «من ملك» فى إقرار الصبىّ بماله أن يفعل، و افتراق ما فى الإيضاح بإقرار الولىّ الإجبارى بعد زوال الولايه بالنكاح فى حالها.

ثمّ إنّه يمكن أن يكون الوجه فى القضيّه المذكوره، ظهور اعتبره الشارع، و بيانه: أنّ من يملك إحداث تصرّف فهو غير متّهم فى الإخبار عنه حين القدره عليه، و الظاهر صدقه و وقوع المقرّ به. و إن كان هذا الظهور متفاوت الأفراد قوّه و ضعفا بحسب قدره المقرّ فعلا على إنشاء المقرّ به من دون توقّف على مقدّمات غير حاصله وقت الإقرار، كما فى قول الزوج: رجعت، قاصدا به الإخبار مع قدرته عليه بقصد الإنشاء، و عدم قدرته لفوات بعض المقدّمات، لكنّه قادر على تحصيل المقدّمات و فعلها «۱۷» فى الزمان المتأخّر، كما إذا أقرّ العبد بالدّين فى زمان له الاستدانه شرعا لكنّه موقوف على مقدّمات غير حاصله، فإنّ الظاهر هاهنا- أيضا- صدقه، و إن أمكن كذبه باعتبار بعض الدواعى. لكن دواعى الكذب فيه أقل بمراتب من دواعى الكذب المحتمله فى إقرار العبد المعزول عن التجاره الممنوع عن الاستدانه. و لو تأمّلت

هـذا الظهور- و لو فى أضعف أفراده- وجدته أقوى من ظهور حال المسلم فى صحه فعله، بمعنى مطابقته للواقع. بل يمكن أن يـدّعى أنّ حكمه اعتبار الشارع و العرف لإقرار البالغ العاقل على نفسه: أنّ الظاهر أنّ الإنسان غير متّهم فيما يخبره مما يكون عليه لا ـ له، و فى النبوىّ: «إقرار العقلاء» «١٨» إشاره إليه، حيث أضاف الإقرار إلى العقلاء تنبيها على أنّ العاقل لا يكـذب على نفسه غالبا، و إلّا فلم يعهد من الشارع إضافه الأسباب إلى البالغ العاقل، و إن اختص السبب به، إلّا أنّه اكتفى عن ذلك فى جميع الأسباب القوليّه و الفعليّه بحديث «رفع القلم» «١٩» فالصبىّ لمّا جاز له بعض التصرّفات مثل الوقف و نحوه و لم يكن إقراره مظنّه للكـذب كان مقبولا، و لمّا كان بعض الأقارير- بحسب نوعه- لا ظهور له فى الصدق لم يعتبره الشارع، كما فى الإقرار المتعارف لإقامه رسم القباله، و كما فى إقرار المريض مطلقا أو إذا كان متّهما. و يؤيّده: أنّ بعض الفقهاء قد يحكم بسماع الإقرار و ان تضمّن دفع دعوى الغير مستندا إلى عدم كونه متّهما، كما فى إقرار مالك اللقيط [بعتقه] «٢٠» بعد إنفاق الحاكم عليه بإعتاقه قبل ذلك، فإنّ الشيخ رحمه اللّه عليه حكم فى المبسوط بسماعه، لكونه غير متّهم، لأنّه لا يريد العبد و لا يريد الثمن «٢١» فيستمع دعواه و إن تضمّنت دفع النفقه عن نفسه. و ليس الغرض ترجيح هذا القول فى هذه المسأله، بل الغرض تقريب أنّ عدم اتّهام المخبر فى خبره يوجب تقديم قوله، و مرجعه إلى تقديم هذا الظاهر على الأصل، كما فى نظائره من ظهور الصحّه فى فعل المسلم و نحوه من

الظواهر. هـذا و لكنّ الظهور المـذكور لاـ حجيّه فيه بنفسه حتى يقـدّم على مقابله من الأصول و القواعـد المقرّره، بل يحتاج إلى قيام دليل عليه أو استنباطه من أدله بعض القواعد الأخر.

المكاسب، ج ۴، ص ۳۷۲

۶- رساله فی قاعده لا ضرر

اشاره

بسم اللَّه الرحمن الرحيم [و به ثقتی و اعتمادی] «۱». الحمد للَّه ربّ العالمين. و الصلاه و السلام على محمّد و آله الطاهرين «۲». و لعنه اللَّه على أعـدائهم أجمعين إلى يـوم الـدين. و الكلاـم يقع تـاره فی معناهـا. و اخرى فی مـدركها و بيـان حالهـا مع الأـدله المعارضه لها فی الظاهر «۳». و ثـالثه فی بعض ما يتفرّع عليها ممّا عنونه الفقهاء مسـتدلّين عليها بها. و لا بـدّ أوّلا من ذكر الأخبار الّتی عثرنا عليها فی حكم الضرر، فنقول و باللّه التوفيق: منها ما اشتهر عنه صلّى اللَّه عليه و آله و سلم فی قصّه سمره بن جندب، و قد روی بألفاظ مختلفه: ففی موثّقه زراره عن أبی جعفر عليه السـلام: «إنّ سـمره بن جندب كان له عذق «۴» فی حائط «۵» رجل «۶» من الأنصـار. و كان منزل الأنصاریّ بباب البسـتان، و كان يمرّ إلى نخلته و لا يسـتأذن، فكلّمه الأنصاریّ أن يسـتأذن إذا جاء. فأبى سمره. فجاء الأنصاریّ إلى رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه و آله و سلم فشكى إليه، فأخبره الخبر، فأرسل إليه رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه و آله و سـلم و خبّره بقول الأنصـاریّ و مـا شـكاه و قال: إذا أردت الـدخول فاسـتأذن. فأبى. فلّما أبى ساومه حتّى بلغ به من الثمن له ما شاء اللَّه، فأبى أن يبيعه. فقال: لك بها عذق فی الجنّه فأبى أن يقبل. فقال رسول اللَّه

صلّى اللَّه عليه و آله و سلم للأنصارى: اذهب فاقلعها و ارم بها إليه، فإنّه لا ضرر و لا ضرار» «۷». و فى روايه الحذّاء، عن أبى جعفر عليه السلام نحو ذلك، إلّا أنّه قال لسمره بعد الامتناع: «ما أراك يا سمره إلّا مضارّا، اذهب يا فلان فاقلعها و ارم بها وجهه» «۸». و فى روايه ابن مسكان، عن زراره، عن أبى جعفر عليه السلام نحو ذلك بزياده لا تغيّر المطلب، و فى آخرها:

«إنّك يا سمره رجل مضارّ. لا ضرر و لا ضرار على المؤمن. ثمّ أمر بها فقلعت، فرمى بها وجهه، و قال: انطلق فاغرسها حيث شئت» «۹». و فى هذه القصّه إشكال من حيث حكم النبىّ صلّى اللَّه عليه و آله و سلم بقلع العذق، مع أنّ القواعد لا تقتضيه، و نفى الضرر لا- يوجب ذلك، لكن لا يخلّ بالاستدلال. و منها: روايه عقبه بن خالد عن الصادق عليه السلام: «قضى رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه و آله و سلم بالشفعه بين الشركاء فى الأرضين و المساكن. و قال: لا ضرر و لا ضرار» «۱۰». و منها: ما عن التذكره و نهايه ابن الأثير، مرسلا عن النبىّ صلّى اللَّه عليه و آله و سلم: «لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام» «۱۱». و منها:

روايه هارون بن حمزه الغنوى، عن أبى عبد اللَّه عليه السلام: «رجل شهد بعيرا مريضا يباع. فاشتراه رجل بعشره دراهم، فجاء و أشرك فيه رجلا بدرهمين بالرأس و الجلد. فقضى أنّ البعير برى ء. فبلغ ثمنه دنانير. قال: فقال: لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ. فإن قال: أريد الرأس و الجلد فليس له ذلك. هذا الضرار. قد اعطى حقّه إذا

اعطى الخمس» «۱۲».

و منها: روايه أخرى لعقبه بن خالد، عن أبى عبد اللّٰه عليه السلام قال: «قضى رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه و آله و سلم بين أهل المدينه فى مشارب النخل أنه: لا يمنع نقع البئر، و قضى بين أهل الباديه أنّه:

لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء فقال: لا ضرر و لا ضرار» «۱۳». هذه جمله ما عثرنا عليها من الروايات العامّه «۱۴». و كثرتها تغنى عن ملاحظه سندها. مضافا إلى حكايه تواتر نفى الضرر و الضرار عن فخر الدين فى الإيضاح فى باب الرهن. و لم أعثر عليه «۱۵». فالمهمّ بيان معنى الضرر و الضرار. أمّا معنى الضرر فهو معلوم عرفا. ففى المصباح: الضرّ- بفتح الضاد- مصدر ضرّه يضرّه. من باب قتل، إذا فعل به مكروها و أضرّ به. يتعدّى بنفسه ثلاثيا و بالباء رباعيّا، و الاسم: الضرر، و قد يطلق على نقص فى الأعيان. و ضارّه يضارّه مضارّه و ضررا بمعنى ضرّه. «۱۶» (انتهى). و فى النهايه: معنى قوله عليه السلام «لا ضرر»: لا يضرّ الرجل أخاه بأن ينقصه شيئا من حقوقه. و الضرار فعال من الضرّ. أى: لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه. و الضرر فعل الواحد، و الضرار فعل الاثنين، و الضرر ابتداء الفعل، و الضرار الجزاء عليه. و قيل: الضرر أن تضرّ صاحبك و تنتفع أنت به، و الضرار أن تضرّه من غير أن تنتفع به. و قيل: هما بمعنى واحد. و الضرار للتأكيد «۱۷» (انتهى). و كيف كان فالتباس الفرق بين الضرر و الضرار لا يخلّ بما هو المقصود من الاستدلال بنفى الضرر فى المسائل الفرعيه. فالأهمّ فى ذلك بيان معنى النفى. فنقول:

إنّ نفى الضـرر ليس محمولاـ على حقيقته، لوجود الحقيقه فى الخـارج بـداهه، فلاـ بـدّ من حمله على محامل قال بكلّ منها «١٨» قائل: أحـدها: حمله على النهى. فالمعنى تحريم الفعل «١٩». الثانى: الضـرر المجرّد عن التدارك «٢٠». فكما أنّ ما يحصل بإزائه نفع لا يسمّى ضررا، كدفع مال بإزاء عوض مساو له أو زائد عليه، كذلك الضرر المقرون بحكم الشارع بلزوم تداركه نازل منزله عدم الضـرر، و ان لم يسـلب عنه مفهوم الضـرر بمجرّد حكم الشارع بالتدارك. فالمراد نفى وجود الضـرر المجرّد عن التدارك، فإتلاف المال بلا تـدارك ضـرر على صاحبه فهو منفىّ، فإذا وجد فى الخارج فلا بدّ أن يكون مقرونا بلزوم التدارك. و كذلك تمليك الجاهل بالغبن ماله بإزاء ما دون قيمته من الثمن ضـرر عليه فلا يوجـد فى الخارج إلّا مقرونا بالخيار. و هكذا.. الثالث: أن يراد به نفى الحكم الشـرعى الذى هو ضـرر على العباد، و أنّه ليس فى الإسـلام مجعول ضررى «٢١». و بعباره أخرى: حكم يلزم من العمـل به الضـرر على العبـاد، مثلاـ يقـال: إنّ حكم الشـرع بلزوم البيع مع الغبن ضـرر على المغبون، فهو منفىّ فى الشـريعه، و كذلك وجوب الوضوء مع إضرار المكلّف حكم ضررىّ منفى فى الشريعه. ثمّ إنّ أردأ الاحتمالات هو الثانى، و ان قال به بعض الفحول «٢٢»، لأـنّ الضــرر الخـارجىّ لاـ ينزّل منزلـه العـدم بمجرّد حكـم الشـارع بلزوم تـداركه، و إنّمـا المنزّل منزلتـه، الضـرر المتدارك فعلا. و الحاصل:

إنّ إيصال الضرر إن كان لداعى النفع لا نضايق عن سلب الضرر عنه حقيقه، و ان كان قد يناقش فيه. و أمّا الضرر لا لداعى النفع و إن تعقّبه تدارك فهو ضرر حقيقىّ، لكن بعد

أن اتّفق تـدارکه يمکن تنزيله منزله ما لم يوجـد، کما هو معنى التدارک. و أمّا ما لم يتعقّبه تدارک فعلا فلا وجه لتنزيله منزله ما لم يوجـد فى الخـارج بمجرّد حکم الشـارع بوجوب تـدارکه. فمنشأ هـذا الاحتمال، الخلط بين الضـرر المتـدارک فعلا و الضـرر المحکوم بلزوم تدارکه. و المناسب للمعنى الحقيقىّ- أعنى نفى الماهيّه- هو الأوّل.

نعم لو کان حکم الشارع فى واقعه بنفسه حکما ضرريا يکون تدارکه بحکم آخر، کحکمه بجواز قتل مجموع العشره المشترکين فى قتل واحـد، المتـدارک بوجوب دفع تسـعه أعشار الـديه إلى کلّ واحـد، و أمّا الضـرر الواقع من المکلّف فلا يتدارک بحکم الشـرع بلزوم التـدارک لينزّل منزله العـدم. هـذا مضافا إلى أنّ ظاهر قوله عليه السـلام: «لا ضـرر فى الإسـلام» کون الإسـلام ظرفا للضـرر، فلا يناسب أن يراد به الفعل المضـرّ. و انّما المناسب الحکم الشـرعى الملقى للعباد فى الضـرر فى نظير قوله: «لا حرج فى الدين «٢٣»». هذا، مع أنّ اللازم من ذلک

المکاسب، ج ۴، ص ٣٧٣

عدم جواز التمسّک بالقاعده لنفى الحکم الضررىّ المتعلّق بنفس المکلّف «۱»، کوجوب الوضوء مع التضرّر به، فإنّ فعل الوضوء المضـرّ حرام، و الواقع منه فى الخارج لم يجعل له الشـرع تـدارکا، مع أنّ العلماء لم يفرّقوا فى الاسـتدلال بالقاعـده بين الإضـرار بـالنفس و الإضـرار بالغير. و أمّا المعنى الأوّل فهو مناف لـذکرها «۲» فى النصّ و الفتوى لنفى الحکم الوضـعىّ، لاـ مجرّد تحريم الإضـرار. نعم يمکن أن يسـتفاد منه تحريم الإضـرار بـالغير من حيث إنّ الحکم بإباحته حکم ضـررىّ فيکـون منفيّـا فى الشـرع، بخلاف الإضرار بالنفس فإنّ إباحته- بل طلبه على وجه الاستحباب- ليس حکما ضرريّا، و لا يلزم من جعله ضرر

على المكلّفين. نعم قد استفيد من الأدلّه العقليّه «۳» و النقليّه «۴» تحريم الإضرار بالنفس. فتبيّن ممّا ذكرناه: أنّ الأرجح فى معنى الروايه بل المتعيّن هو المعنى الثالث، لكن فى قوله: «لا ضرر و لا ضرار» من دون تقييد، أو مع التقييد بقوله: «فى الإسلام».

و أمّا قوله: «لا ضرر و لا ضرار على مؤمن» فهو مختصّ بالحكم الضررىّ بالنسبه إلى الغير، فلا يشمل نفى وجوب الوضوء و الحجّ مع الضرر. و

ينبغى التنبيه على أمور:

[التنبيه] الأوّل

إنّ دليل هذه القاعده حاكم على عموم أدلّه إثبات الأحكام الشامل لصوره التضرّر بموافقتها، و ليس معها من قبيل المتعارضين، فيلتمس الترجيح لأحدهما ثمّ يرجع إلى الأصول. خلافا لما يظهر من بعض من عدّهما من المتعارضين «۵»، حيث إنّه ذكر فى مسأله «تصرف الإنسان فى ملكه مع تضرّر جاره»: إنّ عموم: «نفى الضرر» معارض بعموم: «الناس مسلّطون على أموالهم» «۶». و ذكر نحو ذلك فى مسأله جواز الترافع إلى حكّام الجور مع انحصار إنقاذ الحقّ فى ذلك «۷». و فيه ما تقرّر فى محلّه من أنّ الدليل الناظر بدلالته اللفظيه إلى اختصاص دليل عامّ ببعض أفراده حاكم عليه، و لا يلاحظ فيه النسبه الملحوظه بين المتعارضين، نظير حكومه أدلّه الحرج على ما يثبت بعمومه التكليف فى موارد الحرج «۸»، و عليه جرت سيره الفقهاء فى مقام الاستدلال فى مقامات لا تخفى، منها: استدلالهم على ثبوت خيار الغبن «۹» و بعض الخيارات الأخر بقاعده «نفى الضرر» مع وجود عموم: «الناس مسلطون على أموالهم» «۱۰» الدالّ على لزوم العقد و عدم سلطنه المغبون على إخراج ملك الغابن بالخيار عن ملكه «۱۱». ثمّ إنّ اللازم مما ذكرنا، الاقتصار فى رفع مقتضى الأدلّه الواقعيه المثبته للتكاليف،

على مقـدار حكومه القاعده عليها، فلو فرض المكلّف معتقدا لعدم تضـرره بالوضوء أو الصوم مثلا، فتوضأ ثمّ انكشف أنّه تضـرر به، فـدليل نفى الضـرر لاـ ينفى الوجـوب الواقعى المتحقّق فى حقّ هـذا المتضـرّر. لأـنّ هـذا الحكم الواقعى لم يوقع المكلّف فى الضـرر، و لذا لو فرضـنا انتفاء هذا الوجوب واقعا على هذا المتضـرّر- كأن يتوضّأ هذا الوضوء لاعتقاد عدم تضرره و عدم دخوله فى المتضـرّرين- فلم يسـتند تضـرّره إلى جعل هذا الحكم، فنفيه ليس امتنانا على المكلّف و تخليصا له من الضرر، بل لا يثمر إلّا تكليفا له بالإعاده بعد العمل و التضـرّر. فتحصّل: أنّ القاعده لا تنفى إلّا الوجوب الفعلى على المتضـرّر العالم بتضرّره، لأنّ الموقع للمكلّف فى الضرر هو هذا الحكم الفعلى، دون الوجوب الواقعى الّذى لا يتفاوت وجوده و عدمه فى إقدام المكلّف على الضرر. بل نفيه مسـتلزم لإلقاء المكلّف فى مشـقّه الإعاده، فالتمسّك بهـذه القاعده على فساد العباده للمتضـرّر بها فى دوران الفساد مدار اعتقاد الضرر الموجب للتكليف الفعلى بالتضرّر بالعمل، كالتمسّك على فسادها بتحريم الإضرار بالنفس فى دورانه مدار الاعتقاد بالضـرر الموجب للتحريم الفعلى، لأنّه الذى يمتنع اجتماعه مع الأمر، فلا يجرى مع الضـرر الواقعى و أن سلّم اجتماعه مع التحريم الشأنى، كما تسالموا عليه فى باب اجتماع الأمر و النهى من عدم الفساد مع الجهل بالموضوع أو نسيانه، و أنّ المفسد هو التحريم الفعليّ المنجّز.

[التنبيه] الثانى

إنّه لا إشـكال- كما عرفت- فى أنّ القاعده المذكوره تنفى الأحكام الوجوديّه الضرريّه، تكليفيّه كانت أو وضعيّه، و أمّا الأحكام العـدميّه الضـرريّه- مثـل عـدم ضـمان مـا يفـوت على الحرّ مـن عملـه بسـبب حبسه- ففى نفيهـا بهـذه القاعـده، فيجب أن يحكم بالضمان، إشكال: من

أنّ القاعده ناظره إلى نفى ما ثبت بالعمومات من الأحكام الشرعيه، فمعنى نفى الضرر فى الإسلام أنّ الأحكام المجعوله فى الإسلام ليس فيها حكم ضررىّ. و من المعلوم أنّ حكم الشرع فى نظائر المسأله المذكوره ليس من الأحكام المجعوله فى الإسلام، و حكمه بالعدم ليس من قبيل الحكم المجعول، بل هو إخبار بعدم حكمه بالضمان، إذ لا يحتاج العدم إلى حكم به. نظير حكمه بعدم الوجوب أو الحرمه أو غيرهما. فإنّه ليس إنشاء منه بل هو إخبار حقيقه. و من أنّ المنفىّ ليس خصوص المجعولات بل مطلق ما يتديّن به و يعامل عليه فى شريعه الإسلام، وجوديّا كان أو عدميّا، فكما أنّه يجب فى حكمه الشارع نفى الأحكام الضّرريّه، كذلك يجب جعل الأحكام الّتى يلزم من عدمها الضرر. مع أنّ الحكم العدمىّ يستلزم أحكاما وجوديّه، فإنّ عدم ضمان ما يفوته من المنافع يستلزم حرمه مطالبته و مقاصّته و التعرّض له، و جواز دفعه عند التعرّض له. فتأمّل. هذا كلّه، مضافا إلى إمكان استفاده ذلك من مورد روايه سمره بن جندب، حيث إنّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم سلّط الأنصارىّ على قلع نخل سمره معلّلا بنفى الضرر، حيث إنّ عدم تسلّطه عليه ضرر، كما أنّ سلطنه سمره على ماله و المرور عليه بغير الإذن ضرر. فتأمّل. و يمكن تأييد دلالته بما استدلوا به على جواز المقاصّه مثل قوله تعالى جَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها.. وَ لَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولئِكَ ما عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ «١٢». و قوله تعالى فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ «١٣»

فيقال: إنّ من فوّت على غيره منفعه- كأن حبسه عن عمله- جاز له أخذ ما يساوى تلك المنفعه منه. إلّا

أنّ دلاله هذه الآيات على نفس ما استدلّوا بها عليه فضلا عن نظيره قاصره جدّا.

[التنبيه] الثالث

ذكر بعض المعاصرين «۱۴» جوابا عن إيراد أورده على الاستدلال بنفى الضرر لرفع التكاليف الثابته بعموم أدلّتها فى مورد الضرر، مثل وجوب الحجّ و الصلاه و الوضوء و الصوم على من تضرّر، و هو: أنّا قد حققنا أنّ الضرر ما لا يحصل فى مقابله نفع، و أمّا ما يحصل فى مقابله نفع دنيوى أو أخروى فلا يكون ضررا، فإذا ورد- مثلا- : حجّوا إذا استطعتم، أو صلّوا إذا دخل الوقت، أو صوموا إذا دخل شهر رمضان، دلّ على عمومه على وجوب هذه الأفعال و ان تضمّن ضررا كليّا. و الأمر يدلّ على العوض فلا يكون ضررا.

فأجاب بما لفظه: «إنّ الأمر إنّما «۱۵» يتعلق بالصلاه و الحجّ. و لازمه تحقق الأجر المقابل لماهيّه الحجّ و الصلاه المتحقّقه فى حال عدم الضرر أيضا، و أمّا حصول عوض فى مقابل الضرر و أجر له، فلا دليل عليه. نعم لو كان نفس الضرر ممّا أمر به فيحكم بعدم التعارض و بعدم كونه ضررا. كما فى قوله: إذا ملكتم النصاب فزكّوا، و أمثاله» (انتهى). أقول: لا يخفى ما فى كلّ من السؤال و الجواب:

المكاسب، ج ۴، ص ۳۷۴

أمّا فى السؤال فلأنّ المراد بالضرر هو خصوص الضرر الدنيوىّ لا غير. و أمّا النفع الحاصل فى مقابل الضرر الدنيوىّ فهو إنّما يوجب الأمر بالتضرّر، لا خروجه عن كونه ضررا. فدليل وجوب شراء ماء الوضوء بأضعاف قيمته الموجب للنفع الأخروىّ مخصّص لعموم نفى الضرر، لا رافع «۱» لموضوعه. فجميع ما أثبت التكاليف الضرريّه مخصّص لهذه القاعده، كيف! و لو كان الأمر كذلك لغت القاعده. لأنّ

كلّ حكم شرعىّ ضررىّ لا بدّ أن يترتّب على موافقته الأجر، فإذا فرض تدارك الضرر و خروجه بذلك عن الضرر فلا وجه لنفيه فى الإسلام، إذ يكون حينئذ وجود الدليل العامّ على التكليف- الكاشف بعمومه عن وجود النفع الأخروىّ فى مورد الضرر- مخرجا للمورد عن موضوع الضرر. و أمّا فى الجواب «۲»: فلأنّه لو سلّم وجود النفع فى ماهيّه الفعل أو فى مقدّماته- كأن تضرّر بنفس الصوم أو بالحجّ أو بمقدّماته- يكون الأمر بذلك الفعل نفسيّا أو مقدّمه أمرا بالتضرّر، فلا يبقى فرق بين الأمر بالزكاه و الأمر بالصوم المضرّ أو الحجّ المضرّ بنفسه أو بمقدّماته. فالتحقيق: أنّ المراد بالضرر خصوص الدنيوىّ، و قد رفع الشارع الحكم فى مورده امتنانا. فتكون القاعده حاكمه «۳» على جميع العمومات المثبته للتكليف. نعم، لو قام دليل خاصّ على وجوب خصوص تكليف ضررىّ خصّص به عموم القاعده.

[التنبيه] الرابع

إنّ مقتضى هذه القاعده أن لا يجوز لأحد إضرار إنسان لدفع الضرر المتوجّه إليه، و أنّه لا يجب على أحد دفع الضرر عن الغير بإضرار نفسه، لأنّ الجواز فى الأوّل، و الوجوب فى الثانى، حكمان ضرريّان. و يترتّب على الأوّل ما ذهب إليه المشهور من عدم جواز إسناد «۴» الحائط المخوف وقوعه إلى جذع الجار، خلافا للشيخ رحمه اللّه مدّعيا عدم الخلاف فيه «۵». و قد حمل على ما إذا خاف من وقوعه إهلاك نفس محترمه، إذ يجب حفظ النفس المحترمه «۶» غايه الأمر لزوم اجره المثل للاستناد، كأخذ الطعام قهرا لسدّ الرّمق. و يمكن حمله على ما لم يتضرر أصلا بحيث يكون كالاستظلال بحائط الغير. فتأمل. و يترتّب على الثانى جواز إضرار الغير «۷». إكراها أو تقيّه. بمعنى أنّه إذا

أمر الظالم بإضرار أحد و أوعد على تركه الإضرار بالمأمور- إذا تركه- جاز للمأمور إضرار الغير، و لا يجب تحمّل الضرر لرفع الضرر عن الغير. و لا يتوهّم أنّ هذا من قبيل الأوّل- لأنّ المأمور يدفع الضرر عن نفسه بإضرار الغير- لأنّ المفروض أنّ الضرر يتوجّه إلى الغير أوّلا، لأنّ المكره مريد ابتداء تضرر الغير فيأمره و انّما يضرّه لأجل ترك ما أراده أوّلا و بالذات.

[التنبيه] الخامس

لا فرق في هذه القاعده بين أن يكون المحقّق لموضوع الحكم الضرريّ من اختيار المكلّف «٨» أو لا- باختياره، و لا في اختياره بين أن يكون جائزا شرعا أو محرّما، فإذا صار المكلّف باختياره سببا لمرض أو عدوّ يتضرّر به سقط وجوب الصوم و الحجّ، لكونه حكما ضرريّا. و كذا إذا أجنب نفسه مع العلم بتضرّره بالغسل، أو قصّر «٩» في الفحص عن قيمه ما باعه فصار مغبونا. نعم لو أقدم على أصل التضرّر- كالإقدام على البيع بدون ثمن المثل عالما- فمثل هذا خارج عن القاعده، لأنّ الضرر حصل بفعل الشخص لا من حكم الشارع. فما ذكره بعض- في وجه وجوب ردّ المغصوب إلى مالكه و إن تضرّر الغاصب بذلك- من أنّه هو الّذي أدخل الضرر على نفسه بسبب الغصب «١٠»، لا- يخلو عن نظر. و يمكن أن يوجّه ذلك بملاحظه ما ذكرنا في الأمر السابق من أنّ مقتضى القاعده عدم جواز الإضرار بالغير لئلّا يتضرر الشخص، و عدم وجوب التضرّر لأجل دفع الضرر عن الغير.

فكما أنّ إحداث الغصب- لئلا يتضرر بتركه- حرام، و جوازه منفيّ بقاعده [نفي] «١١» الضرر، كذلك إبقاؤه حرام غير جائز، لأنّ دليل حرمه الإبقاء هو دليل حرمه الأحداث، لأن كلّا منهما غصب.

فإن قلت: حرمه الإبقاء سبب لوجوب التضرّر فيجب تحمّل الضرر عن الغير، و هو منفيّ. قلت: لا ريب أنّ ملاحظه ضرر المالک و نفی الحکم بجواز «۱۲» الإضرار به- و إن استضرّ الغاصب- أولی من تجویز الشرع الإضرار بالغیر و نفی وجوب تضرّر الغاصب لرفع إضراره بالغیر بإمساک ما غصبه، لأنه غیر مناف للامتنان، بخلاف الأوّل، فکلّ من جواز الإضرار بالغیر و وجوب تحمّل الضرر لرفع إضراره بالغیر حکم ضرریّ. لکنّ ثبوت الأوّل فی الشریعه مراعاه لنفی الثانی- بأن یجوز للمضرّ الإبقاء علی إضراره لأنّه یتضرّر برفعه هو بنفسه- مناف للامتنان، و بناء الشریعه علی التسهیل و رفع الضرر عن العباد. هذا کله، مع إمکان أن یقال: إنّه إذا تعارض الحکمان الضرریّان، و فرض عدم الأولویّه لإثبات أحدهما و نفی الآخر، کان المرجع أدلّه حرمه الإضرار بالغیر، لأنّ حرمته کحرمه الإضرار بالنفس ثابته بأدلّه أخر غیر قاعده نفی الحکم الضرریّ، و إن کانت هی من أدلّتها أیضا. فإذا تعارض فردان من القاعده یرجع إلی عمومات حرمه الإضرار بالغیر و النفس.

هذا کله مضافا إلی الروایه المشهوره: «لیس لعرق ظالم حقّ» «۱۳». فإنّ هذه الفقره کنایه عن کلّ موضوع بغیر حقّ. فکلّ موضوع بغیر حقّ لا احترام له، فإذا کان المغصوب لوحا فی سفینه کان ما ألصق باللّوح و ما رکّب علیه من الأخشاب موضوعا بغیر حقّ، فلا احترام له، و کذا ما بنی علی الخشبه المغصوبه. نعم هذه الروایه لا تفی بجمیع المراد لو فرضنا أنّ الردّ یتوقف علی تضرّر الغاصب بغیر ما وضع علی المغصوب أو معه من الأمور الخارجه.

[التنبیه] السادس

لو دار الأمر بین حکمین ضرریین بحیث یکون الحکم بعدم أحدهما مستلزما للحکم

بثبوت الآخر، فإن كان ذلک بالنسبه إلى شخص واحد فلا إشكال فى تقديم الحكم الّذى يستلزم ضررا أقلّ ممّا يستلزمه الحكم الآخر، لأنّ هذا هو مقتضى نفى الحكم الضررىّ عن العباد، فإنّ من لا يرضى بتضرّر عبده لا يختار له إلّا أقلّ الضررين عند عدم المناص عنهما. و إن كان بالنسبه إلى شخصين فيمكن أن يقال أيضا بترجيح الأقلّ ضررا، إذ مقتضى نفى الضرر عن العباد فى مقام الامتنان عدم الرضا بحكم يكون ضرره أكثر من ضرر الحكم الآخر، لأنّ العباد كلّهم متساوون فى نظر الشارع، بل بمنزله عبد واحد. فإلقاء الشارع أحد الشخصين فى الضرر- بتشريع الحكم الضررىّ، فيما نحن فيه- نظير لزوم الإضرار بأحد الشخصين لمصلحته، فكما يؤخذ فيه بالأقلّ كذلک فى ما نحن فيه. و مع التساوى فالرجوع إلى العمومات الأخر، و مع عدمها فالقرعه. لكن مقتضى هذا، ملاحظه الضررين الشخصيين المختلفين باختلاف الخصوصيّات الموجوده فى كل منهما من حيث المقدار و من حيث الشخص، فقد يدور الأمر بين ضرر درهم و ضرر دينار مع كون ضرر الدرهم أعظم بالنسبه إلى صاحبه من ضرر الدينار بالنسبه إلى صاحبه، و قد يعكس حال الشخصين فى وقت آخر. و ما عثرنا عليه فى كلمات الفقهاء فى هذا المقام لا يخلو عن اضطراب. قال فى التذكره: لو غصب دينارا فوقع فى محبره الغير- بفعل الغاصب أو بغير فعله- كسرت لردّه، و على الغاصب ضمان المحبره، لأنه

المكاسب، ج ۴، ص ۳۷۵

السبب فى كسرها. و إن كان كسرها أكثر ضررا من تبقيته الواقع [فيها]، ضمنه الغاصب و لم تكسر. «۱» (انتهى). و ظاهره أنّه يكسر المحبره مع تساوى الضررين، إلّا أن يحمل على الغالب من كثره ضرر

الدينار لو ضمنه. و فى الدروس: لو أدخل دينارا فى محبرته و كانت قيمتها أكثر و لم يمكن كسره، لم يكسر المحبره و ضمن صاحبها الدينار مع عدم تفريط مالكه (انتهى). «٢»

و لا بدّ أن يقيّد إدخال الدينار بكونه بإذن المالك على وجه يكون مضمونا، إذ لو كان بغير إذنه تعيّن كسر المحبره و ان زادت قيمتها. و ان كان بإذنه على وجه «٣» لا يضمن لم يتّجه تضمين صاحبها الدينار.

[التنبيه] السابع

إنّ تصرّف المالك فى ملك إذا استلزم تضرر جاره، يجوز أم لا؟ الظاهر «۴» أنّ المشهور على الجواز. قال فى المبسوط فى باب إحياء الموات: إن حفر رجل بئرا فى داره، و أراد جاره أن يحفر بالوعه أو بئر كنيف بقرب هذه البئر لم يمنع منه و إن أدّى ذلك إلى تغيير ماء البئر، أو كان صاحب البئر يستقذر ماء بئره لقربه الكنيف و البالوعه، لأنّ له أن يتصرّف فى ملكه بلا خلاف «۵». و قال فى السرائر فى باب حريم الحقوق: و إن أراد الإنسان أن يحفر فى ملكه أو داره بئرا، و أراد جاره أن يحفر لنفسه بئرا بقرب تلك البئر لم يمنع من ذلك بلا خلاف و إن نقص ماء البئر الأولى، لأنّ «الناس مسلّطون على أموالهم» «۶». و قال «٧» فى مسأله «أن لا حريم فى الأملاك»: إنّ كلّ واحد يتصرّف فى ملكه على العاده كيف شاء، و لا ضمان إن أفضى إلى تلف، إلّا أن يتعدّى. و قد اختلف كلام الشافعى فى أنّه لو أعدّ داره المحفوفه بالمساكن خانا أو إصطبلا أو طاحونه، أو حانوتا فى صفّ العطّارين، حانوت حدّاد أو قصّار- على خلاف العاده- على قولين:

أحـدهما: أنّه يمنع. و به قال أحمد، لما فيه من الضـرر. و أظهرهما عنده: الجواز. و هو المعتمد، لأنّه مالك للتصـرّف فى ملكه. و فى منعه من تعميم التصـرّفات إضرار به. هذا إذا احتاط و أحكم الجدران بحيث يليق بما يقصده، فإن فعل ما يغلب على الظنّ أنّه يؤدّى إلى خلـل فى حيطـان الجـار فـأظهر الوجهين عنـد الشـافعيّه ذلـك، و ذلك كأن يـدقّ فى داره الشـى ء دقّا عنيفا يزعـج به حيطـان الجار، أو حبس الماء فى ملكه بحيث ينشـر النـداوه إلى حيطان الجار. فإن قلنا لا يمنع فى الصوره الأولى «٨» فهنا أولى.. إلى أن قـال: و الأـقوى أنّ لأربـاب الأملاـك أن يتصـرّفوا فى أملاـكهم كيف شاءوا، فلو حفر فى ملكه بالوعه و فسـد بها ماء بئر الجار لم يمنع منه، و لا ضمان بسببه. و لكن يكون قد فعل مكروها «٩» (انتهى). و قريب من ذلك ما فى القواعد «١٠» و التحرير «١١». و قال فى الدروس فى إحياء الموات: و لا حريم فى الأملاك، لتعارضـها. فلكلّ أحد أن يتصرّف فى ملكه بما جرت العاده به و إن تضرّر صاحبه و لا ضمان «١٢» (انتهى). و فى جامع المقاصد فى شرح مسأله تأجيج النّار و إرسال الماء فى ملكه: إنّه لمّا كـان النـاس مسلّطين على أموالهم كـان للمالك الانتفاع بملكه كيف شاء، فإن دعت الحاجه إلى إضـرام نار فى ملكه أو إرسال ماء، جاز فعله و إن غلب على ظنّه التعـدّى إلى الإضـرار بالغير «١٣». (انتهى موضع الحاجه). أقول: تصـرّف المالك فى ملكه إمّا أن يكون لدفع ضرر يتوجّه إليه، و إمّا أن يكون لجلب منفعه، و إمّا أن يكون لغوا غير معتدّ به

عند العقلاء. فإن كان لدفع الضرر فلا إشكال، بل لا خلاف فى جوازه، لأنّ إلزامه بتحمّل الضرر، و حبسه عن ملكه لئلّا يتضرّر الغير، حكم ضررىّ منفىّ. مضافا إلى عموم: «الناس مسلّطون [على أموالهم] «۱۴»». و الظاهر عدم الضمان أيضا عندهم، كما صرّح به جماعه، منهم الشهيد «۱۵» رحمه اللّه. لكنّه صرّح بالضمان فى تأجيج النار على قدر الحاجه مع ظنّ التعدّى. و هو مناف لتصريحه المتقدّم «۱۶». فإن قلت: إذا فرض أنّه يتضرّر بالترك، فالضرر ابتداء يتوجّه إليه و يريد دفعه بالتصرف. و حيث فرض أنّه إضرار بالغير رجع إلى دفع «۱۷» الضرر الموجّه على الشخص عن نفسه بإضرار الغير. و قد تقدّم عدم جوازه، و لذا لو فرضنا كون التصرّف المذكور لغوا كان محرّما لأجل الإضرار بالغير.

قلت: ما تقدّم من عدم جواز إضرار الغير لدفع الضرر عن النفس إنّما هو فى تضرّر الغير الحاصل لغير المتصرّف فى مال نفسه، و أمّا إذا كان دفع الضرر عن نفسه بالتصرّف فى ماله المستلزم لتضرّر الغير «۱۸» فلا نسلّم منعه، لأنّ دليل المنع هو دليل نفى الضرر، و من المعلوم أنّه قاض فى المقام بالجواز، لأنّ منع الإنسان عن التصرّف فى ماله لدفع الضّرر المتوجّه إليه بالترك ضرر عظيم، بل سيجى ء أنّ منعه عن التصرّف لجلب النفع أيضا ضرر و حرج منفىّ، كما تقدّم فى كلام العلّامه «۱۹» رحمه اللّه. ثمّ إنّه يظهر من بعض من عاصرناه «۲۰» وجوب ملاحظه ضرر «۲۱» المالك و ضرر الغير، و هو ضعيف مخالف لكلمات الأصحاب. نعم لو كان تضرّر الغير من حيث النفس أو ما يقرب منه ممّا يجب على كلّ أحد دفعه و لو بضرر لا يكون

حرج فى تحمّله، فهـذا خارج عن محلّ الكلام، لأنّ ما يجب تحمل الضـرر لـدفعه لا يجوز إحداثه لدفع الضـرر عن النفس. و إن كـان لغوا محضا، فالظاهر أنّه لا يجوز مع ظنّ تضـرّر الغير، لأنّ تجويز ذلك حكم ضـررىّ، و لا ضـرر على المالك فى منعه عن هذا التصرّف، و عموم «الناس مسلّطون على أموالهم» محكوم عليه بقاعده «نفى الضرر». و هو الذى يظهر من جماعه كالعلّامه فى التذكره «٢٢» و الشهيد فى الدروس «٢٣»، حيث قيّدا «٢۴» التصرّف فى كلامهما بما جرت به العاده، و المحقق الثانى «٢۵» حيث قيّـد الجواز مع ظنّ تضـرّر الغير بصوره دعاء الحاجه، بل العلّامه فى التـذكره حيث اسـتدلّ على الجواز- فى كلامه المتقـدّم- بأنّ منعه عن عموم التصرّف ضرر منفىّ، إذ لا شكّ أنّ منعه عن هذا التصرّف ليس ضررا «٢۶» و قد قطع الأصحاب بضمان من أجّج نارا زائـدا على مقـدار الحاجه مع ظنّ التعـدّى «٢٧». اللَّهمّ إلّا أن يقـال: إنّ الضـمان لا- يـدل على تحريم الفعل. فربّما كان مبنى الضمان على التعدّى العرفىّ و إن لم يكن محرّما، كما يظهر من كثير من كلماتهم. و أمّا ما كان لجلب المنفعه، فظاهر المشهور- كما عرفت من كلمات الجماعه- الجواز. و يدلّ عليه أنّ حبس المالك عن الانتفاع بملكه و جعل الجواز تابعا لتضرر الجار حرج عظيم لا يخفى على من تصوّر ذلك. و لا يعارضه تضـرّر الجار، لما تقدّم من أنّه لا يجب تحمّل الحرج و الضرر لدفع الضرر عن الغير، كما يدل عليه تجويز الإضـرار مع الإكراه. و أمّا الاسـتدلال بعموم «الناس مسـلّطون على أموالهم» بزعم أنّ النسبه بينه و بين نفى الإضرار عموم من وجه،

و الترجيح مع الأوّل بالشهره مع أنّ المرجع بعد التكافؤ أصاله الإباحه، فقد عرفت ضعفه، من حيث حكومه أدلّه نفى الضرر على عموم «الناس مسلّطون على أموالهم».

و الحمد لله أوّلا و آخرا و ظاهرا و باطنا و صلّى اللّه على النبىّ محمّد و آله أجمعين. و جاء فى آخر النسخه المخطوطه ما يلى: هذا آخر كلام المصنف دام ظله العالى و قد فرغ من تحريره تراب الأقدام محمّد بن محمد تقى الدرزابى فى يوم النوروز الواقع فى أوائل العشر الثانى من شهر شوال المكرم من سنه ١٢٨٠.

المكاسب، ج ۴، ص ٣٧۶

@@@@@

٧- رساله فى الرضاع

[الخطبه]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على محمد و آله الطاهرين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين. أجمع علماء الإسلام ظاهرا على أن من جمله أسباب تحريم النكاح الرضاع فى الجمله و الأصل فى هذا الحكم قبل الإجماع قوله ص فيما رواه الفريقان: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب و روى عن الصادق ع أيضا بعده طرق صحيحه و رواه عبد الله بن سنان و أبو الصباح الكنانى و عبيد بن زراره عن مولانا الصادق ع مع تخالف يسير فى المتن و معنى هذه العباره أنه يحرم من جهه الرضاع نظير من يحرم من جهه النسب لا- أن نفس من يحرم من جهه النسب يحرم من جهه الرضاع كما يتراءى من ظاهر العباره و إنما عبر بهذا للتشبيه على اعتبار اتحاد العنوان الحاصل بالرضاع. و الحاصل بالنسب فى التحريم صنفا مثلا الأم محرمه من جهه النسب فإذا حصل بالرضاع نفس هذا العنوان حصل التحريم من جهه الرضاع و لو حصل بالرضاع

ما يلازمه مثل أمومه أخيه لأبويه لم يحرم و كذا الأخت و البنت و غيرهما ممن يحرم نكاحه بواسطه النسب الحاصل بين شخصين أو بين أحدهما و زوج الآخر أو من فى حكمه فإن أم الزوجه محرمه على الزوج من جهه نسب بينهما و بين الزوجه يحدث باعتباره المصاهره بعد التزويج و كذلك الأم الرضاعيه للزوجه فحاصل معنى هذا الحديث التسويه بين النسب و الرضاع فى إيجاب التحريم و أن العلاقه الرضاعيه تقوم مقام العلاقه النسبيه و تنزل مكانها فلا يتوهم أن تحريم أم الزوجه من جهه المصاهره فينبغى أن لا تحرم من جهه الرضاع. توضيح الدفع أن معنى هذه القضيه السلبيه و هى أن المحرم من جهه المصاهره لا تحرم من جهه الرضاع على قياس تلك القضيه الموجبه هو أن الرضاع لا يقوم مقام المصاهره و لا ينزل منزلتها فإذا أرضعت ولدك امرأه فلا تحرم عليك أمها من حيث إنها جده ولدك لأمه الرضاعيه من جهه أن جده الولد لأمه إنما تحرم على الأب لأجل نسب بينهما و بين زوجته و لا شك أن الزوجيه هنا منتفيه و مجرد إرضاع ولد الرجل لا يصير المرضعه فى حكم الزوجه لما عرفت من أن الرضاع لا يقوم مقام المصاهره و أما أم الزوجه المرضعه لها فى المثال الذى قدمناه فإنما قامت مقام أمها الوالده لها فقد قام الرضاع مقام النسب لا مقام المصاهره لأن زوجيه الزوجه ثابته بنفسها لم يبدل بالرضاع و إنما المبدل به النسب الحاصل بين الأم و الزوجه. و ملخص الكلام أنه لما كانت المصاهره عباره عن علاقه تحدث بين كل من الزوجين و أقارب الآخر توقفت وجودها على أمرين ثبوت الزوجيه بين

الرجل و المرأه و ثبوت القرابه بين شخص و بين أحدهما فكما يمكن استناد التحريم إلى المصاهره الحاصله بين المحرم و المحرم عليه من مجموع ذينك الأمرين و كذلك يمكن استناده إلى الأمر الأول من الأمرين بأن يقال إنه يحرم أم الزوجه على الزوج من جهه زوجيه بنتهما و له كذلك يمكن استناده إلى الأمر الثانى فيقال إنه تحرم أم الزوجه على الزوج لأجل نسب بينها و بين زوجته و لا- يوجب ذلك عدها فى المحرمات النسبيه من جهه قصرها على ما استند فيه التحريم إلى النسب الحاصل بين المحرم و المحرم عليه قبالا- للمصاهره الحاصله بينهما إذا عرفت ذلك فدخول الرضاع فى المصاهره إما بقيامه مقام الأمر الأول من الأمرين المذكورين مع بقاء الأمر الثانى بحاله كالأم النسبيه للأم الرضاعيه للولد النازله منزله الزوجه و إما بقيامه مقام الثانى منهما كالأم الرضاعيه للزوجيه الحقيقيه. ففى الأول لا مجال لتوهم نشر التحريم بالرضاع إلا إذا دل دليل خاص عليه لأن حاصل أدله النشر بالرضاع إلحاقه بالنسب و جعل كل عنوان حاصل بالرضاع فى حكم ذلك العنوان الحاصل بالنسب و معلوم أنه لم ينتف هنا إلا الزوجيه و لم يدل دليل النشر على تنزيل مرضعه الولد مقام الزوجه. و فى الثانى لا ينبغى التأمل فى التحريم لأنه إذا ألحق العنوان الرضاعى بالعنوان النسبى فى التحريم و أقيم الرضاع مقام النسب فى إناطه التحريم به فلا شك فى أنه يكون الأم الرضاعيه للزوجه بمنزله الأم النسبيه لها و لعل منشأ توهم عدم استفاده تحريم مثل هذا من الحديث المذكور توهم كون المراد بلفظ النسب فيه النسب الحاصل بين المحرم و المحرم عليه على حد قولهم سبب التحريم

إما نسب أو رضاع أو مصاهره و هـذا خبط فاسـد فإنه تقييد للمطلق من غير دليل بل المراد منه هو مطلق النسب الموجب للتحريم سواء كان بين نفس المحرم

و المحرم عليه أم بين أحدهما و زوج الآخر أو غيره مثل المزنى بها و الغلام و الموطوء و الملموسه و من هنا يصح التمسك بهذا الحـديث فى تحريم مرضـعه الغلاـم المـوقب و أخته و بنته الرضـاعيتين على الموقب و إلاـ فـأى نسب بينهمـا و بين الموقب و أما دعوى أن التحريم فى غير المحرمات النسبيه السبع ليس من جهه النسب بل هو مستند إلى المصاهره فقد عرفت الحال فيها و أنه يجوز استناد التحريم فيه إلى نفس المصاهره و إلى كل واحد من الأمرين اللذين يتوقف وجودها عليها.

ثم اعلم أن انتشار الحرمه بالرضاع يتوقف على شروط

الشرط الأول أن يكون اللبن عن وطء صحيح

فلو در لاـ عن وطء أو عن وطء بـالزنى لم ينشـر على المعروف بين الأصـحاب و حكى عليه الإجمـاع فى المـدارك عن جماعه منهم جده فى المسالك للأصل فإن إطلاقات التحريم بالرضاع منصـرفه إلى غير ذلك و صحيحه عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبـد الله ع عن لبن الفحـل قـال هو ما أرضـعت امرأتك من لبنك و لبن ولـدك ولـد امرأه أخرى لا من حرام و مثلها حسـنه ابن هشام ما أرضعت امرأتك من لبن ولدك ولد امرأه أخرى. و يستفاد من اشتراط كون اللبن عن الوطى أنه لا حكم للبن الرجل و فى حكمه لبن الخنثى المشكل أمره بناء على أنه لو علم كون لبنه من الوطى فلا إشكال فى كونها امرأه إلا على ما ورد فى بعض الأخبار من أن خنثى ولدت فى أيام أمير المؤمنين فألحقه بالرجال بعد عد أضلاعه و

عد فی التحریر هذا الخبر من الشواذ و لا حکم أیضا للبن المرأه الموطوءه الغیر

المکاسب، ج ۴، ص ۳۷۷

الحاصل من الوطی فإن اللبن إنما یحصل عن الوطی بعد العلوق و الحمل و تخلق الولد. و قد استفید جمیع ذلک من الصحیحه المتقدمه و هل یعتبر انفصال الولد أو یکفی الحمل وجهان بل قولان اختار العلامه أولهما فی التحریر و ثانیهما فی القواعد و هو الأظهر للإطلاقات. و قول الصادق ع فی صحیحه یزید العجلی: کل امرأه أرضعت من لبن فحلها ولد امرأه أخری من غلام أو جاریه فذلک الرضاع الذی قال رسول الله ص إلی غیر ذلک مما دل من الصحاح و غیرها علی إناطه التحریم بکون اللبن من الفحل کصحیحه الحلبی و موثقه جمیل بن دراج بأحمد بن فضال و روایه أبی بصیر و لا ینافیها قوله فی صحیحه ابن سنان و حسنه المتقدمتین من لبن ولدک إذ یصدق علی ذلک اللبن أیضا أنه ابن الولد کما یشهد به العرف و دعوی عدم صدق الولد مضافا إلی الأب علی الحمل محل نظر مع أنها غیر قادحه فیما نحن فیه لأن وجود الولد بالفعل لا یعتبر فی إضافه اللبن إلیه نعم فی روایتی یونس بن یعقوب و یعقوب بن شعیب أن در اللبن من غیر ولاده لا یوجب النشر لکنهما مع عدم صحتهما قابلتان للحمل علی در اللبن من غیر ولاده رأسا حتی فی المستقبل بأن یکون الدر لا عن حمل کما قد یتفق فلا ینهضان لتقیید إطلاقات الکتاب و السنه إلا أن یمنع عمومها لدعوی انصرافها بحکم الغلبه إلی الإرضاع بعد الوضع فیرجع فی غیره إلی أصاله الإباحه فتأمل. ثم إن الوطی الصحیح

المعتبر كون اللبن عنه يشمل الوطى بالنكاح الدائم و المنقطع و ملك اليمين و التحليل و أما الوطى بالشبهه فالمشهور إلحاقه فى النشر بالنكاح و أخويه كما فى غالب الأحكام و تردد فيه المحقق فى الشرائع و عن الحلى الجزم بعدم النشر أولا ثم النشر ثانيا ثم النظر و التردد ثالثا و المسأله محل إشكال من إطلاق الكتاب و السنه فإن الفحل فى صحيحه يزيد المتقدمه و غيرها أعم من الزوج و يؤيده كون وطء الشبهه بمنزله النكاح من لحوق النسب و من الأصل و من انصراف الإطلاقات إلى غير هذا الفرد. و قوله فى صحيحه ابن سنان و حسنه السابقتين ما أرضعت امرأتک و لو بنى على دعوى ورود التقييد بالمرأه مورد الغالب جرى مثله فى غيره من القيود فينسد باب الاستدلال على اعتبار كثير من الشروط و تردد فى المدارک و هو فى محله إلا أن القول بالنشر لا يخلو عن قوه لأن دلاله المطلقات على الإطلاق أقوى من دلاله المقيد على الاختصاص مع أن تخصيص اللبن بالمرأه كما فرض استفادته من صحيحه ابن سنان و حسنته و نحوهما مخالف للإجماع للاتفاق على النشر بالارتضاع من المملوكه و المحلله فلا بد من حمل التقييد فيها على التمثيل بالفرد الغالب و إن احتيج فى إخراج اللبن الحاصل من الزنى عن إطلاقهما لو سلم شمول الولد فيهما لولد الزنى إلى دعوى الإجماع على خروجه و يكشف عما ذكرنا عدم تصريح أحد من فقهائنا بعدم النشر فى المسأله و لحوق وطء الشبهه بالنكاح فى غالب الأحكام.

الثانى من الشروط كون شرب اللبن على وجه الامتصاص من الثدى

فلا ينشر الحرمه بوجور اللبن فى حلق الرضيع على المعروف بين معظم الأصحاب لأن الارتضاع المنوط به النشر فى

الأدله لا يتحقق عرفا إلا بالامتصاص فلا يقال لمن شرب اللبن المحلوب من البهائم إنه ارتضع منها بخلاف ما لو امتص من ثديها و لو فرض تسليم شمول الارتضاع لغير الامتصاص فلا مجال لإنكار انصرافه إليه فيكون ما عداه باقيا تحت أصاله الإباحه خلافا للمحكى عن ابن الجنيد فاكتفى بالوجور إما لدعوى صدق الإرضاع و إما لحصول ما هو المقصود منه من إنبات اللحم و شد العظم و إما للمرسل المروى فى الفقيه عن أبى عبد الله ع: قال و جور الصبى بمنزله الرضاع و فى الكل نظر لخلو الدعوى المذكوره عن البينه كدعوى كون المناط فى النشر مجرد إنبات اللحم و شد العظم و ضعف المرسله و معارضتها بروايه زراره عن الصادق ع: لا ـ يحرم من الرضاع إلا ما ارتضعا من ثدى واحد حولين كاملين بناء على جعل الحولين ظرفا لأصل الرضاع لا لقدره حتى يخالف الإجماع فالأقوى إذا القول المشهور إلا أن الأولى مراعاه الاحتياط.

الثالث حياه المرتضع منها

فلا اعتداد بما يرتضعه من المرأه بعد موتها على المشهور بل لم أعثر فيه على حكايه خلاف صريح قيل لقوله تعالى وَ أُمَّهاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ الظاهره فى مباشره المرأه للإرضاع المنفيه فى حق الميته فيدخل فى عموم وَ أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ و لأصاله الإباحه إلى أن يثبت المزيل و قيل لأنها خرجت بالموت عن التحاق الأحكام فهى كالبهيمه المرضعه و بأن المتبادر من إطلاق الرضاع فى الأدله ما إذا حصل بالارتضاع من الحى فيبقى غيره داخلا فى عموم أدله الإباحه و فى الجميع نظر. أما ظهور الآيه فى مباشره الإرضاع فلا يجدى للقطع بخروج الميته عن حكم الآيه و لا يلزم منه دخولها فى قوله

وَ أَحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ لعدم قابليه الميت للحكم عليه بالتحريم و لا التحليل فإن الكلام فى الارتضاع من الميته إنما هو فى حدوث الحرمه بين الرضيع و غير الميته ممن يتعلق به اللبن فيكفى لمدعى النشر عموم قوله تعالى وَ أَخَواتُكُمْ مِنَ الرَّضاعَهِ و قوله ص: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب و لا ظهور لهما فى مباشره المرأه للإرضاع مع أن مباشره المرأه للإرضاع و قصدها إليه غير شرط إجماعا كما ادعاه فى المسالک بل لو سعى إليها الولد و هى نائمه أو التقم ثديها و هى غافله تحقق الحكم. و ما قيل من أن الآيه داله بظاهرها على اعتبار الحياه و المباشره و القصد و لا يلزم من عدم اعتبار الأخيرين لصارف عدم اعتبار الأول فاسد لأن دلاله لفظ الرضاع على الجميع دلاله واحده فلا يمكن التفكيک فى مدلولها و لهذا لم يتمسک بالأخبار الداله على الإرضاع مع سلامتها عن بعض ما يرد على الآيه و أما التمسک بالأصل فهو صحيح لو لا الإطلاقات و أما خروج الميته عن قابليه الحكم عليها فهو أمر مسلم لا- كلام فيه. و إنما الكلام فى نشر الحرمه بين الرضيع و أصوله و فروعه و بين غير هذه المرأه من الفحل و أولاده و أولاد المرضعه و غيرهم و أما دعوى تبادر غير الارتضاع من الميته من الإطلاقات فهى على إطلاقها ممنوعه فإنا لا نجد فى السبق إلى الذهن تفاوتا بين من ارتضع منه جميع الرضعات حال الحياه و بين من ارتضع منه حال الحياه خمس عشره رضعه إلا جزء واحد فأكملها بعد الموت.

نعم الإنصاف انصراف الإطلاقات إلى غير صوره ارتضاع جميع الرضعات

حـال الموت فالأـحسن فى الاسـتدلال على اعتبـار الحيـاه هو أن بعض فروض الارتضـاع من الميته خـارج عن إطلاق مثل قوله وَ أَخَواتُكُمْ مِنَ الرَّضاعَهِ لانصـراف المطلق إلى غيره كما عرفت فيدخل تحت قوله وَ أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ فيثبت عدم النشـر فى هذا

المكاسب، ج ۴، ص ۳۷۸

الفرد بالآـيه. و يجب إلحاق غيره من الفروض الـداخله تحت إطلاق آيه التحريم بها لعـدم القول بالفصل و قلب هـذا الـدليل بأن يثبت التحريم فى الفروض الداخله تحت إطلاق آيه التحريم بها و يلحق الفرض الخارج منه بعدم القول بالفصل و إن كان ممكنا إلاـ أن غايه الأمر وقوع التعارض حينئـذ بواسـطه عـدم القول بالفصل بين آيتى التحريم و التحليل فيجب الرجوع إلى أدله الإباحه من العمومات و الأصول المعتضده بفتوى معظم الفحول.

الرابع أن يقع مجموع الرضاع المعتبر من الرضيع فى حولى رضاعه

فلا اعتداد بما يرتضع بعد الحولين على المعروف من مذهب الأصـحاب و نقل عن التذكره دعوى إجماعهم عليه و فى المسالك نفى الخلاف عنه و يـدل عليه حسـنه الحلبى بابن هاشم عن أبى عبد الله ع قال: لا رضاع بعد فطام و نحوها روايه حماد بن عثمان عنه ع بزيـاده قوله: قلت جعلت فـداك و ما الفطام قال الحولين الـذين قال الله عز و جل و نحوها روايه الفضـيل بن عبـد الملك: الرضـاع قبـل الحـولين قبـل أن يفطم و روايه منصـور بن حـازم ثم إن المراد بالفطـام فى الأخبـار المطلقه هو زمـان الفطـام أعنى الحولين كمـا دلت عليه روايه الفضـيل و حمـاد فلاـ عـبره بنفس الفطـام حتى أنه لو لم يفطم الرضـيع إلى أن تجـاوز الحولين ثم ارتضع بعدها قبل الفطام لم يثبت التحريم كما أنه لو فطم قبل الحولين ثم ارتضع قبلهما

ثبت التحريم و حكى عن ابن جنيد المخالفه فى الحكم الأول و ثبوت التحريم إذا وقع الرضاع بعد الحولين قبل الفطم و لعله لروايه داود بن الحصين المرويه فى الفقيه و التهذيب المردوده فيه بالمخالفه للأحاديث كلها. و فى كلام محكى عن الشهيد أن هذه الفتوى مسبوقه بالإجماع و ملحوقه به و أما الحكم الثانى فلم يحك فيه الخلاف إلا عن موهم ظاهر كلام العمانى حيث قال الرضاع الذى يحرم عشر رضعات قبل الفطام و عن المختلف الاستدلال له بروايه الفضيل بن عبد الملك المتقدمه الرضاع قبل الحولين قبل أن يفطم و الجواب عنه بأن المراد قبل أن يستحق الفطم و هو حسن و جار فى عباره العمانى أيضا فيرتفع الخلاف ثم إنه هل يعتبر فى ولد المرضعه الذى يحصل اللبن من ولادته كونه فى الحولين عند ارتضاع المرتضع من لبنه بحيث لا يقع شى ء من الارتضاع بعد تجاوزه إياهما أم لا فيه قولان المحكى عن أبى الصلاح و ابن زهره و ابن حمزه الأول تمسكا بظاهر الخبر لإرضاع بعد فطام الشامل لفطام المرتضع و ولد المرضعه بل لم يفهم منه ابن بكير إلا فطام ولد المرضعه لما سأله ابن فضال عن امرأه رضعت غلاما سنتين ثم أرضعت صبيه لها أقل من سنتين حتى تمت لها سنتان أ يفسد ذلك بينهما قال لا لأنه رضاع بعد فطام و إنما قال رسول الله ص: لإرضاع بعد فطام أى أنه إذا تم للغلام سنتان أو الجاريه فقد خرج عن حد اللبن و لا يفسد بينه و بين من شرب منه و الأكثر على الثانى و هو الأظهر للأصل و الإطلاقات لظهور الخبر المذكور فى فطام المرتضع أو

عـدم ظهوره فى العموم الموجب للشك فى تقييد المطلقات. و تفسـير ابن بكير للخبر معارض بما فسـره ثقه الإسـلام و الصدوق فى الكافى و الفقيه قال فى الكافى معنى قوله لإرضاع بعد فطام أن الولد إذا شـرب لبن المرأه بعد ما يفطم لا يحرم ذلك الرضاع التناكح و قريب منه ما قاله فى الفقيه ثم اعلم أن شـيخنا فى المسالك ناقش المحقق فى نسـبه حديث لا رضاع بعد فطام إليه ص و قال إنه لم يرد إلا عن الصادق ع و لا يخفى أن إسـناد الحـديث إلى رسول الله ص مشـهور و قـد عرفت أن ابن بكير نسـبه إليه ص و كـذا رواه فى الفقيه مرسـلا عنه ص و أصدق من ذلك ما رواه فى الكافى عن منصور بن حازم عن أبى عبد الله ع قال قال رسول الله ص: لإرضـاع بعـد فطـام و لاـ وصـال فى صـيام و لاـ يتم بعـد احتلام إلى آخر الحـديث و مع ذلك فلا وجه للمناقشـه المذكوره إلا أن يرجع إلى المناقشه فى الإسناد إلى عدم ثبوت النسبه بطريق صحيح يجوز الإسناد على وجه الجرم ثم إن المعتبر فى الحولين الأهله و لو انكسـر الشـهر الأول اعتبر ثلاثه و عشـرون شـهرا بعد المنكسر بالأهله و إكمال المنكسر بالعدد من الشهر الخامس و العشرين كغيره من الآجال على أظهر الاحتمالات فى نظائر المسأله و الله العالم.

الخامس أن يكون اللبن بحاله غير ممزوج بشى ء

فلو ألقى فى فم الصبى شـى ء جامد كالدقيق و فتيت السكر أو مائع كيسير من الأطعمه المائعه ثم ارتضع بحيث امتزج اللبن حتى يخرج عن كونه لبنا لم يعتد به و كذا لو جبن اللبن و الوجه فى ذلك عدم صدق الإطلاقات مع

الخروج عن اسم اللبن أو عدم انصرافها إلا الخالص.

السادس الكميه

اشاره

أي بلوغ الرضا حدا خاصا فإنه لا خلاف بين علمائنا ظاهرا في أن مسمى الرضاع و مطلقه غير كاف في النشر و الأخبار بذلك متواتره معنى يأتي الإشاره إلى أكثرها في بيان التقديرات. نعم قد يوهم الأخبار حصول الحرمه بالمسمى كما سيأتي ذكره في أدله مذهب الإسكافي المكتفي بالرضعه التامه و خالف في المسأله بعض العامه فاكتفى بالمسمى و قدره بما يفطر الصائم و لم يقنع بذلك حتى ادعى إجماع أهل العلم عليه على ما حكى في المسالك

ثم إن أصحابنا قدروا المقدار الخاص الذي اعتبروه بثلاثه تقديرات

أحدها بالأثر

و هو ما أنبت اللحم و شد العظم و حصول النشر مع تحقق هذا الأثر مما لا خلاف فيه بين علماء الإسلام و يدل عليه مضافا إلى الإجماع الأخبار المستفيضه منها صحيحه علي بن رئاب عن أبي عبد الله ع: قلت ما يحرم من الرضاع قال ما أنبت اللحم و شد العظم قلت يحرم عشر رضعات فقال لا لأنها لا تنبت اللحم و لا تشد العظم و منها حسنه ابن أبي عمير عن زياد القندي عن عبد الله بن سنان عن أبي الحسن ع قال:

قلت له يحرم من الرضاع الرضعه و الرضعتان و الثلاث قال لا يحرم من الرضاع إلا ما اشتد عليه العظم و أنبت اللحم و منها روايه هارون بن مسلم تاره عن أبي عبد الله ع و تاره عن مسعده بن زياد عنه ص قال: لا يحرم من الرضاع إلا ما شد العظم و أنبت اللحم و منها روايه عبد الله بن سنان قال سمعت أبا عبد الله ع يقول: ما يحرم من الرضاع إلا ما أنبت اللحم و شد العظم و في غير واحد من الروايات وقع التقدير بإنبات اللحم و

الـدم مثل صـحيحه عبيد بن زراره و حسـنه حماد بن عيسـى بابن هاشم و لا يبعد تلازم التقديرين و مع الانفكاك فالأجود ثبوت النشـر بتحقق كـل منهما لاعتبار أدله التقـدير الثانى أيضا إلا أن الأصـحاب لـم يتعرضوا لتحقق الحكم به نفيا و إثباتا و لعله لعـدم انفكـاكه عن الأـول فتـدبر ثم إن مقتضـى النصوص المـذكوره اعتبـار تحقق كلاـ الأمرين من إنبات اللحم و اشـتداد العظم و هو المعروف

المكاسب، ج ۴، ص ۳۷۹

بين الأصـحاب أيضا. و حكى عن بعض عبارات الشـهيد قـدس سره الاجتزاء بأحـد الأمرين و نسـبه فى المسالك إلى الشذوذ و كيف كان فالتقـدير بهذا الأثر و إن كان اعتباره فى غايه القوه و المتانه بل مقتضـى أدلته الحاصـره للرضاع المحرم فيه أنه أصـل لأـخويه الآـتيين إلا أنه قليل الفائـده لأن ظهوره للحس فى موضع الحاجه أمر لا يكاد يطلع عليه إلا بعض أهل الخبره و قلما يتفق شهاده العدلين منهم بذلك و لعله لذا كشف عنه الشارع بأخويه و جعلهما طريقا إليه كما يومئ إليه صحيحه ابن رئاب المتقدمه.

و ثانيها بالزمان

و قـدر بيوم و ليله على المعروف بين الأصـحاب و مستندهم فيه موثقه زيـاد بن سوقه قـال: قلت لأـبى جعفرع هـل للرضـاع حد يؤخـذ به فقال لا يحرم الرضاع أقل من رضاع يوم و ليله أو خمس عشـره رضـعه متواليات من امرأه واحـده من لبن فحل واحد و لم يفصل بينهما رضـعه امرأه غيرهما فلو أن امرأه أرضـعت غلاما أو جاريه عشـر رضـعات من لبن فحل واحد و أرضـعتهما امرأه أخرى من لبن فحل آخر عشر رضعات لم يحرم نكاحها و ليس فيها سوى عمار الذى نقل الشيخ عمل الأصحاب برواياته

مع أن فی السند ابن محبوب الذی أجمع علی تصحیح ما یصح عنه مضافا إلی اعتضادها بعمل الأصحاب و موافقه الکتاب و لا ینافیها ما دل علی حصر الرضاع المحرم فیما أنبت اللحم و شد العظم لفقد العلم بعدم کونه منه ثم إن ظاهر الروایه و الفتوی اعتبار الارتضاع فی الیوم و اللیله کلما احتاج الرضیع إلیه عاده أو طلبه و لا یعتبر فی هذا التقدیر إکمال الرضعه فی کل مره بل لو رضعته رضعه ناقصه ثم أکملتها مره أخری لم یقدح و لو أطعم فی الأثناء طعاما فإن کان مما یغتذی به بدلا من اللبن فالظاهر أنه قادح فی التقدیر کما أن شرب الماء للعطش غیر قادح لو وقع فی الأثناء و کذا ما یوکل أو یسقی دواء و یشکل فیما اعتاده من یسیر من طعام بحیث لا یغنیه عما اعتاد شربه من اللبن و هل یعتبر ابتداء الرضاع فی ابتداء الیوم و انتهائه فی آخر اللیله أو العکس أو یکفی الملفق لو ابتدأ فی أثناء أحدهما وجهان أقواهما الثانی إما لصدق رضاع یوم و لیله عرفا علی رضاع الملفق و إما لأن الرضاع فی الملفق لا یکون أقل من رضاع یوم و لیله بل یکون مساویا له فلا یدل الروایه علی انتفاء النشر به فیبقی داخلا تحت الإطلاقات الداله علی النشر و التعویل علی الوجه الأول. و هل المعتبر فی رضاع هذا الزمان حال متعارف أوساط الأطفال أو حال شخص ذلک الرضیع وجهان أقواهما الثانی لظاهر الروایه و تظهر الثمره فیهما فیما إذا کان الطفل مریضا بمرض یحتاج إلی أزید مما یحتاج إلیه الصحیح کغلبه القی ء علیه لعارض أو عرضه ما یحتاج معه

إلى الأقل مما يحتاج إليه الصحيح كما إذا أغمى عليه فى أغلب اليوم و الليله. و هل يعتبر احتمال تأثير اللبن فى نبات لحمه و شد عظمه أم لا وجهان من إطلاق الروايه و من دلاله بعض الأخبار السابقه على عدم النشر بما لا ينبت اللحم و لا يشد العظم و تظهر الثمره فيما لو كان بحيث يعلم عدم تحلل اللبن فى معدته لعدم استقراره فيها لغلبه إسهال أو قى ء و هنا فروع أخر طوينا عن ذكرها كشحا و أعرضنا عنها صفحا.

و ثالثها بالعدد

اشاره

و قد اختلف فيه الأصحاب بسبب اختلاف الروايات ظاهرا فالمحكى عن ابن الجنيد الاكتفاء به برضعه واحده تملأ جوف الصبى إما بالمص أو بالوجور لإطلاق الكتاب و السنه و خصوص قول أبى الحسن ع و مكاتبه على بن مهزيار فى جواب سؤاله عما يحرم من الرضاع قليله و كثيره حرام و مضمره ابن يعفور قال: سألته عما يحرم من الرضاع قال إذا رضع حتى يمتلئ بطنه فإن ذلك ينبت اللحم و الدم و ذاك الذى يحرم و روايه السكونى و النبوى: يحرم بالرضعه ما يحرم الحولان و العلوى: الرضعه الواحده كالمائه رضعه لا تحل له أبدا و فى آخر: انهوا نساءكم أن يرضعن يمينا و شمالا فإنهن ينسين فإن الإرضاع يمينا و شمالا مع النسيان بعد حين إنما يناسب عدم التحديد بأكثر من رضعه و هذا القول ضعيف فى الغايه لاستفاضه الأخبار كاشتهار الفتوى بعدم النص بما دون العشر فلا مجال للتمسك بالإطلاقات و لا بالمكاتبه و المضمره لقصورهما عن المقاومه مع موافقه ظاهرهما لفتوى بعض العامه مضافا إلى إمكان حمل المكاتبه على تحريم أصل الارتضاع. و مما ذكرنا يظهر حال التمسك

بـالنبوى و العلويتين و لـذا أعرض سائر الأصـحاب عن هـذا القول و اتفقوا على عـدم النشـر بما دون العشـر و إن اختلف فتاويهم كالروايات فحكى عن أكثر المتقـدمين كالمفيـد و الـديلمى و القاضـى و التقى و ابن حمزه التحديد بالعشـر و تبعهم الفاضل فى المختلف و ولده و الشـهيد فى اللمعه و ذهب الشـيخ و المحقق و الفاضل فى غير المختلف إلى التحديد بالخمس عشره رضعه و تبعهم أكثر المتأخرين و قد نسب هذا القول إلى الأكثر و المشـهور بقول مطلق و كيف كان فهو الأظهر للأصل و عدم دليل على النشـر بالعشـر عدا الإطلاقات من الكتاب و السنه و خصوص روايه الفضيل الموصوفه بالصحه فى كلام بعض عن الباقر ع قال: لا يحرم من الرضاع إلا المجبور قلت و ما المجبور قال أم تربى أو ظئر تسـتأجر أو أمه تشترى ثم ترضع عشـر رضعات يروى الصبى و ينـام و مفهوم موثقه عمر بن يزيـد قـال: سـألت الصـادق ع عن الغلام يرضع الرضـعه و الثنتين فقال لا يحرم فعـددت عليه حتى أكملت عشـر رضـعات فقـال إذا كـانت متفرقه فلاـ و نحوهـا مفهوم روايه هـارون بن مسـلم عن أبى عبـد الله ع قال: لا يحرم من الرضاع إلا ما شد العظم و أنبت اللحم و أما الرضـعه و الرضـعتان و الثلاث حتى بلغ عشرا إذا كن متفرقات فلا بأس و فى الجميع نظر أما فى الإطلاقات فلأنها على فرض تسـليم إفادتها العموم و عـدم ورودها لبيان أصل نشـر الحرمه بالرضاع فى الجمله مقيـده بصحيحه على بن رئاب عن الصادق ع قال: قلت ما يحرم من الرضاع قال ما أنبت اللحم و شد العظم قلت فيحرم عشر

رضعات قال لا لأنها لا تنبت اللحم و لا تشد العظم و موثقه عبيد بن زراره بعلى بن فضال عن أبى عبد الله ع قال: سمعته يقول عشر رضعات لا يحرمن شيئا و هذه الروايه لا تقصر عن الصحيح إذ ليس فيها إلا على بن فضال و الظاهر أن الشيخ أخذ الروايه من كتابه حيث ابتدأ به فى السند و كتب بنى فضال مما أمر العسكرى ع بالأخذ بها فى روايه قريبه من الصحه مع ما ذكر فى ترجمه على بن فضال من مراتب وثاقته و احتياطه فى الروايه و موثقه أخرى رواها الشيخ عن على بن فضال عن أخويه عن أبيهما عن عبد الله بن بكير عن أبى عبد الله ع قال سمعته يقول: عشر رضعات لا تحرم و هذه قريبه من سابقتها فى اعتبار السند و إن كان جميع رجالها فطحيين و تخصيص هذه الأخبار المعتبره بروايه الفضيل التى هى أخص منها بعد إخراج

المكاسب، ج ۴، ص ۳۸۰

صوره تفرق الرضعات العشر عن عمومها و بمفهوم الموثقتين اللتين بعدها و إن أمكن إلا أن ذلك فرع سلامتها عن المعارضه موثقه زياد بن سوقه المتقدمه الصريحه فى نفى النشر بالعشر و لو متواليه أو ترجيحها عليها و هو مسلم لو ثبت صحه روايه الفضيل بتوثيق محمد بن سنان الذى حكى عن غير المفيد من مشايخ الرجال تضعيفه و سلامتها من موهنات أخرى مثل مخالفه حصرها للإجماع و خلو الفقيه من زياده رواها الشيخ فى ذيلها أعنى قوله ثم ترضع عشر رضعات مع سبق الصدوق على الشيخ زمانا بل و ضبط الأخبار كتابه فكيف يتصور فى حقه أو فى الكتب التى أخذ الحديث منها إهمال

شطر من كلام المعصوم ع مربوط بما قبله غايه الارتباط و يحتاج إليه نهايه الاحتياج فلا يبعد أن يكون الزياده المذكوره من تحريفات محمد بن سنان لأنه إنما وقع فى التهذيب و ليس فى سند الفقيه و حيث لم يثبت اعتبار الروايه سندا و سلامتها من الوهن و المفروض أن أخويها أيضا لا يبلغان حد الصحه بل صرح بضعف ثانيهما فترجيحها و إن كانت ثلاثا على موثقه زياد و إن كانت واحده غير معلوم إذ ليس فى سند الموثقه إلا عمار و اعتبار رواياته عند الأصحاب محكى عن الشيخ فى عدته مع أن الراوى عنه بواسطه هشام بن سالم الحسن بن محبوب الذى أجمع على تصحيح ما يصح عنه من أن متنها أصرح دلاله لأن دلالتها على نفى النشر بالعشر المتوالى بالمنطوق و دلاله الموثقتين على ثبوته بها بالمفهوم مع احتمال مفهومها الحمل على ما إذا وقعت العشر المتواليه فى يوم و ليله فإن مفهومها بهذا الاعتبار أعم من منطوق موثقه زياد و إن كان تخصيصهما به بعيد كما يظهر ذلك كله بالتأمل. و أما ترجيح تلك الثلاث على موثقه ابن سوقه بموافقه الكتاب فحسن إن لم تجوز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد و إن كان صحيحا و إلا فموافقه الكتاب لتلك الروايات الثلاث بعد تخصيصه بصحيحه ابن رئاب و أخويها غير حاصله إلا بعد ترجيح تلك الروايات المخصصه للصحيحه و أخويها على موثقه ابن سوقه و هو أول الكلام و يلزم الدور أيضا كما لا يخفى فإذا لم يثبت ترجيح تلك الأخبار على الموثقه بوجه فلا أقل من تكافؤهما الموجب بسلامه الأخبار النافيه للنشر بالعشر عن المخصص فيجب الأخذ بعمومها المطابق لقاعده الإباحه المستفاده من

العمومات و الأصول وفاقا لجمله من تقدم و معظم من تأخر من الفحول و قد يستدل على إثبات النشر بالعشر بصحيحه عبيد بن زراره بناء على سلامه على بن الحكم الذى يروى عنه ابن عيسى قال: قلت لأبى عبد الله ع إنا أهل بيت كبير فربما كان الفرح و الحزن الذى يجتمع فيه الرجال و النساء فربما استحييت المرأه أن تكشف رأسها عند الرجل الذى بينها و بينه الرضاع و ربما استخف الرجل أن ينظر إلى ذلك فما الذى يحرم من الرضاع فقال ما أنبت اللحم و الدم فقلت و ما الذى ينبت اللحم و الدم قال كأن يقال عشر رضعات قلت فهل يحرم عشر رضعات فقال دع ذا و قال ما يحرم من النسب ما يحرم من الرضاع و أنت خبير بأنها لا دلاله فيها على تحريم العشر بوجه إذ لم يرد المعصوم ع إلا أن نسب القول بذلك إلى شخص مجهول و لم يعلم رضاه بذلك و إلا لم يكرر الراوى السؤال عنه بل الظاهر عدم رضاه بهذا القول كما يشهد به مضافا إلى نسبته إلى القيل إعراضه عنه بقوله دع هذا السؤال و لو كان المراد هذا القول كان من أوضح الأدله على خلاف المطلق ثم اعلم أنه إذا ثبت عدم النشر بالعشر لما ذكرنا تعين القول بالنشر بالخمس عشره لعدم القائل باعتبار أزيد منها من حيث العدد و إطلاق روايه عمر بن يزيد قال: سمعت أبا عبد الله ع يقول خمس عشره رضعه لا تحرم بعد سلامه سندها محمول على صوره عدم التوالى للإجماع ظاهرا على النشر بهذا العدد مع التوالى. نعم فى بعض الأخبار دلاله على التقدير بسنه أو سنتين

مثل ما رواه العلاء بن رزين عن أبى عبد الله ع قال: سأله عن الرضاع فقال لا يحرم من الرضاع إلا ما ارتضع من ثدى واحد سنه و ما رواه زراره عن أبى عبد الله ع قال: لا يحرم من الرضاع إلا ما ارتضع من ثدى واحد حولين كاملين لكنهما شاذان مخالفان للإجماع كما ادعاه فى المسالك و رد الشيخ فى التهذيب الروايه الأولى بالشذوذ و حمل الثانيه على كون الحولين طرفا للرضاع لا قيدا لمقداره و هو على بعده حسن فى مقام الجمع و

عدم الطرح

ثم إنه يعتبر فى الرضعات العشر أو الخمس عشره المحرمه أمور

الأول إكمال الرضعه

فالرضعه الناقصه لا تعد من العدد ما لم يكمل على وجه لا يقدح فى الاتحاد فإذا لفظ الصبى الثدى فإن كان أعرض عنه إعراض ميل فهى رضعه كامله و إن كان بغير ذلك كالنفس أو السعال أو الانتقال من ثدى أو الالتفات إلى ملاعب و نحوه ثم عاد فى الحال فالمجموع رضعه و لو لم يعد إلا بعد مده فالظاهر عدم احتساب مجموعهما من العدد و كذا لو أخرجت الثدى من فيه كرها فلم تلقمه إياه إلا بعد مده ثم الدليل على اعتبار إكمال الرضعه هو أن المتبادر من الرضعه الوارده فى الأخبار هى الكامله و المرجع فى كمالها إلى العرف لأنه المحكم فى أمثاله و حكى عن بعض تحديده بأن يروى الولد و يصدر من قبل نفسه و ليس ببعيد عن التفسير الأول. و فى مرسله ابن أبى عمير عن بعض أصحابه عن أبى عبد الله ع: الرضاع الذى ينبت اللحم و الدم هو الذى يرضع حتى يتضلع و يمتلئ و ينتهى من نفسه

الثانى توالى الرضعات

بأن لا يفصل بينها رضاع امرأه أخرى و الظاهر عدم الخلاف فى اعتباره كما فى المسالك و يدل عليه موثقه زياد بن سوقه المتقدمه حيث نص فيها على تقييد الرضعات بأن لا يفصل بينها رضعه من امرأه أخرى و يستفاد منها أن المعتبر فى الفاصل القادح فى التوالى أن يكون رضعه كامله فلو فصل بينها رضعه ناقصه لم تخل بالتوالى خلافا للمحكى عن القواعد و ظاهر عباره الشرائع فأبطل التوالى بفصل مطلق الرضاع و لعله لعدم صدق التوالى المقيد بالرضعات فى روايه زياد بن سوقه عرفا إلا مع عدم فصل مسمى الرضاع و إن كان قوله ع فيها: لم

يفصل بينها رضعه امرأه أخرى ظاهرا فى اعتبار عدم فصل الرضعه الكامله إلا أن قيد التوالى المذكور قبله أخص منه إلا أن يقال إن قوله لم يفصل إلخ تفسير للتوالى فلا يعتبر فيه أمر زائد على عدم الفصل بالرضعه الكامله اللهم إلا أن يجعل تقييد الفصل المنفى بالرضعه وارده مورد الغالب حيث إن الفصل إذا اتفق لا يكون غالبا بأقل من رضعه كامله و كيف كان فينبغى القطع بعدم قطع تخلل غير الرضاع فى التوالى و ادعى الاتفاق عليه فى الحدائق فلو اغتذى بينها بمأكول أو مشروب فالتوالى بحاله.

الثالث أن يكون كمال العدد المعتبر من امرأه واحده

فلو ارتضع بعضها من امرأه و أكملها من امرأه أخرى لم ينشر الحرمه و لم تصر واحده من المرضعتين أما للرضيع و لو كان الفعل واحدا و لم يصر الفحل أبا له أيضا و الظاهر عدم الخلاف فى اعتبار ذلك بين من اعتبر تعدد الرضعات.

المكاسب، ج ۴، ص ۳۸۱

و عن التذكره أن عليه علمائنا أجمع و لعل المراد العلماء المعتبرين لتعدد الرضعات و إلا فمثل ابن الجنيد القائل بالنشر برضعه واحده لا يتأتى فى حقه اعتبار هذا الشرط اللهم إلا فى مجموع الرضعتين الناقصتين المعدودتين برضعه كامله أو فى اللبن المؤجور فى حلق الصبى و يدل على اعتبار هذا الشرط موثقه زياد المتقدمه و يدل عليه أيضا كل ما دل على تحقق الحرمه برضاع امرأه ولد أخرى بعد تقييد الرضاع ببلوغه خمس عشره فإن قوله ع فى صحيحه يزيد العجلى: كل امرأه أرضعت من لبن فحلها ولد امرأه أخرى من غلام أو جاريه فذلك هو الرضاع الذى قال رسول الله ص بعد ما حكم بقرينه أدله اعتبار العدد أن المراد منه أرضعت خمس عشره

رضعه فيكون من أدله اعتبار اتحاد المرضعه و هكذا قوله ع فى صحيحه عبد الله بن سنان و حسنته ما أرضعت امرأتك من لبنك إلـخ و يـدل عليه أيضا قوله تعالى وَ أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ بعد تقييد قوله وَ أُمَّهاتُكُمُ اللَّاتِى أَرْضَعْنَكُمْ بالإرضاع خمس عشره رضـعه. نعم فى إطلاق بعض الأخبار دلاله على كفايه اتحاد الفحل و عدم اعتبار اتحاد المرضـعه مثل قوله ع فى روايه أبى بصير: مـا أحب أن يتزوج ابنه فحل قـد رضع من لبنه و صـحيحه الحلبى و عبـد الله بن سـنان عن أبى عبـد الله ع: فى رجل تزوج جاريه صغيره فأرضـعتها امرأته و أم ولده قال تحرم فإن إطلاقها يشمل ما إذا وقع الرضاع المحرم من ارتضاع المرأه و أم الولد كليهما و مضـمره سماعه قال: سأله عن رجل كان له امرأتان فولدت كل واحده منهما غلاما فانطلقت إحدى المرأتين فأرضعت جاريه من عرض الناس أ ينبغى لابنه أن يتزوج بهذه الجاريه قال ص لا لأنها أرضعت بلبن الشيخ دلت بعموم التعليل على أن كل من أرضع بلبن الفحل سواء حصل الرضاع المعتبر من إحـدى زوجاته أو من أكثر يحرم على أولاده لكن هـذه كلها مطلقات يجب تقييـدها بما ذكرنا مضافا إلى إمكان منع استفاده العموم منها نظرا إلى ورودها فى مقام بيان حكم آخر فتدبر.

الرابع أن يكون كمال العدد المعتبر من لبن فحل واحد

فلو كـان من لبن فحلين لم يحصـل النشـر و لم يصـر واحـد منهمـا أبا للمرتضع و إن اتحـدت المرضـعه و لا تصـير أيضا أما له و يتصور ذلـك فى المرضـعه بـأن ترضع الطفـل من لبن فحله بعض العـدد ثم يطلقهـا ذلـك الفحـل و تتزوج بآخر و تحمل منه ثم ترضع

الطفل المـذكور من لبن هذا الفحل تكمله الرضـعات من غير أن يتخلل بين الإرضاعين إرضاع امرأه أخرى بأن يسـتقل الولد فى المـده الفاصـله بين الإرضاعين بالمأكول و المشـروب بناء على عدم إخلال فصـلهما بتوالى الرضـعات العدديه و إن أخل برضاع اليوم و الليله كما سـبق و الظاهر أن اعتبار هذا الشـرط مما لا خلاف فيه و حكى عن التذكره الإجماع عليه و يدل عليه موثقه ابن سوقه المتقـدمه و قوله ع فى صـحيحه يزيد: كل امرأه أرضـعت من لبن فحلها ولد امرأه أخرى من غلام أو جاريه فذلك الرضاع الـذى قال رسول الله ص فإنه بعـد ما قيد الإرضاع فيه بما بلغ العدد المعتبر فيعتبر فى العدد المعتبر أن يكون من فحل تلك المرأه و الظـاهر من قوله فحلهـا الواحـد لا ـ جنس فحلها كما يـدل عليه قوله ع بعـد ذلك: و كل امرأه أرضـعت من لبن فحلين كانا لها واحدا بعد واحد فإن ذلك الرضاع ليس بالرضاع الذى قال رسول الله ص و أظهر من هذه الصـحيحه صحيحه عبد الله بن سنان و حسـنه ابن هاشم فى تفسـير لبن الفحل ما أرضـعت امرأتک من لبن ولدک ولد امرأه أخرى فهو حرام و تقريب الاستدلال فيهما كالسابقه و هـذه الأخبار المعتضـده بعـدم الخلاف يقيـد إطلاقات الكتاب و السـنه و اعلم أن هذا الشـرط و سابقيه كما يعتبر فى الرضاع المقـدر بالعـدد كـذلك يعتبر فى الرضاع المقـدر بالزمان إلا أن معنى الشـرط الأول و هو التوالى فى العدد و عدم تخلل رضاع آخر و فى اليوم و الليله عدم تخلل غذاء آخر سواء كان لبن غير المرضعه أم غذاء آخر و إن كان الشرط الثالث لا يتصور

تخلفه فی المقدر بالزمان الأعلی فرض نادر بأن یبقی لبن الفحل الأول إلی زمان حصول اللبن من الثانی و لا یحصل من اللبن الأول وحده الرضاع المقدر بل یحصل رضاع یوم من الأول و لیلته من الثانی.

ثم إن هذه خلاصه الکلام فی شروط نشر الحرمه بالرضاع فکلما انتفی بعض هذه الشروط السته لم ینشر الحرمه بین المرتضع أو أحد من قبله و بین الفحل و المرضعه أو أحد من قبلهما

و هنا شروط أخر اعتبرها الأکثر فی نشر الحرمه

اشاره

بین کل من المرتضعین من مرضعه واحده و بین الآخر و جعلوه منخرطا فی سلک شروط الرضاع باعتبار أنه شرط للنشر فی الجمله

و هو اتحاد الفحل الذی یرتضع المرضعتان من لبنه

اشاره

فلو ارتضع أحد من امرأه من لبن فحل و ارتضع آخر من تلک المرأه من لبن فحل آخر لم یحرم أحد المرتضعین أو أصوله أو فروعه علی الآخر فالعبره بالأخوه فی الرضاع الأخوه من قبل الأب الرضاعی و هو الفحل و لا عبره بالأم الرضاعی حتی أنه لو ارتضع عشره من لبن فحل واحد کل واحد من إحدی أمهات أولاده صار الجمیع إخوه یحرم بعضهم و فروعه علی البعض الآخر و فروعه و هذا معنی قولهم اللبن للفحل.

و خالف الطبرسی صاحب التفسیر فی اعتبار هذا الشرط

و اکتفی باتحاد واحد من المرضعه و الفحل و ألحق الرضاع بالنسب فی کفایه الأخوه من أحد الأبوین فی نشر الحرمه تمسکا بعموم قوله تعالی وَ أَخَواتُکُمْ مِنَ الرَّضاعَهِ و قوله: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب و شبه ذلک و خصوص روایه محمد بن عبیده الهمدانی: قال أبو الحسن الرضا ع ما یقول أصحابک قال قلت کانوا یقولون اللبن للفحل حتی جاءهم الروایه عنک أنک تحرم من الرضاع ما تحرم من النسب فرجعوا إلی قولک قال فقال و ذاک أن أمیر المؤمنین سألنی عنها البارحه فقال لی اشرح لی لبن الفحل و أنا أکره الکلام فقال لی کما أنت حتی أسألک عنها ما قلت فی رجل کانت له أمهات أولاد شتی فأرضعت واحده منهن بلبنها غلاما غریبا لیس کل شی ء من ولد ذلک الرجل من أمهات الأولاد الشتی یحرم علی ذلک الغلام قال قلت بلی فقال أبو الحسن ع فما بال الرضاع یحرم من قبل الفحل و لا یحرم من قبل الأمهات و إنما الرضاع من قبل الأمهات و إن کان لبن الفحل أیضا یحرم

و الأظهر ما علیه الأکثر

اشاره

بل حكى الإجماع عليه عن بعض أصحابنا غير واحد ممن تأخر لضعف الروايه بعد تسليم ظهورها فى المدعى و الإغماض عن اختصاصها بأولاد المرضعه نسبا و لا خلاف فى تحريمهم على المرتضع و إن تعدد الفحل كما سيجى ء

و تقييد إطلاق الكتاب و السنه بالأخبار الداله على اعتبار اتحاد الفحل.

منها صحيحه الحلبى

قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يرضع من امرأه و هو غلام أ يحل له أن يتزوجها أختها لأمها من الرضاعه فقال إن

المكاسب، ج ۴، ص ۳۸۲

كانت المرأتان رضعتا من امرأه واحده من لبن فحل واحد فلا يحل و إن كانت المرأتان رضعتا من امرأه واحده من لبن فحلين فلا بأس

و منها موثقه عمار الساباطى

الراوى عنه ابن محبوب بواسطه هشام بن سالم قال: سألت أبا عبد الله ع عن غلام رضع من امرأه أ يحل له أن يتزوج أختها لأبيها من الرضاع فقال لا فقد رضعا جميعا من لبن فحل واحد من امرأه واحده قال فيتزوج أختها لأمها من الرضاعه قال فقال لا بأس بذلك إن أختها التى لم ترضعه كان فحلها غير فحل التى أرضعت الغلام فاختلف الفحلان فلا بأس و لا يضر دلالتها على اعتبار اتحاد المرضعه الذى ليس معتبرا بالإجماع. و منها صحيحه يزيد بن معاويه المتقدمه قريبا فى الشرط الرابع من شروط الرضعات العدديه و قد يرد استدلال الطبرسى على مطلبه بقوله تعالى وَ أَخَواتُكُمْ مِنَ الرَّضاعَهِ بمنع كون المرتضعه من امرأه بلبن فحل أختا أميا رضاعيا للمرتضع من تلك المرأه بلبن فحل آخر لكون الأخت الرضاعى أمرا شرعيا و كون المذكوره مندرجه فيه محل النزاع فلا بد من دليل يدل عليه. و فيه أن صدق العنوانات الحاصله بالنسب على ما يحصل من الرضاع غير متوقف على التوقيف من الشارع بالخصوص كيف و لو كان كذلك لم يثبت نشر الرضاع الحرمه فى أكثر الموارد و لم يكتف الشارع فى بيان تحريم نظائر النسب الحاصله من الرضاع بقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب لأن إلقاء هذا الكلام على هذا

الفرض يصير من قبيل الإحاطه على المجهول مع أنه لا يرتاب المتتبع و المتأمل فى أن كل من يسمع هذا الكلام من النبى ص و الأئمه ع أو من عالم فلا يحتاج فى تشخيص نظائر العنوانات النسبيه من بين العلائق الحاصله بالرضاع إلى بيان و توقيف و يشهد بذلك ما فى روايه محمد بن عبيده الهمداني: حيث قال للرضا ع إن أصحابى كانوا يقولون اللبن للفحل حتى جاءتهم الروايه عنك أنك تحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فرجعوا إلى قولك فليت شعرى أى شى ء فهموا من هذا الكلام حتى رجعوا إلى القول بعدم اعتبار اتحاد صاحب اللبن فى الإخوه الرضاعيه و من هنا ترى فقهاء الخاصه و العامه يتمسكون بهذا الحديث من غير تأمل فى معناه من هذه الحجه.

ثم اعلم أن اتحاد الفحل إنما يعتبر فى حصول الأخوه بين المرتضعين

الذين يكونان كلاهما ولدين رضاعيين للمرضعه و أما إذا كان أحدهما ولدا نسبيا لها فلا يعتبر فى إخوه ولدها الرضاعى لولدها النسبى اتحاد فحلهما فلو أرضعت ولدا حرم عليه أولادها النسبيه كلا و إن كانوا من غير صاحب لبن المرتضع لأن اعتبار اتحاد الفحل أمر مخالف لإطلاق الكتاب و الأدله المثبته له مختصه بالولدين الرضاعيين كما سيظهر لمن راجعها مضافا إلى موثقه جميل بن دراج بأحمد بن فضال عن أبى عبد الله ع:

إذا ارتضع الرجل من لبن المرأه حرم عليه كل شى ء من ولدها و إن كان الولد من غير الرجل الذى أرضعته بلبنه و هى صريحه فى المطلوب لكن يظهر من بعض الأخبار اتحاد الفحل هنا أيضا مثل صحيحه صفوان عن أبى الحسن ع: و فيها قلت له فأرضعت أمى جاريه بلبنى قال هى أختك من الرضاعه قلت فتحل لأخ لى من

أمی لم ترضـعها أمی بلبنه قـال فالفحل واحـد قلت نعم هو أخی لأبی و أمی قال اللبن للفحل صار أبوک أبوها و أمک أمها فإن استفصال الإمام ع عن اتحاد الفحل مع تصریح السائل بکون الأخ ولد المرضعه نسبا یدل علی تغایر حکمه مع حکم صوره تعداد الفحل

[قول العلامه فی المقام]

اشاره

بقی هنا شـی ء و هو أنه قـد حکی عن العلامه فی القواعـد أن أم المرضـعه من الرضاع أو أختها منه أو بنات أخیها منه لا تحرمن علی المرتضع لأـن الرضـاع الحاصـل بین المرضـعه و المرتضع بلبن فحل و الحاصل بینها و بین أمها أو أختها أو أخیها بلبن فحل آخر فلم یتحـد الفحل فلا نشـر و مثله عن المحقق الثانی فی شـرح هـذه العباره من القواعـد و زاد علی فروض المتن عدم تحریم عمه المرضـعه و خالتهـا من الرضـاع علی المرتضع ثم نسب التحریم إلی القیل تمسـکا بعموم الأدله من الکتاب و السـنه و أجاب عنه بأن ما دل علی اعتبار اتحاد الفحل المخصص خاص فلا حجه فی العام

[مناقشه المؤلف فی قول العلامه]

أقول و لا یخفی ضـعف هـذا القول أما أولا فلما عرفت من أن الـدال علی اعتبار اتحاد الفحل المخصـص لعموم الکتاب و السـنه کـان مختصـا بالرضـاع الموجب لإـخوه المرتضـعین بمعنی أنه لا یحـدث علاقه الأخوه بین مرتضـعین أجنبیین نسـبا إلا إذا اتحد فحلهما فلم یکن فیه إطلاق یشـمل ما نحن فیه و أما ثانیا فلأن صـحیحه الحلبی المتقـدمه التی هی عمده أدله اعتبار اتحاد الفحل قد صـرح فیها بتحریم أخت المرضعه من الرضاع علی المرتضع و هی أحد الموارد التی حکم فی القواعد و شرحه بعدم التحریم تفریعا علی تعـدد الفحل. و مثلها موثقه عمار الساباطی المتقدمه أیضا المعلل فیها تحریم أخت المرضـعه من الرضاع بأن الأختین أرضـعتا من امرأه واحده بلبن فحل واحد مع أنه لا ریب فی مغایره فحل المرتضع لفحل أخت المرضـعه فیفهم من التعلیل أنه إذا اتحد الفحل بین المرأتین و تحققت الأخوه بینهما کفی ذلک فی حرمه کل منهما علی

فروع الآخر و لو من الرضاع

إذا ظهر ذلک فاعلم

أنه إذا حصل الرضاع المعتبر صارت المرضعه و الفحل أبوين للمرتضع

و فروعه لهما أحفادا و أصولهما له أجداد أو جدات و فروعهما له إخوه و أولاد إخوه و من فی حاشیه نسبهما عمومه و خئوله و تفصیل القول فی ذلک یحصل ببیان اثنتین و ثلاثین مسأله حاصله من ملاحظه کل من المرتضع و أصوله و فروعه و من فی حاشیه نسبه أو رضاعه مع کل من المرضعه و الفحل و أصولهما و فروعهما و من فی حاشیتهما و قبل ذکر أحکامهما لا بد من بیان ضابطه للتحریم فی الرضاع فنقول إن المستفاد من قوله یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب أن کل عنوان قد حمل علیه الشارع التحریم من جهه علاقه نسبیه فهذا العنوان یحرم من جهه نظیر تلک العلاقه من الرضاع و ذلک لا بمعنی أن کل شخص حرم من النسب فهو بعینه حرام من الرضاع إذ لا شک فی عدم إراده هذا المعنی لأن نفس المحرم بالنسب لیس محرما بالرضاع. فالمراد بما الموصوله فی الحدیث هو عنوان کلی مشترک بین ما یحصل بالنسب و بین ما یحصل بالرضاع تعلق التحریم به من جهه النسبیه باعتبار بعض أفراده و هو الحاصل بالنسب و تعلق التحریم به من جهه الرضاع باعتبار بعض أفراده و هو الحاصل بالرضاع مثلا یصدق علی عنوان الأم الذی هو شی ء واحد بالوحده النوعیه الغیر المنافیه مع تکثر الأشخاص أنها یحرم من جهه النسب و یحرم من جهه الرضاع و لا یقدح فی هذا المطلب کون استعمال لفظ ذلک العنوان فی الحاصل بالرضاع استعمالا مجازیا إذ لم یقع فی الکلام لفظ أحد تلک العناوین حتی یقال إن المراد به

خصوص الحاصل بعلاقه النسب بل نقول إنه اعتبر مثلا قدر مشترك بين الأم الرضاعيه و النسبيه و أريد من الموصول و إن أبيت إلا عن أن المراد بالموصول خصوص العنوانات النسبيه فلا بد فى الكلام من تقدير بأن يراد أنه يحرم من الرضاع نظير كل عنوان من العنوانات النسبيه التى يحرم من جهه النسب و هذا القدر هو

المكاسب، ج ۴، ص ۳۸۳

الذى ارتكبه جمع كثير من الفقهاء المتأخرين فى تفسير الحديث ثم إن العنوان الذى يحرم من جهه النسبه ليس إلا أحد العنوانات المتعلق بها التحريم فى لسان الشارع كالأم و البنت و الأخت و غيرهن من المحرمات المذكوره فى الكتاب و السنه و أما العنوان المستلزم لأحد هذه كأم الأخ للأبوين المستلزم لكونها أما أو كأم السبط المستلزمه لكونها بنتا و كأخت الأخ للأبوين المستلزمه لكونها أختا فليس شى ء منهن يحرم من جهه النسب إذ لا نسب بينهن من حيث هذا العنوان و بين المحرم عليه فإن أم أخ الشخص من حيث إنها أم أخ ليس نسبه له بل نسبته لأخيه و النسب الحاصل بين الشخص و بين نسيبه لم يثبت كونه جهه للتحريم و الشاهد على ذلك أدله المحرمات فإن منها يستفاد جهه تحريم المحرمات إذ لا يستفاد من قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ إلا أن جهه التحريم أمومه الأم للشخص و أما أمومتها لأخيه أو بنوتها لجديه أو أخواتها لخالته فلم يستفد من دليل كونها جهه للتحريم فيثبت بهذا أن النسب الذى يصلح كونها جهه للتحريم ليس إلا ما يكون مبدأ لإحدى الصفات المعنونه بها المحرمات فى الكتاب و السنه و على هذا فإذا أرضعت امرأه أخاك فلا تحرم عليك لأنها

أم أخيـك و لم يثبت حرمه أم الأـخ من جهه النسب إذ لاـ نسب بينـك و بينهـا من حيث إنهـا أم أخيـك بـل النسب بينها و بين نسبك و النسب بين شخص و بين نسيبه لم يثبت كونه جهه للتحريم. و من هنا يظهر فساد ما ذهب إليه شرذمه من المتأخرين من عموم التنزيل فى الرضاع و عـدم الفرق بين أن يحصل بالرضاع أحـد العناوين المـذكوره فى أدله التحريم و بين أن يحصل به ما يسـتلزم أحـدها فكمـا أن المرتضـعه لبنتك محرمه عليك من حيث إنه حصل بالرضاع بنوتها لك فكـذلك مرضـعه ولـد بنتك حيث إنه حصل بالرضاع أمومتها لولد بنتك و أم ولد البنت محرمه نسـبا لكونها بنتا فكذلك أم ولد بنتك رضاعا إلى غير ذلك و قد عرفت وجه فساد ذلك و حاصله أن الحديث النبوى: إنما حرم بالرضاع ما حرم من جهه النسب و أم ولد البنت لم تحرم من جهه النسب إذ لا نسب بينها بهذا العنوان بين الشخص بل النسب بينها و بين نسيب الشخص و لم يثبت كونه جهه للتحريم فإذا لم يحرم أم ولـد البنـت مـن جهه النسب فكيـف يحرم من جهه الرضـاع مـع أن دعـوى عمـوم الموصـول لكـل عنـوان من العنـاوين المـذكوره فى لسان الشارع و لما يسـتلزمه من العناوين الغير المحصوره موجب للتكرار فى شـمول العام. فإن قلت إذا صدق على أم ولـد البنت أنهـا بنت و صـدق أن كـل بنت محرمه من جهه النسب فلا مساغ لإنكار أن أم ولـد البنت محرمه من جهه النسـب فيضاف إلى ذلك قوله ع: كل ما يحرم من النسب يحرم من الرضاع ينتج أن أم ولد البنت يحرم من

جهه الرضـاع. قلت لاـ يخفى أن المراد بالأـم فى قولنـا أم ولـد البنت بنت إمـا أن يكـون هى خصـوص الأـم النسـبيه أو خصوص الرضاعيه أو الأعم و كذلك المراد بالبنت فالاحتمالات تسـعه و لا نسـلم الصغرى إلا فى احتمالين منها إحداهما أن يراد من الأم و البنت النسبيتـان و الثـانى أن يراد من الأـم النسبيه و من البنت الأعم فإن أريـد الأول منهما فالصـغرى و الكبرى إلا أن الحاصـل منهـا ليس إلاـ قولنـا إن الأم النسبيه لولـد البنت النسبيه محرمه من جهه النسب لكن الأصـغر فى هـذه الصـغرى غير منـدرج تحت الأوسـط فى كبرى قوله ع: كلمـا يحرم من النسب يحرم من الرضـاع لمـا عرفت من أن المراد بالموصول فى الحـديث هو العنوان الكلى المشترك بين العنوان الحاصل من علاقه النسب و الحاصل من علاقه الرضاع لأنه الـذى يعقل أن يحكم عليه بالتحريم من كلتا الجهتين أعنى الرضاع و النسب و ليس المراد به خصوص العنوان النسبى إذ لا يعقل الحكم على نفس هذا العنوان بأنه يحرم من جهه الرضاع إلا أن يراد أنه يحرم نظيره كما ذكرنا سابقا و حينئـذ نقول كون مرضـعه ولد البنت نظيره للأم النسبيه لولد البنت ممنوع لأـن اللام النسبيه لولـد البنت كانت متصـفه بالبنتيه و باعتبارها ثبت لها التحريم و مرضـعه ولـد البنت ليست كـذلك. نعم نظيره الأـم النسبيه لولـد البنت النسبيه الأـم النسبيه لولـد البنت الرضـاعيه و الحاصـل أن المحرم فى النسب أم ولـد البنت المقيـده بكونها بنتا فنظيرها المحرم فى الرضاع أيضا أو ولد البنت المقيده بذلك القيد غايه الأمر أن القيد المذكور فى النسب من اللوازم للمقيد و فى الرضاع قد يكون و

قد لا يكون

فإذا كان فيثبت النظاره و إلا فلا نظاره فلا حرمه و إن أريد الثانى منهما فالمقدمتان مسلمتان و يستنتج منهما أن الأم النسبيه لولد البنت مطلقا محرمه من جهه النسب و لو باعتبار بعض أفرادها و هى الأم النسبيه فيصح أن يضم إليه قوله ع: كلما يحرم من النسب يحرم من جهه الرضاع فيصير حاصل هذا أن الأم النسبيه لولد البنت مطلقا عنوان كلى مشترك بين أم ولد البنت النسبيه و أم ولد البنت الرضاعيه و هذا العنوان الكلى يصدق عليه أنه يحرم من جهه الرضاع كما يحرم من النسب و حينئذ فلا يستفاد من الحديث حكم مرضعه ولد البنت بوجه من الوجوه و بهذا تقدر على دفع ما يورد فى نظائر هذا العنوان و إن كان تقدير الدفع مخالفا فى الجمله فإذا قيل مثلا أم الأخ للأبوين أم و كل أم محرمه فأم الأخ للأبوين محرمه ثم يضم إلى ذلك قوله: كلما يحرم من جهه النسب يحرم من جهه الرضاع أجبنا عنه بأن أم الأخ لا يخلو من أن يراد به الاحتمالات التسعه المذكوره و على فرض إراده ما عدا احتمالين منهما يكون الصغرى ممنوعه فإن التى يصدق عليها الأم ليس إلا الأم النسبيه للأخ النسبى أو مرضعه الأخوين الرضاعيين فإن أريد بأم الأخ فى الصغرى خصوص الأول دفع بما دفع الأول فى أم ولد البنت و إن أريد به الأعم من الأول أعنى العنوان الكلى الملازم لصدق الأم فلا يدل النتيجه الحاصله بعد ضم الحديث إليها على تحريم مرضعه الأخ. و يمكن الجواب عن أصل الإيراد بمنع كون الموصول للعموم بل المتبادر منه الإشاره إلى العنوانات المعهوده المتداوله على لسان الشارع و تعلق

التحريم بها فی کلامه ثم اعلم أن المراد بالنسب فی الحدیث لیس هو خصوص النسب الحاصل بین المحرم و المحرم علیه حتی یخص الحدیث بتحریم نظائر العنوانات السبع النسبیه من الرضاع بل المراد به هو الأعم منه و من الحاصل بین المحرم و زوج المحرم علیه أو ما ألحق بزوجه کالمزنی بها و الموطوءه بالشبهه أو الغلام الموطوء و نحو ذلک لأن التحریم فی العنوانات کما أنها موجبه بجهه النسب کذلک فی هذه العنوانات مثلا- قوله وَ أُمَّهاتُ نِسائِکُمْ دال علی تعلق التحریم بأم الزوجه من حیث أمومتها للزوجه فإذا ظهر نظیر هذه الجهه من الرضاع حرمت. و الحاصل أنه لا فرق بین

المکاسب، ج ۴، ص ۳۸۴

تحریم الأم و تحریم أم الزوجه و تعلق التحریم فی کل منهما بعنوان النسبی فیحرم نظیره من الرضاع و سیأتی زیاده توضیح لذلک إن شاء الله تعالی

إذا عرفت هذا

فلنرجع إلی بیان تفاصیل المسائل المذکوره

اشاره

فنقول

المسأله الأولی لا شک فی تحریم المرتضع علی المرضعه

بالإجماع و الکتاب و السنه لأنها أمه.

الثانیه لا تحرم أصول المرتضع المذکور علی المرضعه من جهه إرضاعها إیاه

سواء فی ذلک أبواه و أجداده لأب کانوا أو لأم أما عدم التحریم علی الأب فظاهر لأن المرضعه لم تزد علی أن صارت أما لولده و أم الولد أولی بالتحلیل من کل أحد و أما علی أجداده لأبیه فلأنها لم تزد علی أن صارت أما لولد ابنه و أم ولد الابن إنما تحرم علی الجد لأنها زوجه ابنه و الزوجیه للابن لا تحصل بإرضاع ولد الابن لأن الزوجیه لا تثبت بالرضاع. و بتقریر أوضح أن التحریم تعلق علی حلیله الابن و لا- شک أن مرضعه ولد الابن لیست حلیله للابن و أما علی أجداده لأمه فلأن غایه ما حصل بالرضاع کون المرضعه أما لولد بنته و أم ولد البنت إنما تحرم إذا کان بنتا بالنسب أو الرضاع و هذه لم تصر إحداهما و قد مر مشروحا فی تفسیر الحدیث النبوی أنه لا- یدل إلا علی تحریم ما صدق علیه بعلاقه الرضاع أحد العناوین المحرمه علی لسان الشارع فیجب الرجوع فی غیرها إلی أدله الحل. و الحاصل أنه إذا حصل بالرضاع عنوان مستلزم فی النسب لأحد العناوین المعلق علیها التحریم غیر ملازم له فی الرضاع لا یثبت له التحریم لأن ذلک العنوان النسبی الملزوم إنما حرم لتقییده باللازم و إن کان

هـذا المقيـد غير منفكك عنه فإن حصل هـذا القيـد فى العنوان الرضاعى حتى يتم كونه نظيرا للعنوان النسبى و كونها تحت عنوان كلى ينتزع من الحاصل بالنسب و الحاصل بالرضاع حصـلت الحرمه و إلا فلا ثم إذا لم يحرم أصول المرتضع نسـبا على المرضعه لم يحرم أصوله الرضاعيه عليها بطريق أولى

الثالثه تحرم فروع المرتضع على المرضعه

لأنهم أحفادها و لا فرق بين الفروع النسبيه و الرضاعيه. نعم يأتى على

قول العلامه و المحقق الثانى رحمهما الله فى القواعد و شرحه عدم تحريم فروع المرتضع الرضاعيه على المرضعه حيث حكما بأن مرضعه المرضعه لا تحرم على المرتضع فإن المرتضع من الفروع الرضاعيه للمرتضعه من المرضعه و قد عرفت ضعف هذا القول و متمسكه.

الرابعه حواشى المرتضع أعنى من فى طبقته من الإخوه لا يحرمون على المرضعه من جهه ارتضاع أخيهم منها

لأنها لم تزد على أن صارت إما رضاعيه لأخيهم و لا دليل على تحريم أم الأخ. نعم هى محرمه فى النسب من جهه كونه أما أو زوجه أب و لم يحصل شى ء منهما بالرضاع و أما الإخوه من الرضاع للمرتضع فهم أولى بعدم التحريم عليها و قد يزيد فى الاستدلال على ما ذكرنا بأن أمومه الأخ غير ملازمه للأمومه لتفارقهما فى زوجه الأب و الأم التى ليس لها إلا ولد واحد و فيه أن لمتوهم التحريم أن يقول إن الأم النسبيه للأخ من الأبوين محرم لأنها لا تنفك عن كونها إما فالأم الرضاعيه له أيضا محرمه فالأجود الاقتصار على ما ذكرناه و أن الملازمه بين العنوانين فى النسب و إن كانت مسلمه إلا أن التحريم هناك من جهه أحد المتلازمين الغير الحاصل بسبب الرضاع ثم إن حكم فروع حواشى المرتضع حكم نفس الحواشى فى عدم التحريم على المرضعه لأن الفرع لا يزيد على الأصل فى الحرمه.

الخامسه يحرم المرتضع على أصول المرضعه من النساء و يحرم المرتضعه على أصولها من الذكور

لأن المرتضع من أحفادهم و لا فرق بين أصولها بالنسب و أصولها بالرضاع و لا إشكال فيه و لا خلاف ظاهرا و حكم حواشى أصول المرضعه من العمومه و الخئوله حكم نفس الأصول فى التحريم سواء كانت من النسب أو الرضاع.

السادسه لا تحرم أصول المرتضع على أصول المرضعه

لما تقدم فى المسأله الثانيه.

السابعه يحرم فروع المرتضع على أصول المرضعه

لأنهم جدودتهم.

الثامنه لا يحرم حواشى المرتضع و فروعهم على أصول المرضعه و حواشيهم

لما تقدم فى المسأله الرابعه.

التاسعه يحرم المرتضع على فروع المرضعه نسبا

و هم المتولـدون منهـا و إن نزلوا سواء كان أبوهم فحلا للمرتضع أم لا لثبوت الأخوه من قبل الأم بينه و بينهم من جهه الرضاع و لاـ يشترط اتحاد الفحل هنا بلا خلاف على الظاهر المصرح به فى كلام غير واحـد لإطلاق الكتاب و السـنه مضافا إلى خصوص موثقه جميـل بن دراج بأحمـد بن الحسن بن فضال عن أبى عبـد الله ع قال: إذا ارتضع الرجل من لبن امرأه حرم عليه كل شـى ء من ولدها و إن كان الولد من غير الرجل الذى كان أرضعته بلبنه و يؤيدها روايه محمد بن عبيده الهمدانى المتقدمه فى استدلال الطبرسـى قـدس سـره و أمـا فروع المرضـعه من حيث الرضاع و هم أولادها من الرضاع فيشترط فى تحريم المرتضع عليهم اتحاد الفحل على المشهور خلافا للطبرسى و قد مر ضعفه لورود الخبر الصحيح و ما فى حكمه على خلافه.

العاشره تحرم أصول المرتضع على فروع المرضعه من النسب على الأظهر

و إن كانت القاعده لا تقتضـى ذلك نظرا إلى أن فروع المرضعه لا تزيد على أن تكون إخوه لولد أصول المرتضع و أخ الولد أو أخته لا دليل على تحريمه من حيث إخوه الولـد و إنما يحرم حيث يحرم إما من حيث كونه ولدا و إما من حيث كونه ولدا لأحد الزوجين و لذا حكى عن جماعه منهم الشيخ فى المبسوط عدم التحريم إلا أنه قد دل غير واحد من الأخبار المعتبره على التحريم مثل ما رواه فى التهـذيب عن أيوب بن نوح فى الصـحيح قال: كتب على بن شـعيب إلى أبى الحسن ع عن امرأه أرضـعت بعض ولدى هل يجوز أن أتزوج بعض ولدها فكتب ع لا يجوز ذلك لأن ولدها صارت بمنزله ولدك و مثل ما رواه

الکلینی قدس سره عن محمد بن یحیی عن عبد الله بن جعفر قال:

کتبت إلی أبی محمد ع امرأه أرضعت ولد الرجل هل یحل لذلک الرجل أن یتزوج ابنه هذه المرضعه أم لا فوقع ع لا یحل. و اعلم أنه قد یتفرع علی هذا القول أنه لو أرضعت ولدا جدته لأمه بلبن جده أو غیره حرمت أمه علی أبیه لأن أمه من أولاد المرضعه فتحرم علی أصول المرتضع و أما تحریم الجده المرضعه علی جده من جهه صیرورتها أما لولد بنته فقد تقدم فی المسأله الثانیه أنه لا وجه له هذا کله فی فروع المرضعه نسبا و أما فروعها بالرضاع فلا دلیل علی تحریمهم علی أصول المرتضع لأن الولد و البنت فی الخبرین المتقدمین ظاهران فی خصوص النسبی فیبقی حکم الرضاعی باقیا تحت أصاله الإباحه اللهم إلا أن یقال إنه إذا ثبت التحریم فی الولد النسبی للمرضعه ثبت فی الولد الرضاعی لها لأنه یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب. و فیه أن الإمام ع حکم بتحریم ولد المرضعه علی أب المرتضع لا من حیث هو ولدها

المکاسب، ج ۴، ص ۳۸۵

حتی یحرم ولدها الرضاعی أیضا بل لأجل کونه بمنزله ولد أب المرتضع نسبا و هذا المعنی غیر معلوم فی ولدها الرضاعی فتأمل مع أن هذا الکلام لا یصح فی ولدها الرضاعی الذی ارتضع بلبن فحل غیر فحل المرتضع الذی یکون الکلام فی أصوله لعدم الأخوه بین ذلک الولد و بین المرتضع علی قول غیر الطبرسی و من الظاهر بل المقطوع أن کون ولد المرضعه بمنزله ولد أب المرتضع فرع الأخوه الرضاعیه للمرتضع المفقوده مع تعدد الفحل و إنما یصح هذا الکلام لو صح فی

صوره اتحاد الفحل و حدوث الأخوه بين ذلك الولد و بين المرتضع و حينئذ فيكون هذا الولد من أولاد الفحل رضاعا و سيأتى الكلام فيه فى مسأله تحريم أصول المرتضع على فروع الفحل. و اعلم أن الخبرين المذكورين و إن دلا على تحريم أولاد المرضعه نسبا على أب المرتضع لكن الظاهر تحريمهم على أم المرتضع أيضا لأن كونهم بمنزله ولد أبيه يستلزم كونهم بمنزله ولد أمه و لذا استفيد من تحريم الأولاد على الآباء تحريم الأبناء على الأمهات.

الحاديه عشر فروع المرتضع و إن نزلوا نسبا و رضاعا يحرمون على فروع المرضعه فى المرتبه الأولى

لأنهم خئوله لفروع المرتضع و لا فرق بين فروع المرضعه نسبا و فروعها رضاعا مع نشر الرضاع بينهم و بين نفس المرتضع و أما فروع المرضعه فى غير المرتبه الأولى فلا يحرمون على فروع المرتضع مطلقا لأنهم ولد خئوله لهم.

الثانيه عشر من فى حاشيه نسب المرتضع أو رضاعه أعنى إخوته أو أخواته النسبيه أو الرضاعيه لا يحرمون لأجل ارتضاع أخيهم

على فروع المرضعه الرضاعيه بلا إشكال و لا خلاف لأنهم لم يزيدوا على أنهم صاروا إخوه لأخى أولئك الحواشى أو أولادا لأم أخيهم و لم يتعلق التحريم فى الشريعه بأحد العنوانين و كذا فروع المرضعه النسبيه و هم المتولدون منها لا تحرم عليهم حواشى المرتضع الرضاعيه لما ذكر و أما تحريم حواشى المرتضع من النسب على فروع المرضعه النسبيه فاختلف فيه فالأشهر كما قيل عدم التحريم لما ذكر و هو الأظهر و قيل بالتحريم لأن فروع المرضعه إذا صاروا بمنزله ولد أبوى المرتضع بحكم ما تقدم فى المسأله العاشره فقد صاروا إخوه لأولادهما الذين هم حواشى المرتضع. و فيه منع استلزام صيرورتهم إخوه لأولادهما إذ لا مستند له إلا تلازم عنوانى البنوه للأبوين مع الأخوه لأولادهما و هو مسلم إذا حدثت بالرضاع نفس البنوه للأبوين كما إذا ارتضع شخص بلبنهما فإن بنوته لهما تستلزم إخوته لأولادهما و أما إذا حدث به شى ء آخر حكم الشارع بكونه بمنزله البنوه للأبوين فى أحكامها الشرعيه فلا يلزم منه ثبوت الأخوه لأولادهما. و الحاصل أن العنوان الحاصل بارتضاع ولد الأبوين من امرأه ذات أولاد ليس إلا كون أولادها إخوه للمرتضع. و من المعلوم مما سبق فى المسأله الثانيه أن بمجرد هذا العنوان لا يحرم هؤلاء الأولاد على أبوى المرتضع و لا على إخوته لكن لما دل الدليل على كون الأولاد بمنزله أولاد الأبوين فى جميع الأحكام الشرعيه التى

من جملتها تحريمهم عليهما حكم به لكن لا يستلزم ذلك كونهم بمنزله الإخوه لأولادهما حتى يحرموا عليهم و كذا ليس من الأحكام الشرعيه لأولاد الأبوين تحريم بعضهم على بعض فإن التحريم فى آيه المحرمات إنما علق على عنوان الأخ و الأخت لا على ولد الأبوين أو أحدهما و من هنا ظهر ما فى استدلال صاحب الكفايه على التحريم بأن كونهم بمنزله الولد يقتضى أن يثبت لهم جميع الأحكام الثابته للولد من حيث الولديه و من جمله أحكامه تحريم أولاد الأب عليه إذ لا يخفى أن تحريم أولاد الأب على الولد ليس من حيث الولديه للأب بل من حيث إخوته للأولاد اللهم إلا أن يقال إن الأخوه التى نيطت بها الحرمه فى آيه المحرمات ليس مفهومها العرفى بل الحقيقى إلا كون الشخصين ولدا لواحد فكونهم أولادا لأبيه أو لأمه عين كونهم إخوه له لا أنه عنوان آخر ملازم له و يشهد لذلك تعليل تحريم المرتضعه من لبن ولد على أخيه من أبيه فى صحيحه صفوان المرويه فى الكافى بصيروره أبيه أبا لها و أمه أما لها و ليس هذا إلا لأنه إذا ثبت أبوه الرجل لشخص و أمومه المرأه له ثبت إخوه أولادهما له فيحرمون عليه من هذه الجهه فالقول بالتحريم فى المسأله لا يخلو عن قوه وفاقا للمحكى عن الشيخ و بعض المتأخرين.

الثالثه عشر يحرم المرتضع على من فى حاشيه نسب المرضعه

أعنى إخوتها و أخواتها و كذا من فى حاشيه رضاعها و هم إخوتها و أخواتها من الرضاع بلا إشكال و لا خلاف و يدل على تحريم إخوتها من الرضاع المستلزم لتحريم إخوتها من النسب بالأولويه و عدم القول بالفصل صحيحه الحلبى المرويه فى الكافى و التهذيب قال: سألت أبا عبد الله

ع عن الرجل يرضع من امرأه و هو غلام أ يحل له أن يتزوج أختها لأمها من الرضاع فقال إن كانت المرأتان رضعتا من امرأه واحده من لبن فحل واحد فلا يحل و إن كانت المرأتان رضعتا من امرأه واحده من لبن فحلين فلا بأس و نحوها موثقه عمار المتقدمه منها فى أدله القول المشهور باعتبار اتحاد الفحل فى مقابل الطبرسى فتأمل و فى حكم أولئك الحواشى فروعهم فيحرم المرتضع عليهم.

الرابعه عشر لا يحرم أصول المرتضع على من فى حاشيه نسب المرضعه

فيجوز لآباء المرتضع و إن علو التزويج فى أخوات المرضعه و لإخوتها التزويج فى أمهات المرتضع و لا يتوهم فى الأول كون المرضعه فى حكم الزوجه فلا يجوز العقد على أختها لعدم ثبوت الزوجيه بالرضاع و لا فى الثانى كون أم المرتضع أما لولد أخت إخوه المرضعه و أم ولد الأخت محرمه لكونها أختا لما مر من أن الحرمه إنما تعلقت على عنوان الأخت لا على أم ولد الأخت و إن تلازم العنوانان فى النسب.

الخامسه عشر تحرم فروع المرتضع على حواشى نسب المرضعه و رضاعها

لكونهم خئوله لأبيهم بلا إشكال و لا خلاف و لا يحرمون على فروع أولئك الحواشى.

السادسه عشر لا يحرم من فى حاشيه نسب المرتضع على من فى حاشيه نسب المرضعه

فيجوز لإخوه المرتضع التزويج فى أخوات المرضعه و لإخوه المرتضع على نفس المرضعه فعدم تحريمهم على حواشيها أولى و المستند فى الكل عدم الدليل إذ لم يحدث بينهم بالرضاع عنوان من العناوين المتعلق بها التحريم فى النسب.

السابعه عشر يحرم المرتضع لو كانت أنثى على الفحل إجماعا

لأنها بنته من الرضاع.

الثامنه عشر لا يحرم أصول المرتضع الإناث عن أمهاته و إن علون على الفحل

أما أمه فواضح و أما جداته فكذلك على الأشهر لأن غايه ما حصل بالرضاع كونهن جدات لولده و جدات الولد لا يحرمن على الأب إلا من جهه كونهن جدات النفس الأب أو أمهات أزواجه و لم يحصل بالرضاع شى ء من العنوانين فى المقام و نسب إلى ابن إدريس تحريم جده المرتضع على الفحل و هو ضعيف ثم إذا لم تحرم المرتضع على الفحل لم يحرم فروع تلك الأصول عليه فعمه المرتضع و خالته لا تحرمان على الفحل فإن الفرع لا يزيد على الأصل.

التاسعه عشر يحرم فروع المرتضع و إن نزلوا على الفحل لكونهم بمنزله أحفاده من غير فرق بين فروعه الرضاعيه و النسبيه

بلا خلاف و لا إشكال فى ذلك.

المكاسب، ج ۴، ص ۳۸۶

العشرون لا تحرم من فى حاشيه نسب المرتضع

أعنى أخواته على الفحل على الأشهر لعدم الدليل على التحريم عدا ما يتخيل من كونها أخوات لولده و لا يخفى أن التحريم لم يتعلق بهذا العنوان و إنما تعلق بعنوان البنت أو الربيبه اللذين لا ينفك أحدهما عن عنوان أخت الولد فى النسب و نسب إلى الشيخ فى الخلاف و ابن إدريس تحريم أخت المرتضع على الفحل و هو ضعيف.

الحاديه و العشرون يحرم المرتضع على أصول الفحل

لكونهم جدوده له بلا خلاف و لا إشكال.

الثانيه و العشرون لا يحرم أصول المرتضع على أصول الفحل

فيجوز لآباء المرتضع أن يتزوجوا فى أمهات الفحل و كذا لآباء الفحل أن يتزوجوا فى أمهات المرتضع لعدم الدليل إلا تخيل كون أمهات الفحل بمنزله جدات المرتضع فيحرم على أبيه و على بعض أجداده و كذا أمهات المرتضع بالنسبه إلى آباء الفحل.

الثالثه و العشرون يحرم فروع المرتضع على أصول الفحل لأنهم جدوده له

و قد مر تحريمهم على الفحل لكونهم أحفادا له فيحرمون على آبائه أيضا لأن المحرم على شخص لأجل النسب محرم على آبائه أيضا فكذلك فى الرضاع.

الرابعه و العشرون لا يحرم من فى حاشيه نسب المرتضع على أصول الفحل

لما تقدم من عدم حرمتهم على نفس الفحل و يجرى هنا الخلاف المنسوب إلى ابن إدريس فى تلك المسأله.

الخامسه و العشرون يحرم المرتضع على فروع الفحل نسبا و رضاعا و إن نزلوا

لأنهم إخوه و أولاد إخوه بلا خلاف فى ذلك و يدل عليه بعد الإجماع أخبار كثيره و لا فرق فى الفروع بين كونهم من مرضعه المرتضع أو من غيرها فلو كان لرجل عشر نساء و كان له من كل منها بنت و ابن من الولاده و أرضعت كل واحده منهن غلاما أو جاريه بلبن ذلك الفحل حرم الذكور العشرون على البنات العشرين.

السادسه و العشرون يحرم أصول المرتضع على فروع الفحل

أعنى المتولدين منه و إن لم يقتضه القاعده من جهه أن فروع الفحل لم يزيدوا على أن صاروا إخوه لولد أصول المرتضع و لا دليل على تحريم إخوه الولد من حيث إنهم إخوه الولد و لهذا قيل هنا بعدم التحريم إلا أن الأظهر التحريم لصحيحه على بن مهزيار قال:

سأل عيسى بن جعفر بن عيسى أبا جعفر ع الثانى عن امرأه أرضعت لى صبيا هل يحل أن أتزوج ابنه زوجها فقال ما أجود ما سألت من هنا يؤتى أن يقول الناس حرمت عليه امرأته من قبل لبن الفحل هذا لبن الفحل لا غيره فقلت له الجاريه ليست ابنه المرأه التى أرضعت لى بل ابنه غيرها فقال لو كن عشرا متفرقات ما يحل لك شى ء منهن و كن فى موضع بناتك و الروايه و إن اختصت بتحريم ولد الفحل على أب المرتضع إلا أن تحريمهم على أمه أيضا ثابت بالإجماع المركب ظاهرا مع أن كونهم بمنزله بنات أب المرتضع يستلزم كونهم بمنزله أبناء أمه ثم إن ظاهر الروايه كما ترى مختص بفروع الفحل نسبا و يلحق بهم فروعه رضاعا و لعله لقاعده يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فإذا حرم ولد الفحل نسبا على أصول المرتضع حرم ولده رضاعا و لأن منشأ

صيرورتهم أولادا لأصول المرتضع إخوته لولدهم و لا فرق بين الأخوه النسبيه و الرضاعيه.

السابعه و العشرون يحرم فروع المرتضع نسبا و رضاعا و إن نزلوا على فروع الفحل نسبا و رضاعا

و المرتبه الأولى لأنهم عمومه لفروع المرتضع و أما فروع الفحل فى غير المرتبه الأولى فلا يحرمون على فروع المرتضع.

الثامنه و العشرون لا يحرم من فى حاشيه نسب المرتضع

و هم إخوته و أخواته على فروع الفحل لأنهم لم يزيدوا على أن صاروا بالرضاع إخوه لأخى أولئك و إخوه الأخ ليست موجبه للتحريم إذ قد يتزوج أخ الرجل لأبيه أخته لأمه و لو قيد بالأخ من الأبوين فلا يوجب التحريم و إنما يحرم إخوه الأخ للأبوين من جهه كونهم إخوه و لم يحصل بالرضاع هذا العنوان فالحاصل بالرضاع غير موجب للتحريم و الموجب للتحريم غير حاصل خلافا للشيخ و جماعه فحكموا بالتحريم لأن صيروره الفروع بمنزله الأولاد لأصول المرتضع بحكم صحيحه ابن مهزيار المتقدمه يستلزم كونهم إخوه لإخوه المرتضع فيحرمون عليهم و قد سبق فى المسأله الثانيه عشر أن هذا القول لا يخلو عن قوه.

التاسع و العشرون يحرم المرتضع على من فى حاشيه نسب الفحل أو رضاعه

لأنهم عمومه له و هذا مما لا إشكال فيه و لا خلاف

الثلاثون لا يحرم أصول المرتضع على من فى حاشيه نسب الفحل

إذ لا يحدث بينهم بالرضاع رابطه من الروابط المحرمه.

الواحد و الثلاثون يحرم فروع المرتضع نسبا و رضاعا و إن نزلوا

على من فى حاشيه الفحل نسبا أو رضاعا لأنهم عمومه لأبيهم و يحل لهم فروع أولئك الحواشى.

الثانى و الثلاثون لا يحرم من فى حاشيه نسب المرتضع على من فى حاشيه نسب الفحل

لأن حواشى المرتضع لا تحرم على نفس الفحل فأولى بأن لا تحرم على حواشيه و يجى ء على القول المنسوب إلى ابن إدريس من تحريم أخت المرتضع على الفحل تحريمها على إخوته لكنه لا دليل عليه.

و ينبغى التنبيه على أمور

الأول حيث عرفت أن الضابط فى حصول الحرمه بالرضاع ملاحظه الرابطه النسبيه التى علق عليها التحريم

فإن حصل بالرضاع نظيرها ثبتت الحرمه و إلا فلا إلا ما خرج بالدليل كما عرفت فى المسأله العاشره و السادسه و العشرين و لا عبره بأن يحصل بالرضاع رابطه مغايره للرابطه المعلق عليها التحريم مقارنه معها فى الوجود دائما أو فى بعض الأحيان و ما دل على خروج المسألتين السابقتين أو نحوهما عن هذه الضابطه لا يعطى ضابطه كليه لتحريم كل عنوان ملازم فى النسب لعنوانات التحريم بل يقتصر على مورده و التعدى قياس لا نقول به. فاعلم أنه لا فرق فى الرابطه النسبيه التى يكون نظيرها الحاصل بالرضاع محرما بين أن يكون التحريم المعلق عليها لأجل وجودها بين نفس المحرم و المحرم عليه و يسمى بالمحرم النسبى كما فى المحرمات السبع النسبيه و بين أن يكون التحريم لأجل وجودها بين المحرم و زوج المحرم عليه أو من فى حكمه و يسمى بالمحرم لأجل المصاهره و هى عباره عن علاقه تحدث بين كل من الزوجين و أقرباء الآخر كأم الزوجه مثلا فإن التحريم علق على أمومه الزوجه و هى رابطه نسبيه بين المحرم و هى الأم و بين زوجه المحرم عليه و كأم المزنى بها و الموطوءه بالشبهه و غيرهما و تسميه الأول بالمحرم لأجل النسب و الثانى بالمحرم لأجل المصاهره باعتبار ملاحظه العلاقه الكائنه بين نفس المحرم و المحرم عليه و أنها قد تكون نفس الرابطه النسبيه المعلق عليها التحريم فى المحرمات السبع و قد يكون أمرا حاصلا

منها كما فى المحرمات بالمصاهره و لكن التحريم فى الكل معلق على الرابطه

المكاسب، ج ۴، ص ۳۸۷

النسبيه أما فى المحرمات السبع فظاهر و أما فى المحرمات بالمصاهره فلأن تحريم أم الزوجه لم تتعلق فى الكتاب و السنه على علاقه المصاهره التى بينها و بين الزوج و إنما علق على الرابطه النسبيه التى بينها و بين زوجه الزوج و هى الأمومه و كذا غيرها و من هنا ظهر فساد ما ربما يسبق إلى الوهم من أن قوله ص: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب إنما يدل على تحريم نظائر المحرمات السبع الحاصله بالرضاع و لا يدل على تحريم نظائر المحرمات بالمصاهره إذا حصلت بالرضاع كمرضعه الزوجه و رضيعتها و نحوهما لأن هؤلاء لا يحرمون من النسب حتى يحرم نظائرها من الرضاع و إنما يحرم من أجل المصاهره. توضيح الفساد مضافا إلى ما ذكر أن المصاهره و هى العلاقه الحاصله بين كل من الزوجين و أقرباء الآخر ليس مما علق عليها التحريم و إنما علق على الرابطه النسبيه التى هى منشأ لانتزاعها فتحرم أم الزوجه على الزوج أيضا من جهه النسب الحاصل بين المحرم و المحرم عليه بل النسب الحاصل بين المحرم و زوجه المحرم عليه و عمده ما يوقع فى هذا الوهم توهم أن المراد بالنسب فى الحديث خصوص النسب الحاصل بين المحرم و المحرم عليه نظير ما اصطلحوا عليه من قولهم سبب التحريم إما نسب و إما مصاهره حيث يجعلون المصاهره قسيما للنسب و لا يخفى أنه لا داعى إلى تقييد النسب فى الحديث بهذا الفرد الخاص بل المراد به أن كل ما يحرم على شخص من جهه نسب حاصل بينهما أو من

جهه نسب حاصل بين أحدهما و زوج الآخر و من فى حكمه فيحرم نظيره من جهه الرضاع الحاصل بينهما أو بين أحدهما و زوج الآخر أو من فى حكمه. و حاصل معناه بعباره أضبط كل رابطه نسبيه ثبت من جهتها تحريم شخص على آخر فيثبت التحريم أيضا من جهه نظيرها الحاصل بالرضاع فإذا ورد أمهات الأزواج محرمه فنقول إن التحريم تعلق بالنساء المتصفات بالأمومه للزوجات و هى رابطه نسبيه علق عليها التحريم فإذا حصل نظيرها بالرضاع يحصل الحرمه للحديث المذكور فظهر أنه كما يصدق على أم الرجل أنها محرمه عليه من جهه النسب أى من جهه رابطه النسبيه حيث إنها حرمت عليه بعنوان كونها أما له فكذلك يصدق على أم زوجته أنها محرمه عليه من جهه النسب حيث إنها حرمت عليه من جهه كونها أما لزوجته فالموضوع فى كل من الحكمين معنون بعنوان الأمومه إلا أنها فى الأول بين المحرم و المحرم عليه و فى الثانى بين المحرم و زوج المحرم عليه و من هنا تراهم يتمسكون فى تحريم مرضعه الغلام الموقب و رضيعته على الموقب بالحديث المذكور و إلا فأى نسب بين المرضعه و الموقب. و مما ذكرنا ظهر ما فى استشكال صاحب الكفايه الحكم بإلحاق الرضاع بالنسب فى الرابطه النسبيه الموجوده بين أحد الزوجين و أقرباء الآخر الموجده لعلاقه المصاهره بين الزوجين فى ثبوت أحكام المصاهره بالنسبه إلى أحد الزوجين و بعض ذوى الرابط الرضاعيه للآخر و أنه إن كان الإجماع على ذلك فهو و إلا ففى دلاله الحديث المشهور على ذلك إشكال و قد عرفت أنه لا إشكال فى المسأله أصلا بحمد الله و سبحانه.

الثانى أن الرضاع كما يؤثر فى ابتداء النكاح يؤثر فى استدامته

فكل رضاع يمنع من النكاح إذا

سبقه يبطله إذا لحقه بلا خلاف فيه على الظاهر و يدل عليه إطلاق الحديث المشهور:

يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب و خصوص بعض الأخبار الوارده فى بعض فروع المسأله منها حسنه الحلبى بابن هاشم عن أبى عبد الله ع قال: لو أن رجلا- تزوج جاريه فأرضعتها امرأته فسد نكاحه و رواها فى الفقيه بسند صحيح عن أبى جعفر ع بتفاوت يسير و نحوها حسنته الأخرى عنه ع و يترتب على ذلك أنه إذا تزوج برضيعه فأرضعتها بعض نساء آبائه و إن علو أو أولاده و إن نزلوا أو إخوته أو أخواته حرمت عليه و كذا لو أرضعتها زوجته الكبيره بلبنه كما فى الأخبار السابقه و تحرم الكبيره أيضا مؤبدا و لو أرضعتها بلبن غيره فإن دخل بالكبيره حرمت عليه أيضا و إن لم يدخل بها حرمت الكبيره مؤبدا و حرمت الصغيره جمعا بمعنى جواز تجديد العقد عليها بعد بطلان النكاح الأول و الوجه فى بطلان نكاحهما عدم جواز الحكم بصحه نكاحهما و لا بصحه نكاح أحدهما لأنه ترجيح من غير مرجح. و استشكل فى الحكم صاحب الكفايه من حيث احتمال القرعه و هو ضعيف و لو أرضعت زوجته الصغيره إحدى الكبيرتين بلبنه ثم أرضعتها الأخرى حرمن جمع و حكى عن الإسكافى و الشيخ أنه تحرم المرتضعه و أولى المرضعتين و لعل وجهه أن أم الزوجه المحرمه هى من زوج ابنته بأن تتصف ابنته بالزوجيه بمعنى تصادق عنوان البنتيه و الزوجيه فى زمان من الأزمنه حتى يصدق على أمها فى ذلك الزمان أم الزوجه و هاهنا ليس كذلك لأن المرضعه الثانيه إنما صارت أما بعد ما انفسخ عقد الصغيره فحصلت صفه البنتيه للصغيره بعد

زمان الزوجيه. و يؤيده ما رواه فى الكافى بسند ضعيف بصالح بن أبى حماد عن على بن مهزيار و رواه عن أبى جعفر ع: قيل له إن رجلا تزوج بجاريه صغيره فأرضعتها امرأته ثم أرضعتها امرأه له أخرى فقال ابن شبرمه حرمت عليه الجاريه و امرأتاه فقال أبو جعفر ع أخطأ ابن شبرمه حرمت عليه الجاريه و امرأته التى أرضعتها أولا و أما الأخيره فلا تحرم عليه نكاحها لأنها أرضعت ابنته و لا يبعد العمل بها لموافقتها للأصل ثم إنه كلما حكم بفساد عقد الصغيره بالرضاع فإن كان الرضاع بسبب مختص بها بأن سعت إلى الكبيره و هى نائمه و ارتضعت الرضاع المحرم. فقد صرح فى الشرائع و التحرير و المسالك بسقوط مهرها و يحتمل عدم السقوط لأن المهر ثبت بالعقد و لا دليل على سقوطه بفعل الصغيره الذى حصل منها من غير قصد و تمييز و إن كان بسبب مختص بالكبيره بأن تولت إرضاعها و كان لها مهر مسمى غرمه الزوج و قيل يغرم نصفه كالطلاق و هو محكى عن الشيخ و جماعه و لا دليل عليه بناء على ملك الزوجه لكمال المهر بالعقد و فى رجوع الزوج الغارم إلى المرضعه إشكال و لا يبعد عدم الرجوع فيها إذا كان الإرضاع واجبا عليها لفقد من يرضعها بما يسد رمقها لأنه حينئذ مأمور به فلا يتعقبه ضرر الضمان و الأقوى عدم الرجوع لعدم الدليل و نظائره كثيره كما لو قتلت الزوجه أو ارتدت بعد الدخول أو أرضعت من ينفسخ نكاحها بإرضاعه فإن المهر ثابت فى جميع الصور على الزوج و لا يرجع بعد غرامته إلى أحد نعم مقتضى قاعده نفى الضرر رجوع الزوج بما يغرمه

و إن لم نقل بضمان البضع فإن مقتضى ضمانه الرجوع إلى مهر المثل أو نحوه لا ما يغرمه و عدم الرجوع فى الأمثله المذكوره و لهذا يغرم الشهود إذا رجعوا عن شهادتهم بطلاق الزوج الأول للمرأه المهر للثانى. و يؤيدها ما رواه فى الفقيه بسند ضعيف عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظله عن أبى عبد الله ع قال: سألته عن رجل قال لآخر اخطب لى فلانه فما فعلت شيئا مما

قاولت من صداق أو ضمنت من شى ء أو شرطت فذلك لى رضا و هو لازم لى و لم يشهد على ذلك فذهب فخطب له و بذل عنه الصداق أو غيره مما طالبوه و سألوه فلما رجع إليه أنكر ذلك كله قال يغرم لها نصف الصداق عنه و ذلك أنه هو الذى ضيع حقها إذ لم يشهد عليه بذلك الذى قال دل بعموم التعليل على أن التضييع سبب للغرامه و قد حصل فيما نحن فيه من المرضعه الغرور.

الثالث [ما حكى عن المحقق الثانى عن بعض الطلبه القول بنشر الحرمه بالرضاع فى صور كثيره]

اشاره

اعلم أنه قد حكى شيخنا المحقق الثانى فى رسالته الرضاعيه عن بعض الطلبه القول بنشر الحرمه بالرضاع فى صور كثيره و نسب ذلك إلى اشتباههم و ذكر أنه لا مستند لهم فى ذلك و أنهم زعموا أن ذلك من فتاوى شيخنا الشهيد و ليس لهم إسناد يتصل بشيخنا فى هذا الفتوى ثم قال نعم اختلف أصحابنا فى ثلاث مسائل قد يتوهم منه القاصر عن درجه الاستنباط أن يكون دليلا لشى ء من هذه المسائل أو شاهدا عليها إلى أن قال إن المسائل المتصوره فى هذا الباب كثيره لا تنحصر و الذى سنح لنا الآن ذكره خارجا عن المسائل الثلاث المشار إليها صور

ثم ذكر الصور ثم عقبها بذكر المسائل الثلاث التى ذكر أنه اختلف فيها الأصحاب.

أقول إن هذا المتوهم قد استند فى دعوى النشر إلى عموم المنزله فى الرضاع المشهور فى الألسنه و حاصل تفسيره أنه إذا حصل بالرضاع عنوان مصادف لعنوان الذى تعلق به التحريم فى النسب حكم بتحريمه و إن لم يحصل بالرضاع نفس ذلك العنوان المنوط به التحريم مثلا إذا أرضعت امرأتك ولد بنتك فقد صارت المرضعه أما لولد ابنتك و أم ولد البنت حيث إنه عنوان مصادف فى النسب لعنوان البنت محرمه فإذا حصلت هذا العنوان بإرضاع امرأتك ولد بنتك تحقق التحريم و بطلان نكاح الجد و المرضعه و إن لم يتحقق عنوان البنتيه و هكذا فها أنا أذكر المسائل الثلاث التى ذكر المحقق أنه مما تعرض له الأصحاب و اختلفوا فيها ثم أذكر غيرها من الصور التى ذكر أن القول بالتحريم فيها توهم و أنه ليس به قائل معروف بين الأصحاب و أن نسبته إلى الشهيد غير ثابته فنقول

أما المسائل المختلف فيها

فإحداها حرمه جدات المرتضع على صاحب اللبن

اختلف فيها الأصحاب على قولين و قريب منه أم المرضعه وجدتها بالنسبه إلى أب المرتضع. و قد تقدم فى المسأله الثانيه عشر نسبه القول بتحريم جدات المرتضع على الفحل إلى ابن إدريس و عزى هذا القول إلى جماعه من الأصحاب و قد عرفت فى تلك المسأله أنه لا وجد للتحريم عدا توهم صيروره جدات المرتضع جدات لولد الفحل و جده الولد محرمه لكونها أما أو أم زوجه و كلتاهما محرمتان و مثل هذا جار فى أم المرضعه وجدتها بالنسبه إلى أب المرتضع و مرجع هذا الاستدلال إلى دعوى عموم المنزله فى الرضاع التى ذكرنا تفسيره قريبا و أثبتنا فساده لعدم الدليل

عليه فى المسأله الثانيه من المسائل المتقدمه.

و ثانيتها أخوات المرتضع نسبا و رضاعا بشرط اتحاد الفحل هل يحللن للفحل أم لا

و قد حكى عن الشيخ و ابن إدريس القول بالتحريم و لعله لأنهن بمنزله ولده كما أن أولاد الفحل بمنزله ولد أب المرتضع لصحيحه على بن مهزيار المتقدمه. و قد عرفت فى المسأله العشرين من المسائل المتقدمه ضعف هذا القول لأن الحكم بكون أولاد الفحل و المرضعه بمنزله ولد أب المرتضع لا يقتضى الحكم بكون أولاد أبوى المرتضع بمنزله أولاد الفحل بل غايه ما حصل من ارتضاع أخيهم بلبنه هو كون أخيهم بمنزله ولده فهم إخوه ولده و أخ الولد لا يحرم إلا إذا كان ولدا.

و ثالثها أولاد صاحب اللبن ولاده و رضاعا و أولاد المرضعه ولاده هل تحرم على أب المرتضع.

و قد عرفت فى المسأله العاشره و السادسه و العشرين أن الأصح التحريم للأخبار المتقدمه فى المسألتين و إن كان القاعده لا تقتضى التحريم نظرا إلى أنه لم يحصل بالرضاع إلا أخوه أولاد صاحب اللبن و المرضعه للمرتضع فهم إخوه ولد لأب المرتضع و أخ الولد لا يحرم إلا إذا صدق الولد عليه إما من النسب و إما من الرضاع لكن الأخبار المتقدمه قد دلت على أنهم بمنزله ولده فهذه المسائل الخلافيه التى ذكرها المحقق فى الرساله و صرح فى غير الأخيره بعدم التحريم. أقول هنا مسأله رابعه اختلف فيها و هى مسأله تحليل أولاد صاحب اللبن نسبا و رضاعا و أولاد المرضعه نسبا على إخوه المرتضع الذين لم يرتضعوا بلبن ذلك الفحل.

و أما المسائل التى ذكرها و نسب القول بالتحريم فيها إلى الوهم

اشاره

فهى ثلاثه عشر مسأله

الأولى أن ترضع المرأه بلبن فحلها

الذى هى فى نكاحه حين الإرضاع أخاها أو أختها لأبويها أو أحدهما فيقال إن ذلك موجب لتحريم المرضعه على زوجها من جهه أن المرتضع صار ولدا للفحل و المرضعه فهى أخت ولد الفحل و أخت الولد محرمه من النسب فكذا من الرضاع.

و بعباره أخرى الفحل يصير أبا رضاعا لأخ الزوجه أو أختها و كما أن أباهما النسبى محرم عليها فكذا الرضاعى و الحق أنه توهم كما ذكره شيخنا المحقق لما مر فى المسأله العشرين من المسائل المتقدمه من عدم تحريم من حاشيه نسب المرتضع على الفحل و أن الخلاف هنا محكى عن الشيخ و ابن إدريس و هو ضعيف لكن يرد على شيخنا المحقق أن هذه المسأله هى ثانيه المسائل التى ذكر فيها الخلاف بين الأصحاب فإن تحريم المرضعه فى الفرض المذكور على زوجها مبنى على تحريم أخوات المرتضع

على الفحل و هى عين المسأله الثانيه من الثلاث المتقدمه. نعم لو كان قولهم التحريم ناشئا عن غير ما ذكر فى توجيهه مثل صيروره المرضعه أما لأخ الزوجه من أمها و هى محرمه على الزوج أمكن كونها بهذا الاعتبار مسأله خارجه عن المسائل الثلاث.

الثانيه

أن ترضع الزوجه المذكوره ولد أخيها.

الثالثه أن ترضع ولد أختها

فقد يتوهم التحريم فى هاتين المسألتين من جهه صيروره المرضعه عمه أو خاله لولد الفحل من الرضاع و عمه الولد محرمه جمعا و لأن الفحل فى المسأله الأولى أب رضاعى لولد أخ المرضعه فكما أن الأب النسبى لولد أخيها محرمه عليها لأنه أخوها فكذا الأب الرضاعى له و لا يخفى أيضا فساد التوهمين لأن عمه الولد إنما يحرم لكونها أختا فإذا تحقق بالرضاع علاقه الأختيه تحقق التحريم و قد عرفت ذلك فى المسأله الثانيه عشر و كذا الكلام فى الأب النسبى لولد الأخ فإنه لا يحرم إلا لأجل عنوان الأخوه و أما خاله الولد فتحريمها على الأب مما لا يتفوه به أحد إذ لم يحصل الجمع بين الأختين الذى هو مناط تحريم خاله الولد. نعم يصدق على المرضعه أنها أم للمرتضع و خالته و الجمع بين الأختين المحرم هو أن يكون للشخص امرأتان يصدق على إحداهما أنها أم لولده و على الأخرى أنه خاله لولده لا أن يكون له امرأه واحده يصدق عليها أنه أم ولده و خالته و قد حكى عن السيد الداماد الجزم بالتحريم فى

المكاسب، ج ۴، ص ۳۸۹

هذه الصوره و هو بعيد

الرابعه أن ترضع الزوجه المذكوره ولد ولدها ابنا كان أو بنتا

و مثله ما لو أرضعت إحدى زوجيته و ولد ولد الأخرى فيقال هنا بتحريم المرضعه فى الفرض الأول و ضرتها فى الفرض الثانى على زوجهما من جهه صيرورتها جده ولدها و جده الولد محرمه على الأب لأنها إما أم و إما أم الزوجه و كلتاهما محرمتان و الأقوى فى هذه أيضا عدم التحريم كما نبهنا عليه فى المسأله الثانيه عشر من أن أصول المرتضع لا يحرمن على الفحل ثم إن هذه المسأله أول المسائل الثلاث الخلافيه التى ذكرها

شيخنا المحقق أعنى تحريم جدات المرتضع على الفحل و قد يستند التحريم فى هذه المسأله مع كون المرتضع ولد بنت الفحل إلى صيروره المرضعه أما لولد بنته و أم ولد البنت من النسب محرمه لكونها بنتا فكذا تحرم من الرضاع و فيه ما مر فى المسأله الثانيه.

الخامسه

أن ترضع الزوجه المذكوره عمها أو عمتها.

السادسه أن ترضع خالها أو خالتها

فيقال إن الزوجه تصير بالإرضاع إما لعمها أو لعمتها أو خالها أو خالتها و أم عم الزوجه أو عمتها أو خالها أو خالتها محرمه على الزوج لأنها جده الزوجه لأمها أو لأبيها أو أن الزوجه تصير بإرضاع زوجته لهؤلاء أبا لهم من الرضاع و هذه الزوجه تحرم على أبيهم من النسب لأنه جدها فتحرم على أبيهم من الرضاع و يظهر الجواب عن الوجهين بما مر مرارا فإن أم عمومه الزوجه و خئولتها إنما حرمت على الزوج من جهه الدخول فى أمهات النساء و لم يحصل هذا العنوان للمرضعه و كذا يحرم المرأه على أب عمومتها و خئولتها لأجل كونه جدا لها و لم يحصل عنوان الجدوده للفحل بالرضاع و اعلم أن هذه المسأله من فروع المسأله الأولى لأن أخوات المرتضع إذا حرمت على الفحل من جهه كونهن كالأولاد له حرمت عليه أولادهن و هذه المرضعه تصير من أولاد الإخوه و قد عرفت أن تلك المسأله من المسائل الخلافيه فلا وجه لعد هذه المسأله مسأله أخرى غير المسأله الأولى كما لا وجه لعد كلتيهما خارجه عن المسائل الخلافيه.

السابعه

أن ترضع الزوجه المذكوره ولد عمها أو عمتها.

الثامنه أن ترضع ولد خالها أو خالتها

فقال فى صوره إرضاع ولد العم أو الخال إن الفحل يصير أبا لهذا الولد فيحرم على المرضعه لأنه إما أبو ولد عمها أو أبو ولد خالها و كلاهما محرمان عليها و إن الأول عمها و الثانى خالها و أما إرضاع الزوجه ولد خالتها أو عمتها فلم أعثر فيه على ما يوجب توهم التحريم فيه إلا إذا قلنا بحرمه الجمع بين المرأه و ابنه أخيها أو أختها مطلقا حتى مع إذنها و حينئذ فيجرى فيه التوهم الذى جرى فى المسأله الثالثه من إرضاع الزوجه ولد أختها فراجع. و قد صرح بعض من جزم بالنشر فى صوره إرضاع ولد العم و الخال بعدم النشر فى إرضاع ولد العمه و الخاله و يظهر الكلام فى فساد توهم الحرمه هنا مما مر مرارا.

التاسعه أن ترضع الزوجه المذكوره أخ الزوج أو أخته

فيقال إن المرضعه صارت أم أخيه لأبويه أو أخته كذلك و هى محرمه لكونها أما و فيه أن حرمه أم الأخ للأبوين فى النسب لعلاقه الأمومه بينهما و نظيرها لم يحصل بالرضاع و إنما حصل به أمومه الأخ و لم يتعلق التحريم بالنسب به.

العاشره أن ترضع ولد ولد الزوج فيقال إنها صارت أما لولد ولده

و أم ولد الولد محرمه لكونها إما بنتا و إما زوجه ابن و فيه أن شيئا من عنوانى البنت و زوجه الابن لم يحصل بالرضاع مع أن حصول زوجيه الابن لا يجدى لأن الزوجيه لا تثبت بالرضاع إجماعا.

الحاديه عشر أن ترضع ولد أخيه أو ولد أخته

و لا يخفى أنه ليس فى إرضاع ولد الأخ هنا ما يوجب التوهم لأن المرضعه لم تزد على أن صارت أما لولد أخى زوجته و أم ولد الأخ ليس حراما على الشخص. نعم يقال فى فرض إرضاع ولد الأخت إنما تصير أم ولد الأخت و هى محرمه لكونها أختا و فيه أن أم ولد الأخت ليست محرمه إلا لعنوان الأخوه الغير الحاصله بالرضاع.

الثانيه عشر

أن ترضع عم الزوج أو عمته.

الثالثه عشر أن ترضع خال الزوج أو خالته

فيقال إن المرضعه حيث إنها صارت إما لعمومه الزوج أو خئولته حرمت عليه لكونها جده له و فيه ما مر غير مره و حاصله أنه لم يثبت من أدله إلحاق الرضاع بالنسب إلا أن الرضاع فرع النسب فكل علاقه حصلت بالرضاع إنما توجب الحرمه إذا كان نظيرها الحاصل بالنسب موجبا للحرمه إذ لا يعقل أن يثبت الحرمه لأجل علاقه رضاعيه و لو فرض حصولها بالنسب لم يوجب التحريم لأن هذا مناف لفرعيه الرضاع و أصاله النسب فنقول فى هذه الصوره الثالثه عشر لم يحصل بالرضاع إلا علاقه الأمومه بين المرضعه و عمومه الزوج أو خئولته و نظيرها الحاصل بالنسب ليس موجبا للتحريم لأن الأم النسبيه للعمومه و الخئوله لا تحرم على الشخص من حيث أمومتها لعمومته أو خئولته بل من حيث علاقه جدودتها له فلا يحكم بالحرمه فى الرضاع إلا إذا حصلت هذه العلاقه لا علاقه مستلزمه لها لا دخل لها فى التحريم و لو حصلت من جهه النسب كما مر مرارا فراجع. الحمد لله أولا و آخرا

المكاسب، ج ۴، ص ۳۹۰

۸- رساله فى التحريم من جهه المصاهره

الباب الأول فى المصاهره

و هی علاقه تحدث بین کل من الزوجین و أقرباء الآخر توجب حرمه النکاح من عقد علی امرأه حرم علیه أمها و إن علت تحریما مؤبدا و إن لم یدخل بالمعقوده علی المشهور بل عن الروضه أنه کاد یکون إجماعا. و فی الریاض أن عن الناصریات و الغنیه دعوی الإجماع علیه لعموم قوله وَ أُمَّهاتُ نِسائِکُمْ السلیم عن معارضه ما یصلح لتخصیصه عدا ما یتراءی من احتمال کون القید فی قوله مِنْ نِسائِکُمُ اللَّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ راجعا إلی هذه الجمله کما یرجع إلی الربائب اتفاقا فیسقط ذلک عن الحجیه و ما

يتوهم من الاتكال على بعض الروايات فى تخصيص الآيه و شىء منهما لا يقدح فى ظهورها أما القيد الراجع إلى الربائب فلأن إرجاعه إلى قوله وَ أُمَّهاتُ نِسائِكُمْ موجب لاستعمال كلمه من فى معنيين لأنها بالنسبه إلى الربائب ابتدائيه و بالنسبه إلى قوله وَ أُمَّهاتُ نِسائِكُمْ لو رجع إليه بيانيه و هو غير جائز و لو استعملت فى القدر المشترك و هو مطلق الاتصال كان به مخالفا لظهورها فى الابتداء و أما الروايه فلا تصلح مخصصه لمعارضتها بأكثر منها و أشهر و أقوى.

و منها المحكى عن تفسير العياشى عن أبى حمزه عن مولانا الباقر ع: أنه سئل عن رجل تزوج امرأه و طلقها قبل أن يدخل بها أ تحل له ابنتها قال فقال قد قضى فى ذلك أمير المؤمنين ع لا بأس به إن الله يقول وَ رَبائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ و لو تزوج الابنه ثم طلقها قبل أن يدخل بها لم تحل له أمها قال قلت له أ ليس هما سواء قال فقال لا ليس هذه مثل هذه إن الله عز و جل يقول وَ أُمَّهاتُ نِسائِكُمْ لم يستثن فى هذه كما اشترط فى ذلك هذا هنا مبهمه ليس فيها شرط و ذلك فيها شرط فكذلك و قد استنهض بعض المعاصرين بهذه الروايه على رجوع القيد الواقع عقيب الجمل المتعدده إلى الأخيره نظرا إلى استدلال المصنف بإطلاق غير الأخيره و فيه نظر لجواز كون الوجه فى إطلاقها عدم صلاحيته برجوع القيد إليها كما عرفت. و محل النزاع فى المسأله الأصوليه فيما إذا صلح القيد لغير الأخيره أيضا و كيف كان

فالمحكى عن العمانى من اشتراط الدخول فى تحريم أمها ضعيف جدا و إن صحت روايته و يحرم أيضا بالعقد عليها بناتها و إن نزلن لكن مع عدم الدخول إنما تحرم جمعا بمعنى تحرم الجمع بينها و بينهن لا عينا فإن دخل بالأم حرمن مؤبدا بقوله تعالى وَ رَبائِبُكُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِكُمْ و يدل عليه الروايات المستفيضه و تحرم المعقود عليها و إن لم يدخل بها على أب العاقد و إن علا لعموم وَ حَلائِلُ أَبْنائِكُمُ و على ابنه و إن نزل و يدل عليه صحيحه محمد بن مسلم و فيها بعد الاستدلال على حرمه أزواج النبى ص على الحسن و الحسين ع بقوله و لا تنكحوا ما نكح ءاباؤكم من النساء إنه لا يصلح للرجل أن ينكح امرأه جده و لو وطئ أحدهما زوجه الآخر لشبهه لم تحرم الموطوءه على الزوج لأصاله بقاء الحل و فحوى ما فى الروايات من أن الحرام لا يحرم الحلال و للروايه فيمن عقد على أم زوجته و وطئها بشبهه و قيل يحرم على الابن زوجته إذا وطئها أبوه بشبهه لعموم قوله تعالى وَ لا تَنْكِحُوا ما نَكَحَ آباؤُكُمْ مِنَ النِّساءِ بناء على أن النكاح هو الوطى و كذا لا تحرم الزانيه على أب الزانى و ابنه و له النكاح مطلقا على رأى نسب إلى الأكثر لاستصحاب صحه العقد عليها قبل الزنى و لا يعارضه استصحاب حرمه الوطى و النظر قبل العقد لأنا إذا ثبتنا صحه العقد بالاستصحاب لزمها ترتيب الآثار و لعموم قوله تعالى وَ أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ و لما دل من الروايات على عدم تحريم أم المزنى بها و بنتها على الزانى بناء على

عـدم الفرق بين أصول الزانى و المزنى بهـا و فروعهمـا فى نشـر الحرمه و عـدمه خلافا للمحكى عن الأكثر فيحرم لروايه ابن أبى عمير عن أبى بصـير و روايه على بن جعفر عن أخيه ع و موثقه عمار و كـذا لا تحرم أم المزنى بها و لابنتها و إن تقدم لما مر من الأصل.

و العموم مضافا إلى روايه هشام بن المثنى و حسن بن سدير و حنان بن أسد و روايه سـعيد بن يسار و مرسله ابن رباط و الأوليان تقبلاـن الحمـل على مـا إذا وقع الفجور بعـد العقـد بخلاف الأخيرتين لكنهما معارضـتان بغيرهما مما دل على التحريم كصـحاح محمـد بن مسـلم و عيص بن القسم و منصور بن حـازم فلاـ بـأس بحملهما على ما إذا لم يحصل الزنى و يراد بلفظ الفجور فيهما مثـل اللمس و القبله و نحوهمـا على مـا ذكره الشـيخ فى التهـذيب و اسـتثنى من قال بعـدم تحريم بنت المزنى بها صورتين أشار إليهما المصـنف قـدس سـره بقوله على أن يزنى بعمته أو خالته فإن بنتها تحرمان أبدا بلا خلاف و لكن النص مختص بالخال ثم إن الخلاف المتقـدم فيما أن سـبق الزنى على العقـد و إن لم يسـبق على الوطى و إلا يسـبق على العقد و إن سـبق على الوطى فلا يحرم إجماعـا للأخبـار المسـتفيضه الـداله على أنه لاـ يحرم الحرام و الحلال. نعم فى بعض الروايات اشتراط عـدم التحريم بتأخر الزنى عن الوطى كروايه أبى الصـباح و مفهوم الحصـر فى روايه عمار و كذا لا يحرم لأجل الوطى بالشـبهه تزويج الموطوءه على أب الواطئ و ابنه و لا على الواطئ أمها و بنتها على رأى المصنف و جماعه

قدس أسرارهم و إن لحق به النسب للأصل و عموم وَ أَحِلَّ لَكَمْ ما وَراءَ ذلِكَمْ. نعم من قال بالنشر فی الزنی فالقول به هنا أولی و النظر إلی ما یحرم علی غیر المالک للنظر لأجل الملک أو العقد أو التحلیل النظر إلیه و کذا لمسه لا ینشر الحرمه و إن کان الناظر أبا أو ابنا علی رأی المصنف و شیخه المحقق قدس سرهما للأصل و العموم و خصوص روایه علی بن یقطین و عن الشیخ و أتباعه النشر علی الأب و الابن لعموم وَ حَلائِلُ أَبْنائِکُمْ و لصحیحه ابن بزیع: إن جردها فنظر إلیها بشهوه حرمت علی أبیه و ابنه و نحوها المحکیه عن الفقیه. و عن المفید تخصیص الحرمه بمنظوره الأب لصحیحه محمد بن مسلم: إذا جرد الرجل الجاریه و وضع یده علیها فلا تحل لابنه و لا یخفی قصورها عن إفاده الاختصاص و عن الإسکافی و الشیخ فی الخلاف تحریم أم المنظوره و الملموسه و بنتها علی الفاعل لعموم النبویین: لا

المکاسب، ج ۴، ص ۳۹۱

ینظر الله إلی من نظر إلی فرج امرأه و بنتها و فی الآخر: من کشف قناع امرأه حرمت علیه أمها و بنتها و الصحیحه یدل علی أنه إذا رأی من المعقوده ما یحرم علی غیره حرمت علیه بنتها و الکل ضعیف سندا و إفاده و القول الثانی لا یخلو عن قوه و حکم الرضاع فی جمیع ذلک الذی ذکرنا من موارد الوفاق و الخلاف کالنسب بلا خلاف ظاهر لعموم: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب فإن معناه کما مر أن العلاقه الحاصله بسبب الرضاع کالحاصله بالنسب و کما أن العلاقه النسبیه الثابته بین الزوجه و أمها

أوجبت حرمه الأم على الزوج فكذلك الرضاعيه الحاصله بين الزوجه و بين مرضعتها و الحاصل أن العلاقه الحاصله من الرضاع بمنزله نظيرها الثابت بالنسب فمرضعه الزوجه أم و بناتها أخوات و كذا مرضعه الزوج و أصولها فلا يقال إن حرمه هؤلاء النسوه بالمصاهره لا يوجب حرمتها فى الرضاع لأن الرضاع إنما حرم منه ما حرم من النسب لا من المصاهره. نعم نظير المصاهره فى الرضاع أم المرتضع بالنسبه إلى الفحل حيث إنه إذا صار المرتضع ولدا له فأمه بمنزله زوجته و جدته بمنزله أم الزوجه فربما يتوهم تحريمها عليه من هذه الجهه و هو غلط فإن المصاهره لا تحصل بالرضاع و قد يتوهم التحريم هنا من جهه عموم المنزله بأن يقال إن جده الولد النسبى محرمه كذلك جده الولد الرضاعى و فيه ما مر فى باب الرضاع و تحرم أخت الزوجه جمعا بالكتاب و السنه و الإجماع من غير فرق بين الدائمه و المنقطعه و كذا ملك اليمين و كذا تحرم مع بقاء علاقه الزوجيه و لو بجواز الرجوع فى المطلقه الرجعيه العقد على بنت أختها و أخيها إلا أن يجيز الخاله أو العمه و يدل عليه الأخبار المستفيضه خلافا للمحكى عن القديمين فجوزاه مطلقا لبعض الروايات و للمحكى عن الصدوق فمنعه مطلقا و لو مع الإذن لبعض آخر و هما ضعيفان لتقييد أوليهما بما دل على اختصاص الجواز بصوره الإذن و عليه فإن عصى فى موضع و فعل بطل النكاح على رأى المحقق قدس سره و وقف على الإجازه على رأى كثير من المتأخرين أما البطلان منجزا فهو إما لروايه على بن جعفر الداله على البطلان و إما للنهى عنه فى الأخبار المقتضى للفساد

و إما لأن الصحه فى مثل هـذا العقد المنهى عنه يحتاج إلى دليل خاص غير قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ- وَ أَحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذٰلِكُمْ لعـدم ثبوت وجوب الوفـاء و الحليه مع الحكم بـالحرمه أمـا الحكم بـالحليه فواضـح و أمـا وجوب الوفـاء فلأـن ما كان ابتـداؤه و إحـداثه مبغوضا يكون البقاء عليه كـذلك و إما لما يسـتفاد من الروايات الـداله على صـحه نكاح العبد بدون إذن مولاه و وقوفه على الإجـازه المعللـه بـأنه لم يعص الله و إنمـا عصـى سـيده و فى بعضـها أن هـذان كإتيـان من حرم الله من النكـاح فى العـده و اشـتباهه. و أمـا الوقوف على الإجـازه فلعموم أَوْفُوا بِالْعُقُودِ مع ضـعف روايه على بن جعفر و منع دلاله النهى على الفساد و لعـدم منافاه الحرمه قبل الرضا لوجوب الوفاء إلا إذا ادعى أن النهى هنا لعـدم قابليه المعقود عليها للعقـد كسائر المحرمات فى النكاح و غيره مثل تحريم الأصول و الفروع و تحريم بيع الخمر و شـبهه و هو غير ثابت بل لا يبعـد أن يكون النهى هنا لعارض و هو رضاء العمه و الخـاله و هـذا العـارض ينـدفع بالإـذن. و أما حكايه الأخبار الوارده فى وقوف نكاح المملوك على الإجازه معللا بأنه لم يعص الله و إنما عصـى سـيده فالمراد به معصـيه الله سـبحانه فى نكاح النساء المحرمات عليه لا مطلق المعصـيه لتحققها فى نكاح المملوك قطعا و هنا قول ثالث و هو تخيير العمه و الخاله بين فسـخ عقـد أنفسـهما و فسـخ عقـد البنت و إمضائهما لوقوع كليهما صحيحين أما عقد العمه و الخاله فواضح و أما عقد البنت فلأنه عقد صدر من أهله فى محله فإذا وقع كلاهما

صحيحا و كان الجمع بين العقدين موقوفا على رضاهما تخيرتا بين الرضا بالجمع و دفعه بفسخ أى عقد شاءتا و هو ضعيف لأن العقد الأول وقع لازما و الأصل يقتضى بقاءه و دفع الجميع يحصل بفسخ العقد الطارى و لا يعلم قابليه العقد الأول للفسخ حتى يرتفع الجمع به فيبقى على أصاله اللزوم. و هنا قول رابع يحكى عن الحلى و هو بطلان العقد اللاحق و تزلزل العقد السابق و هو ضعيف إذ مع بطلان اللاحق و صيرورته كالعدم لا وجه لتزلزل العقد السابق و القولان الأولان مترتبان فى القوه و ثانيهما أقوى

و الأخيران مترتبان فى الضعف كذلك و الاحتياط غير خفى و له إدخال العمه أو الخاله على بنت أخيها أو أختها و إن كرهت المدخول عليها و لو تزوج الأختين و إن ترتب صح السابق لوجود المقتضى و عدم المانع و بطلان اللاحق لحرمه الجمع و إن اقترنا مع تعدد العقد أو اتحد العقد عليهما بطل الكل لأن صحه الكل ممتنعه شرعا و صحه أحدهما ترجيح من غير مرجح كما إذا عقد المرأه و أمها و بنتها فى عقد واحد خلافا للمحكى عن الشيخ و أتباعه فيتخير فى إمساك أحدهما لروايه جميل المرميه بالإرسال و الضعف على روايه التهذيب و الكافى و الموصوفه بالصحه على روايه الفقيه. و لو تزوج أخت الأمه الموطوءه بالملك حرمت المملوكه ما دامت الثانيه زوجه أو فى حكمها أما صحه التزويج فلعموم وَ أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ و لأن الجمع بين الأختين مطلقا ليس بمحرم و لهذا يجوز الجمع بينهما فى الملك و أما أنه إذا حصل التزويج حرم وطء المملوكه دون المتزوجه فلأن الوطى بالنكاح

أقوى من الوطى بملك اليمين لكثره ما يتعلق به من الأحكام التى لا تتعلق بالوطء بالملك مع أن الغرض الأصلى من الملك الماليه دون الوطى و من المتزوجه الوطى و لهذا يجوز تملك الأختين و لا يجوز تزويجها فيرجح المتزوجه فى جواز الوطى و فى التعليل تأمل. و اعلم أنه لا يجوز الجمع بين الأختين فى الوطى بملك اليمين كما لا يجوز الجمع فى النكاح فعلى هذا لو وطئ إحدى الأختين بالملك حرمت الثانيه أى تبقى على حرمه الوطى كما كانت كذلك قبل وطئها بعد وطء الأول سواء أبقاها على ملكه أو أخرجها و سواء كان عالما أو جاهلا إلا أن يخرج الأول عن ملكه فيحل الثانيه أما حرمه الثانيه و حليه الأولى فلاستصحابهما و أن الحرام لا يحرم الحلال و أما حليتها بإخراج الأولى من الملك فلعدم صدق الجمع حينئذ فلا مقتضى للحرمه. و فى المسأله أقوال أخر أقواها دليلا ما تضمنته حسنه الحلبى بابن هاشم: فى أختين وطئ المالك إحداهما ثم وطئ الأخرى فقد حرمت الأولى حتى تموت الأخرى قلت أ رأيت إن باعها أ تحل له الأولى قال إن كان يبيعها لحاجه و لا يخطر على قلبه من الأخرى شى ء فلا أرى لك بأسا و إن كان إنما يبيعها ليرجع إلى الأولى فلا كراهه و نحوها روايه الكنانى إلا أن فيها سقطا لا يخل بالمقصود فإن الظاهر اتحاد متنها مع متن روايه الحلبى و ظاهرهما و إن عم صوره الجهل إلا أن فى بعض المكاسب، ج ۴، ص ۳۹۲

الأخبار تخصيص ذلك بصوره العلم و لا يجوز للرجل أن يعقد على أمته إجماعا و للتفصيل فى قوله إِلَّا عَلى أَزْواجِهِمْ أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُهُمْ

و معنى عـدم الجواز هنا اللغويه و لا يجوز للحره أى يحرم عليها أن تنكـح عبـدها إجماعا أيضا: و قـد حـد أمير المؤمنين ع امرأه أمكنت نفسها من عبدها

الثانى الكفر

اشاره

و فيه بحثان

الأول يحرم على المسلم نكاح غير الكتابيه

اشاره

من النسـاء الكوافر دائمـا و متعه و ملـك يمين بلاـ خلاف كما صـرح به غير واحـد و إجماعا كما ادعاه آخرون للكتاب و السـنه المستفيضه و فيها أى فى الكتابيه قولان من حيث حرمه مطلق النكاح أو خصوص الدوام و إلا فقد حكى فى المسأله أقوال سته و يحتمل أن يكون القولان المـذكوران أشـهر الأقوال فى المسأله ثم الأشـهر منهما و أقربهما عند المصـنف و جماعه قدس سـرهم حرمه الـدائم و جواز المنقطع و ملـك اليمين أمـا حرمه الـدائم فلقوله تعالى وَ لا تَنْكِحُوا الْمُشْـرِكاتِ و قوله وَ لا تُمْسِـكُوا بِعِصَـمِ الْكَوافِرِ مضافـا إلى بعض الروايات كروايه الحسن بن الجهم و المحكى من نوادر الراونـدى و أما جواز المنقطع فلبعض الروايات المصـرحه بالجواز المنجبر ضـعفها لو كان بحكايه الإجماع عن غير واحد مضافا إلى ما دل على جواز النكاح بملك اليمين كآيه أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُهُمْ و خصوص الصـحيحه فى المجوسـيه إذا كانت أمه بعـد ما اسـتفيد من غير واحـده من الروايات أن المتمتعه بمنزله الأمه كل ذلك مضافا إلى عموم قوله وَ أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ خرج منها نكاحهن دواما و ليس فى مقابل المـذكور عدا إطلاق الآيتين السابقتين و الروايات و تخصيصـها بما ذكرنا طريق الجمع فالقول بالمنع مطلقا ضعيف و أضعف منه القول بالجواز مطلقـا لعموم وَ الْمُحْصَـِناتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتـابَ و عموم بعض الأخبـار الصـحيحه و بعض الروايـات و الآيه نسـخت بقوله لا تُمْسِـكُوا بِعِصَمِ الْكَوافِرِ كما فى بعض الروايات و بقوله تعالى وَ لا تَنْكِحُوا الْمُشْـرِكاتِ كما يظهر عن بعض آخر و الأخبار مقيـده بالمتعه مع موافقه عمومها لمذهب العامه على ما حكى

و المجوسيه كالكتابيه

إما لما ورد من

ثبوت كتـاب لهم و نبى فقتلوا نبيهم و حرقوا كتابهم و إما للنبوى سـنوا بهم سـنه أهل الكتاب و إما لما ورد بالخصوص من جواز التمتع بالمجوسـيه مؤيدا بما فى مصـحته محمد بن مسلم من جواز نكاح المجوسيه بملك اليمين بعد ضم كون المنقطعه بمنزله الأمه و الصابئون و هم كما قيل طائفه من النصارى كما أن السامره طائفه إن كانوا ملحده الأولى منهم عند النصارى و الثانيه عند اليهود فكـالوثنى لخروجهمـا حينئـذ عن كلتـا الملتين فلاـ يشار كأنهما فى الحكم للاختلاف فى أصول المله و إن كانوا مبتـدعه متوافقه معهم فى أصـل المله فكالكتـابى. و عن مجمع البحرين عن الصـادق ع: أنه ليس للصـابئه دين و لاـ كتاب و مقتضاه أنهم غير كتـابيين و عن الشـيخ التصـريح بـذلك و عن المصـباح المنير أنهم يـدعون أنهم على دين صـابئ بن شـيث بن آدم ع و عن الصـحاح أنهم من أهـل الكتـاب و حكى عن المحقق الثـانى فى شـرح القواعـد أن الصابئه فرقتان فرقه توافق النصارى فى أصول الدين و الأخرى تخالفهم و يعبدون الكواكب السـبعه و تسند الآثار إليها و تنفى الصانع المختار قال و كلام المفيد قريب من هذا و قال إن جمهور الصابئين توحد الصانع فى الأزل و منهم من تجعل معه هيولى فى القدم صـنع منها العالم فكانت عندهم الأصل و يعتقـدون فى الفلك و ما فيه الحياه و النطق و أنها المـدبر لما فى هـذا العالم الـدائر عليه و عظموا الكواكب و عبدوها من دون الله و سماها بعضهم ملائكه و بعضهم آلهه و بنوا لها بيوتا للعبادات انتهى و عن تفسير القمى الصابئون قوم لا مجوس و لا يهود و

لا نصاری و لا مسلمون و لکنهم یعبدون الکواکب و النجوم و عن التبیان و المجمع للطوسی و الطبرسی أنه لا یجوز عندنا أخذ الجزیه من الصابئه لأنهم لیسوا من أهل الکتاب و کیف کان فجوز النکاح منهم فی غایه الإشکال إذ لم یخرج من عموم أدله التحریم إلا الیهود و النصاری و المجوس و کونهم منهم یحتاج إلی دلیل إلا أن یقال إن الشک فی دخولهم فیهم یوجب الشک فی شمول العموم لهم فیبقی علی أصل الإباحه لکن الإنصاف أن المتبادر من الیهود و النصاری الخارجین عن العمومات هو ما یقابل الصابئه فالصابئه لو کانت منهم فرضا نشک فی شمول الخاص لهم فیبقی تحت العام ثم اعلم أنه قال فی المسالک لا فرق فی الکتابی بین الذمی و هو القائم بشرائط الذمه منهم و الحربی و هو الناقض لها لعموم الأدله و فیه إشکال لانصراف الیهود و النصاری إلی الذمی و الله العالم

[البحث الثانی] لو أسلم زوج المرأه الکتابیه و المجوسیه بقی علی نکاحه و إن لم یدخل

اشاره

بغیر خلاف بین العلماء حتی المانعین من نکاح الکتابی ابتداء کما یظهر من غیر واحد و یدل علیه ما سیأتی فی من أسلم علی أکثر من أربع و إن أسلمت المرأه دونه أی دون الرجل فإن کان إسلامها قبل الدخول انفسخ النکاح لحرمه نکاح الکافر علی المسلمه وَ لَنْ یَجْعَلَ اللَّهُ لِلْکافِرِینَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ سَبِیلًا و لا عده علیها هنا حتی یتوقف الانفساخ علی بقائه علی الکفر حتی تنقضی العده کما فیما بعد الدخول و لا مهر لها أیضا لأن الحدث جاء من قبلها و یدل علی ذلک کله مضافا إلی أن الظاهر أنه المعروف من مذهب الأصحاب کما حکی الصحیح: فی نصرانی تزوج نصرانیه فأسلمت قبل أن یدخل بها

قال قد انقطعت عصمتها و لا مهر لها و لا عده عليها منه و فى روايه السكونى: وجوب نصف المهر لأن الإسلام لم يزدها إلا عزا و هو شاذ و إن كان إسلامها بعده أى بعد الدخول ينتظر العده عده الطلاق فإن أسلم فالزوجيه باقيه و إلا بطلت من حين إسلامها و هذا الحكم فى غير الزوج الكتابى و المجوسى مما لا خلاف فيه ظاهرا كما يظهر من جماعه و أما الكتابى و المجوسى فحكمه أيضا كذلك عند المشهور بل عن الشيخ فى الخلاف دعوى الوفاق و لكنه خالفه فى التهذيبين و النهايه على ما حكى عنه فحكم ببقاء النكاح و إن لم يسلم الكتابى إلا أنه لا يقربها و لا يتمكن من الخلوه بها لروايه محمد بن مسلم و فيها إرسال لكن عن ابن أبى عمير و مرسله جميل بن دراج و فيها على بن حديد: و لو أسلم أحد الحربيين قبل الدخول انفسخ العقد و لو كان المسلم هو الزوج لعدم جواز نكاح غير الكتابيه ابتداء و لا استدامه إجماعا و عليه نصف المهر إن كان الإسلام منه و قيل عليه جميع المهر لثبوته بالعقد و لا دليل على سقوطه و إلحاقه بالطلاق قياس و إلا لم يكن الإسلام منه بل كان الإسلام منها فلا شى ء لما تقدم و إن كان إسلام أحدهما

المكاسب، ج ۴، ص ۳۹۳

بعده أى بعد الدخول ينتظر العده فإن أسلم الآخر بقى النكاح و إلا يسلم انفسخ بلا خلاف ظاهرا كما صرح به فى الرياض و فيه أنه حكى عليه الإجماع. و يدل على حكم المسأله مع إسلام المرأه أولا المستلزم لثبوته مع العكس بالإجماع و الأولويه و

روايه محمد بن مسلم عن ابن أبى عمير و على كل تقدير عليه المهر لاستقراره بالدخول و إن كان الإسلام من المرأه لأن مطلق تفويت البضع لا يوجب الضمان و لهذا لو قتلت نفسها لم يسقط مهرها و كذا لا يضمن المهر من قتلها و لو انتقلت زوجه الذمى الذميه إلى غير الإسلام انفسخ النكاح فى الحال و إن عادت قيل لقوله وَ مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ و عموم قوله: فمن بدل دينه فاقتلوه فيجب عليه بعد التبديل القتل أو تدخل فى الإسلام و تنظر فى ذلك فى المسالك من وجهين الأول أنه لا يجوز أن ينتقل إلى دين يصح عندهم التناكح فيه فلا ينفسخ ما دامت فيه الثانى أنها إن قتلت فالانفساخ بالقتل لا بالانتقال و إن أسلمت فينبغى هنا مراعاه انقضاء العده و عدمه إذا كان بعد الدخول و على كل تقدير لا يعد الفسخ الحاصل باختلاف الدين طلاقا كما هو واضح فإن كان قبل الدخول من المرأه فلا مهر كما تقدم و إن كان من الرجل فعليه من المهر على ما حكى عن المشهور نصفه و قد تقدم أنه محل نظر و إن كان بعد الدخول فالمسمى من أيهما كان موجب الفسخ لاستقراره بالدخول و لو كان المهر المسمى فاسدا.

فمهر المثل مع الدخول

و إن كان أسلم قبله فعليه المتعه حملا له على طلاق المفوضه و فيه نظر لعدم كونه طلاقا و لا المرأه مفوضه و لو ارتد من الزوجين أحدهما قبل الدخول انفسخ العقد فى الحال لأن المرتد إن كان هو الزوج وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا و إن كانت الزوجه فلا يجوز البقاء على نكاح

غير الكتابيه و المجوسيه إجماعا و لا عـده قبل الدخول حتى ينتظر و حينئذ فإن كان الارتداد من الزوجه فلا مهر لها لأن الحدث جاء من قبلها و إلا يكن منها كان على الزوج المرتـد نصـفه إلحاقا له بالطلاق كما تقدم مع النظر فيه و الخلاف و إن كان ارتداد أحـدهما بعـد الـدخول فالجميع لازم لها لاستقراره و ينفسخ العقـد فى الحال إن كان المرتد هو الزوج و كان ارتداده عن فطره لعدم قبول الإسـلام فيه حتى ينتظر العده كما فى غيره من الكفار و إن كان ارتداده عن غيرها أو كانت المرتده هى الزوجه وقف الانفساخ على انقضـاء العـده مع بقاء المرتـد عنهما على ارتـداده و هـذا الحكم و إن خلا عن النص بل فى بعض الأخبار البينونه بمجرد الرده إلا أن وقوفه على انقضاء العده الظاهر أنه لا خلاف فيه. و صرح به فى الرياض و حكى التصريح بالاتفاق عن بعض مضافا إلى أن الأصل بقاء النكاح فإن وطئها الزوج لشبهه فى العده قال الشيخ عليه مهران كما لو وطئ مطلقه فى العده البائنه هذا مع عدم الإسلام فى العده فيكشف ذلك عن بينونتها من حين الرده فتكون أجنبيه كالمطلقه و فيه نظر لأنها بحكم الزوجه و لهذا لا يحتاج إلى تجديد نكاح بعد الإسلام فليست كالمطلقه

الباب الثالث العقد و الوطى

إذا عقـد الحر غبطـه أى دوامـا على أربع حرائر أو حرتين أو أمـتين حرم الزائـد إجماعـا على الظـاهر كمـا يظهر من جمـاعه و به روايات كحسـنه زراره و محمـد بن مسـلم: إذا جمع الرجل أربعا فطلق إحـداهن فلا يتزوج الخامسه حتى تنقضـى عـده فى ظاهر المرأه التى طلق و قال لا يجمع ماءه فى خمسه

و نحوها روايتا على بن حمزه و محمـد بن قيس و لا خلاف أيضا كما قيل فى أنه لا يحل له ثلاث إماء و إن لم يكن معهن حره. و فى الرياض أنه حكى جماعه الإجماع عليه و استدل له فى الرياض و الحدائق بروايه أبى بصـير: لا يصلح أن يتزوج ثلاث إماء و لكن تنظر فيه الرياض و لا خلاف أيضا ظاهرا من غير واحد أنه يحرم على العبد تزويج ما زاد على الحرتين أو حره أو أمتين أو أربع إماء و يدل عليه روايه محمد بن مسلم عن العبد يتزوج حرتين و إن شاء تزوج أربع إماء قيل و المعتق بعضه كالحر فى حق الإماء كما يظهر فلا يزيد على أمتين و كالعبد فى حق الحرائر فلا يزيد على حرتين و المعتق بعضها كالحره فى حق العبد و كالأمه فى حق الحر قيل و لعله لتغليب الحرام إذا اجتمع مع الحلال و العبد و الحر لو استكملا العدد فى الدائم حل لهما بملك اليمين و المتعه ما أرادا أما عدم الحصر فى ملك اليمين فموضع وفاق كما صرح فى المسالك لعموم قوله تعالى أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ و أما فى المنقطع فهو المشهور و عن الحلى الإجماع عليه للروايات الكثيره. و عن القاضى تحريم ما زاد على الأربع لما ورد فى بعض الروايات أنها أى المنقطعه عن الأربع و حمل على الاستحباب لأنه متى جعلها من الأربع و اطلع عليه المخالفون أمكن أن يدعى أنها دائمات بخلاف ما إذا زاد و يدل عليه قول أبى الحسن ع لصفوان إنه قال أبو جعفر ع: اجعلوهن من الأربع قلت على الاحتياط قال نعم و المراد

به الاحتياط من المخالفين و اعلم أنه لو طلق واحده من كمال العدد بائنا جاز له نكاح غيرها و أختها على كراهيه فى الحال أما الجواز فلانقطاع عصمه المطلقه على ما يستفاد من الروايات و أما الكراهه فلورود النهى عن الخامسه قبل انقضاء عده الرابعه الشامل لغير الرجعيه و كذا عن الأخت على كراهه و لو كان الطلاق رجعيا حرمت الأخرى و الأخت إلا بعد العده لأنها بحكم الزوجه ما دامت فى العده ثم المحكى عن الأكثر بل المشهور إلحاق عده المتعه بعده البائن و يشهد له تعليل الجواز فى عده البائن بانقطاع عصمتها الجارى فى المنقطع أيضا. و فى بعض الأخبار وجوب التربص إلى انقضائها فيتزوج أختها و حكى القول به عن المقنع و هو أحوط و قول المشهور أقوى و لو تزوج خمسا فى عقد واحد أو تزوج اثنتين و معه ثلاث أو تزوج أختين فى عقد واحد بطل العقد بالنسبه إلى كليهما للزوم الترجيح بلا مرجح و قيل يتخير و يدل عليه حسنه جميل و قد مر نظيره فى الأختين أيضا و إذا طلقت الحره ثلاثا بينهما رجعتان بالرجوع أو باستيناف العقد حرمت المطلقه إلا بالمحلل الذى يأتى تفصيله فى باب الطلاق سواء كان المطلق حرا أو عبدا و الأمه تحرم بطلقتين سواء كانت تحت حر أو عبد بلا خلاف كما يظهر لما دل من أن الاعتبار فى الطلاق و العده بالزوجه دون الزوج فإن طلقت المرأه تسعا للعده ينكحها بينهما رجلان بأن طلقها فراجعها فى العده و وطئها ثم طلقها ثم راجعها و وطئها ثم طلقها فتزوجها المحلل ثم بعد فراقه تزوجها فطلقها ثلاثا بينهما رجعتان مع الوطى ثم تزوجها المحلل

ثم بعـد فراقها تزوجها الأول فطلقها ثلاثا بينهما رجعتان مع الوطى حرمت أبـدا. و إطلاق طلاق العـده على المطلقات التسع مجاز لأـن طلاـق العـده ليس إلاـ سته منهـا ثم إن غير واحـده من الروايـات ليس فيها تقييـد الطلقات بكونها للعـده كروايه أبى بصـير المحكيه عن الكافى

المكاسب، ج ۴، ص ۳۹۴

و روايـه جميـل المحكيـه عن المشايـخ الثلاـثه و روايه أديم بن بيـاع الهروى المرويه فى التهـذيب و المحكيه عن الكـافى و عن كتاب الحسين بن سعيد. نعم حكى عن الخصال فى روايه عد المحرمات من الأزواج قول الصادق ع و تزويج الرجل امرأه طلقها للعـده تسع تطليقات و نحو ذلك حكى عن الفقه الرضوى و حيث إنهما فى مقام البيان تدلان على نفى الغير بالمفهوم مع أن فى الرضوى دلاله بالمنطوق ظاهر و نحوهما فتوى على بن إبراهيم الكاشـفه عن وجود النص فيصـلح هذا كله بعد اشـتهار مضـمونها لتقييـد تلك المطلقات مضافا إلى روايه معتبره رواها عبـد الله بن بكير فى عدم احتياج المطلقه ثلاثا إذا تزوجت بعد انقضاء عده كل طلاق إلى المحلل. فإن قوله ع فيها له أن يتزوجها أبـدا معناه إلى أنه لا تصـير المرأه عليه محرمه أبـدا بل يجوز تزويجه أبـدا بعـد المحلل فى كل ثلاث ثم بناء على اختصاص الحرمه الأبـديه بالمطلقه للعـده فلو كان فى كل من الأدوار الثلاثه طلاق واحد للعده لم يحصل التحريم الأبدى و كذا لو كان فى بعض الأدوار طلاقان للعده و فى بعض آخر واحد هذا كله فى الحره و أما فى الأمه فالحكم فيه بتحريمها مؤبدا محل نظر من أن الطلقات الست فيها بمنزله التسع فى الحره حيث إنها تحرم بعد كل طلقتين

حتى تنكح زوجا غيره و من أن حكم النص معلق على تسع طلقات بينها محللان فإذا طلقت الأمه بين كل طلقتين محلل يصدق عليها أنها طلقت تسعا و نكحت بينها رجلان و إن كان قد نكحها بينها أكثر حينئذ إلا أن ذلك لا ينفى صدق الرجلين و من أن الظاهر المتبادر من النص هى الحره. فينبغى أن تبقى الأمه على أصاله الإباحه مع أن ظاهر تحلل الرجلين نفى الزائد فيصير هذا قرينه لإراده الحره و اعلم أن عقد على امرأه فى عدتها الرجعيه أو البائنه دواما أو انقطاعا أو للوفاه عالما بالحكم و الموضوع حرمت المرأه عليه أبدا و إن لم يدخل بها و كذا إن جهل العده و التحريم أو أحدهما و لكن دخل و لو لم يدخل بطل العقد و له استينافه بعد الانقضاء اتفاقا فى الجميع كما يظهر من غير واحد و يدل عليها أخبار منها حسنه الحلبى عن أبى عبد الله ع قال: إذا تزوج الرجل المرأه فى عدتها و دخل بها لم تحل له أبدا عالما كان أو جاهلا و إن لم يدخل بها حلت للجاهل و لم تحل للآخر و إطلاق التحريم بالدخول مع الجهل يشمل ما لو وقع الدخول فى العده أو بعدها. و حسنته الأخرى عن أبى عبد الله ع قال: سألته عن المرأه الحبلى يموت زوجها فتضع و تتزوج قبل أن يمضى لها أربعه أشهر و عشرا قال إن كان دخل بها فرق بينهما ثم لم تحل له أبدا و اعتدت بما بقى عليها من الأول و استقلت عده أخرى من الآخر ثلاثه قروء و إن لم يكن دخل بها فرق بينهما و اعتدت بما بقى

علیها من الأول و هو خاطب من الخطاب و صریحها الدخول فی العده و نحوها فی الصراحه موثقه محمد بن مسلم لکن لا یخفی أن اختصاص موردها بصوره الدخول فی العقد لا تقتضی اختصاص الحکم بذلک فبقی إطلاق روایه الحلبی السابقه و نحوها علی حالها. و صرح فی المسالک باشتراط الدخول فی العده فی التحریم و لعل وجهه أن الدخول مع الجهل إنما یوجب التحریم إذا وقع فی زمان لا یصلح الزوجه للنکاح و بعد الدخول لا فرق بین الدخول بها و بغیرها فمن لم یعقد علیها العده و جوابه واضح لاحتمال مدخلیه العقد فی ذلک مضافا إلی أنه اجتهاد فی مقابله إطلاق النص إلا أن یدعی ظهور ذلک من النص ثم إن بعضهم صرحوا بلحوق عده الشبهه بعده الطلاق و المتمتعه و فی دلاله النصوص علیه تأمل لانصراف العده إلی غیرها ثم إذا کان الدخول بالمعقوده فی العده لشبهه استحقت المهر مع جهلها و هل هو المسمی أو مهر المثل قولان أقواهما الثانی لفساد المسمی بفساد العقد و اعتدت من وطء الشبهه بعد إتمام عدتها الأولی للحسنه الثانیه و روایه محمد بن مسلم المتقدمتین.

و فی بعض الأخبار ما یدل علی الاکتفاء بعده واحده و هل یلحق مده استبراء الأمه فیه إشکال الأقوی العدم اقتصارا علی مورد الدلیل و هل یلحق بالمعتده ذات البعل قیل فیه وجهان من مساواتها لها فی المعنی و من انتفاء العده التی هی مورد النص و فی الوجهین نظر لا یخفی إذ السماوات لا تصلح دلیلا للحکم الشرعی حتی یتعدی و لا النص مختص بالمعتده حتی یقتصر بل الأقوی الإلحاق أما التحریم مع العقد علیها عالما لموثقه أدیم بن

بياع الهروى قال قال أبو عبد الله ع: التى تتزوج و لها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان خرج منه ما لو جهل و لم يدخل بقى ما لو علم أو دخل و نحوها مرفوعه أحمد بن محمد و عباره الرضوى و يدل على التحريم مع الدخول مضافا إلى الموثقه المذكوره موثقه زراره: فى المرأه فقدت زوجها أو نعى إليها فتزوجت ثم قدم زوجها بعد ذلك ثم طلقها زوجها أو مات عنها قال تعتد عنهما جميعا ثلاثه أشهر عده واحده ليس للآخر أن يتزوجها أبدا و نحوها خبر آخر و لا يعارضها الصحيح الآتى بالعموم من وجه لظهورها فى صوره الجهل مع وجوب الرجوع على هذا الفرض إلى عموم موثقه أديم بن بياع الهروى و نحوها مضافا إلى الأولويه الجليه فإن بقاء النكاح لو لم يؤكد التحريم لم ينفه قطعا. و أما عدم التحريم مع الجهل و عدم الدخول فالظاهر أنه مما لا خلاف فيه و صرح بدعوى الإجماع فى الرياض و فى الحدائق ليس فيه خلاف يعرف و يدل عليه أيضا الصحيح: عمن تزوج امرأه و لها زوج و هو لا يعلم فطلقها الأول أو مات عنها ثم علم الآخر أ يراجعها قال لا حتى تنقضى عدتها و أما التحريم مع الدخول و العلم فهو اتفاقى لأنه زنى بذات البعل و يدل عليه غير واحد من الأخبار و على كل حال فإن دخل بها مع الجهل لحق به الولد إن جاء لسته أشهر منذ وطئها لأن وطء الشبهه بمنزله الصحيح و فرق بينهما و عليه المهر مع جهلها لا علمها إذ لا مهر لبغى و تتم عده الأولى لكونها فيها و تقدم سببها و

تستأنف أخرى كل ذلك علم مما سبق و لو زنى بذات بعل أو فى عده رجعيه حرمت المزنى بها على الزانى أبدا بلا خلاف فيه ظاهرا.

و حكى فى الرياض الإجماع عليه عن جماعه و فى الحدائق عن غير واحد و يدل عليه فحوى ما تقدم من الحكم بالحرمه مع العقد عالما بدون الدخول و كذا الدخول مع الجهل مضافا إلى صريح المحكى عن الرضوى فى تحريم الزنى بذات البعل و أنه لا يحل للزانى تزويجها أبدا و أنه يقال لزوجها يوم القيامه خذ من حسناته ما شئت و يدل على حكم المعتده رجعيا بانضمام ما دل على أنها بمنزله الزوجه و قد يستدل بما تقدم من الدليل على التحريم بالعقد و الدخول الشامل بصوره العلم و هو الزنى و فيه نظر إذ لعل للزنى المستند إلى العقد تغليظ عقوبه حيث استند فى العمل القبيح إلى الأسباب الشرعيه فجعلها واسطه فى خلاف ما وضع لأجله و لذا عد معصيه الله سبحانه فيما يكون بصوره العباده أغلظ من غيرها و لهذا لو زنى بغيرها من المعتدات لم تحرم عليه عند المصنف و غيره مع أن العقد عليها مع الدخول بها محرم

المكاسب، ج ۴، ص ۳۹۵

إجماعا كما تقدم. نعم ربما يحتمل التحريم هنا من جهه فحوى حكم الدخول بها مجردا و العقد المجرد عليها عالما و فيه تأمل و فى حكم المعتدات غيرها الخاليه عن الزوج و الموطوءه بشبهه و الموطوءه بالملك و كذا الحكم فيما لو أصرت امرأته عليه أى على الزنى فإنه لا يوجب حرمتها عليه و إن عقد المحرم على امرأه عالما بالتحريم حرمت مؤبدا و إن لم يدخل بها إجماعا حكاه فى

الرياض عن جماعه و يـدل عليه المحكى عن الخصال و بعض الروايات و إن كان جاهلا فسد عقده إجماعا و لكن لا تحرم على الأشهر بل عن التذكره و المنتهى الإجماع عليه و يدل عليه المحكى عن كتاب الحسين بن سعيد و مفهوم الخبر المحرم إذا تزوج و هـو يعلم أنه حرام عليه لاـ تحـل له أبـدا خلافـا للمحكى عن المقنع و سـلار فحكموا بـالتحريـم لعموم مـا دل عليه. و من أوقب غلامـا أو رجلاـ و لو بإدخال بعض الحشـفه الغير الموجب للغسل على تأمل فيه من جهه انصـراف النصوص و الفتاوى إلى غيرها حرمت عليه أمه و إن علت و بنته و إن نزلت و أخته لاـ بناتهـا اتفاقـا فى جميع ذلـك على الظـاهر المصـرح به فى كلاـم بعض و المحكى فى كلاـم آخرين و لا تحرم واحـده من هؤلاء لو سـبق العقـد عليها اللواط بشـرط وقوعه حال الزوجيه أما لو عقـد على إحـداهن ففارقهـا ففعـل ذلك القبيـح فالظاهر حرمه تزويـج المفارقه لأن عموم قوله: لا يحرم الحرام الحلال فى الحلال بالفعل و هكذا حكم غير المسأله من مسائل المصاهره و ما يلحقها ثم إن أصل الحكم فى صوره العقد اتفاقى لا مخالف فيه فتوى و روايه إلاـ مـا يظهر من بعض الروايات: من أن من أتى أخا امرأته حرمت عليه امرأته و هى محموله على إراده أخ من صـدق عليها أنها امرأته فى الحـال دون زمـان الإتيان و إن كان مخالفا للظاهر لأن ظاهر الموضوعات المتصـفه بعنوان ثبوت الوصف العنوانى فيها حـال عروض المحمول لهـا حـال الإخبـار عن وقوعهـا. و ظاهر إطلاق العباره كسائر العبائر عـدم الفرق فى الفاعل بين الصـغير و الكبير

إلا أن المـذكور فى الأخبار هو الرجل و حمله على كونه رجلا لها حال الحكايه بعيـد كما عرفت و يؤيـده الحكم بالتحريم عليه حيث إنه من عوارض أفعال البالغين اللهم إلا أن يقال إن المراد بالتحريم فى هذه المقامات هو مجرد الفساد كما أن صيغه النهى قـد تسـتعمل لمحض ذلك فكـذا ماده التحريم و اعلم أن المشـهور أنه لا يحرم على المفعول بسـبب هـذا العمل أحد من أقارب الفاعـل. و حكى عن شـرح النـافع حكايه نقل القول بإلحاقه بالفاعل عن بعض و من لا عن امرأه حرمت عليه أبـدا بلا خلاف فى ذلك ظاهرا كما صـرح به غير واحد و سـيأتى الكلام فيه و كذا لو قذفها صـما أو خرسا فيما يجب اللعان لو لا خرسـها أو صـمها بـأن يرميهـا بـالزنى مع دعوى المشاهـده و عـدم البينه قيـل و الحكم بـالروايه مختص بجامعه الوصـفين لكن المحكى عن الأكثر الاكتفاء بأخذ الأمرين و عن الغنيه و السرائر الإجماع قيل و فى بعض مواضع من التهذيب ذكر الروايه بعطف أحدهما على الآخر بلفظ أو بـدل الواو و الموجود عنـدى هو ذكر لفظ أو فى الروايه المرويه فى التهـذيب عن الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم عن أبى بصـير و ذكر عباره الفقيه قبل هذه الروايه بلفظ أو أيضا. نعم فى بعض الروايات الاكتفاء بالخرس وحده و يثبت الاكتفاء بالصـمم وحـده بعـدم القول بالفصل. و حكى عن الصـدوق تعـدى الحكم إلى ما لو قـذف الزوجه زوجها الأصم للمرسل و كل مقام ثبت الحرمه فالواجب تمام المهر و إن كان قبل الـدخول لأن إلحاقه بالطلاق قياس لا نقول به ثم هل ينفى بذلك الولد عن أبيه الملاعن أم

لاـ وجهـان و لو دخـل الزوج بصبيه لم تبلغ تسـعا و تزوجهـا فعـل محرمـا بلا خلاف كما يظهر من كلام بعضـهم و لم يحرم عليه بذلك ما لم يفضـها على المعروف ممن عدا الشـيخ و له إطلاق بعض الروايات فلو أفضاها بجعل مسلك البول و الحيض واحدا و ربما فسـر بجعل مسـلك الحيض و الغائط واحد و هو بعيد الوقوع حرمت عليه أبدا لمرسله زيد بن يعقوب و عليه الإنفاق عليها حتى يموت أحدهما لروايه الحلبى و هل تبين منه بغير طلاق أم لا ظاهر روايه يزيد بن معاويه و روايه حمران المحكيه عن الفقيه بل صـريحهما الثانى و ظاهر المرسله المتقدمه الأول و هو المحكى عن ابن حمزه و أيده فى المسالك تبعا للمحقق الثانى على ما حكى

بـأن التحريم المؤبـد ينـافى النكـاح إذ ثمرته حـل الاسـتمتاع و لأـنه يمنع النكاح سابقا فيقطعه لاحقا كالرضاع و اللعان و القـذف للزوجه الصـماء و الخرساء. و فيه أن انحصار ثمره النكاح فى حل الاسـتمتاع إنما توجب عـدم جواز ابتداء النكاح على من يحرم الاسـتمتاع منه لاـ بقـاءه و أمـا حرمه النكاح بالرضاع السابق الموجب لانفساخ اللاحق فلوجود الـدليل. و الحاصل أن الخروج من أصاله بقاء النكاح حرمه الزوجه للغير لا بـد له من دليل قاطع و لا اعتبار بالاعتبار قد طعن ابن إدريس على هذا القول بما لا مزيد عليه بـل ظـاهره ثبوت الاتفـاق على عـدم بينونتهـا بغير الطلاـق على مـا حكى عنه ثم لو طلقهـا أو قلنا بأنه تبين منه بغير طلاق لو تزوجت فهل يجب على المفضى الإنفاق عليها أيضا أم لا الأظهر الثانى و إن كان مقتضى إطلاق روايه الحلبى الأول و فيها

يجب الإجراء عليها ما دامت حيه لانصرافها على صوره عدم تزوجها حيث إن الغالب عدم رغبه الأزواج فيها بعد الإفضاء كما تدل عليه الروايه القابله بأنه قد أفسدها و أبطلها على الأزواج مضافا إلى ما دل على وجوب نفقه الزوجه على زوجها الشامل لهذه الزوجه و ليس إطلاق تلك الأدله أدون من إطلاق هذه الروايه فيتعارضان حيث يدل كل منهما على وجوب الاتفاق عينا و يترجح تلك الأدله باعتبار موافقتها للقواعد الشرعيه من كون النفقه فى مقابل التمكين و غير ذلك مما لا يخفى

الباب الرابع فى موجب الخيار و هو العيب و التدليس

الأول فى العيب

العيوب المجوزه لفسخ النكاح فى الرجل أربعه الجنون و الخصى و الجب و العنه

و سيأتى الدليل على كونها عيوبا و تفصيل أحكامها و هل الجذام و البرص عيب فى الرجل فيه قولان الأشهر لا و المحكى عن القاضى و الإسكافى و الشهيد الثانى نعم لعموم الصحيح: إنما يرد النكاح من البرص و الجنون و الجذام و الفعل و لأدائه إلى الضرر لأنهما من الأمراض المتعديه باتفاق الأطباء. و فى الخبر: فر من الجذام فرارك من الأسد مع أنها عيب فى المرأه مع طريق التخلص للرجل إلى فراقها بالطلاق فثبوته فى الرجل بطريق أولى حيث لا طريق للمرأه إلى فراقه بوجه آخر و رد باختصاص الصحيح بالمرأه بحكم سياقه و السؤال المذكور له فى غير التهذيب و التخلص يمكن مع التضرر بإجبار الحاكم له على الطلاق لو تضررت بالمباشره و المعاشره مضافا

المكاسب، ج ۴، ص ۳۹۶

إلى أنه مستلزم لثبوت الفسخ بجميع الأمراض المعديه و هل يرد بالعمى المحكى عن القاضى و الإسكافى. نعم و ألحق الثانى به العرج و الزمن الثابت قبل العقد أو بعده و حكى عن الشيخ فى المبسوط أنه عد من العيوب ما لو ظهر الزوج خنثى. و فى المسالك

أن موضع الخلاف ما إذا كان محكوما بالذكوريه بالأمارات للتنفر عنه و عدم حصول الاطمئنان بالأمارات أما لو كان مشكلا تبين فساد النكاح و عيوب المرأه سبعه الجنون و الجذام و البرص و القرن بسكون الراء و هو العفل و هو لحم ينبت فى قبل المرأه أو شى ء يخرج من قبل المرأه شبه الأدره للرجل أعنى انتفاخ الخصيتين أو عظم كالسن فى قبل المرأه. و اتحاد العفل و القرن هو المحكى عن أكثر أهل اللغه و الفقهاء و يدل عليه الصحيح: المرأه ترد من أربعه أشياء البرص و الجذام و الجنون و القرن و هو العفل ما لم يقع فإذا وقع عليها فلا و نحوها خبر آخر كما قيل ثم إنه لا خلاف نصا و فتوى فى أن هذه الأربعه عيوب فى المرأه توجب الفسخ و لا فرق فى الجنون بين المطبق و الأدوارى و هل القرن عيب مطلقا أو بشرط كونه مانعا عن الجماع بسهوله و لذا أطلق فى كلام جماعه من أهل اللغه أنه يمنع الوطى و لكن يستفاد من غير واحد من الأخبار إمكان وطئها و على كل حال فالمحكى عن الشيخ و الأكثر هو عدم ثبوت الخيار مع إمكان الوطى للأصل و عدم ثبوت المقتضى للخيار فإنه إنما نشأ من حيث المنع عن الوطى و حكى عن الشيخ و الأكثر عدم ثبوت الخيار أيضا و مال إليه المحقق فى الشرائع لإطلاق الأخبار و تصريح بعضها بالخيار و لو مع الدخول ثم إن الخيار إنما يثبت بالجذام و البرص إذا تحققا بشهاده أهل الخبره و يظهر من بعض اعتبار التعدد فيه لأنها شهاده و فى اعتبار العداله نظر و قد يشتبه البهق

بالبرص.

و الخامس من العيوب الإفضاء

و هو جعل المسلكين واحدا و لا خلاف ظاهرا فى ثبوت الخيار به كما يظهر من غير واحد و يدل عليه مصححه الحذاء.

و السادس العمى

و لا خلاف فيه ظاهرا إلا ما يحكى عن ظاهر المقنع و المبسوط و يدل عليه مصححه داود بن سرحان و موثقه ابن مسلم.

و السابع العرج مطلقا

على ما حكى عن الشيخين و الإسكافى و الحلبى و أكثر الأصحاب لمصححه داود بن سرحان و موثقه محمد بن مسلم أو بشرط كونه بينا كما ذهب إليه آخرون منهم المصنف قدس سره فى المختلف و التحرير و يمكن أن يراد به ما كان كثيرا متفاحشا لبعد كون اليسير جدا عيبا بل الأخبار أيضا منصرفه إلى البين و قيل ليس بعيب مطلقا و قيل إنه عيب إن بلغ الإقعاد و الأول أقوى

و هل يثبت الخيار بالرتق

و هو على ما حكى من أهل اللغه التحام الفرج بحيث لا يكون للذكر فيه مدخل و عن التحرير أنه لحم ينبت فى الفرج فيرادف العفل فيه قولان أظهرهما نعم لعموم التعليل فى روايه أبى الصباح: عن رجل تزوج امرأه فوجد بها قرنا قال هى لا تحبل و لا يقدر زوجها على مجامعتها ترد و هى صاغره قلت فإن كان دخل بها قال إن كان علم بذلك قبل أن ينكحها يعنى الجامعه ثم جامعها فقد رضى بها و إن لم يعلم إلا بعد ما جامعها فإن شاء طلق بعد و إن شاء أمسك و نحوها روايه الحسن بن صالح عن الفقيه و الكافى و المراد بالطلاق هو الطلاق اللغوى بالفسخ لا الطلاق الشرعى

و اختلف فى المحدوده فى الفجور

ففى كثير من المتقدمين بل عن أكثرهم أنها ترد للعار على الزوج و لم أجد فى الروايات ما يدل على هذا الحكم. نعم فى بعض الروايات عن رجل تزوج امرأه فعلم بعد ما تزوجها أنها قد كانت زنت قال إن شاء زوجها أخذ الصداق ممن زوجها و لها الصداق بما استحل من فرجها و إن شاء تركها و هذا يدل على جواز الرجوع على وليها بالصداق أو ليس إلا كونه عيبا يفسخ به و عن الشيخ أنه حكم بضمان الولى مع عدم الخيار و عن المختلف رده بأنهما لا يجتمعان و إثبات مثل هذا الحكم بمثل هذا المستند مشكل

و تفسخ المرأه نكاحها بالجنون الحاصل للرجل

و إن كان أدوارا سواء تجدد بعد الوطى أو كان سابقا عليه أو على العقد بلا خلاف صريح إذا كان لا يعقل أوقات الصلاه و إن كان يعقل فإن كان قبل العقد أو مقارنا له فالمعروف عمن عدا ابن حمزه الفسخ أيضا و إن كان متأخرا عن العقد فالمحكى عن أكثر المتقدمين عدم الفسخ خلافا لكثير من المتأخرين و لهم إطلاق روايه على بن حمزه عن أبى إبراهيم ع: عن المرأه يكون

لهـا زوج و قـد أصـيب فی عقله بعـد مـا تزوجهـا أو عرض لهـا جنون فقـال لهـا أن تنزع نفسـها منه إن شـاءت و أضاف إليها فی المسالك إطلاق صحيحه الحلبی أنه إنما يرد النكاح من البرص و الجذام و العفل و الجنون و اعترض بأن ظاهر السؤال المذكور فی هـذه الروايه فی غير التهـذيب هـو حكم المرأه. نعم أورد فی التهـذيب من غير سـؤال و اسـتدل للقـدماء بـالمحكی عن الفقه الرضوی و المسأله محل إشكال

و تفسخ المرأه نكاحها بالخصاء

و هو سل الأنثيين و إخراجهما و فی معناه حكما الوجاء و هو رض الخصـيتين و حكی عن بعض أنه أفراد الخصاء فيعمه كلما دل علی ثبوت خيـار الفسـخ بالخصـاء من الأخبـار الكثيره و ظـاهر اتفـاق الفتاوی. نعم حكی عن الشـيخ فی الخلاف و المبسوط أن الخصاء ليس بعيب لأنه يقـدر علی الوطی و يبالغ فيه أكثر من غيره من جهه عـدم الإنزال و هو ضـعيف فی مقابله النصوص و إن لم يكن من أفراده فإلحاقه به مشـكل و هـذا الحكم فی الخصاء ثابت إن كان حصوله سابقا علی العقد و إلا يكن سابقا فلا خيار لها لأصاله بقاء النكاح و اختصاص أدله الفسخ بصوره تدليس الخصی

و هو ظاهر بل صريح فى تقدم خصائه على العقد

و تفسخ المرأه أيضا نكاحها بالعنه

و هو كما قيل مرض يعجز معه من الإيلاج لضعف الذكر عن الانتشار من دون تقييد بعدم إراده النساء و ربما حكى عن المصباح المنير عن بعض أهل اللغه اعتباره. و حكى عن الفقهاء الاكتفاء بالأول و يشهد بذلك روايه الكنانى و روايه أبى بصير المعبرتان عن العنن بعدم القدره على النساء من دون تقييد بعدم إرادتهن و ثبوت الفسخ بها ثابت بالإجماع ظاهرا كما يظهر من غير واحد و يدل عليه الأخبار المستفيضه و إطلاق غير واحد منهما يدل على ثبوت الخيار و إن تجددت بعد العقد قبل الوطى و أما لو تجددت بعد الوطى و لو مره كما فى روايتى السكونى و إسحاق أو عن عنها خاصه أو عن القبل خاصه فلا خيار خلافا فى الأول للمحكى عن المصنف و جماعه لإطلاق بعض النصوص و قد عرفت أنها مقيده بالروايتين المنجبرتين بفتوى الأكثر و حكايه الإجماع عن المعتبر و فى الثانى عن المفيد خاصه فاكتفى بالعنه عنها خاصه لبعض الأخبار و يقيد

المكاسب، ج ۴، ص ۳۹۷

بما فى بعض آخر من اعتبار العجز عن إتيان النساء و لو ادعى الزوج الوطى لها أو لغيرها بعد ثبوت العنه صدق المدعى باليمين و علل بأنه فعله فلا يعرف إلا من قبله و تعذر الإشهاد عليه فكان كالعده فى النساء و قيل إن المرأه لو كانت بكرا نظر إليها من يوثق بها من النساء و إن كانت ثيبا حشى قبلها خلوقا حيث لا يعلم فإن ظهر شى ء منه على العضو صدق ثم مع ثبوت العنه بإقراره أو بما فى حكمه إن صبرت المرأه فلا فسخ

و إلاـ تصبر رفعت أمره إلى الحاكم فيؤجله سنه من حين المرافعه بلا خلاف ظاهر كما ادعى للمحكى عن قرب الإسناد و روايه البخترى عن على ع أنه كان يقضى فى العنين أنه يؤجل سنه من يوم مرافعه المرأه فإن وطئها أو غيرها كما مر مع خلاف المفيد فلاـ فسخ و إلاـ فسخت و لها نصف المهر لمصحصه أبى حمزه و المحكى عن الفقه الرضوى و إلا فليس الفسخ طلاقا يوجب تنصيف المهر بل مقتضى الفسخ عدم المهر أصلا و لهذا لا شى ء لها لو فسخت لغيره أى غير العنن قبل الدخول. و فى احتساب مده السفر من السنه إشكال و لو رضيت بأن يقيم معها فطلقها ثم جدد العقد عليها فلا خيار لها مع العلم بأنه الزوج السابق أما لو وطئها فى العقد الأول ثم عن فى الثانى فلها الخيار و وجهه واضح. و أما الجب و هو قطع الذكر فإن استوعب العضو فسخت المرأه به و إلا يستوعبه بل بقى مقدار الحشفه فلا فسخ أما الفسخ فى الأول فقد حكى عن المبسوط و الخلاف عدم الخلاف فيه و يدل عليه عموم روايه الكنانى الداله على ثبوت الفسخ فى امرأه ابتلى زوجها فلم يقدر على الجماع مضافا إلى فحوى ثبوت الخيار فى الخصى مع إمكان الوطى فيه بل قيل إنه يبالغ فيه أكثر من غيره. و فى العنن مع إمكان زواله مضافا إلى نفى الضرر و أما عدم الفسخ لو بقى مقدار الحشفه فادعى عليه الإجماع مضافا إلى لزوم الاقتصار فى مخالفه الأصل على موضع النص و لهذا لو تجدد الجب بعد العقد فلا خيار و قيل بثبوته لعموم مصححه الكنانى و روايه ابن

مسكان عن أبى بصير فى امرأه ابتلى زوجها فلم يقدر على الجماع و فحوى ثبوته فى العنن و كذا يتحقق الخيار مع الرتق و قد تقدم الكلام فيه هذا إذا لم يكن إزالته بشق موضع الالتحام أو غيره و أما إذا أمكن فإن لم يمتنع المرأه عن الإزاله فلا خيار للأصل و اختصاص ما سبق من الدليل بغير الفرض و لو امتنعت فالذى اختاره المصنف قدس سره هنا هو ثبوت الخيار و فيه إشكال بل لا يبعد أن يقال بإجبارها على الإزاله مع عدم تضررها بها زائدا على ألم الإزاله لأن حق الزوج فى الاستمتاع ثابت لإمكانه و ما تقدم من دليل الخيار لا ينصرف إليه لأن التعليل المذكور فى القرن أعنى عدم القدره على مجامعتها يراد به عدم القدره مع إمكان العلاج و إزاله المرض كما هو الظاهر المتبادر و الله العالم.

و اعلم أن الخيار فى الفسخ و العيب و التدليس على الفور

بلا خلاف يعرف كما صرح به جماعه هذا مع العلم بالخيار و الفوريه و لو جهل أحدهما فلا يبعد معذوريته إلى زمان العلم لإطلاق الأخبار و استصحاب الخيار و نفى الضرر و إن كان العيب مما يحتاج إثباته إلى المرافعه كان المرافعه فوريه فإذا ثبت العيب كان الفسخ فوريا و كذا مرافعه العنن إلى الحاكم و ما يتجدد من عيوب المرأه بعد العقد لا يفسخ به و إن كان تجدده قبل الوطى لأصاله اللزوم و اختصاص أكثر الأخبار كما قيل بصوره سبقها على العقد. نعم بعضها مطلقه و لكن لا تنافى بين المطلقات و المقيدات حتى يحمل عليها إلا أن يدعى انصراف المطلقات إلى صوره تقدمها على العقد كما ادعاه فى الرياض و المسأله لذلك محل إشكال و يمكن أن يستدل

على ذلـك بأن الأخبار و فتاوى الأصـحاب أطبقت على اسـتحقاق الزوجه بشـى ء من المسـمى إذا فسـخ قبل الـدخول و لا يتأتى ذلك إلا مع سـبق العيب على العقد حتى يكون الصداق من أصـله متزلزلا أما لو تجددت بعد العقد و المفروض تملك الصداق بالعقـد و اسـتقرار ملكها على المشـهور فإذا حصل العيب الحادث بعـد العقد يحكم بثبوت المهر كلا لأن الفسخ ليس طلاقا و لا أقـل من ثبوت نصف المهر لاسـتقراره بالعقـد و عـدم وجود عيب حين العقـد حتى يوجب تزلزله اللهم إلاـ أن يقـال إن اسـتقرار نصف المهر المجمع عليه إنما هو بالإضافه إلى عـدم اشتراطه بالدخول فلا ضـرر فى التزام تزلزله بالنسـبه إلى العيب الحادث قبل الوطى فتأمل أما إذا تجددت بعد الدخول فينبغى القطع بعدم الخيار بل ادعى الوفاق عليه و يدل عليه كثير من الأخبار.

و حكى عن الشـيخ ثبوت الخيار هنا أيضا و لا يشترط فى الفسخ شـرط من شروط الطلاق لأنه ليس طلاقا شرعيا و إن أطلق عليه التطليق فى غير واحـد من الأخبـار و المراد الإطلاـق و لا التلفظ بصـيغه خاصه و لا أن تكون بحضور الحاكم خلافا للمحكى عن شاذ منا إلا فى العنه فإنه لا بد من رفع الأمر إليه ليضرب الأجل و هذا الاستثناء منقطع لأن الفسخ فى العنه لا يتوقف على الحضور عنـد الحاكم إذ لها الفسـخ بعـد انقضائه أى بـدون الحاكم و كما لا يشترط الحضور عنـد الحاكم لا يشترط حضور شاهدين لما عرفت من أن الفسـخ ليس بطلاـق و إذا اختلف الزوجان فى العيب كان القول قول منكر العيب مع عـدم البينه لأصاله السـلامه و لزوم العقد و على المنكر اليمين فإن

نکل أحلف المدعی و یثبت العیب و إذا فسخت المرأه بالعیب أو التدلیس قبل الدخول فلا شی ء بلا خلاف فتوی و نصا إلا فی الخصی. فقد حکی عن الشیخ و جماعه ثبوت جمیع المهر علیه بالخلوه و عن أخری ثبوت نصف المهر مع عدم الدخول مطلقا لروایتی قرب الإسناد و الفقه الرضوی إلا فی فسخها لأجل العنه فإن لها النصف و إن کان فسخها بعده أی بعد الدخول کان لها المسمی لاستقراره بالدخول قال فی المسالک و مقتضی القواعد أنه لا فرق بین الفسخ بالعیب الحادث قبل العقد و بعده لأن الفسخ لا یبطله من أصله و لهذا لا یرجع علیها بالنفقه الماضیه و قال الشیخ فی المبسوط إن کان الفسخ بالمتجدد بعد الدخول فالواجب المسمی لأن الفسخ إنما یستند إلی العیب الطاری بعد استقراره و إن کان بعیب موجود قبل العقد أو بعده قبل الدخول وجب مهر المثل لأن الفسخ و إن کان فی الحال إلا أنه مستند إلی حال حدوث العیب فیکون کأنه وقع مفسوخا حین حدوث العیب فیصیر کأنه وقع فاسدا فیلحقه أحکام الفاسد فإن کان قبل الدخول فلا مهر و لا متعه و إن کان بعده فلا نفقه للعده و یجب مهر المثل. ثم قال فی المسالک و لا یخفی ضعفه لأن النکاح وقع صحیحا و الفسخ و إن کان بسبب العیب السابق لا یبطله من

المکاسب، ج ۴، ص ۳۹۸

أصله بل من حین الفسخ خصوصا إذا کان العیب حادثا بعد العقد فإن دلیله لا یجی ء انتهی و إن فسخ الرجل قبله أی قبل الدخول فلا مهر لها و لا عده علیها بلا خلاف نصا و فتوی و ادعی الإجماع فی

الرياض و إن كان بعده فلها المسمى و يرجع الزوج به على المدلس كما يظهر من الحدائق و ادعى الإجماع عليه فى الرياض و للأخبار فإن كان المدلس هى سقطت إلا أقل ما يمكن أن يكون مهرا لئلا تخلو البضع عن عوض و قيل أقل مهر مثلها و الأخبار خاليه عن هذا الاستثناء و لهذا أنكره جماعه كما فى الرياض و ارتضاه و لو لم تكن هى المدلس بأن خفى عيب المرأه عليها و على وليها فلا رجوع للزوج على أحد.

الثانى فى التدليس

و هو إظهار صفه كمال فى المرأه مع انتفائها عنها أو إخفاء صفه نقص و الفرق بينه و بين العيب أن منشأ الخيار فى العيب مجرد ثبوته فى الواقع و فى التدليس اشتراط الصفه بحيث لو لا الاشتراط لم يثبت فلو تزوجها على أنها حره باشتراط ذلك فى متن العقد لفظا أو ذكره قبله بحيث أجريا العقد على ذلك فخرجت أمه فله الفسخ عملا بمقتضى الشرط إذ ليس فائدته إلا التسلط على الفسخ مع عدمه و حكى عن الشيخ فى الخلاف و المبسوط البطلان و علل تاره بعموم: المؤمنون عند شروطهم حيث إن مقتضى وجوب الوفاء بمقتضى الشرط عدم بقاء التزويج بدونه ثم رده المعلل باختصاص العموم بغير المستحق أما المستحق فلا يجب عليه الوفاء إذ له إسقاطه لأنه من حقوقه و أخرى بأن نكاح الأمه بدون إذن المولى باطل و رده المعلل بأنه مختص بما إذا لم يكن التزويج بإذن مولاها و كيف كان فهذا القول ضعيف مع إذن المولى و عدمه أما مع إذن المولى فلعموم أَوْفُوا بِالْعُقُودِ خرج منه الوفاء بالعقد قبل الإمضاء و بقى الباقى و منه هذا العقد

بعـد الإمضاء و أما مع عـدم الإذن فلما تقـدم من عـدم وقوع العقـد باطلا بل موقوفا على إجازه المولى. و مما ذكرنا من الدليل و عمومه يظهر ثبوت خيار الفسـخ و إن دخل بها فإن التصـرف مع الجهل لا يزيل خيار الشـرط فإن لم يفسخ الزوج فلا كلام و إن فسـخ فإن كان قبل الـدخول فلا مهر بلا خلاف ظاهر إلا أن سـبب الفسـخ حصل من قبلها كـذا علل و إن كان بعـد الدخول فإن كـانت المرأه قـد دلست نفسـها بإذن المولى لها فى التزويـج فتزوجت مـدلسه دفع المهر إلى المولى لأنه مالك بضع الجاريه فله عوضه و لا يسـقط حقه بتدليس غيره و تبعها به بعد عتقها إذ فى جعلها فى ذمتها قبله إضرار بالمولى و فى الحكم بعدم استحقاق الزوج شـيئا إضـرار بالزوج مع إمكان تـداركه بما ذكر و اتباعها بالمهر بعـد العتق ليس منافيا لحق المولى. نعم لا يقدر المملوك لأن يشـغل ذمته و لو على هـذا الوجه لأنه مملوك لا يقـدر على شـى ء و لا ينافى ذلك تعلق شـى ء بـذمته قهرا و إن كان سـببه اختياريـا كما لو أقرض بـدون إذن مولاه فلأنه إتلاف اختيارى موجب لضـمانه قهرا و إن دلسـها مولاها فلا مهر لأن المملوكه لا يسـتحق مهرا و المولى هو المدلس و ثبوت الرجوع على المدلس ينافى الحكم بوجوب الدفع إلى المولى ثم الارتجاع منه ما هو مسبب لغرامه ما يغترمه الزوج فلا معنى لاستحقاقه له ثم الرجوع به عليه و لا يستثنى فى مقابل الوطى شى ء من مهر المثل أو أقل يتمول و وجهه فى المسالك بعموم الدليل الدال على الرجوع به على المدلس. و ينبغى أن يراد

بالدليل عموم التعليل فى بعض الأخبار المتقدمه فى العيب ففى بعضها فى مقام بيان عله الرجوع إلى ولى المرأه المعيبه إذا دلسها قال ع: و إنما جاز عليه المهر لأنه دلسها و يستفاد هذا من غيره أيضا كما لا يخفى على من راجعها و تعتق عليه أى على مولى الجاريه المدلسه لو تلفظ عند التدليس بما يقتضى إنشاء العتق أو الإخبار به على وجه الإقرار و حينئذ فصح العقد مع إذن المرأه سابقا أو إجازتها لاحقا و لها المهر و لا خيار له و الولد حر و على أبيه المغرور قيمته يوم سقط حيا للمولى و يرجع به على الغار و لو كان الغار هو المولى فلا يستحق شيئا لأن الرجوع عليه لمكان غروره ينافى استحقاقه و لو كان الغار عبدا أتبع بالقيمه بعد العتق. و لو انعكس الفرض بأن تزوجت الحره رجلا على أنه حر فبان عبدا فلها الفسخ فإن كان قبل الدخول فلا شى ء لها لأن الحدث جاء من قبلها و إن كان بعده ثبت لها المهر على السيد إن أذن فى العقد لأن إذنه يستلزم تعلق عوض الوطى بذمته و إن كان بغير إذنه أتبع العبد به بعد العتق و اليسار و مستند الخيار فى هذا الفرض مضافا إلى أنه مقتضى الشرط مصححه محمد بن مسلم و لو شرط كون المرأه المعينه المعقود عليها بنت مهيره أى حره لأن ذات مهر دائما دون الأمه فإنها قد توطأ بالملك كما قد توطأ بالمهر فبانت بنت أمه كان له الخيار فى ردها فإن رد قبل الدخول فلا شى ء و إن رد بعده فلها مهر المثل بما استحل من فرجها و يرجع به على المدلس.

و لا خيار هنا بدون ذكر الشرط فى متن العقد و تبع المصنف قدس سره هنا المحقق

رحمه الله فى الشرائع حيث أطلق الحكم بالخيار فى السابق بحيث يمكن أن يعمم لما إذا ذكر الشرط سابقا و أجرى العقد عليه و هنا قيد الحكم بما إذا شرط فى متن العقد. و ذكر فى المسالك الفرق بين هذه و السابقه من وجهين الأول إطلاق النص هناك حيث ورد السؤال فيها عن رجل تزوج حره فوجدها أمه دلست نفسها الثانى أن الحريه أمر مهم ففواتها نقص بين يصلح لتسلط من قدم عليه على الرد إذا ظهر خلافه بخلاف الحره التى أمها حره أو أمه فإن التفاوت بينهما ليس كالتفاوت بين الحره و الأمه و لا قريبا منهما بل ربما لا يظهر التفاوت بينهما أو يكون الكمال فى جانب بنت الأمه مع اشتراكهما فى الوصف بالحريه فلم يكن لفواته أثر إلا مع الشرط فى ضمن العقد عملا بعموم الوفاء بالشرط و بفواته يظهر تزلزل العقد هذا كله إذا وقع العقد على المرأه معينه و شرط كونها بنت مهيره فظهرت بنت أمه أما لو زوجه بنت مهيره و أدخل عليه امرأه أخرى هى بنت أمه لم يعقد عليها ردت وجوبا بمجرد العلم فإن رد قبل الدخول فلا شىء لها عليه و إن كان بعده مع جهل الزوجه بعدم العقد عليها كان عليه مهر المثل لأجل وطء الشبهه و عليها العده و يرجع الرجل به أى بالمهر على السابق المدلس و مع علم الزوجه بالحال فلا شىء لها لأنها بغى و لا عده عليها مع علم الرجل لعدم احترام ماء الزنى و كذا الحكم فى كل من سبق إليه غير

زوجته و قد ورد به غير واحد من الأخبار و لو شرط البكاره فظهرت ثيبا فلا فسخ لاحتمال زوال البكاره بعد العقد و الأصل تأخر الحادث و مع الشك فى تاريخهما لا سبب للفسخ و إن لم يمكن الحكم بتأخر الثيبوبه عن العقد لأن الخيار لا يثبت إلا ذا علم سببه و هو تقدم الثيبوبه على العقد و لو فرض حصول العلم بتاريخ الثيبوبه و شك فى زمان العقد فلا خيار أيضا و إن

المكاسب، ج ۴، ص ۳۹۹

كان الأصل تأخر العقد لأن أصاله تأخر العقد لا يثبت تقدم العيب و إن كانا متلازمين عقلا لأن ثبوت أحد المتلازمين عقلا بالأصول الشرعيه الظاهريه لا يثبت الآخر كما قرر فى محله. و بالجمله لا يحكم بالخيار إلا أن يعلم سبق الثيبوبه على العقد ثم على تقدير عدم الفسخ لعدم العلم بسبقها على العقد أو اختيار البقاء فى موضع له الفسخ هل له أن ينقص عن المسمى بنسبته ما بين المهرين أو لا ينقص مطلقا أو ينقص شى ء و لم يرد من الشارع تقديره و قد يفسد بالسدس قياسا على الوصيه بالشى ء أو تقديره موكول إلى نظر الحاكم أقوال و على الأول بأن الرضا بالمهر المعين إنما حصل على تقدير اتصافها بالبكاره فيلزم التفاوت كأرش ما بين الصحه و المعيب و ضعف بأن ذلك إنما يكون حيث تثبت فواته قبل العقد أما مع إمكان تجدده بعده فلا دليل على سقوط شى ء من المسمى و هذا الإيراد يبنى عن تسليم النقص مع تحقق سبق الثيبوبه. و وجه القول الثالث بوروده فإنه ينقص بقول مجمل فإما أن يحمل على مسمى الشى ء أو يحمل على السدس أو يفوض إلى الحاكم

و وجه العدم مطلقا هو أن النقص على خلاف الأصل فإن مقتضـى العقد وجوب جميعه فإن أمضى العقد وجب العمل بمقتضاه و ليس للشـرط تأثير إلا الخيار بين الرد و الإمساك و لهذا لا يحكم بشى ء مع فوات الوصف المشروط فى المبيع و هذا أقوى لو لا الروايه المصـححه الوارده فى النقص و معها فيوجه وكوله إلى نظر الحاكم و حينئذ فالأولى أن يقال إن على الحاكم أن ينظر فى نفس هـذه المسـأله الخلافيه و يحكم بما يؤدى إليه نظره بل قـد يقال إن وكول ما ينقص إلى الحاكم لا دليل عليه لأن تعيين ما أبهمه الشارع ليس موكولا إلى الحاكم و يمكن أن يقال إن الظاهر من الروايه حيث لم يبين مقدار النقص هو نقص التفاوت لأنه المتعـارف فى تـدارك الفـائت و قـد وكله الشارع إلى التعارف بل مقصود السائل أيضا السؤال عن نقص التفاوت كما لا يخفى على من تأمل قليلا و لو شـرط إسـلامها فبانت كتابيه فإن قلنا بجواز ابتـداء النكاح الكتابيه فله الفسخ قضـيه للشـرط و لا خيار مع عـدم ذكر الشـرط فى متن العقـد لأصاله اللزوم كما فى كل عقـد لم يذكر فى متنه شـرط و لو تزوجت على أنه حر فبان مملوكا فلها الفسخ و قد تقدم أن لها المهر مع الدخول و لو أدخلت امرأه كل من الزوجين على الآخر فلها مهر المثل على الواطئ بشـبهه و المسمى على الزوج و ترد زوجه كل منهما إليه و لكن لا يطأها إلا بعد العده

مسأله لا خلاف بين الأصحاب كما صرح به جماعه فى وجوب القسم بين الزوجات فى الجمله

اشاره

و يـدل عليه الأخبار المسـتفيضه أيضا و إنما الإشـكال و الخلاف فى أنه هل يجب بنفس العقد و التمكين فيجب للزوجه الواحده ليله من

أربع ليال و للاثنين ليلتان و للثلاث ثلاث و الفاضل عن تمام الأربع له يضعه حيث يشاء فإن كن أربعا فليس له شى ء للفاضل من الليالى و كلما فرغ دوره من القسمه يجب عليه الشروع فى دوره أخرى أم يتوقف وجوبه على الشروع فى القسمه و يتفرع عليه كما ذكره جماعه و نسبه بعض إلى الأصحاب عدم الوجوب للزوجه الواحده و عدم وجوب الابتداء بها للمتعدده.

نعم لو بات عند واحده ليلا يجب عليه المبيت عند غيرها فإذا انقضت دوره القسمه يجب عليه استيناف دوره أخرى إلى أن يبيت عند بعضهن فيجب عليه إيفاء القسمه للباقيات ثم لا يجب عليه الاستيناف و هكذا و المشهور كما صرح به جماعه على الأول و حكى عن الشيخ فى المبسوط و المحقق فى الشرائع و العلامه فى التحرير الثانى و اختاره الشهيد و سبطه و صاحب الكفايه و صاحب الحدائق و قواه فى الرياض.

و يمكن أن يستدل للمشهور بجمله من الآيات و الأخبار

فمن الآيات

قوله تعالى وَ عاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ دل على وجوب معاشره النساء فى الجمله و لا يصدق عرفا بمجرد الاتفاق و لا بانضمام وطئها فى كل أربعه أشهر مره واحده بأقل مما يوجب الغسل فدل على وجوب آخر يوجب صدق المعاشره و ليس غير المضاجعه بالإجماع فتعين وجوبها و أورد عليه فى المسالك بأن المعاشره تتحقق بدون المضاجعه بل بالإيناس و الإنفاق و تحسين الخلق و الاستمتاع بالنهار أو بالليل مع عدم استيعاب الليله بالمبيت بل مع عدم المبيت على الوجه الذى أوجبه القائل بل يمكن تحصيل المعاشره بالمعروف زياده فى الأوقات مع عدم مبيته عندهن. و فيه ما عدا الإنفاق من هذه الأمور التى ذكرها غير واجب إجماعا و قد عرفت أيضا عدم تحقق

المعاشـره عرفا بمجرد الإنفاق أو بانضـمام أقل الواجب من الوطى فلم يبق هنا ما يصـلح أن يكون واجبا إلا المضاجعه مع أن مثل هذا الإيراد لو توجه لم يمكن الاسـتدلال بالآيه على وجوب المضاجعه و القسمه فى الجمله الذى لا خلاف فيه مع أنه قدس سره كغيره اسـتدل بها عليه. و منها قوله تعالى فَلا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوها كَالْمُعَلَّقَهِ أى لا تميلوا إلى تقـديم إحـدى الزوجتين حتى تـذروا الأخرى كالمعلقه لا ذات بعل و لا مطلقه فـدلت على تحريم الميل لأجل العله المـذكوره و هى أن تـذرها كالمعلقه و لا ريب فى تحقق هـذه الغـايه فى ترك القسـمه ابتـداء فيتحقق التحريم. و منهـا وَ اللَّاتِى تَخافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِى الْمَضاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا دل على جواز الهجره فى المضاجع مع خوف النشوز أو مع علمها على اختلاف فى التفسير فيـدل بمفهومه المعتبر هنا اتفاقا ظاهرا و إن كان مفهوم الوصف على عـدم جوازه مع عـدم خوف النشوز و وجه اعتبار مفهوم الوصف هنا أنه فى مقام تحديـد الصـنف الذى يجوز هجره من النساء مضافا إلى وجود القرينه فى ذيل الآيه و هو قوله فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا

و أما الأخبار

فمنهـا موثقه محمـد بن قيس عن أبى جعفر ع قـال: إذا كانت الأمه عنـده قبل نكاح الحره على الأمه قسم للحره الثلثين من ماله و نفسه يعنى النفقه و للأمه الثلث من ماله و نفسه و ردها فى المسالک تاره بضـعف الدلاله حيث إنها بظاهرها تدل على وجوب ما ليس بواجب إجماعا لعدم وجوب قسم الحره بالثلثين من تمام الأوقات و الأمه الثلث و أخرى بضعف السند.

أقول أما الإيراد بضعف الدلاله فضعيف لأن دلالتها على وجوب ما ليس بواجب إجماعا لا يوجب طرح الروايه فإن التقييد و التخصيص فى المطلقات و العمومات بواسطه الإجماع ليس بعزيز فكما أن المراد بالمال فى الروايه خصوص النفقه كما فسره الإمام ع فكذا المراد من النفس

المكاسب، ج ۴، ص ۴۰۰

المضاجعه إذ ليس غيرها واجبا إجماعا و أما الإيراد بضعف السند فإن كان بواسطه محمد بن قيس حيث إنه مشترك بين الثقه و الضعيف ففيه أن الظاهر كما استظهره غير واحد هو وثاقه من يروى عنه عاصم بن حميد كما فى هذه الروايه مع أن ما سيجى ء من الروايه فى العمل بكتب بنى فضال كان فى هذا المجال حيث إن الروايه مأخوذه ظاهرا من كتاب على بن الحسن بن فضال و إن كان ضعفه بواسطه نفس على بن فضال حيث إنه فطحى ففيه أنه غايه الوثاقه و الورع فى دينه كما يظهر من ملاحظه ترجمته مضافا إلى أن الشيخ أخذ الروايه من كتابه كما هو الظاهر من عادته فيمن يبتدئ به فى السند. و قد ورد روايه حسنه كالصحيحه: فى شأن على بن فضال و أبيه و أخويه و كتبهم عن العسكرى ع قال خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا مضافا إلى انجبار الروايه بالشهره. نعم هذا الإيراد منهم حسن على قاعدته من التأمل فى الضعيف المنجبر و لو كان موثقا حيث قال فى مقام آخر و لا أذكره إلا أن العمل بالموثق خروج عن قيد الإيمان و جبر الضعف بالشهره مجبور بالشهره. و منها موثقه عبد الرحمن بابن فضال و أبان عن أبى عبد الله ع و فيها: للحره ليلتان و للأمه ليله

و منها صحيحه ابن مسكان: فإن تزوج الحره على الأمه فللحره يومان و للأمه يوم و نحوها المحكى عن الفقيه مرسلا و روايه أبى بصير. و منها صحيحه الحلبى أو حسنه بابن هاشم قال: سألت أبا عبد الله ع عن قوله تعالى وَ إِنِ امْرَأَةٌ خافَتْ مِنْ بَعْلِها نُشُوزاً أَوْ إِعْراضاً قال هى المرأه تكون عند الرجل فيكرهها فيقول لها إنى أريد أن أطلقك فتقول لا تفعل إنى أكره أن تشمت بى و لكن أنظر فى ليلتى فاصنع بها ما شئت و ما كان سوى ذلك من شى ء فهو لك و دعنى على حالى فهو قوله تعالى فَلا جُناحَ عَلَيْهِما أَنْ يُصْلِحا بَيْنَهُما صُلْحاً و هذا هو الصلح فإن الروايه كما ترى ظاهره فى كون الليله حقا للزوجه و لهذا لها إسقاطها و المصالحه بها كسائر الحقوق على ترك الطلاق و نحوها روايه أبى بصير و روايه زيد الشحام و المروى فى تفسير العياشى عن البزنطى عن مولانا الرضا ع و روايه زراره الوارده كلها فى تفسير الآيه الشريفه المذكوره و أظهر من الجميع روايه على بن حمزه الوارده فى تفسير الآيه عن أبى الحسن ع قال: إذا كانت كذلك فهم بطلاقها فقالت له أمسكنى و أدع بعض ما عليك و أحلك من يومى و ليلتى حل له ذلك و لا جناح عليهما و لا يقدح فى هذه الروايه و فى غيرها اشتمالها على ذكر اليوم مع الليله مع أن اليوم ليس حقا لها على المشهور لأن ترك ظاهر الروايه فى بعض موارده لا يوجب طرحها بالنسبه إلى الباقى مع أن كون الزوج عند الزوجه فى صبيحه ليلتها من الحقوق المستحبه و قيلولته عندها من

الحقوق الواجبه عند الإسكافى على ما حكى عنه فليس شى ء من الروايه مخالفا للإجماع هذا كله مضافا إلى أن فى هجر الزوجه فى المضاجع ضرر عظيم عليها نفى بعموم لا ضرر و لا ضرار الذى تمسكوا بها كثيرا فى موارد خيار الفسخ للزوجين و غيرها و بخصوص ما يستفاد من بعض الروايات من حرمه مضاره الرجل المرأه و المرأه الرجل ثم إن هذه الأدله و إن اختص بعضها بوجوب القسمه مع تعدد الزوجه إلاـ أن بعضها يشمل صوره اتحادها مضافا إلى ما يظهر من المسالك من عدم القول بعدم الوجوب فى الواحده و الوجوب المتعدده و يمكن أن يستفاد من كلام غيره أيضا. نعم حكى فى الرياض عن ابن حمزه التصريح باشتراط التعدد فى وجوب القسمه قال بعده و حكى أيضا عن ظاهر جماعه كالمقنعه و النهايه و المهذب و الجامع انتهى كلامه رفع مقامه و يحتمل قويا أن يكون مراد ابن حمزه من القسمه التى اشترط فيها تعدد الزوجه هى القسمه بين الزوجات و لا ريب فى اعتبار تعدد الزوجه فى مفهومها و أما القسم للواحده بمعنى إعطائها قسما أو حظا من الليالى أو نصيبا من المعاشره فلا يعتبر فيه التعدد و كيف كان فلعل مستند التفصيل اختصاص ما اعتبر سنده و دلالته من الأدله المذكوره بصوره التعدد و عدم ثبوت الإجماع المركب و ضعف ما دل منها على العموم سندا و دلاله على سبيل منع الخلو فيرجع فى صوره الاتحاد إلى أصاله البراءه و من ذلك يظهر مستند القائلين بعدم الوجوب مطلقا حيث إنهم ضعفوا دلاله ما اعتبر

سنده و سند ما اعتبر دلالته و لم يزيدوا على ما فى المسالك و قد

ذکرنا و قد استدل له فی المسالک مضافا إلی الأصل بقوله تعالی فَانْکِحُوا ما طابَ لَکُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنی وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَواحِدَةً أَوْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُکُمْ قال إن الآیه تدل علی أن الواحده کالأمه لا حق لها فی القسمه المعتبر فیها العدل و لو وجبت لها لیله من الأربع لساوت غیرها و کل من قال بعدم الوجوب للواحده قال بعدمه للأزید إلا مع الابتداء انتهی. و فیه أنه لا دلاله فی الآیه علی کون الواحده کالأمه و عطفها علیها لا یدل علی اتحادهما بل المراد و الله العالم فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا بین الزوجات فانکحوا واحده فتسلموا من المیل و الحیف أَوْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُکُمْ و لو کانت متعدده و لأن منافعها مملوکه للمولی فلا یلزم ظلم علیهن و لو ترک المولی استیفاء المنفعه من بعضهن لأن ترک الرجل الحق المختص به لیس ظلما و کیف کان فلیس فی الآیه دلاله علی المطلوب و لا إشعار. نعم یمکن أن یتمسک لهم بما دل من الأخبار علی حصر الحق الواجب للمرأه فی أن یکسوها من العری و یطعمها من الجوع کموثقه إسحاق بن عمار و روایه عمر ابن جبیر العزرمی و روایه شهاب بن عبد ربه و نحوها و یمکن الجواب عنها بأن المراد بحق الزوجه فی تلک الأخبار حقها المختص بها و لا ضیر فی حصره فیما ذکر فیها فإن القسم عند من یوجبه إنما هو من الحقوق المشترکه بین الزوجین و لیس مختصا بالزوجه فتأمل. و بالجمله فالمسأله محل التأمل و إن کان ما ذهب إلیه المشهور لا یخلو عن قوه مع أنه أحوط

المکاسب، ج ۴، ص

۹- رساله فى المواريث

مسأله «۱» [۱] المقتضى للإرث أمران: نسب، و سبب.

و المراد بالنسب: علاقه بين شخصين تحدث من تولّد أحدهما من الآخر، أو تولدهما من ثالث. و السبب أربعه: الزوجيه، و ولاء العتق، و ولاء ضمان الجريره، و ولاء الإمامه. و النسب ثلاث مراتب. المرتبه الأولى: الأبوان و الأولاد. و لا يرث معهم أحد عدا الزوج و الزوجه: بإجماع الإماميّه، و السنّه المتواتره معنى عن أهل البيت عليهم السلام. فللأب المنفرد المال، و كذا الأم المنفرده. و لو كان معهما أو مع أحدهما ابن، فلكلّ واحد منهما السّدس، و الباقى للابن. و لو كانت «۲» بنت أعطيت من الباقى نصف المال، و ردّ الباقى منه إليها و إليهما أو إلى أحدهما على حسب السهام، بالإجماع، و الأخبار المستفيضه. و لو كان للميّت إخوه بالشّروط الآتيه- فى حجبهم الامّ عن الثلث- فالمعروف- الّذى ادعى عليه الاتّفاق فى المسالك «۳»، و عدم معرفه الخلاف فى الكفايه «۴»- : أنّهم يحجبونها هنا عن حصّتها من الفاضل المردود، و لم أجد عليه دليلا. و استدلّ عليه بقوله تعالى فَإِنْ كانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ «۵». و فيه: إنّ الظاهر كونه تتمّه لقوله تعالى فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَ وَرِثَهُ أَبَواهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ «۶» فيختصّ بصوره فقد الولد، مع أنّ إثبات السّدس لها بالفرض لا يستلزم نفى الزائد بالردّ، كما أنّ قوله تعالى وَ لِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ واحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كانَ لَهُ وَلَدٌ «۷» لا يوجب نفى الردّ فى صوره كون الولد بنتا «۸» و لهذا يردّ الاستدلال للمطلب بهذه الآيه بدعوى: أن ظهورها عرفا فى نفى استحقاق الزائد، خرج من عمومها ما اتّفق فيه على الردّ عليها، و بقى الباقى. و استدلّ عليه أيضا: بأنّ الإخوه

إذا حجبوها عن فرضها الأصلی- و هو الثلث- فلأن یحجبوها عن المردود علیها بالقرابه أولی. و فی الأولویّه منع. و استدلّ علیه- أیضا- بعموم ما علّل به حجبهم إیّاها عن الثلث من التوفیر علی الأب لکون الإخوه عیالا له «۹». و فیه: إنّه ظاهر فیما إذا کان المحجوب عنه «۱۰» موفّرا بتمامه علی الأب، فلا یشمل ما إذا کان الموفّر علیه جزءا «۱۱» قلیلا من المحجوب عنه، کما هو المشهور بین القائلین بالحجب. نعم ذهب معین الدین المصری «۱۲» منهم [إلی] اختصاص المحجوب عنه بالأب، و أنّه لا تعطی البنت منه شیئا، و قوّاه فی الدروس «۱۳». و یضعّف بما دلّ علی وجوب کون الردّ علی ذوی السهام المفروضه بقدر سهامهم، کعموم التعلیل فی روایه حمران بن أعین عن أبی جعفر علیه السلام فی رجل ترک ابنته و امه: «إنّ الفریضه من أربعه أسهم لأنّ للبنت ثلاثه أسهم، و للأمّ السّدس سهم، و بقی سهمان فهما أحقّ بهما من العمّ و ابن الأخ «۱۴»، لأنّ البنت و الامّ سمّی «۱۵» لهما، و لم یسمّ لهم، فیردّ علیهما بقدر سهامهما» «۱۶». دلّت علی أنّ کلّ من سمّی له فیردّ علیه بقدر سهمه، و فی الطریق موسی بن بکر «۱۷» الواسطی الواقفی، إلّا أنّ الظاهر کونه ثقه لما عن الفهرست من روایه صفوان عنه «۱۸»، مع اعتضادها بالشّهره، و بروایه بکیر «۱۹» الموافقه لها من حیث المضمون. و بأنّ تخصیص الأب بالرّد دون البنت- مع کونها أکثر نصیبا منه- ترجیح من غیر مرجّح، و إنّما انفرد بالردّ مع عدم الأولاد «۲۰» لعدم قریب آخر معه. اللّهمّ إلّا أن تعارض الروایتان بعموم ما دلّ علی حکم حجب الإخوه

للأمّ «۲۱» حيث إنّها ظاهره فى اختصاص المردود بالأب. و لو كان مع الأبوين أو أحدهما زوج أو زوجه كان لأحد الزوجين- مع عدم الولد- نصيبه الأعلى، و معه نصيبه الأدنى، و الباقى للولد، فإن فضل عن فريضته «۲۲» شى ء- كما لو كانت بنتا واحده- ردّ عليها و على أحد الأبوين، و لو لم يف الباقى بفريضته «۲۳»- كما لو كانتا بنتين- دخل النقص عليهما دون الأبوين و أحد الزوجين، بالإجماع، و الأخبار المستفيضه الداله على بطلان العول «۲۴»، و المصرحه بأنّ الأبوين و الزوجين لا يدخل عليهم النقص عن سهامهم النازله أبدا «۲۵».

مسأله [۲] للزوج من تركه زوجته الربع إن كان لها ولد، و إلّا فالنصف،

و الباقى لسائر ورثتها بالنسب أو السبب. و لو لم يوجد منهم عدا الإمام ردّ الباقى على الزوج، على المعروف من غير سلّار «۲۶» من علمائنا، و عن الشيخين «۲۷» و السيّدين «۲۸» و الحلّى «۲۹» دعوى الإجماع، و به أخبار مستفيضه «۳۰»، و بذلک يخصص عموم قوله: «لا- يردّ على الزوج و الزوجه» «۳۱» و مع توجّه احتمال حمله على التقيّه، أو وروده فيما إذا جامع أحد الزوجين لذى «۳۲» فرض من اولى الأرحام- بحيث تزيد التركه على فرضهما- كأحد الزوجين مع الأم «۳۳» أو الأخ «۳۴» [لها] «۳۵».

مسأله [۳] للزوجه من تركه زوجها الثمن إذا كان له ولد، و إلّا فالربع، و الباقى لسائر الورثه.

و مع عدمهم- عدا الإمام- ففى ردّ الباقى عليها، أو كونه للإمام، أقوال: ثالثها: الأوّل مع غيبه الإمام عليه السلام، و الثانى مع حضوره عليه السلام. و خيرها أوسطها للأصل، لأنّ ثبوت الزائد عمّا فرض لها فى الكتاب يحتاج إلى دليل، و لا يعارض بأصاله عدم ثبوته للإمام عليه السلام لأنّه إذا ثبت- و لو بحكم الأصل- عدم ثبوت وارث و مستحق لهذا المال، ثبت كونه للإمام عليه السلام، لما دلّ على أنّه وارث مع عدم الوارث «۳۶»، و للأخبار المستفيضه «۳۷» المعتضده بفتوى الأكثر، إذ لم يحك الأوّل إلّا عن المفيد «۳۸»، [و يدلّ عليه الصحيح] «۳۹»: «عن رجل مات و ترک امرأته؟ قال: المال لها» «۴۰» و يردّ بالشذوذ لأنّ القول به «۴۱» مختصّ بالمفيد فيما وجدنا و مع ذلک فرجوعه عنه محكيّ عن الحلّى «۴۲». و عن الانتصار: عدم عمل الطائفه بالروايه الدالّه على الردّ على الزوجه «۴۳». و عن الحلّى: إنّه لا خلاف فيه بين المحصلين «۴۴».

و القول الثالث «۴۵» للصدوق قدّس سرّه «۴۶» و جماعه من المتأخّرين، و

لا مستند لهم سوى الجمع بين الأخبار، بتقييد مستند المفيد «۴۷» بزمان غيبه الإمام عليه السلام و هو بعيد. و أفرط الحلّى- فيما حكى عنه «۴۸»- فى تبعيده «۴۹» حيث إنّ قوله: «رجل مات» بصيغه الماضى، فحمله على زمان غيبه الإمام عليه السلام المتأخّر عن زمان صدور هذا الكلام بأزيد من مائه عام لا وجه له [فى المقام] «۵۰»

مسأله [۴] توارث الزوجين لا يتوقف على الدخول،

بالإجماع- ظاهرا- و غير واحد من الأخبار «۵۱»، مضافا إلى ظاهر الآيه. و يثبت التوارث بين الزوج و مطلّقته

المكاسب، ج ۴، ص ۴۰۲

رجعيّا فى العدّه بلا خلاف، و فى المسالك «۱» و الرياض «۲»: الإجماع عليه على الظاهر لغير واحد من الأخبار «۳»، و لأنّها بحكم الزوجه. و لا توارث بين الزوج و مطلّقته بائنا، إلّا أن يطلّق المريض رجعيّا أو غيره، فترث منه لو مات فى المرض ما بينه و بين سنه إذا لم تتزوّج المرأه.

مسأله [۵] المعروف من غير الإسكافى أنّ الزوجه غير ذات الولد من زوجها الذى مات لا ترث من جميع أمواله،

بل تحرم عن أشياء «۴». و عن نكت الشهيد و غيره: دعوى الإجماع عليه «۵»، و أنّه من متفردات «۶» الإماميّه «۷».

ثمّ اختلفوا فيما يحرم منه على أقوال: أقواها: ما نسب إلى المشهور، من أنّها لا ترث من الأرض مطلقا عينا و لا قيمه، و ترث من قيمه البناء و الآلات المثبته فيه من الأبواب و الأخشاب و الجذوع و القصب، و من «۸» قيمه الشجر، لصحيحه مؤمن الطاق المرويّه فى الفقيه عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: «سمعته يقول: لا يرثن النساء من العقار شيئا، و لهنّ قيمه البناء و الشجر و النخل، يعنى بالبناء: الدور، و إنّما عنى من النساء: الزوجه» «۹». و ليس فى السند- عدا محمّد بن موسى المتوكّل- من يتأمّل فيه، و هو و إن لم يحك عن الشيخ و النجاشى توثيقه، إلّا أنّه وثّقه العلّامه «۱۰» و ابن داود «۱۱»، و قد ترضّى الصدوق عليه «۱۲» و كان من مشايخه «۱۳». و بالجمله، لا يقصر حاله عن إبراهيم بن هاشم، مضافا إلى أنّ عمل الأكثر على الروايه. و أمّا ذات الولد من الزوج «۱۴»، فظاهر الكلينى «۱۵» و

المحكى عن المفيد «۱۶»، و الشيخ فى الاستبصار «۱۷»، و السيد «۱۸»، و أبى الصلاح «۱۹»، و ابن إدريس «۲۰» إلحاقها «۲۱» بغيرها، و هو ظاهر المحقق فى النافع «۲۲»، و المحكى عن تلميذه مصنف كشف الرموز «۲۳»، و ذهب إليه كثير من متأخرى المتأخّرين، و قوّاه فى المسالك «۲۴».

خلافا لجماعه، منهم: الصدوق «۲۵»، و الشيخ فى النهايه «۲۶»، و القاضى «۲۷» و ابن حمزه «۲۸»، و المحقق فى الشرائع «۲۹»، و الفاضل «۳۰» و ولده «۳۱»، و الشهيد فى اللمعه «۳۲»، و الفاضل المقداد فى كنز العرفان «۳۳»، و نسب إلى المشهور- سيّما بين المتأخرين «۳۴»- فحكموا بتوريثها من أعيان جميع التركه، للجمع بين أخبار كثيره مانعه بقول مطلق أو عام «۳۵»، و صحيحه ابن أبى يعفور الداله على مذهب الإسكافى «۳۶»، و مقطوعه ابن أذينه: «فى النّساء، إذا كان «۳۷» لهنّ ولد أعطين من الرباع» «۳۸». و الجمع خال عن الشاهد لحمل «۳۹» روايه ابن أبى يعفور على التقيّه، و المقطوعه لا تصلح لتخصيص عمومات كثيره.

مسأله [۶] إذا مات شخصان متوارثان، و لم يعلم تقدّم موت أحدهماعن الآخر،

فإن كان موتهما أو أحدهما حتف الأنف، فالأظهر عدم إرث واحد منهما عن الآخر لأنّ هذا الإرث مخالف للأصل الدالّ على توقّف الإرث على تحقّق حياه الوارث عن الموروث «۴۰»، فيقتصر فيه على مورد الدليل- و ليس فى المقام- مضافا إلى دعوى الإجماع فى المسالك، و نقله «۴۱» فيه عن جماعه «۴۲». و كذا إن كان موتهما بسبب غير الغرق و الهدم لما ذكر، خلافا لجماعه، فألحقوه بهما، و لم أجد لهم دليلا تطمئنّ إليه النفس. و إن كان موتهما بسبب الغرق و الهدم، فلا إشكال فى توريث كل منهما عن الآخر لو ترك شيئا.

و الظاهر عـدم الخلاف فيه، مضافا إلى الأخبار المسـتفيضه. منها: صـحيحه محمّد بن مسـلم عن أحدهما عليه السـلام: «عن رجل سقط عليه «۴۳» و على امرأته بيت، فقـال: تورّث المرأه من الرجل و الرجل من المرأه» «۴۴». و ظاهر هذه الصحيحه تقديم الأقل نصـيبا فى التوريث لو «۴۵» ثبت عـدم الفصـل بين موردهـا و غيره، و قال به جماعه «۴۶»، و اسـتنبط منه المفيـد و الديلمى قدّس سرّهما: أنّ كلّ واحـد منهما يرث ممّا ورث من صاحبه، و لا يختصّ توارثهما بصـلب «۴۷» أموالهما «۴۸»، و إلّا «۴۹» كان تقديم الأقل نصـيبا غير مفيد. و فيه- بعد تسليم دلاله الصحيحه على وجوب التقديـم- منع انحصار فائدته فى توريث كلّ ممّا «۵۰» ورث صـاحبه منه، فلعلّه أمر «۵۱» تعبـدىّ لاـ نعلمه. و لمّا ثبت أنّ هـذا التوريث مخالف للأصل، فالمتيقن الخروج عنه هو «۵۲» توريث كلّ عن «۵۳»

صلب مال صاحبه، لا عمّا «۵۴» ورث منه، وفاقا لغير هـذين الجليلين من الأجلّاء المتقدّمين و المتأخّرين. مضافا إلى روايه حمران بن أعين، عمّن ذكره، عن أمير المؤمنين عليه السلام فى قوم غرقوا جميعا؟ قال: «يورّث هؤلاء من هؤلاء، و هؤلاء من هؤلاء، و لا يورّثوا هؤلاء ممّا ورّثوا شـيئا» «۵۵». و يـدلّ على هـذه- أيضا- صـحيحه عبد الرحمن بن الحجّاج فى أخوين غرقا، لأحدهما مال، قال: «المال لورثه الّذى ليس له مال» «۵۶». و نحوها غيرها. و اللّٰه العالم.

مسأله [۷] «۵۷» المحكىّ عن الأكثر: أنّ التركه لا تنتقل إلى ورثه «۵۸» الميّت مع اشتغال ذمته بدين يحيط بها «۵۹»،

بل عن السرائر: إنّه لا خلاف فى أنّ التركه لا تدخل فى ملك الورثه و لا الغرماء، بل تبقى موقوفه على قضاء الدين «۶۰».

و عنه «۶۱»- أيضا- أنّه الذى تقتضيه أصول المذهب «۶۲». للأصل، و قوله

تعالى مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِها أَوْ دَيْنٍ «۶۳». و الأخبـار الظاهره فى توقّف الإرث على براءه الميّت، مثل ما ورد فى ديه المقتول: إنّه يرثها «۶۴» أوليـاؤه مـا لم يكن عليه دين «۶۵». و قوله عليه السـلام فى روايه عبّاد بن صـهيب «۶۶» المرويّه فى زكـاه الكافى: «إنما هو بمنزله الـدين «۶۷»، ليس للورثه شـى ء حتّى يؤدّوا «۶۸» ما أوصـى من الزكاه» «۶۹» و نحو ذلـك من الأخبار. و لأنّه لو انتقـل إلى الوارث لأـعتق عليه محـارمه المملوكه للمورّث بمجرّد موته، و التـالى باطل بلا خلاف. و لاسـتمرار طريقه الناس على دفع النماء فى الـدين. خلافا للمحكىّ عن جماعه منهم الفاضل «۷۰»، و الشهيد «۷۱» و المحقّق الثانيان «۷۲»، فقالوا بالانتقال إلى الوارث، و عن التـذكره: إنّه الحقّ عندنا «۷۳» و إن تعلّق به حقّ الـديّان لإطلاـق الآيات مثل قوله إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَـدٌ وَ لَهُ أُخْتٌ فَلَها نِصْفُ ما تَرَكَ «۷۴» دلّ «۷۵»

على سـببيه هلاك المورّث لتملك الوارث، و قوله تعالى لِلرِّجالِ نَصِـيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَ الْأَقْرَبُونَ.. «۷۶» الآيه، و قوله تعالى وَ أُولُوا الْأَرْحـامِ بَعْضُـهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ «۷۷». و لأـنّه لو لم ينتقـل إلى الوارث لزم إمّـا كونه ملكـا بلاـ مالـك، أو بقـاؤه على ملك الميت، أو انتقـاله إلى غير الوارث، و الأـوّل باطـل [إذ يترتّب عليه مـا يتوقّف على الملك، كورود البيع و الإجاره عليه، و ضـمانه بالمثـل و القيمه، و منه يظهر بطلاـن الثـانى، مضافـا إلى أنّ الملـك من الإضافـات المتوقفه على تحقّق أطرافها، مضافا إلى ظهور الاتّفاق عليه كما عن حجر جامع المقاصد «۷۸»] «۷۹» و إن حكى عن الخلاف أنّه حكم بأنّ من أوصى

بعبـد ثمّ مات قبل هلال شوّال و لم يقبل الموصـى له إلّا بعد الهلال، إنه لا يلزم فطرته على أحد «۸۰». و ظاهره- كما فهم الحلّى فى محكى السـرائر «۸۱»- بقـاء العبـد بلاـ مالـك، فتأمّـل. و أمّـا الميت فغير قابـل للملـك، مع أنّه لا يترتّب عليه أحكام المالك كانعتـاق أقـاربه، و انتقال عوض ماله إليه عنـد المعاوضه عنه، مع أن الإجماع على عـدم بقائه على ملكه حقيقه، و انتقاله إلى غير الوارث مخالف للإجماع. و به يندفع احتمال انتقاله إلى اللَّه تعالى- كما صـرّح به بعض «۸۲» فيها- مع أنّ ملكيّته تعالى بالملكيّه المتعارفه بين الناس محلّ نظر، و إن قال به جماعه فى الوقف العامّ «۸۳». و لأنّه لو لم ينتقل إلى الوارث لم يشارك ابن

المكاسب، ج ۴، ص ۴۰۳

الابن عمّه فى ميراث جـدّه [إذا مات أبوه قبل إيفائه دين جده] «۱»، و التـالى باطل إجماعا. و لأنّه لو لم «۲» ينتقل إليه لم يجز له الحلف لإثبـات مـال لمورّثه على غيره لظهور النصوص و الفتـاوى فى أنّ اليمين المنضـمّه إلى الشّاهـد الواحـد هو يمين صاحب الحق.

مسأله [۸] المحكىّ عن الأكثر: أنّ مال الميّت باق على حكم ماله إذا كان عليه دين مستوعب،

بل عن موضع من السرائر- فى مقام النقض على من استدلّ على انتقال الموصى به إلى الموصى له بموت الموصى، بأنّه لولاه لزم بقـاء الملـك بلاـ مالك- : إنّه لا خلاف فى أنّ التركه لا تـدخل فى ملك الورثه و لا الغرماء، بل تبقى موقوفه على قضاء الـدين «۳». و عن موضع آخر: أنّه الذى تقتضيه أصول مذهبنا «۴». للأصل، و قوله تعالى مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِها أَوْ دَيْنٍ «۵»، و الأخبار «۶» المستفيضه الوارده فى توقّف الإرث على براءه ذمّه الميت، كصحيحه سليمان

«۷» بن خالد: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام فى ديه المقتول: إنّه يرثها الورثه على كتاب اللّه و سهامهم إذا لم يكن على المقتول دين» «۸». و فى المصحّح عن عباد بن صهيب- الّذى قيل فيه: إنّه ثقه جليل «۹»- عن أبى عبد اللّه عليه السلام «فى رجل فرّط فى «۱۰»

إخراج الزكاه، فلمّا حضره الموت حسب جميع ما كان فرّط فيه ممّا يلزمه من الزكاه، ثمّ أوصى أن يخرج ذلك فيدفع ذلك إلى من يجب له ذلك، فقال عليه السلام: جائز، يخرج ذلك «۱۱» من جميع المال، إنّما هو بمنزله دين لو كان عليه، ليس للورثه شى ء حتى يؤدّوا ما أوصى به من الزكاه» «۱۲». و موثّقه زراره الوارده «فى عبد أذن له سيّده فى التجاره، فاستدان العبد فمات المولى «۱۳»، فاختصم الغرماء و ورثه الميّت فى العبد و ما فى يده، قال عليه السلام: ليس للورثه سبيل على رقبه العبد و ما فى يده من المال و المتاع، إلّا أن يضمنوا دين الغرماء جميعا، فيكون العبد و ما فى يده من المال للورثه، فإن أبوا كان العبد و ما فى يده من المال للغرماء، يقوّم العبد و ما فى يده من المال ثم يقسّم ذلك بينهم بالحصص، فإن عجز قيمه العبد و ما فى يده عن دين الغرماء رجعوا إلى الورثه فيما بقى لهم إن كان الميّت ترك شيئا «۱۴»، و إن فضل «۱۵» قيمه العبد و ما فى يده عن دين الغرماء ردّ على الورثه» «۱۶». إلى غير ذلك من الأخبار. و لأنّه لو انتقل المال إلى الوارث لانعتق عليه من لا يستقرّ ملكه عليه من الأقارب بمجرّد موت المورّث إن كان

عليه دين مستوعب. و التالى باطل بلا خلاف، كما عن الخلاف «۱۷». و لاستمرار سيره المسلمين على دفع نماء التركه فى الدين، و الإنكـار على من اقتصر على دفع الأصل فى الـدين و إن قصر عن الـدين، و هو كاشف عن بقاء الأصل فى حكم مال الميّت، فيتبعه النماء. و للنظر فى هذه الوجوه مجال لاندفاع الأصل بما يجى ء من أدلّه الانتقال إلى الوارث، و إمكان دعوى ظهور الآيات فى تأخّر قسمه الإرث عن الوصيّه و الدّين لدفع توهّم مزاحمته لهما بتقسيط التركه على الثلاثه، فمساق الآيه مساق ما ورد من أنّه يبدأ بالكفن، ثمّ الدّين، ثمّ الوصيّه، ثمّ الإرث «۱۸»، و ليس فى مقام تأسيس حكم تملّك الورثه حتّى يقيّد بكونه بعد الوصيّه و الدين [و لو سلم ظهورها فى تقييد أصل التملك، لوجب حملها على تقييد استقرار الملك و استقلال الملك بالتأخّر عن الوصيه و الدين، جمعا بينها و بين ما سيأتى] «۱۹». و بهذا «۲۰»

يمكن الجواب عن الأخبار، مضافا إلى أنّ ظاهرها تأخّر التملّك مطلقا عن الـدين و لو لم يستوعب، و هو خلاف المعروف من الأصحاب، فيجب إمّا تقييـد الدّين بالمستوعب، أو إرجاع القيد إلى الاستقرار و الاستقلال، بل هو ظاهر نفى السبيل فى موثقه زراره المذكوره «۲۱». نعم، هذا لا يتوجّه على ظاهر الآيات حيث إنّ المقيّد فيها بالتأخّر هو تملك الورثه سهامهم من مجموع ما ترک، و لا ريب فى توقّفه على عدم الـدين و لو كان غير مستوعب. و أما لزوم انعتاق [القريب على الوارث فبمنع الملازمه فإنّ عمومات أدلّه انعتاق] «۲۲» بعض أقارب الرجل عليه معارض بما دلّ من النصوص و الفتاوى «۲۳» على تعلّق حق

الديان بالتركه، و اختصاص التركه بالديّان إذا أبى الوارث عن ضمان الدين للغرماء، كما هو صريح موثقه زراره المتقدّمه. و أما التمسک بالسيره المذكوره ففيه: إنها مجرّد عاده مستحسنه عند العقل أو الشرع استقرّ بناء أهل المروءه عليها، مع أنّ الملازمه بين تملّک الوارث للأصل و استقلاله فى النماء محلّ نظر، و إن كان ظاهرهم الفراغ عن هذه الملازمه، كما سيجى ء جعله من ثمرات المسأله. و لأجل ما ذكرنا من ضعف بعض «۲۴» هذه الوجوه و إمكان رفع اليد عن بعضها، ذهب جمع- كما عن الخلاف «۲۵»- إلى انتقال التركه إلى الوارث. و حكى ذلک عن المبسوط «۲۶»، و جامع الشرائع «۲۷»، و حكى عن الشهيد فى محكى حواشى القواعد «۲۸»، و تبعهم الفاضل فى كثير من «۲۹»

كتبه «۳۰»، و الشهيد و المحقّق الثانيان «۳۱»، و فخر الدين فى حجر الإيضاح «۳۲»، و كاشف اللّثام فى شرح ميراث القواعد «۳۳»، بل ظاهر بعض أنّه المشهور «۳۴» و عن التذكره: إنه الحق عندنا «۳۵». و يدلّ عليه- مضافا إلى إطلاق آيه الإرث مثل قوله تعالى إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَ لَهُ أُخْتٌ فَلَها نِصْفُ ما تَرَكَ «۳۶» دلّ على سببيه الهلاک للإرث، و قوله تعالى لِلرِّجالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَ الْأَقْرَبُونَ.. الآيه «۳۷» و آيه أولوا الأرحام «۳۸»- : أنّه لو لا ذلک لم يشارک ابن الابن عمّه فى ميراث جدّه إذا مات أبوه قبل إيفاء الدّين، و التّالى باطل إجماعا. و أنّه لو لم «۳۹» ينتقل المال إليه لم يجز له الحلف لإثبات دين لمورّثه إذا أقام شاهدا واحدا به إذ لا يمين لإثبات مال الغير، كما يظهر من النّصوص «۴۰»

و الفتاوى «۴۱». و أنّه لو لم ينتقل إليه لزم إمّا خروج التركه عن الملك، أو بقاؤه بلا مالك، أو كون الميّت مالكا له «۴۲»، و انتقاله إلى غير الوارث، و الكلّ باطل بالعقل و النقل. و يمكن الجواب عن الإطلاقات: بما ذكر من الآيات المقيّده. و عن مشاركه ابن الابن: بأنّه لأجل وراثته لما «۴۳» ترك أبوه من استحقاق الإرث لو لا الدّين، كمشاركه البعيد للقريب فيما ينتقل بالخيار، كما إذا باع الميّت بخيار فمات عن اثنين، فمات أحدهما عن ابن، فإن ابن الابن يشارك عمّه في المبيع لأجل وراثته الخيار عن أبيه. و عن جواز حلف الوارث: بأنّه لأجل الإجماع «۴۴» على كون المحاكمه للوارث فهو الدّليل على جواز حلفه لإثبات مال مورّثه. و عن الوجه الأخير: بمنع عدم قابليّه الميت للملك، و إلّا بقى الكفن و مئونه التجهيز بلا مالك، أو خرج عن الملكيّه، و كذا ديه الجنايه عليه «۴۵» بعد موته، و كذا العين الذى أوصى بدفعه اجره للعباده، و كذا تركه الحرّ إذا لم يخلّف «۴۶» سوى قريب مملوك حيث حكموا بوجوب شرائه و عتقه ليرث الباقى. و لو التزم فيما عدا الأخير بانتقاله إلى الوارث- إلّا أنّه يتعين عليه صرفه إلى الوجه الخاص و محجور عما عداه من التصرّفات، كما حكى عن جامع المقاصد «۴۷»، و التزم ذلك فى الثلث الموصى به «۴۸»- لم يتأتّ ذلك فى الأخير إذ المفروض أنّ المملوك قبل العتق لا يرث. و احتمال انتقاله إلى اللّه- كما فى الوقف العام «۴۹»- مشترك. اللّهم إلّا أن يقال بانتقاله إلى الإمام عليه السلام، بمقتضى عموم ما دلّ على أنّ الإمام يرث من لا وارث له «۵۰»

فإنّ وجود القريب الممنوع عن الإرث كعدمه، فالقريب المملوک كالقاتل و ولد الملاعنه و الكافر «۵۱»، فيكون حكم الإمام عليه السلام بشراء المملوک و عتقه و إعطائه @@@

المكاسب، ج ۴، ص ۴۰۴

الباقی «۱» تفضّلا منه عليه السلام على المملوک، فهو حكم شرعی ثانوی، و ليس من باب الإرث بالنسب حتى يكون مخصصا بالعمومات «إنّه لا يرث عبد حرا» «۲»، فتأمّل. و أمّا احتمال كونه ملكا للّه، فهو- مع أنّ الظّاهر كما ادعى الاتفاق على عدمه- مناف لعموم ما دلّ على أنّ ما كان للّه فهو للإمام عليه السلام «۳»، مع أنّ نسبه الملكيه بالمعنى المتعارف- أعنی: الربط الخاص الموجود بين الأملاک و الملّاک- إلى اللّه تعالى شأنه محل تأمّل و نظر، و أن قال به جماعه فی الوقف العام «۴». و أمّا احتمال انتقاله إلى الدّيّان أو أجنبیّ آخر فهو مخالف للإجماع،- كما ادعى «۵»- فلم يبق من مقدمات الدليل المذكور إلّا إبطال خروج المال عن الملک، أو جواز بقاء الملک بلا مالک. و إن أبيت عن إبطالهما «۶» بالاتّفاق كما ادّعاه على ثانيهما ثانی المحققين، قال «۷» فی محكی المقاصد: فيكفی فی إبطالهما صحه ورود عقود المعاوضات عليه، كالبيع و الإجاره و نحوهما، مما يتوقف على ملكيه مورده، و وجود مالک ينتقل إليه عوضه «۸». و يمكن تقرير الدّليل المذكور بوجه آخر أسهل فی إبطال اللوازم المذكوره، و هو أنّه لا ريب فی تحقّق الوراثه الفعليّه شرعا و عرفا لجميع التركه بعد إيفاء الدين من الخارج، أو إبراء الدّيّان، أو تبرّع الأجنبیّ، و ليس معنى الوراثه شرعا و عرفا إلّا انتقال المال من الموروث إلى الوارث، فلو خرج المال بموت المورث عن الملكيه لم

يتحقـق [الانتقـال، و لو بقى بلاـ مالـك لم يكن الانتقـال من الميّت، و لو انتقـل إلى اللّه أو إلى غير الوارث لم يكن الانتقـال من الميّت إلى الوراث] «۹» لأن الوراثه هى الانتقال بلا واسطه، و لذا لا يسـمّى انتقال بعض التركه من الموصى له «۱۰» إلى الوارث بالابتياع وراثه. و كيف كان، فالظاهر تماميّه مقـدّمات الـدليل المذكور، و به يثبت صـحّه القول الثانى و إن سـلّمنا مخالفته لظاهر الآيات، إلّا أنّ الوجه المذكور قابل لصرفها عن ظاهرها، و لكن المسأله مشكله جدا، و اللّه العالم.

هـذا كله فى الـدين المسـتوعب، و أمّا ما لا يسـتوعب التركه، فتاره يقع الكلام فيما قابل الدين منها، و اخرى فى الفاضل عنه. أمّا الأوّل: فالظّاهر أنّ الخلاف فيه كما فى الدّين المستوعب، و تدلّ عليه الأدلّه المتقدّمه. و أمّا الثانى: فملكيّته للوارث ممّا لا خلاف فيه على الظاهر- كما يظهر من غير واحد- و إن كان ظاهر الأخبار المتقدّمه خلافه. و أمّا جواز تصرّفه فيه و عدم حجره عنه، ففيه قولاـن: أحـدهما: نعم- و هو للفاضـل «۱۱»، و المحكى عـن الجـامع «۱۲»، و الشــهيد فى حواشـيه على ميراث القواعـد «۱۳»، و المسالك «۱۴»، و الكفايه «۱۵»، و بعض آخر، بل ظاهر عباره المناهل ظهور عـدم الخلاف فيه «۱۶»- لأصاله تسلّط المالك على ملكه إلّا أن يثبت الحجر «۱۷». و الثانى: لا «۱۸»- و هو المحكى عن ميراث القواعد «۱۹»، و رهن الإيضاح «۲۰» و حجره «۲۱»، و حجر جامع المقاصد «۲۲»، و كتاب الدين من إيضاح النافع «۲۳»، و ظاهر المبسوط «۲۴» و السرائر، مدعيا عدم الخلاف فيه «۲۵»، كما عرفت من عبارته المتقدّمه «۲۶»- للأخبار المتقدّمه «۲۷»

الظاهره فى أنّ [الورثه لا يملكون شيئا إلّا بعد الأداء أو الضمان خرجنا عن ظاهرها فى أصل الملكيه بالنسبه إلى الفاضل] «۲۸». و قد يتمسک- أيضا- بالآيه المتقدّمه، و فيه نظر لأنّ التّقييد فى الآيه بما بعد الدين إمّا للتملّک، و إمّا [ل] «۲۹» جواز التّصرف. و على كل حال، فمفادها تقييد تملّک مجموع ما ترک الميّت أو التصرّف فيه بما بعد الدّين، و لا خلاف فى ذلک. فالعمده هى الأخبار، إلّا أنّها معارضه بما يخالفها مثل مرسله البزنطى المصحّحه إليه: «عن رجل يموت و يترک عيالا و عليه دين، أ ينفق عليهم من ماله؟ قال: إذا استيقن أنّ الّذى عليه يحيط بجميع المال فلا ينفق عليهم، و إن لم يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال» «۳۰». و فى معناها ما عن ثقه الإسلام و الشيخ فى الموثّق عن ابن الحجّاج عن أبى الحسن عليه السلام «۳۱». و لعلّه «۳۲» يجوز الإنفاق مع الشک فى الإحاطه للبناء على أصاله عدمها. فالأقوى الجمع بين هذين و بين الأخبار المتقدّمه بتقييد جواز التصرّف، بصوره ضمان الورثه أو وليّهم دين الغرماء، كما هو صريح موثّقه زراره المتقدّمه «۳۳». لكن «۳۴» يأباه التفصيل فى هذين بين صورتى الإحاطه و عدمها إذ مع الضّمان لا فرق بينهما فى جواز التّصرف. فالأولى حملها على الإنفاق بعد عزل القدر المتيقّن من الدين، و إنّ وليّ الميّت أو الورثه يجب عليه مع عدم الإحاطه أن لا يحبس حقّ الورثه لأجل الغرماء، بل يعزل حقّهم و ينفق الباقى.

فالأظهر- حينئذ- ما دلّت عليه الموثّقه المتقدّمه من عدم جواز التّصرف قبل الضمان. و أمّا ما دلّ بظاهره منها على توقّف التصرّف على الأداء، فمع وروده

مورد الغالب من إقدام الوارث على الأداء «۳۵» من قيمه العين، لا ضمان الدين فى الذمه، يجب تقييد مفهومه الغائى بمنطوق الموثقه. ثمّ لا يبعد أن يراد من الضّمان فيها هو مجرد التعهّد بالمال، مع إذن الغرماء صريحا، أو رضاهم بشاهد الحال، بحسب مقتضى حال الوارث من عزمه على الأداء و وفائه بما يعزم عليه. و على ما ذكرنا «۳۶» ينطبق ما يشاهد «۳۷» من استمرار سيره المسلمين على عدم الامتناع من التّصرف فى مال مورّثهم- من بيته «۳۸» و أثاث البيت و غير ذلک- إلى أن يستأذنوا الغريم الّذى له على الميت ما يفى به جزء من جزء من مائه ألف جزء من تركه الميت. و حينئذ فالوارث إذا علم من نفسه- فى خصوص أداء دين الميّت- حاله يعلم برضى الغريم بتصرّفه فى التركه لو اطّلع على ما فى عزمه «۳۹»، فالظاهر جواز التّصرف و إن استوعب الدين. و على أىّ تقدير، فلو تصرّف الوارث فى موضع الجواز فتلف باقى التركه قبل إيفاء الدين، فالظاهر رجوع الغرماء إلى الوارث، لعموم ما دلّ على أنّه يبدأ «۴۰» بالدين قبل الإرث «۴۱»، و إطلاق ذيل موثّقه زراره المتقدمه الآمره برجوع الغرماء فيما بقى من حقوقهم إلى الورثه إن كان الميّت ترک شيئا «۴۲». و لو أعسر الوارث حينئذ، فلا يبعد أن يكون للغريم نقض تصرفه فيما تصرّف فيه «۴۳» من بعض التركه- كما ذكره فى القواعد «۴۴»- لكشف تلف بعض التركه عن عدم استحقاق الوارث لما تصرّف فيه، فتأمّل. نعم، لو عزل دين الميت فقبضه ولىّ الميت- وصيّا «۴۵» أو غيره- و تمكن من دفعه إلى الغريم فلم يدفع ثم تلف، كان عليه «۴۶» ضمانه لا على الورثه

للأخبار «۴۷»

الدّاله على ضمان من اوصى إليه بإيصال حق فتمكّن منه و لم يفعل، و قد ورد بعضها فى باب من تمكّن من إيصال الزكاه فلم يفعل «۴۸»، كمصحّحه الحلبى [عن أبى عبد اللّه: «أنه قال] «۴۹» فى رجل توفّى فأوصى إلى رجل- و على الرجل «۵۰» المتوفّى دين- فعمد الذى اوصى إليه فعزل الذى للغرماء، فرفعه فى «۵۱» بيته و قسّم الّذى بقى بين الورثه، فسرق «۵۲» الذى للغرماء من الليل، ممن يؤخذ «۵۳»؟ قال: هو ضامن حين عزله فى بيته يؤدى من ماله» «۵۴». و ما عن المشايخ الثلاثه عن أبان عن رجل [قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السلام] «۵۵» عن رجل أوصى إلى رجل «۵۶» أنّ عليه دينا، فقال: يقضى الرجل ما عليه من دينه و يقسّم ما بقى بين الورثه، قلت: فسرق ما كان أوصى به من الدّين، ممن يؤخذ [الدين، أ] «۵۷» من الورثه أم من الوصىّ؟ [قال: لا يؤخذ من الورثه] «۵۸» و لكن الوصىّ ضامن لها «۵۹»» «۶۰». و قريب منها روايه عبد اللّه الهاشمىّ المحكيّه عن التهذيبين فى وصىّ أعطاه الميّت زكاه ماله فذهبت «۶۱».

مسأله [۹] «۶۲» إذا مات المديون فالمحكى عن الأكثر: بقاء المال المقابل للدين على حكم [مال] الميّت،

و لا- ينتقل من حين الموت إلى الوارث إلّا الفاضل عن الدين «۶۳». و عن جماعه منهم العلّامه «۶۴» و الشهيد الثانى «۶۵»: [الذهاب] «۶۶» إلى انتقال المال بالموت إلى الوارث و إن استغرق الدين التركه. للأوّلين: ظاهر قوله تعالى مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِها أَوْ دَيْنٍ «۶۷» بناء على أنّ ظاهر اللّام فى آيات الإرث التمليك، فمقتضى القيد توقف الملك على إيفاء الوصيّه و الدين. و ظاهر الأخبار الكثيره، مثل قوله فى الديه: «يرثها أولياء المقتول إذا لم

یکـن علی المیّت دین» «۶۸». و قوله فی الروایه المرویّه فی بـاب الزکـاه: «إنّما هو بمنزله الـدین لو کان علیه، لیس للورثه شـی ء حتی یؤدّوا ما أوصـی به من الزکاه «۶۹». و قوله علیه السـلام فی موثّقه زراره: «فی عبد أذن له سـیّده فی التجاره، فاسـتدان العبد فمات المولی فاختصم الغرماء و الورثه فیما فی یـد العبـد، قال: لیس للورثه سبیل علی رقبه العبـد و ما فی یده من المال و المتاع، إلّا أن یضـمنوا دین الغرماء جمیعا، فیکون العبـد و ما فی یـده من المال للورثه، فإن أبوا کان العبد و ما فی یده من المال للغرماء، یقوّم العبد و ما فی یده من المال، ثم یقسّم ذلک بینهم بالحصص، فإن عجز قیمه العبد و ما فی یده عن أموال الغرماء رجعوا إلی الورثه فیمـا بقی لهم إن کان المیت ترک شـیئا، و إن فضل قیمه العبـد و ما فی یـده عن دین الغرماء رد علی الورثه» «۷۰». و ممّا اسـتدلّ به الشـیخ فی المبسوط لهـذا القول أیضـا: إنّه لو انتقل المال إلی الورثه لانعتق قریب الوارث علیه بمجرّد موت المورث و إن کان علیه دین مسـتوعب، و التالی باطل بلا خلاف «۷۱». و للآـخرین: إنه لو لـم ینتقـل إلی الوارث لبقی مالا بلا مالک، و هو محال عقلا. و إنّه لو لم ینتقل لم یشارک ابن الابن عمّه فی میراث جـده إذا مات أبوه قبل إیفاء الـدین. و التالی باطل إجماعا. و للنظر فی کل من أدلّه الطرفین مجال، إلّا أنّ الأقوی هو القول الثانی لأن کون الترکه ملکا ممّا لا یقبل الإنکار، لما قـد ثبت له من الأحکام المتوقّفه علی الملک، کالبیع

و الإجاره، و ضمانه عينا و منفعه عند التلف، إلى غير ذلك، و توقّف الملك على المالك- أيضا- كذلك لأن الملكيّه من الإضافات المتوقّفه على تحقّق أطرافها، و ليس هنا من يملك إلّا الوارث لأنّ مالكيّه الديّان منتفيه إجماعا «۷۲». و أورد عليه النقض ب: ثمن الكفن، و مئونه التجهيز، و الزكاه، و ديه الجنايه على الميت- التى ورد النص بأنّها ليست للورثه بل يتصدّق [بها] للميّت فى وجوه البر «۷۳»- و بالوقف العام. فإن قيل: إنّه ملك للّه تعالى. قلنا بمثله فى مال الميّت، إلّا أنّ الفارق وجوب صرف هذا فى ديون الميّت. و يمكن الجواب- فيما عدا النقض بالوقف-: بالتزام ملكيّه الكفن و نحوه للورثه، و نحوه المال الموصى به فى مصرف مخصوص كاستئجار العباده و نحوه، و ديه الجنايه للفقراء، و الزكاه لهم أو لكافّه المسلمين. و أمّا احتمال كونه كالوقف ملكا للّه، فهو مخالف للإجماع على أنّ الملك هنا ليس للّه تعالى لأنّ أصحابنا بين قائل بانتقاله إلى الوارث، و بين قائل بكونه فى حكم مال الميّت «۷۴»، مع أنّ ثبوت الملك بالمعنى المتعارف للّه تعالى محلّ تأمّل، و إن قيل به فى الوقف العام، مع أنّ انتقال الملك إلى اللّه ليس بناقل إلى اختياريّ، و الاضطرارى غير ثابت. فإن قلت: الانتقال إلى الوارث- أيضا- غير ثابت. قلت: انتقاله إليه فى الجمله ثابت، إنّما الكلام فى كون ذلك قبل إيفاء الدين أو بعده، فيحكم بثبوت الانتقال قبل الإيفاء بأصاله عدم الانتقال إلى غيره، نظير ما إذا ثبتت الحقيقه العرفيّه للفظ و شكّ فى كونه فى اللّغه كذلك، فإنّه يحكم بثبوت الحقيقه العرفيه فى اللّغه- أيضا- بأصاله عدم النقل، و لا يجرى

هنا أصاله تأخّر الوارث «٧٥». فحاصل الاستدلال: أنّ الأمر دائر بين تملك الميت، أو تملك الوارث، أو كون الملك للّٰه تعالى. و الأوّل باطل قطعا، فيدور الأمر بين الأخيرين و حيث إنّ تملك الوارث ثابت فى الزمان المتأخّر، و يشك فى ثبوته عند الموت، فيحكم بثبوته هناك، نظير ما ذكر فى الحكم بسبق المعنى العرفى و عدم مسبوقيّته لوضع آخر، هذا، و لكنّ العمده فى نفى احتمال ملكيته للّٰه هو الإجماع المركّب كما عرفت، و إلّا فإثبات سبق التملّك بهذا الأصل غير صحيح، و المعتمد فى إثبات سبق الحقيقه العرفيّه عند الشكّ على أمور أخر، فتدبّر. نعم، يمكن أن يوجّه الاستدلال المذكور بأنّ الإرث عرفا و شرعا هو انتقال ما كان للميت من مال أو حق منه إلى الوارث، و لا يتحقق هذا المعنى إلّا بعد عدم توسّط مالك ثالث بين الميت و الوارث، و إلّا لانتقل المال إلى الوارث منه لا من الميّت، فحينئذ فيدور الأمر- قبل إيفاء الدين- بين تملك الميّت و تملك الوارث، و الأوّل باطل لكونه خرقا للإجماع، و لأن الميت إمّا أن يراد به نفس الجسد، و لا يخفى عدم قابليته للتملك، و إمّا أن يراد به النفس الباقيه بعد الموت، و هو و إن تصوّر فيه الملك نظير ما يقال فى حصول الملكيّه للّٰه تعالى فى الوقف العام، إلّا أنّ ملاحظه أحكام الملك و المالك يكشف كشفا قطعيّا عن بطلانه، كيف و لو كان كذلك لزم انتقال عوض التركه إليه إذا باعها الوارث، و انعتق عليه من يعتق عليه إذا انتقل إليه، إلّا أن يمنع ذلك من أجل الحجر عليه و إن كان مالكا، و لجاز الربا فى المعامله

الواقعه من الوارث إذا كان مع ولد الميت أو زوجته، و لجاز نقل الملك إليه، و الوقف عليه، إلى غير ذلك مما هو متّفق البطلان. و لو فرض تسليم قابليّه النفس الناطقه للملك، لكن نقول: لا بد من التزام انتقال المال من الإنسان لأنّ المالك فى حال الحياه ليس خصوص النفس الناطقه- كما لا يخفى- و قد علمت أنّ الإرث انتقال المال من الميت إلى الحيّ لا إلى النفس، و منه إلى الوارث. و كيف كان، فهذا الوجه هو المعتمد فى الاستدلال. و أمّا ما ذكر من اشتراك ابن الابن لعمّه إذا مات أبوه قبل الإيفاء فهو أعم من المطلوب لاحتمال كونه لأجل انتقال تأهّل الملكيّه بعد الدين إليه من أبيه، و انتقال سبب الملك كاف فى استحقاق النصيب، كما لو كان للميّت خيار، فإن ابن الابن يرث الخيار من أبيه فيشارك مع عمّه فى البيع المستردّ بالخيار، و نحوه ورثه الموصى له، فإنهم إذا قبلوها تنتقل إلى ورثه الموصى له حين موته لا حين قبولهم لأنّهم إنّما ورثوا قابليّه الملك و القبول للموصى به. و كذا الوقف المنقطع الآخر الذى قيل: إنّه يرجع بعد الانقطاع إلى ورثه الواقف، بناء على انتقاله إلى ورثته حين الموت لا- حين انقراض الموقوف عليهم، و يحتمل الانتقال إلى ورثته حين الانقراض، بناء على أنّه يقدّر انتقاله إلى الميت من ذلك الحين، و الفرق بينه و بين الخيار و الوصيّه أنّهما إنّما ينتقلان من الميت إلى وارثه، ثمّ منه إلى وارثه، و هكذا، و انتقال المال تابع للخيار و الوصيّه، بخلاف الوقف فإنّه يقدّر انتقاله إلى الميت من حين الانقراض. و وجه الاحتمال الأوّل: هو أن الواقف له تأهّل

انتقال الوقف إليه لو انقرض الموقوف إليه «۷۶». و بهذا المعنى ينتقل إلى وارثه، ثم إلى وارثه، و هكذا، فيكون انتقال المال تابعا لانتقال ذلك التأهّل، كانتقال المال فى الخيار و الوصيّه. و يدلّ على تملّك الوارث- مضافا إلى ما ذكرنا- إطلاقات الإرث، مثل قوله تعالى لِلرِّجالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَ الْأَقْرَبُونَ.. الآيه «۷۷». و قوله تعالى إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَ لَهُ أُخْتٌ فَلَها نِصْفُ ما تَرَكَ «۷۸». دل على سببيّه الهلاك لتملّك الوارث. و يؤيّدها آيه اولى الأرحام «۷۹» و قوله تعالى وَ لِكُلٍّ جَعَلْنا مَوالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَ الْأَقْرَبُونَ «۸۰». و تقييدها بما بعد الوصيّه و الدين لوجود الآيات المقيّده ممنوع، أوّلا: بما سيجى ء من عدم دلاله تلك الآيات إلّا على كون القسمه بين الورثه بعد الدين، لا أنّ التملك بعده. و ثانيا: لو سلمنا دلالتها على ذلك لكن نقول: لا يمكن تقييد الآيات المطلقه بها لأنّا إن قلنا بظهور اللّام- وضعا أو انصرافا- فى الملكيّه المستقره السليمه عن مزاحمه الغير، فلا يخفى أنّ تقييد هذه الملكيّه بما بعد الدين- كما تضمنته الآيات- متفق عليه. [على أن التقييد فى هذه] «۸۱» الآيات ليس بأولى من حمل الملكيه- المستفاده من اللام- و الأولويه و المولويه على ما لا ينافى مزاحمه حقّ الغير المانع من التصرف المنافى له، و إن كانت ظاهره فى غير ذلك «۸۲». إلّا أنّ الآيات المطلقه المذكوره كما يمكن تقييد الملكيّه المذكوره المستفاده منها بما بعد الدين بقرينه الآيات المقيّده، كذلك يمكن أن يراد من الملكيّه فيها- الظاهره فى الفرد المستقر- مطلق الملكيّه المجامع مع عدم الاستقرار و مزاحمه الغير. و دعوى أولويّه تقييد المطلق من

إراده الإطلاق من المطلق المنصرف إلى بعض أفراده، ممنوعه. و إن قلنا بعدم ظهور فى أزيد من مطلق الملكيه فيدور الأمر بين تقييد الآيات المطلقه بما بعد الدين، لشهاده الآيات المقيده، و بين تقييد الملكيه المقيّده بما بعد الدين- فى الآيات المقيّده- على خصوص الملك المستقرّ المستقلّ السليم عن مزاحمه الغير فى التصرّف، فبقى إطلاق ثبوت أصل الملك فى الآيات المطلقه غير مقيّد بشى ء، و كيف [كان] «۸۳» فلا يتعيّن تقييد الآيات المطلقه بالآيات المقيّده. و أمّا ما استدلّ به الأكثر على عدم الملك من الوجوه الثلاثه: فأمّا أصاله عدم الانتقال إلّا بعد الإيفاء و إن كانت جاريه هنا و لا تعارضها أصاله عدم الانتقال إلى مالك آخر فضلا عن أن تقدّم عليها، و إنّما تقدّم عليها فى تعيين أوضاع الألفاظ لوجوه أخر- كما عرفت سابقا- إلّا أنّ الأصل يخرج عنه بما ذكرنا من الدليل. و أمّا التمسک بلزوم انعتاق من ينعتق على الوارث بمجرّد الموت مع إحاطه الدين، فيرد عليه: منع عموم الدّليل على الانعتاق بمجرّد الملک، حتّى فيما إذا كان متعلّقا لحق الغير و كان المالك ممنوعا من التصرّف. و عموم ما دلّ على أنّه لا يملك الرجل محارمه معارض بعموم ما تقدّم من الدليل، على أنّ الورثه إذا أبوا عن ضمان الدين كان التركه للغرماء يقوّمونه و يأخذون حقّهم «۸۴». و أمّا التمسک بالآيات المتضمّنه لقوله مِنْ بَعْدِ وَصِيَّهٍ.. أَوْ دَيْنٍ «۸۵» ففيه: أوّلا: انّ الظاهر من الآيه سوقها لبيان كيفيّه القسمه- بعد كون مالكيه الورثه و استحقاقهم فى الجمله مفروغا عنه- لا لتأسيس الحكم بأصل التملّك، فالمتأخر عن الوصيّه و الدين هى قسمه الإرث بين الورثه على النحو المذكور فى الآيات،

فالمراد: أنّ الورثه لا يزاحمون الموصى له و لا الديّان. فمساق الآيه مساق ما ورد من أنّ أوّل شى ء يبدأ به من المال: الكفن، ثم الدين، ثم الوصيّه، ثم الميراث «٨۶». و ربما يظهر ما ذكرنا من بعض فقرأت الآيات، مثل قوله تعالى فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَ وَرِثَهُ أَبَواهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّهٍ.. إلخ «٨٧»، فإنّ قوله وَ وَرِثَهُ أَبَواهُ دل على أنّ قوله فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ و قوله فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مسوق لبيان كيفيّه القسمه، فالمقيّد بقوله: مِنْ بَعْدِ وَصِيَّهٍ هى القسمه بين الأبوين، لا أصل إرث الأبوين لمال الميت. فالمقصود من القيد بيان عدم مزاحمه إيفاء الوارث للوصيّه و الدين. و ثانيا- سلّمنا أنّ القيد يرجع إلى الملكيّه لكن نقول: لمّا كان الظاهر من الملكيّه المستفاده من اللّام- الموضوعه للاختصاص المطلق- هو استقلال المالك و عدم مزاحمته فى التصرّف، فالقيد راجع إلى الملكيّه على هذا النهج، و تأخّرها عن الدين ممّا لا خلاف فيه. اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ خصوصيّه الاستقلال فى الملك و التسلّط، و عدم تسلّط الغير ليس من الأمور المستفاده من «لام التمليك»، بل و لا «لام الاختصاص» لأنّ غايه الاختصاص المطلق المستفاد من اللّام هو الاستقلال، بمعنى عدم مدخليّه الغير فى الملكيّه و نفى تشريك الغير.

و أمّا عدم مدخليه الغير فى مزاحمه المالك و منعه عن التصرّف، فهو من الأحكام الشرعيّه الثابته للأملاك لو خلّيت و أنفسها، و أظهر من ذلک- فى الخروج عن مدلول اللّام- استقرار الملک و عدم تزلزله بتسلط الديّان على إبطاله عند امتناع الوارث من أداء الدين، فإنّ هذا ليس من أحكام الملک- فضلا عن مدخليّته فى

نفس الملك- ليكون داخلا فى مفاد اللّام، بل هو مقتضى استصحاب الملك. و أمّا تنجّز الملك و عدم مراعاته بضمان الدين، أو مقتضى إطلاق الحكم بالملكيه، فاتّضح إنّ شيئا من الخصوصيّات المذكوره للملك- اعنى الاختصاص بمعنى عدم مدخليّه الغير فى المنع عن التصرّف، و استقرار الملك و تنجّزه- ليس مستفادا من نفس اللفظ حتّى يرد عليه التقييد، فيكون مؤدّاه توقّف الملك الخاص على إيفاء الدين، فلا ينافى حصول أصل الملك قبل الإيفاء. نعم، لو سلّم عدم دلاله اللّام على أكثر من مطلق الملك- لكن ادعى أنّ المراد من المطلق: الملك الخاص، اعنى المنجّز المستقرّ السليم عن المزاحمه، فالتقييد وارد على هذا المقيّد المراد من المطلق- كان حسنا بشرط إثبات الدليل من الخارج على ثبوت أصل الملك، حتى لهذا التقييد المذكور. نعم، يمكن أن يقال- كما أشرنا سابقا- : إنّ إبقاء الملكيه- المقيّده فى هذه الآيات بما بعد الدين- على إطلاقها موجب لتقييد الآيات المطلقه المتقدّمه «٨٨» بهذه الآيات، فيدور الأمر بين تقييد الملكيه المطلقه- فى آيات الدين- بالملكيه المستقره السليمه عن مزاحمه الغير فى التصرّف، و بين تقييد أصل الملكيه- فى تلك الآيات المطلقه- بما بعد الدين، و لو لم نرجّح التقييد الأوّل، فلا نرجّح الثانى. لكنّ الإنصاف إنّ التقييد الثانى أرجح، و حينئذ فمع الإجمال فى الآيات المطلقه و الآيات المقيّده، فالمرجّح ما ذكرنا من الدليل العقلى، لا إطلاقات الآيات المتقدّمه، مضافا إلى قوّه احتمال ورودها فى مقام بيان استحقاق الأقارب فى مقابل الحرمان بالكليه، و يشهد له: أنّ الآيه الأولى إنّما نزلت فى ورثه بعض الأنصار حيث إنّ إخوه الميّت أخذوا المال و حرموا أولاده الصغار و امرأته «٨٩»، فيكون مساقها مساق جميع

الإطلاقات الوارده فی أنّ للأبوین کـذا، و للأخ کـذا، و للخال کذا، و للعمّ کذا، إذ لا یرتاب أحد فی ورودها فی مقام تشـخیص المسـتحقّین إذا فرض ثبـوت الإرث و الاسـتحقاق لأصـل الـوارث فی وقت. و یؤیّده إطلاقهم- ظـاهرا- علی أنّ الوارث له حقّ المحـاکمه، بمعنی أنّه لو ادّعی لمورّثه مالا علی أحـد، فأقام شاهـدا واحـدا، فله الحلف و أخـذ الحقّ، و إن کان علی المیت دین یحیـط بالحقّ. و قـد دلّت النصوص «۹۰» و الفتـاوی علی أن الیمین المثبته هی الیمین لإثبـات مـال لنفسه، و لا یمین لإثبـات مال للغیر بلا خلاف ظاهرا «۹۱»، مع صـراحه النصـوص فی أنّ المعتـبر فی جزء الـبیّنه یمین صـاحب الحق، و مشـروعیّه الحلف من الوارث، مع ما ثبت من أنّه لا یمین لإثبات مال للغیر یدلّ علی أنّ الترکه مال الوارث. و اعلم أنّ الظاهر إنّ حکم الوصیّه و حکم الـدین واحـد، کما صرّح به بعض، حاکیا له عن جمع الجوامع «۹۲» و فقه الراونـدی «۹۳» و غیرهما من مصنّفی آیات الأحکام «۹۴». ثم إنّ الثمره بین القولین تظهر فی مواضع: منهـا: وجوب فطرته- لو کـان عبـدا- علی الوارث، بل وجوب زکاه المال، علی أحـد الوجوه کما سیجی ء. و منها: استحقاق الوارث لنمائه لأنّه نماء ملکه، و فی تعلق حقّ الـدیّان بالنماء- کما فی فوائد الرهن علی أحـد القولین- احتمال، و إن نسب إلی الأصحاب القطع بخلافه فی المدارک «۹۵». و یؤیـد هذا الاحتمال: عموم قوله علیه السلام فی الروایه المتقدّمه: «لیس شی ء للورثه حتی یؤدوا ما علیه» «۹۶»، و قوله: «لیس للورثه سبیل علی رقبه العبد و ما فی یده» «۹۷»، و قوله علیه السلام فی ولد

المكاتب المطلق: «ليس له شى ء حتى يؤدى ما على أبيه» «۹۸» فإنّ الظاهر.. «۹۹». نعم، مقتضى الأصل و قاعده «تسلّط الناس على أموالهم» ما نسب إلى الأصحاب. و منها: جواز بيع التركه قبل الإيفاء، ذكره فى الدروس «۱۰۰»، فإن أراد الجواز مع عدم الضمان، و عدم إذن الغرماء، فهو مناف لما سبق من الأخبار «۱۰۱»- و حكى عليه الإجماع فى الإيضاح «۱۰۲» و المسالك «۱۰۳» و كشف اللثام «۱۰۴»- من عدم استقلال الوارث بالتصرف. نعم، حكم الفاضل بجواز رهن التركه «۱۰۵»، و لعلّه لأنّه يرى كون تعلق الدين بالتركه تعلق الرهن، لكن صرح بعض بأنّه لم يعهد ذلك من قائل عدا ما حكاه الشهيد فى قواعده عن السيد رضى الدين قدّس سرّهما «۱۰۶». نعم ظاهر محكى جامع المقاصد موافقه الفاضل فى باب الرهن «۱۰۷»، لكنّه عدل فى باب الحجر «۱۰۸» كما عرفت. و إن أراد الجواز مع الضمان أو إذن الديّان، فالظاهر جوازه على القولين لأنّه و إن لم يكن مالكا- على قول الأكثر- إلّا أنّ له ولايه التصرف بإذن الغرماء، إلّا أن يمنع الولايه. بل له إمّا إعطاء الأعيان بإزاء الدين بعد التقويم أو ضمان الدين ثم التصرف فيها بما يشاء، كما يظهر من قوله عليه السلام: «ليس للورثه سبيل على العبد و ما فى يده حتّى يضمنوا للغرماء» «۱۰۹». و منها: وجوب الزكاه على الوارث و عدمه، و توضيحه: إنّه إذا مات المالك و عليه دين و ترك نخيلا- مثلا- فإمّا أن يكون موته بعد ظهور الثمره و تعلّق الزكاه بها، أو قبله. و الأوّل سيجى ء حكمه. و على الثانى: فإمّا أن تكون التركه فاضلا عن الدين. و إمّا أن يكون الدين محيطا

بالتركه. و على التقديرين: فإمّا أن يكون الموت بعد الظهور أو قبله. فالأقسام أربعه: فعلى الأوّل يحسب الزكاه فى الفاضل إذا بلغ نصابا، لانتقاله إلى الوارث. و ممنوعيته عن التصرّف فيه- على أحد القولين المتقدّمين فى الفاضل عن الدين «١١٠»- لا يوجب نفى الزكاه إذ غايته انّه كالمرهون المقدور على فكه و لو ببيعه، بل هو أولى. نعم، لو قيل بعدم الزكاه فى ما تعلّق به حقّ الغير كالرهن و لو تمكّن من فكّه، كما هو أحد الأقوال فى الرهن، لم تجب الزكاه. و كذلك الحكم على الثانى، و كذلك على الثالث، إن قلنا بملك الوارث. و الكلام فى حجره عن التصرّف كما تقدّم من أنّه لا يزيد عن الرهن المقدور على فكّه، الذى صرّح الشهيدان فى الروضه «١١١» و البيان «١١٢» بوجوب الزكاه فيه، فما فى المسالك- من أنّ التركه المحاطه بالدين لا تجب زكاتها على الوارث و لو على الانتقال، لمنعه عن التصرّف «١١٣»- لا يخفى ما فيه. ثمّ إنّه إذا أخرج الوارث الزكاه من العين فهل يغرم بدلها للديّان؟ الظاهر ذلك إذ لم يجب عليه دفع الزكاه من العين، و لا دفع الدين منها، فالوجوب فى كل منهما تخييرى الأداء من العين و غيره، فلا يلزم من العمل بخطابى أداء الزكاه و أداء الدين محذور لعدم التعارض، و تعلق الزكاه بالعين لا ينافى كون الخطاب تخييريّا. نعم لو قلنا: إنّ دفع القيمه مسقط للتكليف بالإخراج من العين حيث إنّه لولايته الشرعيه نقل العين المستحقه للفقراء إلى نفسه فسقط تكليفه بإخراج العين لا أنّ دفع العين أحد طرفى التخيير، أمكن القول بأنّ تعلق حق الفقراء بالعين بمنزله تلف بعض التركه بغير اختيار الوارث،

فلا يجب عليه الغرامه، مع إمكان القول بالوجوب حينئذ نظرا إلى عموم ما دل على أنّه لا يجوز للوارث التصرّف ما لم يضمن للغرماء حقهم، كما فى الروايه المتقدّمه فى قوله عليه السلام: «ليس للورثه سبيل على رقبه العبد و ما فى يده حتى يضمنوا للغرماء» «۱۱۴». و حينئذ فوجوب التصرف بدفع الزكاه لا ينافى توقف هذا التصرف على الضمان. و إن كان واجبا- أيضا- فيجب الضمان من باب المقدّمه، و مجرّد الحكم بوجوب إخراجه من العين لا يوجب كون الإخراج مجّانا و من غير عوض، كما أنّ وجوب أخذ مال الغير فى الاضطرار لا ينافى ضمانه الثابت بالقاعده. فنتيجه القاعده هى وجوب الأخذ بعد الضمان. فإن قلت: بعد تسليم تعلّق الزكاه به و اشتراك الفقراء فإخراج الزكاه ليس تصرفا فى متعلّق حقّ الغرماء لأنّه خارج عن الإرث، فلا يشمله ما دل على منعه على التصرّف فى الميراث إلّا بعد الضمان. قلت: مع أنّ هذا مبنىّ على تعلّق الشركه فيه، إنّه إنّما يستقيم لو كان تعلّق التكليف بأداء الزكاه متأخرا عن مشاركه الفقراء، نظير التكليف بأداء حصّه الشريك إليه فى سائر الأموال المشتركه، و هو ممنوع. و كذا على الرابع، إن قلنا بملك الوارث، و ليس هنا مانع الحجر لأنّ الثمره تظهر فى ملك الوارث، و قد تقدّم أنّ المنسوب إلى الأصحاب القطع بعدم حجره عن التصرّف فى النماء «۱۱۵». ثمّ لو قلنا: بأنّ التركه فى حكم مال الميّت فظهرت الثمره و زادت التركه و دخلت المسأله فى الصوره الثانيه. و لو زادت التركه عند بلوغ حدّ الوجوب فى الصوره الثالثه، اتحد زمان تملّك الوارث للفاضل و زمان نفى الوجوب، و الظاهر وجوب الزكاه على

الوارث للعمومات. و لو كـان موت المالـك بعـد تعلّق الوجوب، فلاـ إشـكال فى وجوب الزكاه فى هـذا المال و إن كان الميّت مـديونا لأنّ الـدين لا يمنع الزكاه. و لو ضاقت التركه عن الدين و الزكاه، فإن كان عين المال الزكوى تالفا، بأن كانت الزكاه فى ذمه الميّت فهى كأحـد الـديون يوزّع المـال على الجميع، و إن كـانت العين بـاقيه فالظـاهر دفع الزكـاه أوّلا، أمّا على تقـدير تعلّق الشـركه فواضـح، و أمّـا على تقـدير تعلّقه كتعلّق الـدين بالرهن و ديه الجنابه بالعبـد الجانى فلسـبق تعلّق ذلك الحقّ، فيكون حقّ الغرماء بعـد الموت تعلّق بمال تعلّق حقّ الغير به، فلا بـدّ من فكّ الحقّ المتقدّم. ثمّ على القول بالانتقال إلى الوارث فالظاهر منعه من التصـرّف مـع مطـالبه الورثه «۱۱۶» مطلقـا و لو كـان الـدين غير مسـتوعب- وفاقـا للإيضاح «۱۱۷»، و المحكيّ عـن الكركى «۱۱۸»- لعموم الروايتين المتقدّمتين فى قوله: «ليس للورثه شى ء» «۱۱۹»، و قوله: «ليس للورثه سبيل على رقبه العبد و ما فى يده» «۱۲۰». و ربّما يسـتدلّ لـذلك بالآيه، و يقال: إنّ مقتضاها أنّ تسـلّط الورثه من جميع الوجوه متأخّر عن الدين و الوصـيّه، خولف ذلـك فى أصـل الملـك لمـا دلّ عليه من الـدليل العقلى و النقلى فيبقى البـاقى على المنع. و فيه: انّ مقتضـى الآـيه تأخّر التسـلّط المطلق عن الدين، لا تأخر مطلق التسلط، فالعموم فى قوله: التسلّط من جميع الوجوه، مجموعى لا أفرادى. و كيف كان، فمقتضى تلـك الروايـات هـو المنـع مطلقـا، إلّـا أنّ فى بعض الأخبـار دلاـله على جواز التصـرف إذا لم يحـط الـدين بـالتركه، نحو مرسـله البزنطى- المصحّحه إليه-: «عن رجل يموت و يترك عيالا و عليه دين، أ

ينفق عليهم من ماله؟ قال: إذا استيقن أن الّذى عليه يحيط بجميع المال فلا ينفق عليهم، و إن لم يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال» «۱۲۱». و ما سيجى ء من صحيحه الحلبى الدالّه على أنّ الوصىّ إذا عزل الدين و قسّم الباقى بين الورثه ثم تلف المعزول غرمه «۱۲۲» إذ لو لم تجز القسمه قبل إيفاء الدين إلى صاحبه لكان حقّ الديان. و فى معناها ما عن الكلينى و الشيخ فى الموثّق عن ابن الحجّاج عن أبى الحسن عليه السلام «۱۲۳» أن ينفق على الورثه مع عدم الاستغراق، و يوفّى الدين- أيضا- لوجوب إيصال حقّ كل من الورثه و الديان إليهم، لكن لا يخفى أنّه ليس فى الروايه ما يوجب اختصاص ذلك بالوصىّ للميت- الولى الشرعى للصغار- بل ظاهر مطلق المتولى لأمور الميت و الورثه، فلا يبعد جواز ذلك لنفس الوارث، فيجوز له التصرف فى بعض التركه مع حفظ بعضها الآخر للديان إلى زمان إمكان الأداء. نعم، لو اتّفق تلف ما للديّان بعد الإنفاق على الورثه فالضمان على الولى المتصرف إذا تمكّن من إيصال حقّ الدّيان إليهم فلم يفعل لما ورد فى ضمان من اوصى إليه دفع مال إلى مستحقه فتمكّن و لم يفعل، المروى فى باب: من تمكّن من إيصال الزكاه فلم يفعل «۱۲۴». و لصحيحه الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السلام: «أنّه قال: فى رجل توفّى فأوصى إلى رجل، و على الرجل المتوفّى دين، فعمد الذى اوصى إليه فعزل الذى للغرماء فرفعه فى بيته، و قسّم الذى بقى بين الورثه، فسرق الذى للغرماء من اللّيل، ممّن يؤخذ؟ قال: هو ضامن حين عزله فى بيته، يؤدى من ماله» «۱۲۵».

و روايه أبان- المحكيّه

عن الفقيه بطريق موثّق «۱۲۶»، و عن الشيخ بطريق صحيح إليه مرسل «۱۲۷»، و عن الكلينى بسند ضعيف مرسل «۱۲۸»- أنّه سأل رجل، أبا عبد اللَّه عليه السلام عن رجل أوصى إلى رجل أنّ عليه دينا، فقال: «يقضى الرجل ما عليه من دينه و يقسّم ما بقى بين الورثه، قلت: فسرق ما كان أوصى به فى الدين، ممن يؤخذ؟ أمن الورثه أم من الوصى؟ قال: لا يؤخذ من الورثه و لكن الوصىّ ضامن له» «۱۲۹». و قريب منها روايه عبد اللَّه الهاشمى المحكيه عن الاستبصار «۱۳۰» و التهذيب «۱۳۱» فى وصىّ أعطاه الميت زكاه ماله فذهبت. و لا بد من حمل هذه الروايات- وفاقا للمحكىّ عن الشيخ فى التهذيبين- على صوره تمكّن الوصىّ «۱۳۲» لما تقدّم من التقييد فى روايه الوصىّ الذى أمر بدفع مال إلى غيره، المرويّه فى باب الزكاه «۱۳۳». و لو لم يتمكّن من الدفع، فالظاهر المطابق للقاعده أن الضمان على الورثه إذ لا يستقر ملك الرجل على شى ء من التركه قبل إيفاء الدين، لما تقدّم من الروايتين الظاهرتين فى المنع من التصرف «۱۳۴»، المحمولتين- بقرينه روايه الإنفاق «۱۳۵» و هذه الروايات- على أنّه ليس لهم شى ء على سبيل الاختصاص المستقرّ و الملكيه الثابته حتى يؤدوا الدين. و لو أفلس الوصى، فالظاهر رجوع الغرماء إلى الورثه، بل لا يبعد رجوعهم من أوّل الأمر إلى الورثه. و

المراد بضمان الوصىّ وجوب غرامته فيكون ما يغرمه كأصل مال الميّت، لا أنّ الوصىّ ضامن للديان بمعنى عدم تسلّطهم على الورثه. فقوله عليه السلام فى الروايه الثانيه: «لا يؤخذ من الورثه» و إن كان ظاهرا فى ذلك إلّا أنّه لا يبعد حمله على أنّ الضمان لا

يستقرّ على الورثه، بمعنى أن لا يرجع أحدهما إلى الوصىّ، بل الضمان يستقرّ على الوصىّ، فإن أخذ الديّان منه فهو، و إن أخذوا من الوارث رجع الوارث إلى الوصىّ، كلّ ذلک لما تقرّر من أنّ الإرث لا يستقرّ ما لم يبرئ ذمه الميّت.

المحاضرات فى الالهيات

مقدمه الطبعه الأولى: علم الكلام رائد الفطره الإنسانيه

مقدمه الطبعه الأولى: علم الكلام رائد الفطره الإنسانيه

الإلتفات إلى ماوراء الطبيعه إنجذاب طبيعىّ وميل فطرىّ بشرىّ، يظهر فى كلّ فردٍ من أفراد النوع البشرى من أوائل شبابه، ومطلع عمره مادامت مرآه تلک الفطره نقيّه صافيه لم تنكسف بآراء بشريه غير نقيّه.

وذلک الإلتفات والانجذاب نعمه كبيره من نعمِ اللّه سبحانه على العباد، حيث يدفعهم نحو مبدأ هذا الكون وصانعه ومنشئه، وما يترتب على ذلک من مسائل حيويّه.

ولكن هذا الانجذاب إنّما يجديه إذا خضع لتربيه الأنبياء ورعايتهم، وصار مشفوعاً بالدليل والبرهان، إذ حينذاک يُصبحُ هذا الانجذاب كشجره مباركه «تُؤْتِى أُكُلَها كُلَّ حِينٍ»، ولا تُضعْضعها العواصف مهما كانت شديده قالعه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۶

وأمّا إذا ترک حتى استغلّته الأهواء والآراء المنحرفه، انطفأت هذه الشعله المقدّسه واختفت تحت ركام من الأوهام والخرافات.

ولأجل ذلک يجب على القائمين على شؤون التربيه أن يُطْعِموا الفطره البشريّه بالبراهين العقليّه القاطعه الساطعه الّتى هدانا إليها الذكر الحكيم والأحاديث الصحيحه الشريفه، وما أنتجته الأبحاث الفكريّه طوال العصور والأزمنه فى الأوساط الدينيّه.

ومن هنا عمد أئمّه أهل البيت عليهم السلام واحداً تلو الآخر، بصقل الأذهان وتنويرها بالبراهين الدامغه، مراعين فيها مستوى الأذهان يومذاک، بل وآخذين بالاعتبار، مستوى أذهان الأجيال القادمه.

وقد اهتمّ المسلمون من عصر الإمام أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام بتدوين علم الكلام، مقتبسين اصوله من خطبه وكلمه، فلم يزل ينمو و يتكامل فى ظلِّ الاحتكاكات و المذاكرات، إلى

أن دخل رابع القرون، فقامت شخصيات مفكّره كبيره ألَّفت فى ذلك المضمار كتباً قيّمه.

فمن الشيعه نجد الشيخ الأقدم أبا إسحاق إبراهيم بن نوبخت (من أعلام القرن الرابع الهجرى) والشيخ المفيد (۴۱۳ ه) والشريف المرتضى (۴۳۶ ه) وأبا الصلاح الحلبى (۴۴۷ ه) وشيخ الطائفه الطوسى (۴۶۰ ه) وابن زهره الحلبى (۵۸۵ ه) وسديد الدين الحمصى (۶۰۰ ه) والمحقّق الطوسى (۶۷۲ ه) وابن ميثم البحرانى (۶۷۹ ه) والعلّامه الحلّى (۷۲۶ ه) والفاضل المقداد (۸۲۶ ه) و ... من الأعلام الفطاحل، والعلماء الأفذاذ.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۷

وما كتبته تلك الثلّه المباركه فى هذا المضمار رسائل جليله تكفّلت أداء الرساله بصوره كامله.

ولكن حيث إنّ كلّ عصر يطلب لنفسه طوراً من التأليف يتناسب مع حاجات ذلك العصر ويستجيب لمطالبه، فلابدّ من أبحاث فى هذاالعصر تناسب حاجاته ومتطلّباته.

وقد قام شيخنا العلّامه الحجّه آيه اللّه السبحانى- دام ظلّه- بهذه المهمَّه فى عصرنا الحاضر، وهو ممّن كرّس قسماً كبيراً من حياته فى هذا المجال. وقد أكثر من التأليف فى هذا العلم، ودبّجت يراعته أسفاراً متنوعه مناسبه لكلّ مستوى من المستويات، ومن أحسن نتاجاته المباركه فى هذا العلم محاضراته القيّمه الّتى ألقاها فى جامعه قم الدينيه العلميه، وحرَّرها تلميذه الفاضل الشيخ حسن مكّى العاملى- حفظه اللّه-، وسمّاها «الإلهيات على هدى الكتاب والسنّه والعقل» حيث كانت المحاضرات جامعه لأطراف هذا العلم، ومتكفّله لجميع مسائله المهمّه، وقد تعرّض فيها للآراء بعد أن حاكمها قضاء منطقياً منصفاً. فالكتاب يغنى الطالب الدينى الّذى يريد أن يحيط بالآراء الكلاميه فى جميع الأبواب، وقد صار محور الدراسه الكلاميه فى جامعه قم منذ سنين. وقد قمت- بإذن من شيخنا الأُستاذ- بتلخيص هذا الكتاب القيّم على وجه لا يُخلّ بمقاصده وأهدافه،

ومنهجه، ويتمثّل عملى هذا فى:

تلخيص العبارات، والإكتفاء بأقصرها وأقلّها أوّلًا؛

والاقتصار على أقوى البراهين وأوضحها ثانياً؛

وحذف الأقوال والأبحاث الموجبه للإطناب ثالثاً؛

والتصرّف فى تنسيق الأبحاث وترتيبها رابعاً؛

واستدراك ما فات شيخنا الأُستاذ فى بعض المجالات خامساً.

وإن كان ما أحدثناه مستفاداً من مشكاه علمه، ومستقى من معين فضله، وله حقوق كبيره على العلم وأهله، والجيل المعاصر، حفظه اللّه مناراً للعلم، ومشعلًا للهدايه، انّه سميع مجيب.

جامعه قم المقدّسه- على الربّانى الگلپايگانى

٣٠ رجب ١۴١۴ ه ق

المطابق ل ٢٣ بهمن ١٣٧٢ ه ش

مقدمه الطبعه العاشره: ثمره التجربه حُسن الإختيار «١»

مقدمه الطبعه العاشره: ثمره التجربه حُسن الإختيار «١»

إنّ كتاب «الإلهيات على هدى الكتاب والسنه والعقل» من أجمع وأحسن ما أُلفَّ فى العقائد الإسلاميه فى العصر الحاضر.

والكتاب عباره عن محاضرات شيخنا الأستاذ العلّامه آيه اللَّه جعفر السبحانى (دام ظلّه الوارف) قام بتقريرها وتحريرها تلميذه الفاضل الشيخ محمد حسن مكّى العاملى (دامت إفاضاته).

طبعت هذه الموسوعه العقائديه فى أربعه أجزاء.

وقد قمت- فى سالف الزمان- بتلخيصها وتهذيبها فصار التلخيص أحد المواد الدراسيه المقرره فى الحوزه العلميه فى قم المقدسه وقد تولّيت تدريسه دوره بعد دوره كما شاركنى فى ذلك عدد آخر من الأفاضل، فابدوا- حفظهم اللَّه- آراءاً حول الكتاب تهدف إلى لزوم عرض الكتاب بشكل آخر يحقق الهدفين التاليين:

١. رعايه مستوى الفهم لطلاب العلوم الإسلاميه.

٢. الانسجام مع الفتره الدراسيه المقرره لدراسه هذه الماده.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٠

فلذلك قمت على ضوء مقترحاتهم وتجاربى عبر التدريس بإكمال بعض البحوث، وحذف ما لا يتمتع بأهميه، كما أوجدت تغييراً فى ترتيب مباحث الكتاب، كل ذلك انطلاقاً من قول الإمام على عليه السلام: «أن الأُمور بالتجربه» «١».

وها انى اقدم نتيجه عملى فى هذا التلخيص الجديد الوافى للموسوعه

الأم راجياً من اللَّه أن يستفيد منه طلاب العلوم الحقه.

نشكر اللّه تعالى على ألطافه وتوفيقاته العظيمه كما نشكر الأساتذه الكرام على ما أبدوه من ملاحظات حول الكتاب نقداً واصلاحاً.

على الربانى الگلپايگانى

قم المقدّسه

۲۹ جمادى الاولى ۱۴۲۷ ه. ق.

المطابق ل ۵/ ۴/ ۱۳۸۵ ه. ش

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۱

الباب الأوّل: فيما يتعلّق بذاته تعالى

الفصل الأول: مقدمات واُصول

اشاره

الفصل الأول: مقدمات واُصول

إنّ هناك مقدمات وأصولًا ينبغى للطالب الوقوف عليها قبل أن يبتدى ء بالبحث عن براهين وجود اللّه تعالى وتوحيده وصفاته وهى:

الفصل الأول: مقدمات واُصول

إنّ هناك مقدمات وأصولًا ينبغى للطالب الوقوف عليها قبل أن يبتدى ء بالبحث عن براهين وجود اللّه تعالى وتوحيده وصفاته وهى:

۱- دور الدين الإلهى فى حياه الإنسان

الدين ثوره فكريه تقود الإنسان إلى الكمال والترقّى فى جميع المجالات المهمّه الّتى لها صله وثيقه بحياه الإنسان؛ أهمّها:

أ. تقويم الأفكار والعقائد وتهذيبها عن الأوهام والخرافات؛

ب. تنميه الأصول الأخلاقيه؛

ج. تحسين العلاقات الإجتماعيه.

أمّا فى المجال الأوّل: فإنّ الـدين يفسّـِر واقع الكون بأنّه إبداع موجود عال قام بخلق المادّه وتصويرها وتحديدها بقوانين وحدود، كمـا أنه يفسّـِر الحياه الإنسانيه بأنّها لم تظهر على صـفحه الكون عبثا ولم يخلق الإنسان سـدى، بل لتكوّنه فى هـذا الكوكب غايه عليا يصل إليها فى ظلّ تعاليم الأنبياء والهداه المبعوثين من جانب اللّه تعالى.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۴

وفى مقابـل هـذا التفسـير الـدينى لواقع الكون والحيـاه الإنسانيه تفسـير المادّى القائل بأنّ المادّه الأولى قـديمه بالـذات وهى الّتى قـامت فـأعطت لنفسـها نظمـاً، وانّه لاـ غايه لها ولا للإنسان القاطن فيها وراء هـذه الحياه الماديّه، وهـذا التفسـير يقود الإنسان إلى الجهل والخرافه، إذ كيف يمكن للمادّه أن تمنح نفسها نظماً؟! وهل يمكن أن تتّحد العلّه والمعلول، والفاعل والمفعول، والجاعل والمجعول؟

ومن هنا يتبيّن أنّ التكامل الفكرى إنّما يتحقّق فى ظلّ الدين، لأنّه يكشف آفاقاً وسيعه أمام عقله وتفكّره.

وامّا فى المجال الثانى: فإنّ العقائـد الـدينيه تُعـدّ رصـيداً للُاصول الاخلاقيه، إذ التقيّد بالقيم ورعايتها لا ينفكّ عن مصائب وآلام يصـعب على الإنسان تحمّلها إلّابعامل روحى يسـهِّلها ويزيل صـعوبتها له، وهذا كالتضـحيه فى سبيل الحق والعدل، ورعايه الأمانه ومساعده المستضعفين، فهذه

بعض الأصول الأخلاقيه الّتى لا تنكر صحّتها، غير أن تجسيدها فى المجتمع يستتبع آلاماً وصعوبات، والإعتقاد باللّه سبحانه وما فى العمل بها من الأجر والثواب خير عامل لتشويق الإنسان على اجرائها وتحمّل المصائب والآلام.

وامّا فى المجال الثالث: فإنّ الدين يعتبر البشر كلّهم مخلوقين لمبدأ واحد، فالكلّ بالنسبه إليه حسب الذات والجوهر كأسنان المشط، ولا يرى أىّ معنى للمميّزات القوميّه والتفاريق الظاهريه. هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنّ العقيده الدينيه تساند الأُصول الاجتماعيه، لأنّها تصبح عند الإنسان

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٥

المتديّن تكاليف لازمه، ويكون الإنسان بنفسه مقوداً إلى العمل والإجراء، أى إجراء التكاليف والقوانين الإجتماعيه فى شتّى الحقول.

فهذه بعض المجالات الّتى للدين فيها دور وتأثير واضح، أفيصحّ بعد الوقوف على هذه التأثيرات المعجبه أن نهمل البحث عنه، ونجعله فى زاويه النسيان؟

نعم ما ذكرنا من دور الدين وتأثيره فى الجوانب الحيويّه من الإنسان إنّما هو من شؤون الدين الحقيقى الّذى يؤيّد العلم ويؤكّد الاخلاق ولا يخالفهما، وامّا الأديان غير الإلهيه أو المنسوبه إلى الوحى بكذب وزور فخارجه عن موضوع بحثنا.

٢- الدين والفطره

إنّ علماء النفس يعتقدون بأنّ للنفس الإنسانيه أبعاداً أربعه، يكون كلّ بعدٍ منها مبدأ لآثار خاصه:

أ. روح الإستطلاع واستكشاف الحقائق، وهذا البعد من الروح الإنسانيه باعث فطرى لسعى الإنسان فى سبيل معرفه الكون واستكشاف الحقائق.

ب. حبّ الخير والنزوع إلى البرّ والمعروف، ولأجل ذلك يجد الإنسان فى نفسه ميلًا إلى الخير والصلاح، وإنزجاراً عن الشرّ والفساد، وهذا الإحساس الفطرى مبدء للقيم والاخلاق الإنسانيه.

ج. علاقه الإنسان بالجمال فى مجالات الطبيعه والصناعه،

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٦

فالمصنوعات الدقيقه والجميله، واللوحات الفنّيه والتماثيل الرائعه تستمدّ روعتها وجمالها من هذا البعد.

د. الشعور الدينى الّذى يدعو الإنسان إلى الاعتقاد بأنّ وراء

هذا العالم عالما آخر يستمدّ هذا العالم وجوده منه، وأنَّ الإنسان بكلّ خصوصياته متعلّق بذلك العالم ويستمدّ منه.

وهـذا البعـد الرابع الّذى اكتشـفه علماء النفس فى العصـر الأخير وأيّـدوه بالإختبارات المتنوّعه مما ركّز عليه الـذكر الحكيم قبل قرون وأشار إليه فى آياته المباركات، منها قوله تعالى:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها» «١».

فالآـيه تنصّ على أنّ الـدين- بمعنى الإعتقاد بخالق العالم والإنسان وبأنّ مصـير الإنسان بيـده- شـى ء خلق الإنسان عليه وفطر به، كما خلق وفطر على كثير من الميول والغرائز.

٣. المعرفه المعتبره

إنّ الخطوه الأـولى لفهم الـدين هى الوقوف على المعرفه المعتبره فيه؛ فالـدين الواقعى لاـ يعتبر كـلّ معرفه حقّا قابلًا للإسـتناد، بل يشترط أن تكون معرفه قطعيه حاصله من أدوات المعرفه المناسبه لذلك. يقول سبحانه:

«وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا» «٢».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٧

ترى أنَّ الآـيه ترفض كـلّ معرفه خرجت عن إطـار العلم القطعى. ولأجل ذلك يـذمّ اقتفاء سـنن الآباء والأجـداد، اقتفاءاً بلا دليل معتبر، وبلا علم بصحته وإتقانه. يقول سبحانه:

«وَ كَذلِكَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ فِى قَرْيَهٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قالَ مُتْرَفُوها إِنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلى أُمَّهٍ وَ إِنَّا عَلى آثارِهِمْ مُقْتَدُونَ» «١».

وقال سبحانه ردّاً لمقالتهم هذه:

«أَ وَ لَوْ كانَ آباؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لا يَهْتَدُونَ» «٢».

ربّما يقال: إذا كان اقتفاء الآباء والأجداد وتقليدهم امراً مذموماً فلماذا جوّز الاسلام تقليد الفقهاء فى فروع الدين؟

والجواب: أنّ تقليـد الفقيه فى الأحكام الـدينيه ليس من قسم التقليـد المـذموم، لأنّ رجوع الجاهل إلى العالم واقتفائه أثره رجوع إليه مع الدليل، وعليه سيره العقلاء فى جميع المجالات، فالجاهل

بالصنعه يرجع إلى عالمها، وجاهل الطب يرجع إلى خبيره.

هـذا، مضافاً إلى أنَّ أصول العقائـد ممّـا يتمكّن كـلّ إنسان بعقله وفطرته أن يتعرّف عليها، ويعتقـد بها فليس للتقليـد فيها مجال، إلّافيما يرجع إلى الأبحاث الدقيقه والغامضه، فيجوز فيها الإستناد بآراء العلماء البارزين فى الكلام.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۸

۴. وجوب البحث عن وجود اللّه تعالى

إنّ العقـل يـدعو الإنسان العاقل ويحفزه إلى التفكر والبحث عن وجود اللّه تعالى. وذلك لأنّ هناك مجموعه كبيره من رجالات الإصـلاح والأخلاـق الـدينى فـدوا انفسـهم فى طريـق إصـلاح المجتمـع وتهـذيبه وتوالـوا على مـدى القرون والأعصـار، ودعـوا المجتمعـات البشـريه إلى الإعتقاد باللّه سـبحانه وصـفاته الكماليه، وادّعوا أنّ له تكاليف على عباده ووظائف وضـعها عليهم، وأنّ الحيـاه لاـ تنقطع بـالموت، وإنّمـا ينقـل الإنسان من دار إلى دار، وأنّ من قام بتكاليفه فله الجزاء الأوفى، ومن خالف واسـتكبر فله النكايه الكبرى.

هـذا مـا سـمعته آذان أهـل الـدنيا من رجالات الوحى والاصـلاح، ولم يكن هؤلاء متَّهمين بالكـذب والاختلاق، بل كانت علائم الصـدق لائحه من خلال حياتهم وأفعالهم وأذكارهم، عنـد ذلك يدفع العقل الإنسان المفكّر إلى البحث عن صـحّه مقالتهم دفعاً للضرر المحتمل أو المظنون الّذى يورثه أمثال هؤلاء.

إنّ هـا هنـا وجهـاً آخر لوجوب البحث عن وجود اللّه تعالى. وهو أنّ الإنسان فى حياته غارق فى النعم، وهـذا ممّا لا يمكن لأحد إنكاره، ومن جانب آخر أنّ العقل يستقلّ بلزوم شكر المنعم، ولا يتحقّق الشكر إلّا بمعرفته. «۱»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۹

وعلى هـذين الأـمرين يجب البحث عن المنعم الّـذى غمر الإنسـان بـالنعم وأفاضـها عليه، فـالتعرّف عليه من خلاـل البحث إجابه لهتاف العقل ودعوته إلى شكر المنعم المتوقّف على معرفته «۱».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۱

الفصل الثانى: برهان النظم وإثبات وجود الصانع العليم

اشاره

الفصل الثانى: برهان النظم وإثبات وجود الصانع العليم

إنّ البراهين الدالّه على وجود خالق لهذا الكون ومفيض لهذه الحياه كثيره متعدّده، ونحن نكتفى بتقرير ثلاثه منها:

١. برهان النظم؛

٢. برهان الحدوث؛

٣. برهان الإمكان والوجوب.

ففى هذا الفصل نبيّن برهان النظم ونقول:

إنّ من أوضح البراهين العقليه وأيسرها تناولًا للجميع هو برهان النظم، وهو الاهتداء إلى وجود اللّه سبحانه عن

طريق مشاهده النظام الدقيق البديع السائد فى عالم الكون والتفكّر فيه.

ما هو النظم؟

إنّ مفهوم النظم من المفاهيم الواضحه لدى الأذهان ومن خواصّه أنّه يتحقّق بين أُمور مختلفه سواء كانت أجزاء لمركب أو افراداً من ماهيه واحده

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۲

أو ماهيات مختلفه، فهناك ترابط وتناسق بين الأجزاء، أو توازن وانسجام بين الأفراد يؤدّى إلى هدف وغايه مخصوصه، كالتلائم الموجود بين أجزاء الشجر، وكالتوازن الحاصل بين حياه الشجر والحيوان.

تقرير برهان النظم

إنّ برهان النظم يقوم على مقدّمتين: إحداهما حسيّه، والأُخرى عقليه.

أمّا الأُولى: فهى هناك نظاماً سائداً على الظواهر الطبيعيه الّتى يعرفها الإنسان إمّا بالمشاهده الحسّيه الظاهريه وإمّا بفضل الأدوات والطرق العلميّه التجريبيّه. وما زالت العلوم الطبيعيّه تكشف مظاهر وأبعاداً جديده من النظام السائد فى عالم الطبيعه، وهناك آلاف من الرسائل والكتب المؤلّفه حول العلوم الطبيعيّه مليئه بذكر ما للعالم الطبيعى من النظام المعجب. فلا حاجه إلى تطويل الكلام فى هذا المجال.

واما الثانيه: فهى أنّ العقل بعد ما لاحظ النظام وما يقوم عليه من المحاسبه والتقدير والتوازن والإنسجام، يحكم بالبداهه بأنّ أمراً هكذا شأنه يمتنع صدوره إلّاعن فاعل قادر عليم ذى إراده وقصد، ويستحيل تحقّقها صدفه وتبعا لحركات فوضويّه للمادّه العمياء الصمّاء، فإنّ تصوّر مفهوم النظم وأنّه ملازم للمحاسبه والعلم يكفى فى التصديق بأنّ النظم لا ـ ينفك عن وجود ناظم عالم أوجده، وهذا على غرار حكم العقل بأنّ كلّ ممكن فله علّه موجده، وغير ذلك من البديهيات العقليه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۳

برهان النظم فى الوحى الإلهى «۱»

إنّ الوحى الإلهى قد أعطى برهان النظم إهتماماً بالغاً، وهناك آيات كثيره من القرآن تدعو الإنسان إلى مطالعه الكون وما فيه من النظم والإتقان حتى يهتدى إلى وجود اللّه تعالى وعلمه وحكمته.

نرى أنّ القرآن الكريم يلفت نظر الإنسان إلى السّير فى الآفاق والأنفس ويقول:

«سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِى الآفاقِ وَ فِى أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» «۲».

ويقول: «قُلِ انْظُرُوا ما ذا فِی السَّماواتِ وَ الأرْضِ» «۳».

ويقول: «إِنَّ فِی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ وَ الْفُلْكِ الَّتِی تَجْرِی فِی الْبَحْرِ بِما يَنْفَعُ النَّاسَ وَ ما أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ ماءٍ فَأَحْيا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَ بَثَّ فِيها مِنْ كُلِّ

دَابَّةٍ وَ تَصْرِيفِ الرِّياحِ وَالسَّحابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ وَ الأَرْضِ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» «۴».

ويقول: «أَ وَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ» «۵».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۴

ويقول ايضاً: «وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَ فَلا تُبْصِرُونَ» «۱».

وقال على عليه السلام: «ألا ينظرون إلى صغير ما خلق؟ كيف أحكم خلقه وأتقن تركيبه، وفلق له السّمع والبصر، وسوّى له العظم والبشر، أُنظروا إلى النّمله فى صغر جثّتها ولطافه هيئتها لا تكاد تنال بلحظ البصر ولا بمستدرك الفكر، كيف دبّت على أرضها وصبّت على رزقها، تنقل الحبّه إلى جحرها وتعدّها فى مستقرها، تجمع فى حرِّها لبردها وفى ورْدِها لصَدَرها «۲» ... فالويل لمن أنكر المقدِّر وجحد المدبِّر ...» «۳»

وقال الامام الصادق عليه السلام فى ما أملاه على تلميذه المفضّل بن عمر:

«أوّل العبر والأدلّه على البارى جلّ قدسه، تهيئه هذا العالم وتأليف أجزائه ونظمها على ما هى عليه، فإنّك إذا تأمّلت بفكرك وميّزته بعقلك وجدته كالبيت المبنىّ المعدّ فيه جميع ما يحتاج إليه عباده، فالسّماء مرفوعه كالسّقف، والأرض ممدوده كالبساط، والنجوم مضيئه كالمصابيح، والجواهر مخزونه كالذخائر، وكلّ شى ء فيه لشأنه معدّ، والإنسان كالمملَّك ذلك البيت، والمُخَوَّل جميع ما فيه، وضروب النبات مهيئه لمآربه، وصنوف الحيوان مصروفه فى مصالحه ومنافعه.

ففى هذا دلاله واضحه على أنّ العالم مخلوق بتقدير وحكمه ونظام وملائمه، وانّ الخالق له واحد، وهو الّذى ألّفه ونظّمه بعضاً إلى بعض جلّ قدسه وتعالى جدّه». «۴»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۵

إشكالات والإجابه عنها

إنّ هناك إشكالات طرحت حول برهان النظم يجب علينا الإجابه عنها، والمعروف منها ما طرحه ديفويد هيوم «۱» الفيلسوف الانكليزى (۱۷۱۱- ۱۷۷۶ م) فى كتابه «محاورات حول الدّين الطبيعى» «۲» وهى ستّه إشكالات كما يلى:.

الإشكال الأوّل

إنّ برهان النّظم لا- يتمتّع بشرائط البرهان التجريبى، لأنّه لم يجرّب فى شأن عالم آخر غير هذا العالم، صحيح أنّا جرّبنا المصنوعات البشريّه فرأينا أنّها لا توجد إلّابصانع عاقل كما فى البيت والسفينه والسّاعه وغير ذلك، ولكنّنا لم نجرّب ذلك فى الكون، فانّا لم نشاهد عوالم اخر مماثله لهذا العالم وهى مخلوقه لخالق عاقل وحكيم حتى نحكم بذلك فى خلق هذا العالم، ولهذا لا يمكن أن نثبت له علّه خالقه على غرار المصنوعات البشريّه.

والجواب عنه: إنّ برهان النظم ليس برهانا تجريبيّاً بأن يكون الملاك فيه هو تعميم الحكم على أساس المماثله الكامله بين الأشياء المجرّبه وغير المجرّبه، بل هو برهان عقلى يحكم العقل بعد مشاهده النظم الحاكم على

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٦

العالم الطبيعى والتفكر فيه بأنّه مخلوقُ موجودٍ عالم قادر مختار من دون حاجه إلى مقوله التمثيل ونحوه.

وكون إحدى مقدّمتيه حسّيّه لا يضرّ بكون البرهان عقليّاً، فإنّ دور الحسّ فيه ينحصر فى إثبات الموضوع، أى إثبات النظم فى عالم الكون، وأمّا الحكم والإستنتاج يرجع إلى العقل ويبتنى على محاسبات عقليه، وهو نظير ما إذا ثبت بالحس أنّ ها هنا مربّعاً، فإنّ العقل يحكم من فوره بأنّ أضلاعه الأربعه متساويه فى الطول.

فالعقل يرى ملازمه بيّنه بين النظم بمقدّماته الثلاث، أعنى: الترابط والتناسق والهدفيّه، وبين دخاله الشعور والعقل، فعندما يلاحظ ما فى جهاز العين مثلا من النظام بمعنى تحقّق أجزاء مختلفه كمّاً وكيفاً، وتناسقها بشكل يمكنها من التعاون والتفاعل فيما بينها

ويتحقّق الهدف الخاص منه، يحكم بأنّها من فعل خالق عظيم، لاحتياجه إلى دخاله شعور وعقل وهدفيّه وقصد.

الإشكال الثانى

إنّ هناك فى عالم الطبيعه ظواهر وحوادث غير متوازنه خارجه عن النظام وهى لا تتّفق مع النظام المدّعى ولا مع الحكمه الّتى يوصف بها خالق الكون، كالزلازل والطوفانات.

والجواب عنه: أنّ ما تعدّ من الحوادث الكونيّه شروراً كالزلازل والطوفانات لها نظام خاصّ فى صفحه الكون، ناشئه عن علل وأسباب معيّنه

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٧

تتحكّم عليها محاسبات ومعادلات خاصّه وقد وفّق الإنسان إلى اكتشاف بعضها وإن بقى بعض آخر منها مجهولًا له بعد. «١»

وأمّا أنّها ملائمه لمصالح الإنسان أو غير ملائمه له، فلا صله له ببرهان النظم الّذى بصدد إثبات أنّ هناك مبدئاً وفاعلًا لعالم الطبيعه ذا علم وقدره وإراده، وسيجى ء البحث عنها فى الفصول القادمه فانتظره.

الإشكال الثالث

ما ذا يمنع من أن نعتقد بأنّ النظام السائد فى عالم الطبيعه حاصل من قبل عامل كامن فى نفس الطبيعه، أى أنّ النظام يكون ذاتيّاً للمادّه؟ إذ لكلّ مادّه خاصيّه معيّنه لا تنفكّ عنها، وهذه الخواصّ هى الّتى جعلت الكون على ماهو عليه الآن من النظام.

والجواب عنه: أنّ غايه ما تعطيه خاصيّه المادّه هى أن تبلغ بنفسها فقط إلى مرحله معيّنه من التكامل الخاصّ والنظام المعيّن- على فرض صحّه هذا القول- لا أن تتحسّب للمستقبل وتتهيّأ للحاجات الطارئه، ولا أن تقيم حاله عجيبه ورائعه من التناسق والإنسجام بينها وبين الأشياء

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٨

المختلفه والعناصر المتنافره فى الخواصّ والأنظمه.

ولنأت بمثال لما ذكرناه، وهو مثال واحد من آلاف الأمثله فى هذا الكون، هب أنّ خاصيّه الخليّه البشريّه عندما تستقرّ فى رحم المرأه، هى أن تتحرّك نحو الهيئه الجنينيه، ثمّ تصير إنساناً ذا أجهزه منظّمه، ولكن هناك فى الكون فى مجال الإنسان تحسُّباً للمستقبل وتهيُّؤاً لحاجاته القادمه لا يمكن أن

يستند إلى خاصيّه المادّه، وهو أنّه قبل أن تتواجد الخليّه البشريّه في رحم الأمّ وجدت المرأه ذات تركيبه وأجهزه خاصّه تناسب حياه الطفل ثمّ تحدث للأُمّ تطوّرات في أجهزتها البدنيه والروحيّه مناسبه لحياه الطفل وتطوّراته.

هل يمكن أن نعتبر كلّ هذا التحسّب من خواصّ الخليّه البشريّه، وما علاقه هذا بذاك؟

ثلاثه اشكالات أُخرى لهيوم

١. من أين نثبت أنّ النظام الموجود فعلًا هو النظام الأكمل، لأنّا لم نلاحظ مشابهه حتى نقيس به؟

٢. من يدرى لعلّ خالق الكون جرّب صنع الكون مراراً حتى اهتدى إلى النظام الفعلى؟

٣. لو فرضنا أنّ برهان النظم أثبت وجود الخالق العالم القادر، غير أنّه لا يدلّ مطلقاً على الصفات الكماليه كالعداله والرحمه الّتى يوصف بها.

المحاضرات في الالهيات، ص: ٢٩

والجواب عنها: أنّ هذه الإشكالات ناشئه من عدم الوقوف على رساله برهان النظم ومدى ما يسعى إلى اثباته، إنّ رساله برهان النظم تتلخّص في إثبات أنّ النظام السائد في الكون ليس ناشئاً من الصدفه ولا من خاصيّه ذاتيه للمادّه العمياء، بل وجد بعقل وشعور ومحاسبه وتخطيط، فله خالق عالم قادر.

وأمّا أنّ هذا الخالق الصانع هو اللّه الواجب الوجوب الأزلى الأبدى أم لا، وأنّ علمه بالنظام الأحسن هل هو ذاتى فعلى أو إنفعالى تدريجى، وأنّ النظام الموجود هل هو أحسن نظام أو لا؟ فهى ممّا لا يتكفّل بإثباته هذا البرهان ولا أنّه في رسالته ولا مقتضاه، بل لابدّ في هذا المورد من الاستناد إلى براهين أُخرى مثل برهان الإمكان والوجوب، والاستناد بقواعد عقليه بديهيه أو مبرهنه مذكوره في كتب الفلسفه والكلام، مثل أنّ علمه تعالى ذاتى فعلى وليس بانفعالى تدريجى، وأنّ النظام الكيانى ناشى ء عن النظام الربّانى ومطابق له، وذلك النظام الربّانى العلمى أكمل نظام ممكن، إلى غير

ذلك من الأصول الفلسفيه.

٢

برهان الحدوث

من البراهين الّتى يُستدلّ بها على إثبات وجود خالق الكون، برهان الحدوث، وهو المشهور عند المتكلمين وتقرير البرهان يتوقف على تعريف الحدوث وأقسامه أوّلا وإثبات حدوث العالم ثانياً فنقول:

تعريف الحدوث وأقسامه

الحدوث وصف للوجود باعتبار كونه مسبوقاً بالعدم وهو على قسمين:

الأوّل: الحدوث الزمانى وهو مسبوقيّه وجود الشى ء بالعدم الزمانى كمسبوقيّه اليوم بالعدم فى أمس ومسبوقيّه حوادث اليوم بالعدم فى أمس.

والثانى: الحدوث الذّاتى وهو مسبوقيّه وجود الشى ء بالعدم فى ذاته، كجميع الموجودات الممكنه الّتى لها الوجود بعلّه خارجه من ذاتها، وليس لها فى ماهيّتها وحدّ ذاتها إلّاالعدم، هذا حاصل ما ذكروه فى تعريف الحدوث وتقسيمه إلى الزمانى والذاتى والتفصيل يطلب من محلّه. «١»

ثمّ إنّ مرجع الحدوث الذاتى إلى الإمكان الذاتى، فالاستدلال

بالحدوث الذاتى راجع إلى برهان الإمكان والوجوب، فلنركّز البرهان هنا على الحدوث الزّمانى فنقول:

حدوث الحياه فى عالم المادّه

أثبت العلم بوضوح أنّ هناك انتقالًا حراريّاً مستمرّاً من الأجسام الحارّه إلى الأجسام البارده، ولا تتحقّق فى عالم الطبيعه عمليه طبيعيه معاكسةً لذلك، ومعنى ذلك أنّ الكون يتّجه إلى درجه تتساوى فيها جميع الأجسام من حيث الحراره وعند ذلك لن تتحقّق عمليات كيميائيّه أو طبيعيّه، ويستنتج من ذلك: أنّ الحياه فى عالم المادّه أمر حادث ولها بدايه، إذ لو كانت موجوداً أزلياً وبلا إبتداء لزم استهلاك طاقات المادّه، وانضباب ظاهره الحياه المادّيه منذ زمن بعيد. وإلى ما ذكرنا أشار «فرانك آلن» أستاذ علم الفيزياء بقوله:

قانون «ترموديناميا» أثبت أنّ العالم لا يزال يتّجه إلى نقطه تتساوى فيها درجه حراره جميع الأجسام، ولا توجد هناك طاقه مؤثِّره

لعمليّه الحياه، فلو لم يكن للعالم بدايه وكان موجوداً من الأزل لزم أن يقضى للحياه أجلها منذ أمدٍ بعيدٍ، فالشَّمس المشرقه والنجوم والأرض المليئه من الظواهر الحيويّه وعملياتها أصدق شاهد على أنّ العالم حدث فى زمان معيَّن، فليس العالم إلّامخلوقاً حادثاً. «۱»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۲

تقرير برهان الحدوث

ممّا تقدّم تبيَّنت صغرى برهان الحدوث وهى أنّ الحياه فى العالم المادّى حادث، فليس بذاتى له، «۱» وليُضمَّ إليها الأصل البديهى العقلى وهو أنّ كلّ أمر غير ذاتى معلَّل، كما أنّ كلّ حادث لابدّ له من محدث وخالق، فما هو المحدث لحياه الماده؟ إمّا هى نفسها أو غيرها؟ ولكنّ الفرض الأوّل باطل، لأنّ المفروض أنّها كانت قبل حدوث الحياه لها فاقده لها، وفاقد الشىء يستحيل أن يكون معطياً له، فلا مناص من قبول الفرض الثانى، فهناك موجود آخر وراء عالم المادّه هو الموجد للمادّه ومحدث الحياه لها.

إلى هنا تمّ دور الحدوث الزمانى فى البرهان، وأنتج أنّ هناك موجوداً غير مادّى، محدثاً لهذا العالم

المادّى، وأمّا أنّ ذلك المحدث هل هو ممكن أو واجب، وحادث أو قديم، فلابدّ لإثباته من اللجوء إلى برهان الإمكان والوجوب وامتناع الدور والتسلسل.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٣

الإجابه عن شبهه رسل

إنّ لبرترند رسل «١» هاهنا شبهه يجب أن نجيب عنها وهى: انّه بعد الإشاره إلى قانون «ترموديناميا» وما يترتب عليه من حدوث العالم المادّى، قال:

لا- يصحّ أن يستنتج منه أنّ العالم مخلوق لخالق وراءه، لأنّ استنتاج وجود الخالق استنتاج علىّ والاستنتاج العلىِّ فى العلوم غير جائز إلّا إذا انطبقت عليه القوانين العلميه، ومن المعلوم استحاله إجراء العمليّه التجريبيّه على خلقه العالم من العدم، ففرض كون العالم مخلوقاً لخالق محدث، ليس أولى من فرض حدوثه بلا- علّه محدثه، فانّ الفرضين مشتركان فى نقض القوانين العلميّه المشهوده لنا. «٢»

والجواب عنها: أنّ برهان الحدوث- كما عرفت- متشكّل من مقدّمتين، الأُولى: حدوث العالم، وهذا نتيجه واضحه من الأبحاث العلميه التجريبيّه، والثانيه: الأصل العقلى البديهى، وليس هذا مستفاداً من الأبحاث العلميه، بل هو خارج عن نطاق العلم التجريبى رأساً، فإن كان مراد رسل من تساوى فرض مخلوقيه العالم وفرض وجوده صدفهً أنّهما خارجتان عن نطاق

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣۴

العلوم التجريبيّه، فصحيح، لكنّهما غير متساويين عند العقل الصريح الّذى هو الحاكم الفريد فى أمثال هذه الأبحاث العقليه الخارجه عن نطاق العلوم التجريبيّه الحسيّه، فكأنّ رسل رفض العقل والبراهين العقليّه وحصر طريق الإستدلال على طريقه الحسّ والإستقراء والتجربه، كما هو مختار جميع الفلاسفه الحسّيّين الأوروبيّين وغيرهم، وقد برهن على فساد هذا المبنى فى محلّه.

برهان الحدوث فى الكتاب والسنّه

إنّ فى الكتاب الكريم نصوصاً على حدوث الكون أرضا وسماءاً وما بينهما وما فيهما. قال سبحانه: «أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ صاحِبَهٌ وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْ ءٍ» «١».

وقال سبحانه: «اللَّهُ الَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ» «٢».

فصرّح فى الآيه الأولى بخلق كلّ شى ء وفى الآيه الثانيه بخلق السموات والأرضين. وقد صرّح فى الآيه التاليه

بخلق كل دابّه قال سبحانه:

«وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّهٍ» «۳».

وقال فی حقّ الإنسان: «هَلْ أَتى عَلَى الإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً» «۴».

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۵

إلی غیر ذلک من الآیات. وکلّ مخلوق فهو حادث فی ذاته کما أنّ کلّ مخلوق مادّی حادث ذاتاً وزماناً. فالآیات الناظره إلی مخلوقیّه العالم المادّی ناظره إلی برهان الحدوث.

والأحادیث المرویه عن العتره الطاهره علیهم السلام فی حدوث العالم کثیره نکتفی بذکر بعض منها:

۱. قال الإمام علی علیه السلام: «الحمدللّه الدالّ علی وجوده بخلقه وبمحدث خلقه علی أزلیّته» «۱».

۲. وقال علیه السلام: «الحمدللّه الدالّ علی قدمه بحدوث خلقه، وبحدوث خلقه علی وجوده» «۲».

۳. دخل رجل علی الإمام علی بن موسی الرضا علیه السلام وقال: یاابن رسول اللّه، ما الدلیل علی حَدَث العالم؟ فقال علیه السلام: «أنت لم تکن ثمّ کنت، وقد علمت أنّک لم تکوّن نفسک ولا کوّنک من هو مثلک». «۳»

۴. دخل أبوشاکر الدیصانی علی الإمام الصادق علیه السلام وقال: «ما الدلیل علی حدوث العالم»؟ فدعا الإمام علیه السلام ببیضه فوضعها علی راحته فقال: هذا حصن ملموم، داخله غرقی ء رقیق لطیف به فضّه سائله وذهبه مائعه، ثم تنفلق عن مثل الطاووس، أدخلها شی ء؟ فقال: لا.

قال علیه السلام: فهذا الدلیل علی حدوث العالم. «۴»

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۶

۳

برهان الإمکان والوجوب

إنّ برهان الإمکان والوجوب من أحکم البراهین علی وجود الواجب الوجود بالذّات وهو اللّه- عزّ اسمه- ومن هنا قد اکتفی به المتکلم البارع نصیر الدین الطوسی فی سفره القیّم «تجرید الإعتقاد» وتقریر هذا البرهان یتوقّف علی بیان أُمور:

الأمر الأوّل: تقسیم الموجود إلی الواجب والممکن، وذلک لأنّ الموجود إمّا أن یستدعی من صمیم ذاته ضروره وجوده ولزوم تحقّقه فی

الخارج، فهـذا هو الواجب لذاته، وإمّا أن يكون متساوى النسـبه إلى الوجود والعدم ولا يسـتدعى فى حدّ ذاته أحدهما أبداً، وهو الممكن لذاته، كأفراد الإنسان وغيره.

الأمر الثانى: كلّ ممكن يحتاج إلى علّه فى وجوده، وهـذا من البديهيات الّتى لا يرتاب فيها ذو مُسكه، فإنّ العقل يحكم بالبداهه على أنّ ما لا يستدعى فى حدّ ذاته الوجود، يتوقف وجوده على أمر آخر وهو العلّه، وإلّا فوجوده ناش من ذاته، هذا خلف.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٧

الأمر الثالث: الدور ممتنع، وهو عباره عن كون الشـى ء موجداً لثان وفى الوقت نفسه يكون الشـى ء الثانى موجداً لذاک الشـى ء الأوّل.

وجه امتناعه أنّ مقتضـى كون الأوّل علّه للثانى، تقـدّمه عليه وتأخّر الثانى عنه، ومقتضـى كون الثانى علّه للأوّل تقـدّم الثانى عليه، فينتـج كون الشـى ء الواحـد، فى حاله واحده وبالنسـبه إلى شـى ء واحد، متقدّماً وغير متقدّم ومتأخّراً وغير متأخّر وهذا هو الجمع بين النقيضين.

إنّ امتنـاع الـدور وجـدانى ولتوضـيح الحال نأتى بمثال: إذا اتّفق صـديقان على إمضاء وثيقه واشترط كلّ واحـد منهما لإمضائها، إمضاء الآخر فتكون النتيجه توقّف إمضاء كلٍّ على إمضاء الآخر، وعند ذلک لن تكون تلک الورقه ممضاه إلى يوم القيامه، وهذا ممّا يدركه الإنسان بالوجدان وراء دركه بالبرهان.

الأـمر الرابع: التسـلسل محال، وهو عباره عن اجتماع سلسـله من العلل والمعاليل الممكنه، مترتبه غير متناهيه، ويكون الكلّ متَّسـماً بوصـف الإمكـان، بـأن يتوقف (أ) على (ب) و (ب) على (ج) و (ج) على (د) وهكـذا من دون أن تنتهى إلى علّه ليست بممكنه ولا معلوله.

والدليل على اسـتحالته أنّ المعلوليّه وصف عامّ لكلّ جزء من أجزاء السلسـله، فعندئذ يطرح هذا السؤال نفسه: إذا كانت السلسـله الهائله معلوله، فما هى العلّه الّتى أخرجتها من كتم

العدم إلى عالم الوجود؟ والمفروض أنّه ليس هناك شى ء يكون علّه ولا يكون معلولًا، والّا يلزم إنقطاع السلسله

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٨

وتوقّفها عند نقطه خاصّه، وهى الموجود الّذى قائم بنفسه وغير محتاج إلى غيره وهو الواجب الوجود بالذات.

فإن قلت: إنّ كلّ معلول من السلسله متقوّم بالعلّه الّتى تتقدّمه ومتعلّق بها، فالجزء الأوّل من آخر السلسله وجد بالجزء الثانى، والثانى بالثالث، وهكذا إلى أجزاء وحلقاتٍ غير متناهيه، وهذا المقدار من التعلّق يكفى لرفع الفقر والحاجه.

قلت: المفروض أنّ كلّ جزء من أجزاء السلسلهُ متَّسم بوصف الإمكان والمعلوليه، وعلى هذا فوصف العلّيّه له ليس بالأصاله والإستقلال، فليس لكلّ حلقه دور الإفاضه والإيجاد بالإستقلال، فلابدّ أن يكون هناك علّه وراء هذه السلسله ترفع فقرها وتكون سناداً لها.

ولتوضيح الحال نمثّل بمثال وهو أنّ كلّ واحده من هذه المعاليل بحكم فقرها الذاتى، بمنزله الصفر، فاجتماع هذه المعاليل بمنزله إجتماع الأصفار، ومن المعلوم أنّ الصفر بإضافه أصفار متناهيه أو غير متناهيه إليه لا ينتج عدداً، بل يجب أن يكون إلى جانب هذه الأصفار عدد صحيح قائم بالذات حتّى يكون مصحِّحاً لقراءه تلك الأصفار.

فقد خرجنا بهذه النتيجه وهى أنّ فرض علل ومعاليل غير متناهيه مستلزم لأحد أمرين: إمّا تحقّق المعلول بلا علّه، وإمّا عدم وجود شى ء فى الخارج رأساً، وكلاهما بديهى الإستحاله.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٩

تقرير برهان الإمكان

إلى هنا تمّت المقدّمات الّتى يبتنى عليها برهان الإمكان، وإليك نفس البرهان:

لا شكّ أنّ صفحه الوجود مليئه بالموجودات الإمكانيه، بدليل انّها توجد وتنعدم وتحدث وتفنى ويطرأ عليها التبدّل والتغير، إلى غير ذلك من الحالات الّتى هى آيات الإمكان وسمات الإفتقار.

وأمر وجودها لا يخلو عن الفروض التاليه:

١. لا علّه لوجودها، وهذا باطل بحكم المقّدمه الثانيه (كلّ

ممكن يحتاج إلى علّه).

٢. البعض منها علّه لبعض آخر وبالعكس، وهو محال بمقتضى المقدّمه الثالثه (بطلان الدور).

٣. بعضـها معلول لبعض آخر وذلك البعض معلول لآخر من غير أن ينتهى إلى علّه ليست بمعلول، وهو ممتنع بمقتضـى المقـدّمه الرابعه (استحاله التسلسل).

٤. وراء تلك الموجودات الإمكانيه علّه ليست بمعلوله بل يكون واجب الوجود لذاته وهو المطلوب.

فاتّضح أنّه لا يصحّ تفسير النظام الكونى إلّابالقول بانتهاء الممكنات

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤٠

إلى الواجب لـذاته القـائم بنفسه، فهـذه الصوره هى الّتى يصـحِّحها العقـل ويعـدُّها خاليه عن الإشـكال، وأمّا الصور الباقيه، فكلّها تستلزم المحال، والمستلزم للمحال محال.

برهان الإمكان فى الذكر الحكيم

قد أُشير فى الذكر الحكيم إلى شقوق برهان الإمكان، فإلى أنّ حقيقه الممكن حقيقه مفتقره لا تملك لنفسها وجوداً وتحقّقاً ولا أىّ شى ء آخر أشار بقوله:

«يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» «١».

ومثله قوله سبحانه: «وَ أَنَّهُ هُوَ أَغْنى وَ أَقْنى» «٢».

وقوله سبحانه: «وَ اللَّهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ» «٣».

وإلى أنّ الممكن ومنه الإنسـان لاـ يتحقّـق بلاـ علّه، ولاـ تكـون علّته نفسه، أشـار سـبحانه بقـوله: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَىْ ءٍ أَمْ هُمُ الْخالِقُونَ» «٤».

وإلى أنّ الممكن لا يصحّ أن يكون خالقاً لممكن آخر بالأصاله والإستقلال ومن دون الإستناد إلى خالق واجب أشار بقوله:

«أَمْ خَلَقُوا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ بَلْ لايُوقِنُونَ» «٥».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٤١

إجابه عن إشكال

قد استشكل على القول بإنتهاء الممكنات إلى علّه أزليّه ليست بمعلول، بأنّه يستلزم تخصيص القاعده العقليه، فإنّ العقل يحكم بأنّ الشى ء لا يتحقّق بلا علّه.

والجواب: انّ القاعده العقليّه تختص بالموجودات الإمكانيه الّتى لا تقتضى فى ذاتها وجوداً ولا عدماً، إذ الحاجه إلى العلّه، ليست من خصائص الموجود بما هو موجود، بل هى من خصائص الموجود الممكن، فإنّه حيث لا يقتضى فى حدِّ ذاته الوجود ولا العدم، لابدَّ له من علّه توجده، ويجب انتهاء أمر الإيجاد إلى ما يكون الوجود عين ذاته ولا يحتاج إلى غيره، لماتقدّم من إقامه البرهان على امتناع التسلسل، فالإشتباه نشأ من الغفله عن وجه الحاجه إلى العلّه وهو الإمكان لا الوجود.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۳

الباب الثانى: فى التوحيد ومراحله

الفصل الأوّل: التوحيد فى الذات

اشاره

يعنى بالتوحيد فى الذات أمران: الأوّل أنّ ذاته سبحانه بسيط لا جزء له، والثانى أنّ ذاته تعالى متفرِّد ليس له مثل ولا نظير، وقد يعبَّر عن الأوّل بأحديّه الذات وعن الثانى بواحديّته. وفى سوره التوحيد إشاره إلى هذين المعنيين، فقوله تعالى: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» إشاره إلى المعنى الأوّل وقوله تعالى: «وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ» إشاره إلى المعنى الثانى.

البرهان على بساطه ذاته تعالى

اعلم أنّ التركيب على أقسام:

۱. التركيب من الأجزاء العقليه فقط كالجنس والفصل.

۲. التركيب منها ومن الأجزاء الخارجيه كالمادّه والصوره والأجزاء العنصريه.

۳. التركيب من الأجزاء المقداريه كأجزاء الخط والسطح.

والمدّعى أنّ ذاته تعالى بسيط ليس بمركب من الأجزاء مطلقاً.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۶

والدليل على أنّه ليس مركّباً من الأجزاء الخارجيه والمقداريّه أنّه سبحانه منزّه عن الجسم والمادّه كما سيوافيك البحث عنه فى الصفات السلبيه.

والبرهان على عدم كونه مركبّاً من الأجزاء العقليه هو أنّ واجب الوجود بالذات لا- ماهيه له، وما لا- ماهيه له ليس له الأجزاء

العقليّه الّتى هى الجنس والفصل «١».

والوجه فى انتفاء الماهيّه عنه تعالى بهذا المعنى هو أنّ الماهيّه من حيث هى هى، مع قطع النظر عن غيرها، متساويه النسبه إلى الوجود والعدم، فكلّ ماهيّه من حيث هى، تكون ممكنه، فما ليس بممكن، لا ماهيّه له واللّه تعالى بما أنّه واجب الوجود بالذات، لا يكون ممكناً بالذات فلا ماهيّه له.

دلائل وحدانيّته:

أ. التعدّد يستلزم التركيب

لو كان هناك واجب وجود آخر لتشارك الواجبان فى كونهما واجبى الوجود، فلابدّ من تميّز أحدهما عن الآخر بشى ء وراء ذلك الأمر المشترك، وذلك يستلزم تركب كلّ منهما من شيئين: أحدهمايرجع إلى ما به الاشتراك،

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۷

والآخر إلى ما به الإمتياز، وقد عرفت انّ واجب الوجود بالذات بسيط ليس مركّباً لا من الأجزاء العقليه ولا الخارجيه.

ب. صرف الوجود لا يتثنّى ولا يتكرّر

قد تبيّن أنّ واجب الوجود بالذات لاماهيّه له، فهو صرف الوجود، ولا يخلط وجوده نقص وفقدان، ومن الواضح أنّ كلّ حقيقه من الحقائق إذا تجرّدت عن أىّ خليط وصارت صرف الشى ء، لا يمكن أن تتثنّى وتتعدّد.

وعلى هذا، فإذا كان سبحانه- بحكم أنّه لا ماهيّه له- وجوداً

صرفاً، لا يتطرّق إليه التعدّد، ينتج أنّه تعالى واحد لا ثانى له ولا نظير وهو المطلوب.

التوحيد الذاتى فى القرآن والحديث

إنّ القرآن الكريم عندما يصف اللّه تعالى بالوحدانيه، يصفه ب «القهّاريّه» ويقول:

«هُوَ اللَّهُ الْواحِدُ الْقَهَّارُ» «۱»

وبهـذا المضـمون آيات متعـدّده أُخرى فى الكتاب المجيـد، وما ذلك إلّاالأنّ الموجود المحدود المتناهى مقهور للحدود والقيود الحاكمه عليه، فإذا كان قاهراً من كل الجهات لم تتحكّم فيه الحدود، فاللّامحدوديه تلازم وصف القاهريه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۸

ومن هنا يتضح أنّ وحدته تعالى ليست وحده عدديه ولا مفهوميه، قال العلّامه الطباطبائى قدس سره:

إنّ كلًا من الوحـده العـدديه كالفرد الواحـد من النوع، والوحـده النوعيه كالإنسان الّـذى هو نوع واحـد فى مقابل الانواع الكثيره، مقهور بالحدّ الّـذى يميّز الفرد عن الآـخر والنوع عن مثله، فـإذا كـان تعـالى لاـ يقهره شـى ء وهو القـاهر فوق كل شـى ء، فليس بمحدود فى شى ء، فهو موجود لا يشوبه عدم، وحقّ لا يعرضه باطل، فللّه من كلّ كمال محضه «۱».

ثمّ إنّ إمـام الموحّـدين عليّاً عليه السـلام عنـدما سـئل عن وحـدانيّته تعالى، ذكر للوحـده أربعه معان، إثنان منها لا يليقان بساحته تعالى وإثنان منها ثابتان له.

أمّا اللّذان لا يليقان بساحته تعالى، فهما: الوحده العدديه والوحده المفهوميه حيث قال:

«فأمّـا اللّـذان لاـ يجوزان عليه، فقول القائـل واحـد يقصـد به باب الأعـداد، فهـذا ما لا يجوز، لأنّ ما لا ثانى له لا يـدخل فى باب الاعـداد، أماترى انّه كفر من قال إنّه ثالث ثلاثه، وقول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز، لأنّه تشبيه وجلّ ربُّنا وتعالى عن ذلك».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۹

وأمّا اللذّان ثابتان له تعالى، فهما: بساطه ذاته، وعدم المثل والنظير له، حيث قال:

«وأمّا الوجهان اللّذان يثبتان فيه، فقول القائل: هو واحد ليس له فى الأشياء شبه ... وأنّه عزّ وجلّ أحديّ المعنى .... لاينقسم فى وجود ولا عقل ولا وهم ...» «۱».

نظريّه التثليث عند النصارى

إنّ كلمات المسيحيين فى كتبهم الكلاميّه تحكى عن أنّ الاعتقاد بالتثليث من المسائل الأساسيه الّتى تبتنى عليها عقيدتهم، ولا مناص لأىّ مسيحى من الاعتقاد به، وفى عين الوقت يعتبرون أنفسهم موحّدين غير مشركين، وأنّ الإله فى عين كونه واحداً ثلاثه ومع كونه ثلاثه واحد أيضاً.

وأقصى ما عندهم فى تفسير الجمع بين هذين النقيضين هو أنّ عقيده التثليث عقيده تعبّديّه محضه ولا سبيل إلى نفيها وإثباتها إلّا الوحى، فإنّها فوق التجربيات الحسيّه والإدراكات العقليّه المحدوده للإنسان.

نقد هذه النظريّه

ويلاحظ عليه أنّ عقيده التثليث بالتفسير المتقدّم مشتمله على التناقض الصريح، إذ من جانب يعرّفون كلّ واحد من الآلهه الثلاثه بأنّه متشخّص ومتميّز عن البقيه، وفى الوقت نفسه يعتبرون الجميع واحداً

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۵۰

حقيقه لا مجازاً، أفيمكن الإعتقاد بشى ء يضادّ بداهه العقل، ثمّ إسناده إلى ساحه الوحى الإلهى؟

وأيضاً نقول: ما هو مقصودكم من الآلهه الثلاثه الّتى تتشكّل منها الطبيعه الإلهيه الواحده، فإنّ لها صورتين لا تناسب واحده منهما ساحته سبحانه:

۱. أن يكون لكلّ واحد من هذه الآلهه الثلاثه وجوداً مستقلًا عن الآخر بحيث يظهر كلّ واحد منها فى تشخّص و وجود خاص، و يكون لكلّ واحد من هذه الأقانيم أصل مستقلّ و شخصيّه خاصّه مميّزه عمّا سواها.

لكن هذا هو الاعتقاد بتعدّد الإله الواجب بذاته، وقد وافتك أدلّه وحدانيته تعالى.

۲. أن تكون الأقانيم الثلاثه موجوده بوجود واحد، فيكون الإله هو المركّب من هذه الأُمور الثلاثه، وهذا هو القول بتركّب ذات الواجب، وقد عرفت بساطه ذاته تعالى.

«۱»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۵۱

تسرّب خرافه التثليث إلى النصرانيه

إنّ التاريخ البشرى يرينا أنّه طالماً عمد بعض أتباع الأنبياء- بعد وفاه الأنبياء أو خلال غيابهم- إلى الشرك والوثنيه، تحت تأثير المضلّين؛ إنّ عباده بنى اسرائيل للعجل فى غياب موسى عليه السلام أظهر نموذج لما ذكرناه وهو ممّا أثبته القرآن والتاريخ، وعلى هذا فلا عجب إذا رأينا تسرُّب خرافه التثليث إلى العقيده النصرانيه بعد ذهاب السيد المسيح عليه السلام وغيابه عن أتباعه.

إنّ القرآن الكريم يصرّح بأنّ التثليث دخل النصرانيه بعد رفع المسيح، من العقائد الخرافيه السابقه عليها، حيث يقول تعالى:

«وَ قالَتِ النَّصارى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْواهِهِمْ يُضاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ» «۱»

لقد أثبتت الأبحاث التاريخيه انّ هذا التثليث كان فى الديانه البرهمانيه والهندوكيه قبل ميلاد السيّد المسيح بمئات السنين، فقد تجلّى الربّ الأزلى الأبدى لديهم فى ثلاثه مظاهر وآلهه:

۱. براهما (الخالق).

۲. فيشنوا (الواقى).

۳. سيفا (الهادم).

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۵۲

وبذلك يظهر قوّه ما ذكره الفيلسوف الفرنسى «غستاف لوبون» قال:

لقد واصلت المسيحيه تطوّرها فى القرون الخمسه الأولى من حياتها، مع أخذ ما تيسّر من المفاهيم الفلسفيه والدينيه اليونانيه والشرقيه، وهكذا أصبحت خليطاً من المعتقدات المصريه والإيرانيه الّتى انتشرت فى المناطق الأُوروبيّه حوالى القرن الأوّل الميلادى فاعتنق الناس تثليثاً جديداً مكوّناً من الأب والابن وروح القدس، مكان التثليث القديم المكوّن من «نروبى تر» و «وزنون» و «نرو». «۱»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۵۳

الفصل الثانى: التوحيد فى الصفات

إختلف الإلهيون فى كيفيه إجراء صفات اللّه الذاتيه عليه سبحانه على قولين:

الأوّل: عينيه الصـفات مع الـذات، وهذا ما تبنّته أئمه أهل البيت عليهم السـلام واختاره الحكماء الإلهيون وعليه جمهور المتكلّمين من الإماميه والمعتزله وغيرهما.

والثانى: زيادتها على الذات

وهو مختار المشبِّهه من أصحاب الصفات والأشاعره، قال الشيح المفيد فى هذا المجال:

إنّ اللّه عزّو جلّ اسمه حىّ لنفسه لا بحياه، وانّه قادر لنفسه وعالم لنفسه لا بمعنى كما ذهب إليه المشبِّهه من اصحاب الصفات ... وهذا مذهب الإماميه كافّه والمعتزله إلّامن سمّيناه «١» وأكثر المرجئه وجمهور الزيديه وجماعه من اصحاب الحديث والمحكِّمه. «٢»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۵۴

قوله: «لابحياه» يعنى حياه زائده على الذات، وقوله: «لا بمعنى» أى صفه زائده كالعلم والقدره.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الصحيح هو القول بالعينيه، فإنّ القول بالزياده يستلزم إفتقاره سبحانه فى العلم بالأشياء وخلقه إيّاها إلى أمور خارجه عن ذاته، فهو يعلم بعلم هو سوى ذاته، ويخلق بقدره هى خارجه عن حقيقته وهكذا، والواجب بالذات منزّه عن الإحتياج إلى غير ذاته، والأشاعره وإن كانوا قائلين بأزليّه الصفات مع زيادتها على الذات، لكنّ الأزليه لا ترفع الفقر والحاجه عنه، لأنّ الملازمه غير العينيه. ثمّ إن زياده الصفات على الذات تسلتزم الإثنينيه والتركيب، قال الامام على عليه السلام:

«وكمال الإخلاص له نفى الصفات عنه، لشهاده كلّ صفه انّها غير الموصوف، وشهاده كلّ موصوف انّه غير الصفه، فمن وصف اللّه سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله». «١»

فإن قلت: لا شكّ أنّ للّه تعالى صفات وأسماء مختلفه أُنهيت فى الحديث النبوى المعروف إلى تسع وتسعين «٢»، فكيف يجتمع ذلك مع القول بالعينيّه ووحده الذات والصفات؟

قلت: كثره الأسماء والصفات راجعه إلى عالم المفهوم، مع أنّ العينيه

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۵۵

ناظره إلى مقام الواقع العينى، ولا يمتنع كون الشى ء على درجه من الكمال يكون فيها كلّه علماً وقدره وحياه ومع ذلك فينتزع منه باعتبارات

مختلفه صـفات متعـدّده متكثّره، وهذا كما أنّ الإنسان الخارجى مثلا بتمام وجوده مخلوق للّه سبحانه، ومعلوم له ومقدور له، من دون أن يخصّ جزءمنه بكونه معلوماً وجزء آخر بكونه مخلوقاً أو مقدوراً، بل كلّه معلوم وكلّه مخلوق، وكلّه مقدور.

ثمّ إنّ الشيخ الأشعرى استدلّ على نظريه الزيـاده بـأنّه يستحيل أن يكون العلم عالماً، أو العالم علماً، ومن المعلوم انّ اللّه عالم، ومن قال: إنّ علمه نفس ذاته لا يصحّ له أن يقول إنّه عالم، فتعيّن أن يكون عالماً بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه. «۱»

يلاحظ عليه: أنّ الحكم باستحاله اتحاد العلم والعالم وعينيتهما مأخوذ عمّا نعرفه فى الإنسان ونحوه من الموجودات الممكنه فى ذاتها ولاشكّ فى مغايره الـذات والصـفه فى هـذا المجال، ولكن لا تصـحّ تسـريته إلى الواجب الوجود بالـذات، فإذا قام البرهان على العينيه هنا، فلا استحاله فى كون العلم عالماً وبالعكس.

وهناك ادلّه أخرى للأشاعره على إثبات نظريّتهم، والكلّ مخدوشه كما اعترف بذلك صاحب المواقف. «۲»

ثمّ إنّ المشهور أنّ المعتزله نافون للصفات مطلقاً وقائلون بنيابه الذات

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۵۶

عن الصفات، ولكنّه لا أصل له، فالمنفى عندهم هو الصفات الزائده الأزليه، لا أصل الصفات فهم قائلون بالعينيه كالإماميه، ويدلّ على ذلك كلام الشيخ المفيد الآنف الذكر، نعم يظهر القول بالنيابه من عبّاد بن سليمان وأبى على الجبّائى. «۱»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۵۷

الفصل الثالث: التوحيد فى الخالقيه

اشاره

إنّ العقـل يـدلّ بوضوح على أنّه ليس فى الكون خـالق أصـيل إلّااللّه سبحانه، وأنّ الموجودات الإمكـانيه مخلوقه للّه تعالى، وما يتبعهـا من الأفعـال والآثـار، حتى الإنسان وما يصـدر منه، مسـتنده إليه سـبحانه بلا مجاز وشائبه عنايه، غايه الأمر أنّ ما فى الكون مخلوق له إمّا بالمباشره أو بالتسبيب.

وذلك لما عرفت من

أنّه سبحانه هو الواجب الغنى، وغيره ممكن بالـذات، ولاـ يعقل أن يكون الممكن غنياً فى ذاته وفعله عن الواجب، فكما أنّ ذاته قائمه باللّه سبحانه، فهكـذا فعله، وهـذا ما يعبّر عنه بالتوحيـد فى الخالقيه. ومن عرف الممكن حقّ المعرفه وانّه الفقير الفاقد لكلّ شى ء فى حدّ ذاته، يعد المسأله بديهيّه.

هذا ما لدى العقل، وأمّا النقل فقد تضافرت النصوص القرآنيه على أنّ اللّه سبحانه هو الخالق، ولا خالق سواه. وإليك نماذج من الآيات الوارده فى هذا المجال:

«قُلِ اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْ ءٍ وَ هُوَ الْواحِدُ الْقَهَّارُ» «١».

«اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْ ءٍ وَ هُوَ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ وَكِيلٌ» «١».

«ذلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خالِقُ كُلِّ شَيْ ءٍ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ» «٢».

«أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ صاحِبَةٌ وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْ ءٍ» «٣».

«يا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ» «۴».

إلى غير ذلك من الآيات القرآنيّه الدالّه على ذلك.

موقف القرآن الكريم تجاه قانون العلّيّه

إنّ الامعان فى الآيات الكريمه يدفع الإنسان إلى القول بأنّ الكتاب العزيز يعترف بأنّ النظام الإمكانى نظام الأسباب والمسبّبات، فإنّ المتأمّل فى الذكر الحكيم لايشكّ فى أنّه كثيراً ما يسند آثاراً إلى الموضوعات الخارجيه والأشياء الواقعه فى دار الماده، كالسماء وكواكبها ونجومها، والأرض وجبالها وبحارها وبراريها وعناصرها ومعادنها، والسحاب والرعد والبرق والصواعق والماء والأعشاب والأشجار والحيوان والإنسان، إلى غير ذلك من الموضوعات الوارده فى القرآن الكريم، فمن أنكر إسناد القرآن آثار تلك الأشياء إلى أنفسها فإنّما أنكره بلسانه وقلبه مطمئن بخلافه، وإليك ذكر نماذج من الآيات الوارده فى هذا المجال:

١. «وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَراتِ رِزْقاً لَكُمْ». «۵»

فقد

صرّح فى هـذه الآـيه بتـأثير الماء فى تكوّن الثمرات والنباتات، فإنّ الباء فى قوله: «بِهِ» بمعنى السـببيه، ونظيرها الآيه: ٢٧ من سوره السجده والآيه: ۴ من سوره الرعد، وغيرها من الآيات.

٢. «اللَّهُ الَّذِى يُرْسِلُ الرِّياحَ فَتُثِيرُ سَحاباً فَيَبْسُطُهُ فِى السَّماءِ كَيْفَ يَشاءُ». «١»

فقوله سـبحانه: «فَتُثِيرُ سَـحاباً» صـريح فى أنّ الرياح تحرّك السحاب وتسوقها من جانب إلى جانب، فالرياح اسباب وعلل تكوينيه لحركه السحاب وبسطها فى السماء.

٣. «وَ تَرَى الْأَرْضَ هامِدَةً فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَيْهَا الْماءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ» «٢».

فالآيه تصرّح بتأثير الماء فى اهتزاز الأرض وربوتها، ثمّ تصرّح بإنبات الأرض من كلّ زوج بهيج.

۴. «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ فِى سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ» «٣».

فالآيه تسند إنبات السنابل السبع إلى الحبّه.

ثمّ إنّ هنـاك أفعالًا أسـندها القرآن إلى الإنسان لا تقوم إلّابه، ولا يصـحّ إسـنادها إلى اللّه سـبحانه بحـدودها وبلا واسـطه كأكله وشربه ومشيه وقعوده

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۶٠

ونكاحه ونموّه وفهمه وشعوره وسـروره وصـلاته وصيامه، فهذه أفعال قائمه بالإنسان مستنده إليه، فهو الّذى يأكل ويشرب وينمو ويفهم.

فالقرآن يعدّ الإنسان فاعلا لهذه الأفعال وعلّه لها.

كمـا أنّ فى القرآن آيـات مشـتمله على الأـوامر والنواهى الإلـهيه، وتـدلّ على مجـازاته على تلـك الأوامر والنواهى، فلو لم يكن للإنسان دور فى ذلك المجال وتأثير فى الطاعه والعصيان فما هى الغايه من الأمر والنهى وما معنى الجزاء والعقوبه؟

التفسير الصحيح للتوحيد فى الخالقيه

إنّ المقصود من حصر الخالقيه باللّه تعالى هو الخالقيه على سبيل الاستقلال وبالذات، وأمّا الخالقيه المأذونه من جانبه تعالى فهى لاتنـافى التوحيـد فى الخـالقيه. كما انّ المراد من السـببيه الإمكانيه (اعم من الطبيعيه وغيرها) ليست فى عرض السـببيه الإلهيه، بل المقصود انّ هناك نظاماً ثابتاً فى

عالم الكون تجرى عليه الآثار الطبيعيه والأفعال البشريه، فلكلّ شى ء أثر تكوينى خاصّ، كما أنّ لكلّ أثر وفعل مبدأ فاعلياً خاصّياً، فليس كلّ فاعل مبدأً لكل فعل، كما ليس كلّ فعل وأثر صادراً من كل مبدأ فاعلى، كل ذلك بإذن منه سبحانه، فهو الّذى أعطى السببيّه للنار كما أعطى لها الوجود، فهى تؤثّر بإذن وتقدير منه سبحانه، هذا هو قانون العليّه العامّ الجارى فى النظام الكونى الّذى يؤيّده الحسّ والتجربه وتبتنى عليه حياه الإنسان فى ناحيه العلم والعمل.

وبهذا البيان يرتفع التنافى البدئى بين طائفتين من الآيات القرآنيه؛

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۶۱

الطائفه الدالّه على حصر الخالقيه باللّه تعالى، والطائفه الدالّه على صحّه قانون العلّيه والمعلوليه واستناد الآثار إلى مبادئها القريبه، والشاهد على صحّه هذا الجمع، لفيف من الآيات وهى الّتى تسند الآثار إلى أسباب كونيه خاصه وفى عين الوقت تسندها إلى اللّه سبحانه، وكذلك تسند بعض الأفعال إلى الإنسان أو غيره من ذوى العلم والشعور، وفى الوقت نفسه تسند نفس تلك الأفعال إلى مشيَّته سبحانه، وإليك فيما يلى نماذج من هذه الطائفه:

۱. انّ القرآن الكريم أسند حركه السحاب إلى الرياح وقال: «اللَّهُ الَّذِى يُرْسِلُ الرِّياحَ فَتُثِيرُ سَحاباً» «۱»

.

كما أسندها إلى اللّه تعالى وقال: «أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِى سَحاباً ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكاماً» «۲».

۲. القرآن يسند الإنبات تاره إلى الحبّه ويقول:

«أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ» «۳»

وأخرى إلى اللّه تعالى ويقول: «وَ أَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَنْبَتْنا بِهِ حَدائِقَ ذاتَ بَهْجَهٍ» «۴»

.

۳. انّه تعالى نسب توفّى الموتى إلى الملائكه تاره وإلى نفسه أُخرى فقال: «حَتَّى إِذا جاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا» «۵»

وقال: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِها» «۶».

المحاضرات فى الالهيات،

ص: ۶۲

۴. انّ الذكر الحكيم يصفه سبحانه بأنّه الكاتب لأعمال عباده ويقول: «وَ اللَّهُ يَكْتُبُ ما يُبَيِّتُونَ» «۱».

ولكن فى الوقت نفسه ينسب الكتابه إلى رسله ويقول: «بَلى وَ رُسُلُنا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ» «۲».

۵. لا شكّ انّ التدبير كالخلقه منحصر فى اللّه تعالى، والقرآن يأخذ من المشركين الإعتراف بذلك ويقول: «وَ مَنْ يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ» «۳»

و- مع ذلك- يصرّح بمدبّريّه غير اللّه سبحانه حيث يقول: «فَالْمُدَبِّراتِ أَمْراً» «۴».

۶. إنّ القرآن يشير إلى كلتا النسبتين (أى نسبه الفعل إلى اللّه سبحانه وإلى الإنسان) فى جمله و يقول: «وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى» «۵».

فهو يصف النبىّ الأعظم صلى الله عليه و آله بالرمى وينسبه إليه حقيقه ويقول: «إِذْ رَمَيْتَ»، ومع ذلك يسلبه عنه ويرى أنّه سبحانه الرامى الحقيقى.

هذه المجموعه من الآيات ترشدك إلى النظريّه الحقّه فى تفسير التوحيد فى الخالقيه وهو- كما تقدّم- أنّ الخالقيه على وجه الإستقلال منحصره فيه سبحانه، وغيره من الأسباب الكونيه والفواعل الشاعره إنما

تكون مؤثرات وفواعل بإذنه تعالى ومشيّته، وليست سببيّتها وفاعليّتها فى عرض فاعليته تعالى، بل فى طولها.

الإجابه عن شبهات

قد عرفت أنّ خالقيّته تعالى عامّه لجميع الأشياء والحوادث، وكلّ ما فى صفحه الوجود يستند إليه سبحانه، وعندئذ تطرح إشكالات أو شبهات يجب على المتكلم الإجابه عنها، وهى:

أ. شبهه الثنويّه فى خلق الشرور؛

ب. شبهه استناد القبائح إلى اللّه تعالى؛

ج. شبهه الجبر فى الأفعال الإراديه.

أ. الثنويه وشبهه الشرور

نسب إلى الثنويه القول بتعدّد الخالق، واستدلّوا عليه بما يشاهد فى عالم المادّه من الشرور والبلايا، قالوا: إنّ الشر يقابل الخير، فلا

يصحّ استنادهما إلى مبدأ واحد، فزعموا أنّ هناك مبدأين: أحدهما: مبدأ الخيرات، وثانيهما: مبدأ الشرور.

والجواب عنه بوجهين:

١.

الشرّ أمر قياسى

إذا كانت هناك ظاهره ليست لها صله وثيقه بحياه الإنسان، أو لا تؤدّى

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۶۴

صلتها بها إلى اختلال فى حياته فلا تتصف بالشرّ والبلاء، إنما تتّصف بصفه الشرّيّه إذا أوجبت نحو اختلال فى حياه الإنسان بحيث يوجب هلاكه نفسه أو ما يتعلّق به أو يتضرّر به بوجه.

ومن المعلوم أنّ هذه النسبه والإضافه متأخّره عن وجود ذلك الموجود أو تلك الحادثه، فلو تحقّقت الظاهره وقطع النظر عن المقايسه والإضافه لا يتّصف إلّابالخير، بمعنى أنّ وجود كلّ شى ء يلائم ذاته، وإنما يأتى حديث الشرّ إذا كانت هناك مقايسه إلى موجود آخر، إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ ما يستند إلى الجاعل اوّلًا وبالذات، هو وجوده النفسى، والمفروض أنّ وجود كلّ من المقيس والمقيس إليه، لايتّصفان بالشرّ والبلاء، بل بالخير والكمال، وأمّا الوجود الإضافى المنتزع من مقايسه إحدى الظاهرتين مع الأخرى فليس أمراً واقعياً محتاجاً إلى مبدأ يحقّقها. «۱»

۲. الشرّ عدمى

هناك تحليل آخر للشبهه وهو ما نقل عن أفلاطون وحاصله: أنّ ما يسمّى بالشرّ من الحوادث والوقائع يرجع عند التحليل إلى العدم، فالّذى

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۶۵

يسمّى بالشرّ عند وقوع القتل ليس إلّاانقطاع حياه البدن الناشى ء عن قطع علاقه النفس عن البدن، وما يسمّى بالشر عند وقوع المرض ليس إلّاالإختلال الواقع فى أجهزه البدن وزوال ما كان موجودا له عند الصحّه من التعادل الطبيعى فى الأعضاء والأجهزه البدنيّه.

وكذلك سائر الحوادث الّتى تتّصف بالبليّه والشرّيّه.

ومن المعلوم أنّ الّذى يحتاج إلى الفاعل المفيض هو الوجود، واما العدم فليس له حظّ من الواقعيه حتى يحتاج إلى المبدأ الجاعل. وإلى هذا أشار الحكيم السبزوارى فى منظومه حكمته:

والشّرّ أعدام فكم قد ضلّ من يقول باليزدان ثمّ الأهرمن

«۱»

ب. التوحيد فى الخالقيه وقبائح الأفعال

ربّما يقال: الإلتزام بعموميه خالقيته تعالى لكلّ شى ء يستلزم إسناد قبائح الأفعال إليه تعالى، وهذا ينافى تنزُّهه سبحانه من كلّ قبح وشين.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۶۶

والجواب: أنّ للأفعال جهتين، جهه الثبوت والوجود، وجهه استنادها إلى فواعلها بالمباشره، فعنوان الطّاعه والمعصيه ينتزع من الجهه الثانيه، وما يستند إلى اللّه تعالى هى الجهه الاولى، والأفعال بهذا اللحاظ متّصفه بالحسن والجمال، أى الحسن التكوينى.

وبعباره أخرى: عنوان الحسن والقبح المنطبق على الأفعال الصادره عن فاعل شاعر مختار، هو الّذى يدركه العقل العملى بلحاظ مطابقه الأفعال لأحكام العقل والشرع وعدمها، وهذا الحسن والقبح يرجع إلى الفاعل المباشر للفعل.

نعم أصل وجود الفعل- مع قطع النظر عن مقايسته إلى حكم العقل أو الشرع- يستند إلى اللّه تعالى وينتهى إلى إرادته سبحانه، والفعل بهذا الإعتبار لا يتّصف بالقبح، فإنّه وجود والوجود خير وحسن فى حدّ ذاته.

قال سبحانه: «الَّذِى أَحْسَنَ كُلَّ شَىْ ءٍ خَلَقَهُ» «۱».

وقال: «اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَىْ ءٍ» «۲».

فكلّ شى ء كما أنّه مخلوق، حسن، فالخلقه والحسن متصاحبان لا ينفكّ احدهما عن الآخر اصلًا.

وأمّا الإجابه عن شبهه الجبر على القول بعموم الخالقيه فسيوافيك بيانها فى الفصل المختصّ بذلك.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۶۷

الفصل الرابع: التوحيد فى الربوبيّه

اشاره

يستفاد من الكتاب العزيز أنّ التوحيد فى الخالقيه كان موضع الوفاق عند الوثنيّين قال سبحانه: «وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» «۱»

ومثله فى سوره الزمر الآيه ۳۸.

وقال سبحانه: «وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ» «۲».

وأمّا مسأله التوحيد فى التدبير فلم تكن أمراً مسلّماً عندهم، بل الشرک فى التدبير کان شائعا بين الوثنيين، کما أنّ عبده الکواکب والنجوم فى عصر بطل التوحيد «إبراهيم» کانوا من المشرکين فى أمر التدبير،

حيث كـانوا يعتقـدون بأنّ الأجرام العلويه هى المتصـرّفه فى النظام السـفلى من العالم وأنّ أمر تـدبير الكون، ومنه الإنسان، فوّض إليهـا فهى أربـاب لهـذا العـالم ومـدبّرات له لا ـ خالقـات له، ولأجـل ذلـك نجـد أنّ ابراهيم يردّ عليهم بإبطال ربوبيتها عن طريق الإشاره إلى أُفولها وغروبها، يقول سبحانه حاكياً عنه:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۶۸

«فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكَباً قالَ هـذا رَبِّى فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لاأُحِبُّ الآفِلِينَ* فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بازِغاً قالَ هـذا رَبِّى فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِى رَبِّى لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ* فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بازِغَةً قالَ هـذا رَبِّى هـذا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قالَ يا قَوْمِ إِنِّى بَرِى ءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ» «۱».

ترى أنّه عليه السـلام اسـتعمل كلمه الربّ فى إحتجاجه مع المشـركين، ولـم يسـتعمل كلمه الخالق، للفرق الواضح بين التوحيدين وعدم إنكارهم التوحيد فى الأوّل وإصرارهم على الشرك فى الثانى. «۲»

حقيقه الربوبيه والتوحيد فيها

لفظه الربّ فى لغه العرب بمعنى المتصـرّف والمـدبّر والمتحمّل أمر تربيه الشـى ء، وحقيقه التدبير تنظيم الأشـياء وتنسـيقها بحيث يتحقّق بـذلك مطلوب كـل منهـا وتحصـل له غـايته المطلوبه له، وعلى هـذا فحقيقه تـدبيره سـبحانه ليست الّا خلق العالم وجعل الأسـباب والعلـل بحيث تـأتى المعاليـل والمسـبّبات دبر الأسـباب وعقيب العلـل، فيؤثّر بعض أجزاء الكون فى البعض الآخر حتّى يصل كلّ موجود إلى كماله المناسب وهدفه المطلوب، يقول سبحانه:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۶۹

«رَبُّنَا الَّذِى أَعْطى كُلَّ شَىْ ءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى» «۱».

والتوحيـد فى الربوبيه هو الإعتقاد بأنّ تدبير العالم الإمكانى بيد اللّه سـبحانه وأمّا الأسـباب والعلل الكونيه فكلّها جنود له سـبحانه يعملون بأمره ويفعلون بمشيئته وقد صرّح القرآن الكريم على أن هناك مدبّرات لأمر العالم بإذنه تعالى، قال سبحانه: «فَالْمُدَبِّراتِ أَمْراً» «۲».

ويقابله الشرك

فى الربـوبيه وهـو تصـور أنّ هنـاك مخلوقـات للّه سـبحانه لكن فـوّض إليهـا أمر تـدبير الكون ومصـير الإنسـان فى حيـاته تكويناً وتشريعاً.

و هاهنـا نكته يجب التنبيه عليهـا و هى أنّ الوثنيّه لـم تكن معتقـده بربوبيّه الأصـنام الحجريّه و الخشبيّه ونحوها بل كانوا يعتقـدون بكونها اصـناما للآلهه المـدبّره لهـذا الكون، و لمّا لم تكن هـذه الآلهه المزعومه فى متناول أيديهم و كانت عباده الموجود البعيد عن متنـاول الحسّ صـعبه التصور عمـدوا إلى تجسـيم تلـك الآلـهه و تصويرها فى أوثان و أصـنام من الخشب و الحجر و صاروا يعبدونها عوضاً عن عباده أصحابها الحقيقيه وهى الآلهه المزعومه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٧٠

دلائل التوحيد فى الربوبيه

١. تدبير الكون لاينفكّ عن الخلق

إنّ النكته الأساسيه فى خطأ المشـركين تتمثّل فى أنّهم قاسوا تـدبير عالم الكون بتـدبير أُمور عائله أو مؤسَّسه وتصوّروا أنّهما من نوع واحد، مع أنّهما مختلفان فى الغايه، فانّ تدبير الكون فى الحقيقه إدامه الخلق والإيجاد.

توضيح ذلك: أنّ كلّ فرد من النظام الكونى بحكم كونه فقيراً ممكناً فاقد للوجود الذاتى، لكن فقره ليس منحصرا فى بدء خلقته بل يستمرّ معه فى بقائه وعلى هذا، فتدبير الكون لاينفكّ عن خلقه وإيجاده، فالتدبير خلق وإيجاد مستمرّ.

فتـدبير الورده مثلًا ليس إلّاتكوّنهـا من المواد السُّكريه فى الأرض ثم توليـدها الأوكسـجين فى الهواء إلى غير ذلك من عشـرات الأعمـال الفيزيـائيه و الكيميـائيه فى ذاتهـا و ليست كـل منها إلّاشـعبه من الخلق، و مثلها الجنين مـذ تكوّنه فى رحم الأُم، فلا يزال يخضع لعمليّات التفاعل و النموّ حتى يخرج من بطنها، وليست هذه التفاعلات إلّاشعبه من عمليّه الخلق و فرعاً منه.

٢. إنسجام النظام واتصال التدبير

إنّ مطالعه كلّ صفحه من الكتاب التكوينى العظيم يقودنا إلى وجود نظام موحَّد

وارتباط وثيق بين أجزائه، ومن المعلوم أنّ وحده النظام

وانسجامه وتلائمه لاتتحقّق إلّاإذا كان الكون بأجمعه تحت نظر حاكم ومدبِّر واحد، ولو خضع الكون لإراده مدبِّرين لما كان من اتصال التدبير وانسجام اجزاء الكون أىّ اثر، لانّ تعدّد المدبّر والمنظِّم- بحكم اختلافهما فى الذات أو فى الصفات والمشخصات- يستلزم بالضروره الاختلاف فى التدبير والإراده، وذلك ينافى الإنسجام والتلائم فى أجزاء الكون.

فوحده النظام وانسجامه كاشف عن وحده التدبير والمدبّر وإلى هذا يشير قوله سبحانه: «لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا» «۱».

وهذا الإستدلال بعينه موجود فى الأحاديث المرويه عن أئمه اهل البيت عليهم السلام يقول الامام الصادق عليه السلام: «دلّ صحّه الأمر والتدبير وائتلاف الأمر على انّ المدبّر واحد». «۲»

وسأله هشام بن الحكم: ما الدليل على انّ اللّه واحد؟

فقال عليه السلام: «إتصال التدبير وتمام الصنع، كما قال اللّه عزّوجلّ «لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا». «۳»

مظاهر التوحيد فى الربوبيه

إنّ للتوحيد فى الربوبيه نطاقاً واسعاً شاملًا لجميع المظاهر الكونيه والحقائق الوجوديه فلا مدبِّر فى صفحه الوجود، بالذات على وجه

الإستقلال، سوى اللّه تعالى فهو ربّ العالمين لا ربّ سواه.

وينبغى فى ختام هذا البحث أن نشير إلى ثلاثه أقسام لها أهميّه خاصّه فى حياه الإنسان الإجتماعيه وهى:

۱. التوحيد فى الحاكميه

الحاكم هو الّذى له تسلّط على النفوس والأموال، والتصرّف فى شؤون المجتمع بالأمر والنهى، والعزل والنصب، والتحديد والتوسيع ونحو ذلك، ومن المعلوم أنّ هذا يحتاج إلى ولايه له بالنسبه إلى المسلّط عليه، ولولا ذلك لعدّ التصرّف عدوانياً، هذا من جانب.

ومن جانب آخر الولايه على الغير متفرّع على كون الوالى مالكا للمولّى عليه أو مدبّر أموره فى الحياه، وبما أن لا مالكيه لأحد

على غيره إلّا للّه تعالى ولا مـدبِّر سواه فإنّه الخالق الموجد للجميع والمدبّر للكون بأجمعه، فلا ولايه لأحد على أحد بالذات سوى اللّه تعالى، فحقّ الولايه منحصر للّه تعالى.

قال سبحانه: «أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِياءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» «۱».

وقال سبحانه: «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَيْرُ الْفاصِلِينَ» «۲».

ومن جانب ثالث: أنّ وجود الحكومه والحاكم البشرى فى المجتمع

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۷۳

أمر ضرورى كما أشار إليه الإمام على عليه السلام بقوله: «لابدّ للناس من أمير برّ أو فاجر». «۱»

ومن المعلوم أنّ ممـارسه الإمره وتجسـيد الحكومه فى الخـارج ليس من شـأنه سـبحانه، بل هو شأن من يماثل المحكوم عليه فى النوع ويشافهه ويقابله مقابله الإنسان للانسان، وعلى ذلك، فوجه الجمع بين حصـر الحاكميه فى اللّه سـبحانه ولزوم كون الحاكم والأمير بشـراً كـالمحكوم عليه، هو لزوم كون من يمثّل مقام الإمره مأذوناً من جانبه سـبحانه لإداره الأمور والتصـرّف فى النفوس والأموال، وأن تكون ولايته مستمدّه من ولايته ومنبعثه منها.

وعلى هذا فالحكومات القائمه فى المجتمعات يجب أن تكون مشـروعيتها مسـتمدّه من ولايته سـبحانه وحكمه بوجه من الوجوه، وإذا كانت علاقتها منقطعه غير موصوله به سبحانه فهى حكومات طاغوتيه لا مشروعيّه لها.

۲. التوحيد فى الطّاعه

لا شكّ أنّ من شؤون الحاكم والولى، لزوم إطاعته على المحكوم والمولّى عليه، فإنّ الحكومه من غير لزوم إطاعه الحاكم تصبح لغواً، وقد تقدّم أنّ الحاكم بالذات ليس إلّااللّه تعالى.

وعلى هذا، فليس هناك مطاع بالذات إلّاهو تعالى وأمّا غيره

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۷۴

تعـالى، فبمـا أنّه ليس له ولايه ولا حكومه على أحـد إلّابإذنه تعالى وباسـتناد حكومته إلى حكومته سـبحانه، فليس له حقّ الطّاعه على أحد إلّا كذلك.

قال تعالى: «وَ ما أَرْسَلْنا

مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» «۱».

وقال سبحانه: «مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللَّهَ» «۲».

۳. التوحید فی التشریع

إنّ الربوبیه علی قسمین: تکوینیّه وتشریعیّه ودلائل التوحید فی الربوبیه التکوینیه تثبت التوحید فی الربوبیّه التشریعیه أیضاً، فإنّ التقنین والتشریع نوع من التدبیر، یدبّر به أمر الإنسان والمجتمع البشری، کما أنّه نوع من الحکومه والولایه علی الأموال والنفوس، فبما أنّ التدبیر والحکومه منحصرتان فی اللّه تعالی، فکذلک لیس لأحد حقّ التقنین والتشریع إلّاله تعالی.

وأمّا الفقهاء والمجتهدون فلیسوا بمشرّعین، بل هم متخصّصون فی معرفه تشریعه سبحانه، ووظیفتهم الکشف عن الأحکام بعد الرجوع إلی مصادرها وجعلها فی متناول الناس.

وأمّا ما تعورف فی القرون الأخیره من إقامه مجالس النوّاب أو الشوری فی البلاد الإسلامیه، فلیست لها وظیفه سوی التخطیط لإعطاء

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۷۵

البرنامج للمسؤولین فی الحکومات فی ضوء القوانین الإلهیّه لتنفیذها، والتخطیط غیر التشریع کما هو واضح.

والقرآن الکریم یعدّ کل تقنین لا یطابق الحکم والتشریع الإلهی کفراً وظلماً وفسقاً، قال سبحانه:

۱. «وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الْکافِرُونَ» «۱».

۲. «وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الظَّالِمُونَ» «۲».

۳. «وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الْفاسِقُونَ» «۳».

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۷۷

الفصل الخامس: التوحید فی العباده

اشاره

التوحید فی العباده هو الهدف والغایه الأسنی من بعث الأنبیاء والمرسلین، قال سبحانه:

«وَ لَقَدْ بَعَثْنا فِی کُلِّ أُمَّهٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» «۱».

وناهيک فی أهمیّه ذلک أنّ الإسلام قرّره شعاراً للمسلمین یؤکّدون علیه فی صلواتهم الواجبه والمندوبه بقولهم:

«إِیَّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیَّاکَ نَسْتَعِینُ» «۲».

کما أنّ مکافحه النبیّ صلی الله علیه و آله بل وسائر الانبیاء للوثنیین تترکّز علی هذه النقطه غالباً کما هو ظاهر لمن راجع

القرآن الكريم.

ولاتجد مسلماً ينكر هذا الأصل أو يشكّ فيه وإنّما الكلام فى حقيقه العباده ومصاديقها، فترى أنّ أتباع الوهّابيّه يرمون غيرهم بالشّرك فى العباده

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٧٨

بالتبرّك بآثار الأنبياء والتوسّل بهم إلى اللّه سبحانه ونحو ذلك، فتمييز العباده عن غيرها هى المشكله الوحيده فى هذا المجال، فيجب قبل كلّ شى ء دراسه حقيقه العباده على ضوء العقل والكتاب والسنّه فنقول:

ما هى حقيقه العباده؟

العباده فى اللّغه بمعنى الخضوع والتذلّل وقيل إنها غايه الخضوع والتذلّل. «١» و هذا المعنى ليس هو المقصود من العباده المختصّه باللّه تعالى.

توضيح ذلك: أنّ القرآن الكريم أمر الإنسان بالتذلّل لوالديه فيقول:

«وَ اخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَهِ وَ قُلْ رَبِّ ارْحَمْهُما كَما رَبَّيانِى صَغِيراً» «٢».

فلو كان الخضوع والتذلّل عباده لمن يتذلّل له لكان أمره تعالى بذلك أمراً باتّخاذ الشريك له تعالى فى العباده!

كما أنّه سبحانه أمر الملائكه بالسجود لآدم فيقول: «وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَهِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ» «٣».

مع أنّ السجود نهايه التذلّل والخضوع للمسجود له، فهل ترى أنّ اللّه سبحانه يأمر الملائكه بالشرك فى العباده؟!

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٧٩

إنّ إخوه يوسف ووالديه سجدوا جميعاً ليوسف بعد استوائه على عرش الملك والسلطنه، كما يقول سبحانه:

«وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً» «١».

إذن ليس معنى العباده الّتى تختصّ باللّه سبحانه ولا تجوز لغيره تعالى هو الخضوع والتذلّل، أو نهايه الخضوع، فما هى حقيقه العباده؟

حقيقه العباده- على ما يستفاد من القرآن الكريم- هى «الخضوع والتذلّل، لفظاً أو عملًا مع الإعتقاد بأنَّ المخضوع له خالق وربّ ومالك وهى من شؤون الإلهيه». فنرى أنّ القرآن فى سوره الفاتحه قبل تخصيص العباده باللّه تعالى، يوصفه بأنّه ربّ العالمين، ومالك يوم الدين، وأنّه هو الرحمن الرحيم، ومثله قوله

تعالی:

«ذلِکُمُ اللَّهُ رَبُّکُمْ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ خالِقُ کُلِّ شَیْ ءٍ فَاعْبُدُوهُ» «۲».

فالخضوع للّه تعالی إنّما یکون عباده له لأنّه هو الخالق والرب وهو المالک والإله واختصاص هذه النعوت باللّه تعالی یستلزم اختصاص العباده له.

والحاصل: أنّ أیَّ خضوع ینبع من الاعتقاد بانّ المخضوع له إله العالم أو ربّه أو فوّض إلیه تدبیر العالم کلّه أو بعضه، یکون الخضوع بأدنی مراتبه عباده ویکون صاحبه مشرکاً فی العباده إذا أتی به لغیر اللّه، ویقابل ذلک

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۸۰

الخضوع غیر النابع من هذا الإعتقاد، فخضوع أحد أمام موجود وتکریمه- مبالغاً فی ذلک- من دون أن ینبع من الإعتقاد بأُلوهیته، لا یکون شرکاً ولا عباده لهذا الموجود، وإن کان من الممکن أن یکون حراماً، مثل سجود العاشق للمعشوقه، أو المرأه لزوجها، فإنّه وإن کان حراماً فی الشریعه الإسلامیه لکنّه لیس عباده بل حرام لوجه آخر، ولعلَّ الوجه فی حرمته هو أنّ السجود حیث أنّه وسیله عامّه للعباده عند جمیع الأقوام والملل، صار بحیث لا یراد منه إلّاالعباده، لذلک لم یسمح الإسلام بأن یستفاد منها حتّی فی الموارد الّتی لا- تکون عباده، والتحریم إنّما هو من خصائص الشریعه الإسلامیه، إذ لم یکن حراماً قبله، وإلّا لما سجد یعقوب وأبناؤه لیوسف علیه السلام ویقول عزّ وجلّ: «وَ رَفَعَ أَبَوَیْهِ عَلَی الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً» «۱».

قال الجصّاص: قد کان السجود جائزاً فی شریعه آدم علیه السلام للمخلوقین، ویشبه أن یکون قد کان باقیاً إلی زمان یوسف علیه السلام ... إلّاأنّ السجود لغیر اللّه علی وجه التکرمه والتحیّه منسوخ بما روت عائشه وجابر وأنس انّ النبیّ صلی الله علیه و آله قال: «ما ینبغی لبشر أن یسجد لبشر، ولو صلح

لبشر أن يسجد لبشر لأمرت المرأه أن تسجد لزوجها من عظم حقِّه عليها». «۲»

وإلی ما ذكرناه فی حقيقه العباده المختصه باللّه تعالی وأنّها ليست إلّاخضوعاً خاصاً نابعاً عن الإعتقاد بألوهيه المخضوع له وأنّ له شأن الربوبيّه والخالقيه أشار الشيخ محمد عبده بقوله:

المحاضرات فی الالهيات، ص: ۸۱

تدلّ الأساليب الصحيحه والاستعمال العربی الصراح علی أنّ العباده ضرب من الخضوع بالغ حد النهايه ناشٍ عن إستشعار القلب عظمه للمعبود لاـ يعرف منشأها، واعتقاده بسلطه لاـ يدرك كنهها وماهيتها. وقصاری ما تعرفه منها أنها محيطه به ولكنّها فوق إدراكه. فمن ينتهی إلی أقصی الذّل لملک من الملوک لا يقال إنّه عبده، وإن قبّل موطی ء أقدامه، ما دام سبب الذلّ والخضوع معروفاً وهو الخوف من ظلمه المعهود، أو الرجاء بكرمه المحدود. «۱»

نتائج البحث

وعلی ما ذكرنا لا يكون تقبيل يد النبی أو الإمام أو المعلّم أو الوالدين، أو تقبيل القرآن أو الكتب الدينيه، أو أضرحه الأولياء، وما يتعلّق بهم من آثار، إلّاتعظيماً وتكريماً، لا عباده، وبذلک يتّضح أنّ كثيراً من الموضوعات الّتی تعرّفها فرقه الوهّابيه عباده لغير اللّه وشركاً به، ليس صحيحا علی إطلاقه، وإنّما هو شرک وعباده إذا كان المخضوع له معنوناً بالأُلوهيه وأنّه فوّض إليه الخلق والتدبير والإحياء والإماته والرزق وغير ذلک من شؤون الإلهيه المطلقه، أو الإعتقاد بأنّ فی أيديهم مصير العباد فی حياتهم الدنيويه والأُخرويه. وأمّا إذا كان بداعی تكريم أولياء اللّه تعالی كان مستحسناً عقلًا وشرعاً، لأنّه وسيله لإبراز المحبّه والمودّه للصالحين من عباداللّه تعالی وفيه رضاه سبحانه بالضّروره.

المحاضرات فی الالهيات، ص: ۸۳

الباب الثالث فی صفاته تعالی

اشاره

الباب الثالث فی صفاته تعالی

وفيه عشره فصول:

۱. تقسيمات الصفات عند المتكلمين؛

۲. طرق معرفه صفاته تعالی؛

۳. علمه تعالی؛

۴. قدرته سبحانه؛

۵. حیاته تعالی؛

۶. ارادته سبحانه؛

۷. کلامه تعالی؛

۸. الصفات الخبریه؛

۹. الصفات السلبیه؛

۱۰. نفی الرؤیه البصریه.

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۸۵

الفصل الأوّل: تقسیمات الصفات عند المتکلّمین

اشاره

قد ذکروا لصفاته تعالی تقسیمات وهی:

۱. الصفات الجمالیه والجلالیه

إذا کانت الصفه مثبته لجمال ومشیره إلی واقعیه فی ذاته تعالی سمّیت «ثبوتیه» أو «جمالیه» وإذا کانت الصفه هادفه إلی نفی نقص وحاجه عنه سبحانه سمّیت «سلبیه» أو جلالیه.

فالعلم والقدره والحیاه من الصفات الثبوتیه المشیره إلی وجود کمال و واقعیه فی الذات الإلهیه و لکن نفی الجسمانیه و التحیّز والحرکه والتغیّر من الصفات السلبیه الهادفه إلی سلب ما هو نقص عن ساحته سبحانه.

قال صدر المتألهین: «إنّ هذین الإصطلاحین (الجمالیه) و (الجلالیه) قریبان ممّا ورد فی الکتاب العزیز، قال سبحانه:

«تَبارَکَ اسْمُ رَبِّکَ ذِی الْجَلالِ وَ الإِکْرامِ» «۱».

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۸۶

فصفه الجلال ما جلّ ذاته عن مشابهه الغیر، وصفه الإکرام ما تکرّمت ذاته بها وتجمّلت، فیوصف بالکمال وینزّه بالجلال». «۱»

۲. صفات الذات وصفات الفعل

قسَّم المتكلّمون صفاته سبحانه إلى صفه الذات و صفه الفعل، والأوّل: ما يكفى فى وصف الذات به، فرض نفس الذات فحسب، كالقدره والحياه والعلم. والثانى: ما يتوقّف توصيف الذات به على فرض فعله سبحانه.

فصفات الفعل هى المنتزعه من مقام الفعل، بمعنى أنّ الذات توصف بهذه الصفات عند ملاحظتها مع الفعل، وذلك كالخلق والرزق ونظائرهما من الصفات الفعليه الزائده على الذات بحكم انتزاعها من مقام الفعل.

٣. الحقيقيّه والإضافيّه

إنّ للصّفات تقسيماً آخر وهو تقسيماً إلى الحقيقيّه والاضافيه والمراد من الاولى ما تتّصف به الذات حقيقه، وهى إمّا حقيقيه ذات إضافه كالعلم والقدره، إمّا حقيقيه محضه كالحياه. والإضافيه هى الصفات الانتزاعيه كالعالميّه والقادريه والخالقيه والرازقيه والعليّه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٨٧

۴. الذاتيه والخبريّه

قسّم بعض المتكلمين صفاته سبحانه إلى ذاتيه وخبريه. والمراد من الأولى أوصافه المعروفه من العلم والقدره والحياه، والمراد من الثانيه ما ورد توصيفه تعالى بها فى الخبر الإلهى من الكتاب والسنّه ولولا ذلك لما وصف اللّه تعالى بها بمقتضى حكم العقل وذلك ككونه سبحانه مستوياً على العرش وكونه ذا وجه، ويدين، وأعين، إلى غير ذلك من الألفاظ الوارده فى القرآن أو الحديث الّتى لو أجريت على اللّه سبحانه بمعانيها المتبادره عند العرف لزم التجسيم والتشبيه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٨٩

الفصل الثانى: طرق معرفه صفاته تعالى

اشاره

الطرق الصحيحه إلى معرفه صفات اللّه تعالى ثلاثه:

الأوّل: الطريق العقلى

للطريق العقلى إلى التعرّف على صفاته تعالى وجهان:

الوجه الأولّ: الطريق العقلى الصرف ويكفى لذلك إثبات أنّه تعالى واجب الوجود بالذات، فيستدلّ بطريق اللمّ جميع صفاته الجماليه والجلاليه.

وقد سلك المتكلم الإسلامى الشهير نصير الدين الطوسى هذا السبيل للبرهنه على جمله من الصفات الجلاليه والجماليه حيث

قال:

وجوب الوجود يـدلُّ على سـرمديته، ونفى الزائـد، والشـريك، والمثـل، والتركيب بمعانيه، والضـدّ، والتحيّز، والحلول، والاتّحاد، والجهه، وحلول الحوادث فيه، والحـاجه، والأـلم مطلقـاً، واللّـذه المزاجيه، والمعـانى، والاحوال، والصـفات الزائـده والرؤيه وعلى ثبوت الجود، والملك، والتمام، والحقيّه،

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٩٠

والخيريه، والحكمه، والتّجبُّر، والقهر، والقيّوميّه. «۱»

والوجه الثـانى: مطالعه الكون المحيط بنا، وما فيه من بـديع النظام، فيكشف بطريق الإنّ عن علم واسع وقـدره مطلقه عارفه بجميع الخصوصـيات الكـامنه فيه، وكـلّ القوانين الّتى تسود الكائنـات، فمن خلاـل هـذا الطريق، أى مطـالعه الكون، يمكن للإنسـان أن يهتدى إلى قسم كبير من الصفات الجماليه لمبدع الكون وخالقه وقد أمر الكتاب العزيز بسلوك هذا الطريق، يقول سبحانه:

«قُلِ انْظُرُوا ما ذا فِی السَّماواتِ وَ الأَرْضِ» «۲».

وقال سبحانه:

«إِنَّ فِی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ لَآیاتٍ لُأُولِی الأَلْبابِ» «۳».

وقال سبحانه:

«إِنَّ فِی اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ وَ ما خَلَقَ اللَّهُ فِی السَّماواتِ وَ الأَرْضِ لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یَتَّقُونَ» «۴».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٩١

الثانى: طريق الوحى الإلهى

الطريق الثانى لمعرفه صـفات اللّه تعالى الوحى الإلهى إلى انبياء اللّه تعالى وما روى عن الهداه الإلهيين المعصومين عليهم السـلام وذلـك بعـد مـا ثبت وجوده سـبحانه وقسم من صـفاته، ووقفنـا على أنّ الأنبيـاء مبعوثـون من جـانب اللّه وصـادقون فى أقوالهم وكلماتهم.

وباختصار، بفضل الوحى- الّذى لا خطأ فيه ولا زلل- نقف على ما فى المبدأ الأعلى من نعوت وشؤون، فمن ذلك

قوله سبحانه:

«هُوَ اللَّهُ الَّذِی لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِکُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَیْمِنُ الْعَزِیزُ الْجَبَّارُ الْمُتَکَبِّرُ سُبْحانَ اللَّهِ عَمَّا یُشْرِکُونَ* هُوَ اللَّهُ الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْماءُ الْحُسْنی یُسَبِّحُ لَهُ ما فِی السَّماواتِ وَ الأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ» «۱».

إلی غیر ذلک من الآیات القرآنیه والأحادیث المرویه عن النبیّ صلی الله علیه و آله وعترته المعصومین علیهم السلام بطرق معتبره.

الثالث: طریق الکشف والشهود

هناک ثلّه قلیله یشاهدون بعیون القلوب ما لا یدرک بالأبصار، فیرون جماله وجلاله وصفاته وأفعاله بإدراک قلبی، یدرک لأصحابه ولا یوصف

لغیرهم. والفتوحات الباطنیه من المکاشفات أو المشاهدات الروحیه والإلقاءات فی الروع غیر مسدوده، بنصّ الکتاب العزیز.

قال سبحانه: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ یَجْعَلْ لَکُمْ فُرْقاناً» «۱».

أی یجعل فی قلوبکم نورا تفرّقون به بین الحقّ والباطل، وتمیّزون به بین الصحیح والزائف، لا بالبرهنه والإستدلال بل بالشهود والمکاشفه.

وقال سبحانه: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ آمِنُوا بِرَسُولِهِ یُؤْتِکُم کِفْلَیْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ یَجْعَلْ لَکُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ وَ یَغْفِرْ لَکُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِیمٌ» «۲».

والمراد من النور هو ما یمشی المؤمن فی ضوئه طیله حیاته فی معاشه ومعاده، فی دینه ودنیاه. «۳»

وقال سبحانه: «وَ الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا» «۴».

إلی غیر ذلک من الآیات الظاهره فی أنّ المؤمن یصل إلی معارف

وحقائق فی ضوء المجاهده والتقوی، إلی أن یقدر علی رؤیه الجحیم فی هذه الدنیا المادیه.

قال سبحانه: «کَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْیَقِینِ* لَتَرَوُنَّ الْجَحِیمَ» «۱».

نعم لیس کلُّ من رمی، أصاب الغرض، ولیست الحقائق رَمیَّه للنِّبال، وإنّما یصل إلیها الأمثل فالأمثل، فلا یحظی بما ذکرناه من

المكاشفات الغيبيه والفتوحات الباطنيه إلّاالنزر القليل ممّن خلَّص روحه وصفّا

قلبه.

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۹۵

الفصل الثالث: علمه تعالی

اشاره

لا خلاف بین الإلهیین فی أنّ العلم من صفاته تعالی وأنّ العالم والعلیم من أسمائه سبحانه، لكنَّهم اختلفوا فی کیفیه علمه تعالی بذاته وبغیره علی أقوال. وقبل البحث عن مراتب علمه تعالیه وکیفیته یجب أن نبحث عن حقیقه العلم فنقول:

ما هو العلم؟

اشاره

عرّف العلم بأنّه صوره حاصله من الشی ء فی الذهن، وهذا التعریف لا یشمل إلّاالعلم الحصولی، مع أنّ هناک قسما آخر للعلم وهو العلم الحضوری، والفرق بین القسمین أنّ فی العلم الحصولی ما هو حاضر عند العالم وحاصل له هی الصوره المنتزعه من الشی ء وهذه الصوره الذهنیه وسیله وحیده لدرک الخارج وإحساسه ولأجل ذلک أصبح الشی ء الخارجی معلوماً بالعرض والصوره الذهنیه معلومه بالذات، وأمّا العلم الحضوری فهو عباره عن حضور المدرَک من دون توسط أیّ شی ء وذلک کعلم الإنسان بنفسه.

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۹۶

علی ضوء ما ذکرناه من تقسیم العلم إلی الحصولی والحضوری یصحّ أن یقال:

«إنّ العلم علی وجه الإطلاق عباره عن حضور المعلوم لدی العالم».

وهذا التعریف یشمل العلم بکلا قسمیه، غیر إنّ الحاضر فی الأوّل هو الصوره الذهنیه دون الواقعیه الخارجیه، وفی الثانی نفس واقعیه المعلوم من دون وسیط بینها وبین العالم.

إذا وقفت علی حقیقه العلم، فاعلم أنّ الإلهیّین أجمعوا علی أنّ العلم من صفات اللّه الذاتیه الکمالیه، وأنّ العالم من أسمائه الحسنی، وهذا لم یختلف فیه إثنان علی إجماله، ولکن مع ذلک اختلفوا فی حدود علمه تعالی وکیفیته علی أقوال، یلزمنا البحث عنها لتحقیق الحال فی هذا المجال، فنقول:

۱. علمه سبحانه بذاته

قد ذكروا لإثبات علمه تعالى بذاته وجوهاً من البراهين نكتفى بذكر وجهين منها:

الأوّل: مفيض الكمال ليس فاقدا له

إنّه سبحانه خلق الإنسان العالم بذاته علما حضوريا، فمعطى هذا الكمال يجب أن يكون واجداً له على الوجه الأتمّ والأكمل، لأنّ فاقد الكمال لا يعطيه، ونحن وإن لم نحط ولن نحيط بخصوصيه حضور ذاته لدى ذاته،

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٩٧

غير إنّا نرمز إلى هذا العلم ب «حضور ذاته لدى ذاته وعلمه بها من دون وساطه

شى ء فى البين».

الثانى: التجرّد عن الماده ملاك الحضور

ملاك الحضور والشهود العلمى ليس إلّاتجرّد الوجود عن المادّه، فإنّ الموجود المادّى بما أنّه موجود كمّى ذو أبعاض وأجزاء ليس لها وجود جمعى، ويغيب بعض أجزائه عن البعض الآخر، مضافاً إلى أنّه فى تحوّل وتغيّر دائمى، فلا يصحّ للموجود المادّى من حيث إنّه مادّى أن يعلم بذاته، لعدم تحقّق ملاك العلم الّذى هو حضور شى ء لدى آخر.

فإذا كان الموجود منزّهاً من المادّه والجزئيه والتبعّض، كانت ذاته حاضره لديها حضورا كاملًا وبذلك نشاهد حضور ذواتنا عند ذواتنا، فلو فرضنا موجوداً على مستوٍ عالٍ من التجرد والبساطه عاريا عن كلّ عوامل الغيبه الّتى هى من خصائص الكائن المادّى، كانت ذاته حاضره لديه، وهذا معنى علمه سبحانه بذاته أى حضور ذاته لدى ذاته بأتمّ وجه لتنزّهه عن الماديّه والتركّب والتفرّق كما تقدّم برهان بساطته عند البحث عن التوحيد.

الإجابه عن إشكال

قد استشكل على علمه تعالى بذاته بأنّ لازم العلم بشى ء المغايره والإثنينيه بين العالم والمعلوم، فعلمه تعالى بذاته يستلزم مغايره وإثنينيه فى ذاته سبحانه وهو محال.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٩٨

والجواب عنه: أنّ المغايره الإعتباريه تكفى لإنتزاع عناوين العلم والمعلوم والعالم من ذات واحده، وليس التغاير الحقيقى من خواصّ العلم حتى يستشكل فى علم الذات بنفس ذاته بتوحّد العالم والمعلوم، بل الملاك كلّه هو الحضور، وهذا حاصل فى الموجود المجرّد كما تقدّم.

٢. علمه سبحانه بالأشياء قبل إيجادها

إنّ علمه سبحانه بالأشياء على قسمين: علم قبل الإيجاد أى علمه بالأشياء فى مقام ذاته سبحانه، وعلم بعد الإيجاد أى علمه بالأشياء فى مقام فعله. ونستدلّ على القسم الأوّل بوجهين:

الأوّل: العلم بالسّبب علم بالمسبَّب

إنّ العلم بالسّبب والعلّه بما هو سبب وعلّه، علم بالمسبّب، والمراد من العلم بالسبب والعلّه، العلم بالحيثيه

الّتی صارت مبدأ لوجود المعلول وحدوثه، ولتوضیح هذه القاعده نمثّل بمثالین:

١. إنّ المنجّم العارف بالقوانین الفلکیّه والمحاسبات الکونیّه یقف علی أنّ الخسوف والکسوف أو ما شاکل ذلک یتحقّق فی وقت أو وضع خاص، ولیس علمه بهذه الطواری ء، إلّامن جهه علمه بالعلّه من حیث هی علّه لکذا وکذا.

٢. إنّ الطبیب العارف بحالات النبض وأنواعه وأحوال القلب وأوضاعه یقدر علی التنبّؤ بما سیصیب المریض فی مستقبل أیّامه ولیس هذا العلم إلّامن جهه علمه بالعلّه من حیث هی علّه.

المحاضرات فی الالهیات، ص: ٩٩

إذا عرفت کیفیه حصول العلم بالمعلول قبل إیجاده من العلم بالعلّه نقول: إنّ العالم بأجمعه معلول لوجوده سبحانه، وذاته تعالی علّه له، وقد تقدّم انَّ ذاته سبحانه عالم بذاته.

وبعباره أخری: العلم بالذات علم بالحیثیّه الّتی صدر منها الکون بأجمعه، والعلم بتلک الحیثیّه یلازم العلم بالمعلول.

قال صدر المتألهیّن:

إنّ ذاته- سبحانه- لمّا کانت علّه للأشیاء- بحسب وجودها- والعلم بالعلّه یستلزم العلم بمعلولها ... فتعقّلها من هذه الجهه لابدّ أن یکون علی ترتیب صدورها واحداً بعد واحد «١».

الثانی: إتقان الصنع یدلّ علی علم الصانع

إنّ المصنوع من جهه الترتیب الّذی فی أجزائه ومن جهه موافقه جمیع الأجزاء للغرض المقصود من ذلک المصنوع، یدلّ علی أنّه لم یحدث عن فاعل غیر عالم بتلک الخصوصیات. فالعالم بما انّه مخلوق للّه سبحانه یدلّ ما فیه من بدیع الخلق ودقیق الترکیب علی أنّ خالقه عالم بما خلق، علیم بما صنع، فالخصوصیات المکنونه فی المخلوق ترشدنا إلی صفات صانعه وقد أشار القرآن الکریم إلی هذا الدلیل بقوله: «أَ لا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ» «٢».

المحاضرات فی الالهیات، ص: ١٠٠

وقال الإمام علی بن موسی الرضا علیه السلام: «سبحان من خلق الخلق بقدرته،

أتقن ماخلق بحكمته، ووضع كلّ شى ء منه موضعه بعلمه». «۱»

۳. علمه سبحانه بالأشياء بعد إيجادها

إنّ كلّ ممكن، معلول فى تحقّقه للّه سبحانه، وليس للمعلوليه معنى سوى تعلّق وجود المعلول بعلّته وقيامه بها قياماً كقيام المعنى الحرفى بالمعنى الإسمى، فكما أنّ المعنى الحرفى بكلّ شؤونه قائم بالمعنى الإسمى فهكذا المعلول قائم بعلّته المفيضه لوجوده، وما هذا شأنه لا يكون خارجا عن وجود علّته، إذ الخروج عن حيطته يلازم الإستقلال وهو لا يجتمع مع كونه ممكناً.

فلازم الوقوع فى حيطته، وعدم الخروج عنها، كون الأشياء كلّها حاضره لدى ذاته والحضور هو العلم، لما عرفت من أنّ العلم عباره عن حضور المعلوم لدى العالم.

ويترتّب على ذلك أنّ العالم كما هو فعله، فكذلك علمه سبحانه، وعلى سبيل التقريب لاحظ الصور الذهنيه الّتى تخلقها النفس فى وعاء الذهن، فهى فعل النفس وفى نفس الوقت علمها، ولا تحتاج النفس فى العلم بتلك الصور إلى صور ثانيه، وكما أنّ النفس محيطه بتلك الصور وهى قائمه بفاعلها وخالقها، فهكذا العالم دقيقه وجليله مخلوق للّه سبحانه قائم به وهو

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۰۱

محيط به، فعلم اللّه وفعله مفهومان مختلفان، ولكنّهما متصادقان فى الخارج.

وقد اتّضح بما تعرّفت أنّ علمه بأفعاله بعد إيجادها حضورى، كما أنّ علمه سبحانه بذاته وبأفعاله قبل إيجادها حضورىّ، فإنّ المناط فى كون العلم حضورياً هو حصول نفس المعلوم وحضوره لدى العالم لا حضور صورته وماهيته، وهذا المناط متحقّق فى علمه تعالى بذاته وبأفعاله مطلقاً.

علمه تعالى بالجزئيات

والإمعان فيما ذكرنا حول الموجودات الإمكانيه يوضح لزوم علمه سبحانه بالجزئيات وضوحاً كاملًا، وذلك لما تقدّم أنّ نفس وجود كلّ شى ء عين معلوميته للّه تعالى ولا فرق فى مناط هذا الحكم بين المجرّد والمادّى، والكلّى والجزئى، فكما أنّ الموجود الثابت معلوم له تعالى بثباته، كذلك الموجود المتغيّر معلوم للّه سبحانه بتغيّره

وتبدّله فالإفاضه التدريجيّه، والحضور بوصف التدرّج لديه سبحانه يلازم علمه تبارك وتعالى بالجزئيات الخارجيّه.

شبهات المنكرين

قد عرفت برهان علمه سبحانه بالجزئيات، وبقى الكلام فى تحليل الشبهات الّتى أُثيرت فى هذا المجال، وإليك بيانها:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٠٢

١. العلم بالجزئيات يلازم التغيّر فى علمه تعالى

قالوا لو علم سبحانه ما يجرى فى الكون من الجزئيات لزم تغيّر علمه بتغيّر المعلوم وإلّا لانتقت المطابقه، وعلى هذا فهو سبحانه إنّما يعلم الجزئيات من حيث هى ماهيات معقوله لا بما هى جزئيه متغيّره.

إنّ الشبهه قائمه على فرض كون علمه سبحانه بالأشياء علماً حصولياً على طريق الصور المرتسمه القائمه بذاته سبحانه، وعند ذلك يكون التغيّر فى المعلوم ملازما لتغيّر الصور القائمه به سبحانه ويلزم على ذلك كون ذاته محلًا للتغيّر والتبدّل.

وقد عرفت أنّ علمه تعالى بالموجودات حضورى بمعنى أنّ الأشياء بهويّاتها الخارجيه وحقائقها العينيه حاضره لديه سبحانه، فلا مانع من القول بطروء التغيّر على علمه سبحانه إثر طروء التغيّر على الموجودات العينيه، فإنّ التغيّر الممتنع على علمه إنّما هو العلم الموصوف بالعلم الذاتى، وأمّا العلم الفعلى أى العلم فى مقام الفعل، فلا مانع من تغيّره كتغيّر فعله، فإنّ العلم فى مقام الفعل لا يعدو عن كون نفس الفعل علمه لا غير.

٢. إدراك الجزئيات يحتاج إلى آله

إنّ إدراك الجزئيات يحتاج إلى أدوات مادّيه وآلات جسمانيه، وهو سبحانه منزّه عن الجسم ولوازمه الجسمانيه.

والجواب عن هذه الشبهه واضح، فإنّ العلم بالجزئيات عن طريق

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٠٣

الأدوات المادّيه إنّما هو شأن من لم يحط الأشياء إحاطه قيّوميّه، ولم تكن الأشياء قائمه به حاضره لديه، كالإنسان فى علمه الحصولى بالجزئيات الخارجيه، فإنّ علمه بها لمّا كان عن طريق انتزاع الصور بوسيله الأدوات الحسيّه كان

إدراك الجزئيات متوقّفاً على تلك الأدوات، وأمّا الواجب عزّ اسمه فلمّا كان علمه عن طريق إحاطته بالأشياء وقيامها به قياماً حقيقياً فلا يتوقّف علمه بها على الأدوات وإعمالها.

تكمله

قد ورد فى الشريعه الإسلاميه الحقّه توصيفه تعالى بالسمع والبصر وعدّ السميع والبصير من أسمائه سبحانه «۱» والحقّ أنّ سمعه وبصره تعالى ليسا وصفين يغايران وصف العلم، إنمّا المغايره بلحاظ المفهوم لا من حيث الحقيقه والمصداق، فقد عرفت أنّ جميع العوالم الإمكانيه حاضره لديه سبحانه، فالأشياء على الاطلاق، والمسموعات، والمبصرات خصوصاً، أفعاله سبحانه، وفى الوقت نفسه علمه تعالى.

ثمّ إنّ الملاك المتقدّم وإن كان موجوداً فى المشمومات والمذوقات والملموسات، فإنّها أيضاً حاضره لديه سبحانه كالمسموعات والمبصرات، لكن لمّا كان إطلاق هذه الاسماء ملازما للمادّه والإحساس فى أذهان الناس، لم يصحّ إطلاق اللامس والذائق والشامّ عليه.

ومن الغايات الّتى يرشد إليها الذكر الحكيم فى مقام التوصيف

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۰۴

بالسميع والبصير هو إيقاف الإنسان على أنّ ربَّه سميع يسمع ما يتلفّظه من كلام، بصير يرى كلّ عمل يصدر منه فيحاسبه يوماً حسب ما سمعه ورآه.

ثمّ إنّ بعض المتكلمين قد عدّ الإدراك من صفاته تعالى والمدرِك- بصيغه الفاعل- من أسمائه، تبعاً لقوله سبحانه:

«لا تُدْرِكُهُ الأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» «۱».

ولا شكّ أنّه سبحانه- بحكم الآيه الشريفه- مدرك، لكن الكلام فى أنّ الإدراك هل هو وصف وراء العلم بالكليات والجزئيات؟ أو هو يعادل العلم ويرادفه؟ أو هو علم خاص؟ والأقرب هو الأخير وهو العلم بالموجودات الجزئيه العينيه، فإدراكه سبحانه هو شهود الأشياء الخارجيه ووقوفه عليه وقوفاً تاماً. قال سبحانه:

«أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ شَهِيدٌ» «۲».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۰۵

الفصل الرابع: قدرته تعالى

اشاره

اتّفق الإلهيّون على أنّ القـدره من صـفاته الـذاتيه الكماليه كالعلم، ولأجل ذلك يعـدّ القادر والقدير من أسـمائه سـبحانه، لكنّهم اختلفوا فى حقيقه قدرته تعالى. فيجب تعريف القدره أوّلًا وبيان

المعنى المناسب لساحته تعالى من القدره ثانياً.

تعريف القدره

إنّ هناك تعريفين للقدره مشهورين: «۱»

الأوّل: أنّها عباره عن صحّه الفعل والترک، والمراد من الصحّه: الإمكان، فالقادر هو الّذى يصحّ أن يفعل وأن يترک.

والثانى: أنّها عباره عن صدور الفعل بالمشيّه والاختيار، فالقادر من إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل.

وقد أُورد على التعريف الأوّل بأنّ الإمكان المأخوذ فى التعريف، إمّا إمكان ماهوى يقع وصـفاً للماهيه، أو إمكان اسـتعدادى يقع وصفاً للمادّه؛

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۰۶

وعلى كلا التقديرين لا يصحّ أخذه فى تعريف قدرته سبحانه، لأنّ اللّه تعالى منزّه عن الماهيه والمادّه.

والمراد من المشـيّه فى التعريف الثانى هو الإختيار الـذاتى له سـبحانه، فهو تعالى يفعل بإختياره الذاتى ويترک كذلک، أى ليس فعله وتركه لازماً عليه، لعدم وجود قدره غالبه تضطرّه على الفعل أو الترک.

برهان قدرته تعالى

إذا كـان الفعـل متَّسـماً بالإحكـام والإتقان، والجمال والبهاء يـدلّ ذلک على علم الفاعل بتلک الجهات وقـدرته على إيجاد مثل ذلک الصنع.

ولأجل ذلک نرى أنّه سبحانه عندما يصف روائع أفعاله وبدائع صنعه فى آيات الذكر الحكيم، يختمها بذكر علمه تعالى وقدرته، يقول سبحانه:

«اللَّهُ الَّذِى خَلَقَ سَـبْعَ سَـماواتٍ وَ مِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَىْ ءٍ قَدِيرٌ وَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحاطَ بِكُلِّ شَىْ ءٍ عِلْماً» «۱».

فالإحكـام والإتقـان فى الفعـل آيتا العلم وعلامتا القـدره، وإنّا نرى فى كلمات الإمام على عليه السـلام أنّه يسـتند فى البرهنه على قـدرته تعالى بروعه فعله وجمال صـنعه سـبحانه. قال عليه السـلام: «وأرانا من ملكوت قـدرته وعجائب ما نطقت به آثار حكمته». «۲»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۰۷

وقال أيضاً: «واقام من شواهد البيّنات على لطيف صنعته وعظيم قدرته». «۱»

وقال أيضاً: «فأقام من الأشياء أودها، ونهج حدودها، ولائم بقدرته بين متضادّها». «۲»

سعه قدرته تعالی

إنّ الفطره البشريه تقضی بأنّ الكمال المطلق الّذی ينجذب إليه الإنسان قادر علی كلّ شی ء ممكن، ولا يتبادر إلی الأذهان ابداً- لولا تشكيك المشكّكين- أنّ لقدرته حدوداً، أو أنّه قادر علی شی ء دون شی ء. قال الإمام الصادق عليه السلام: «الأشياء له سواء علماً وقدرهً وسلطاناً وملكاً وإحاطهً». «۳»

والعقل الفلسفی يؤيّد هذا القضاء الفطری، لأنّ وجوده سبحانه غير محدود ولا متناه، وما هو غير متناه فی الوجود، غير متناه فی الكمال والجمال، لأنّ منبع الكمال هو الوجود، فعدم التناهی فی جانب الوجود يلازم عدمه فی جانب الكمال، وأیّ كمال أبهی من القدره، فهی غير متناهيه تبعاً لعدم تناهی وجوده وكماله والنصوص الدينيه أيضاً دالّه علی سعه قدرته تعالی. قال سبحانه: «وَ كانَ اللَّهُ عَلی كُلِّ شَیْ ءٍ قَدِيراً»

«۴».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۰۸

وقال تعالى: «وَ كانَ اللَّهُ عَلى كُلِّ شَیْ ءٍ مُقْتَدِراً» «۱».

كما صرّح بعموميه قدرته تعالى فى الأحاديث المرويّه عن أئمه أهل البيت عليهم السلام.

دفع شبهات فى المقام

إنّ هناك شبهات، أوردت على القول بعموميه قدرته تعالى ربما يعسر دفعها على الطالب، يجب أن نذكرها ونبيّن وجه الدفع عنها:

۱. هل هو سبحانه قادر على خلق مثله؟ فلو أجيب بالإيجاب لزم افتراض الشريک له سبحانه، ولو أجيب بالنفى ثبت ضيق قدرته وعدم عمومها.

ويدفع ذلک بأنّه ممتنع فلا يصل الكلام إلى تعلّق القدره به أو عدمه، والوجه فى امتناعه هو لزوم اجتماع النقيضين، أعنى: كون شى ء واحد واجباً بالذات وممكناً كذلک، فإنّ ذلک المثل بما أنّه مخلوق، يكون ممكناً وبما انّه مثل له تعالى، فهو واجب بالذات، وهو محال بالضروره.

۲. هل هو قادر على أن يجعل العالم الفسيح فى البيضه من دون أن يصغر حجم العالم أو تكبر البيضه؟

والجواب عنه كسابقه، فإنّ جعل الشى ء الكبير فى الظرف الصغير أمر ممتنع فى حدّ ذاته، إذ البداهه تحكم بأنّ الظرف يجب أن يكون مساويا للمظروف، فجعل الشى ء الكبير فى الظرف الصغير يستلزم كون ذلک

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۰۹

الظرف مساويا للمظروف لما يقتضيه قانون مساواه الظرف والمظروف، وأن يكون أصغر منه غير مساوٍ له- لما هو المفروض- وهذا محال، وإنّما يبحث عن عموميه القدره وعدمها بعد فرض كون الشى ء ممكناً فى ذاته، وإلى هذا أشار الإمام على عليه السلام فى الجواب عن نفس السؤال بقوله:

«إنّ اللّه تبارک وتعالى لا ينسب إلى العجز، والّذى سألتنى لا يكون». «۱»

۳. هل يمكنه سبحانه أن يوجد شيئاً لا يقدر على إفنائه، فإن أُجيب بالإيجاب لزم عدم سعه قدرته حيث لا

يقدر على إفنائه وإن أجيب بالسلب لزم أيضا عدم عموم قدرته.

والجواب عنه: أنّ الشـى ء المذكور بما أنّه ممكن فهو قابل للفناء، وبما أنّه مقيّد بعدم إمكان إفنائه فهوواجب غير ممكن، فتصبح القضـيه كون شـى ء واحـد ممكنـاً وواجبـاً، قابلًا للفناء وغير قابل له، وهو محال، فالفرض المـذكور مسـتلزم للمحال، والمسـتلزم للمحال محال، وهو خارج عن موضوع بحث عموميّه القدره، كما تقدّم.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١١١

الفصل الخامس: حياته تعالى

اشاره

إتّفق الإلهيون على أنّ الحياه من صـفاته تعالى، وأنّ الحيّ من أسـمائه الحسنى، ولكن إجراء هذا الإسم عليه سبحانه يتوقّف على فهم معنى الحياه وكيفيه إجرائها على اللّه تعالى، فنقول:

حقيقه الحياه

إنّ الحياه المادّيه فى الحيوان والإنسان- بما أنّه حيوان- تقوم بأمرين، هما: الفعّاليّه والـدرّاكيه، فالخصائص الأربع «١» الّتى ذكرها علمـاء الطبيعه راجعه إلى الفعـل والإنفعـال، والتـأثير والتـأثّر ونرمز لهـا «بالفعّـاليّه»، كما نرمز إلى الحسّ والإدراك المتسالم على وجودهما فى انواع الحيوان، وقـد يقال بوجودهما فى النبات ايضاً، ب «الدرّاكيه» فالحيّ هو الدرّاك والفعّال، كما هو المصـطلح عند الفلاسفه الإلهيين.

فملاـك الحيـاه الطـبيعيّه هـو الفعـل والـدرك، وهـو محفـوظ فى جميـع المراتب لكن بتطـوير وتكامـل، أعنى: حـذف النواقص والشوائب الملازمه

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١١٢

للمرتبه النـازله عن المرتبه العـاليه، فالفعـل المترقّب من الحياه العقليه فى الإنسان لا يقاس بفعل الخلايا النباتيه والحيوانيه، كما أنّ درك الإنسان للمسائل الكليه أعلى وأكمل من حسّ النبات وشـعور الحيوان ومع هذا البون الشاسع بين الحياتين، تجد أنّا نصف الكلّ بالحياه بمعنى واحد وليس ذاك المعنى الواحد إلّاكون الموجود «درّاكاً» و «فعّالًا».

معنى حياته تعالى

فـإذا صـحّ إطلاـق الحياه بمعنى واحـد على تلك الـدرجات المتفاوته فليصـحّ على الموجودات الحيّه العِلويّه لكن بنحو متكامل، فاللّه سبحانه حيّ بالمعنى الّذى تفيده تلك الكلمه، لكن حياه مناسبه لمقامه الأسنى، بحذف النواقص والأخذ بالزّبده واللّب، فهو تعالى حيّ أى «فاعل» و «مدرك» وإن شئت قلت: «فعّال» و «درّاك» لا كفعّاليّه الممكنات ودرّاكيّتها.

دلائل حیاته تعالی

قد ثبت بالبرهان أنّه سبحانه عالم وقادر، وقد تقدّم البحث فیه، وقد بیّنا أنّ حقیقه الحیاه فی الدرجات العِلویه، لا تخرج عن کون المتّصف بها درّاکاً وفعّالًا، ولا شکّ أنّ للّه تعالی أتمّ مراتب الدرک والفعل، لأنّ له أکمل مراتب العلم والقدره، ففعله النابع عن علمه وقدرته أکمل مراتب الفعل فهوحیّ بأعلی مراتب الحیاه.

أضف إلی ذلک انّه سبحانه خلق موجودات حیّه، مدرکه فاعله، فمن المستحیل أن یکون معطی الکمال فاقداً له.

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۱۱۳

تذییل

عُدَّ من صفاته الثبوتیه الذاتیه، الأزلیه والأبدیه والسرمدیّه والقدم والبقاء، وعلیه فهو سبحانه قدیم أزلیّ، باق أبدیّ، وموجود سرمدیّ.

قالوا: یطلق علیه الأوّلان لأجل أنّه المصاحب لمجموع الأزمنه المحقّقه أو المقدَّره فی الماضی، کما اطلق علیه الآخران لأجل انّه الموجود المستمرّ الوجود فی الأزمنه الآتیه محقّقه کانت أو مقدَّره، ویطلق علیه السرمدیّه بمعنی الموجود المجامع لجمیع الأزمنه السابقه واللاحقه. هذا ما علیه المتکلّمون فی تفسیر هذه الأسماء والصفات.

یلاحظ علیه: أنّه یناسب شأن الموجود الزمانی الّذی یصاحب الأزمنه المحقّقه أو المقدَّره، والماضیه أو اللاحقه، واللّه سبحانه منزّه عن الزمان والمصاحبه له، بل هو خالق للزمان سابقه ولاحقه، فهو فوق الزمان والمکان، لا یحیطه زمان ولا یحویه مکان، وعلی ذلک فالصحیح أن یقال: إنّ الموجود الإمکانی ما یکون وجوده غیر نابع من ذاته، مسبوقاً بالعدم فی ذاته ولا یمتنع طروء العدم علیه، ویقابله واجب الوجود بالذات وهو ما یکون وجوده نابعا من ذاته، ویمتنع علیه طروء العدم ولا یلابسه أبداً، ومثل ذلک لا یسبق وجوده العدم، فیکون قدیماً أزلیّاً، کما یمتنع أن یطرأ علیه العدم، فیکون أبدیاً باقیاً، وبملاحظه ذینک الأمرین، أعنی: عدم مسبوقیه وجوده بالعدم وامتناع طروء العدم علیه، یتصف بالسّرمدیّه

ويقال: إنّه سرمدىّ.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۱۵

الفصل السادس: إرادته تعالى

اشاره

إنّ الإراده من صـفاته سبحانه، والمريد من أسـمائه، ولم يشكّ فى ذلک أحد من الإلهيين أبداً، وإنّما اختلفوا فى حقيقتها، وأنّها هل تكون من صفات الذات أو من صفات الفعل؟

حقيقه إرادته تعالى

إنّ الإراده فى الإنسان بأىّ معنى فسّرت، ظاهره تظهر فى لوح النفس تدريجيّه، ومن المعلوم أنّ الإراده بهذا المعنى لا يمكن توصيفه سبحانه بها، لأنّه يستلزم كونه موجوداً ماديّاً يطرأ عليه التغيّر والتبدّل من الفقدان إلى الوجدان، وما هذا شأنه لا يليق بساحه البارى ء، ولأجل ذلک اختلفت كلمه الإلهيين فى تفسير ارادته تعالى، فالمشهور عند الحكماء والمتكلمين «۱» أنّ اراده اللّه سبحانه هى علمه تعالى بأنّ الفعل على نظام الخير والأحسن أو علمه بأن الفعل ذو مصلحه عائده إلى غيره تعالى وعلى هذا تكون الإراده من الصفات الذاتيه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۱۶

قال صدر المتألهين:

معنى كونه مريداً أنّه سبحانه يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود فى الكل من ذاته وأنّه كيف يكون. «۱»

وقال ابواسحاق النوبختى:

وهو يريد أى يعلم المصلحه فى فعل فيدعوه علمه إلى إيجاده. «۲»

يلاحظ عليه: أنّ مفاهيم الصفات ومعانيها متغايره وعينيتها فى حقّه تعالى راجعه إلى واقعيتها ومصداقها وعلى هذا تفسير الإراده بالعلم، يرجع إلى إنكار حقيقه الإراده فيه سبحانه، ولأجل عدم صحّه هذا التفسير نرى أنّ أئمه اهل البيت عليهم السلام ينكرون تفسيرها بالعلم، قال بكير بن أعين: قلت لأبى عبداللّه الصادق عليه السلام: علمه ومشيئته مختلفان أو متفقان ...؟

فقال عليه السلام: «العلم ليس هوالمشيئه، ألاترى أنّک تقول سأفعل كذا إن شاء اللّه، ولا تقول سأفعل كذا إنْ علم اللّه» «۳».

والحق أنّ الإراده من الصفات الذاتيه وتجرى عليه سبحانه مجرّده من شوائب النقص وسمات الإمكان، فالمراد من توصيفه بالإراده كونه فاعلًا مختاراً

فی مقابل کونه فاعلًا مضطرّاً، لاإثبات الإراده له بنعت کونها طارئه

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۱۱۷

زائله عند حدوث المراد، أو کون الفاعل خارجاً بها من القوّه إلی الفعل، لأنّها لا تعدّ من صفات الکمال مقیّده بهذه الخصائص، بل کمالها فی کون صاحبها مختاراً، مالکاً لفعله آخذاً بزمام عمله، فإذا کان هذا کمال الإراده فاللّه سبحانه واجد له عی النحو الأکمل، إذ هو الفاعل المختار غیرالمقهور فی سلطانه، ولیس هذا بمعنی إرجاع الإراده إلی وصف سلبی وهو کونه غیر مقهور ولامستکره، بل هی وصف وجودی هو نفس ذاته، والتعبیر عنه بوصف سلبی لا- یجعله أمراً سلبیاً کتفسیر العلم بعدم الجهل، والقدره بعدم العجز.

فلو صحَّ تسمیه هذا الاختیار الذاتی بالإراده، فالإراده من صفات ذاته تعالی وإلّا وجب القول بکونها من صفات الفعل. «۱»

الإراده فی روایات اهل البیت علیهم السلام

یظهر من الروایات المأثوره عن أئمّه أهل البیت علیهم السلام أنّ مشیئته وإرادته من صفات فعله، کالرازقیه والخالقیه، وإلیک نبذاً من هذه الروایات:

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۱۱۸

۱. روی عاصم بن حمید، عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «قلت: لم یزل اللّه مریداً؟ قال: إنّ المرید لا یکون إلّاالمراد معه، لم یزل اللّه عالماً قادراً ثمّ أراد». «۱»

۲. روی صفوان بن یحیی قال: قلت لأبی الحسن علیه السلام: أخبرنی عن الإراده من اللّه ومن الخلق.

قال: فقال علیه السلام: «الإراده من الخلق الضمیر، وما یبدو لهم بعد ذلک من الفعل، وأمّا من اللّه تعالی فإرادته إحداثه لا غیر ذلک، لأنّه لایروّی ولا یهمّ ولا یتفکّر، وهذه الصفات منفیّه عنه، وهی صفات الخلق، فإراده اللّه الفعل لا غیرذلک، یقول له کن فیکون بلا لفظ، ولا نطق بلسان، ولا همّه، ولا تفکّر، ولا کیف لذلک، کما انّه

لا کیف له». «۲»

۳. روی محمد بن مسلم، عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «المشیئه محدثه». «۳»

تری أنّ الروایه الأُولی تنفی الأزلیّه عن الإراده، فلا تکون من صفاته الذاتیه الّتی هی عین ذاته تعالی، کما أنّ الروایه الثالثه صرّحت علی أنّ المشیئه محدثه، فلا تکون من صفاته الذاتیه وقد صرّحت الروایه الثانیه علی أنّ إرادته تعالی عین إحداثه تعالی وإیجاده فهی عین فعله، ولکنّ الروایات لاتنفی کون الإراده بالمعنی الّذی فسّرناها به، أعنی: الإختیار

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۱۱۹

الذاتی من صفات ذاته، بل الّذی نفته، هی الإراده بالمعنی الموجود فی الإنسان، لأنّ إثبات هذه الإراده للّه تعالی یستلزم محذورین:

الأوّل: قدم المراد أو حدوث المرید، کما ورد فی الروایه الأولی؛

الثانی: طروء التغیّر والتدریج علی ذاته سبحانه، کما ورد فی الروایه الثانیه.

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۱۲۱

الفصل السابع: کلامه تعالی

اشاره

أجمع المسلمون تبعاً للکتاب والسنّه علی کونه سبحانه متکلّماً، ولکنّهم اختلفوا فی أمرین:

أ. تفسیر حقیقه کلامه تعالی؛

ب. حدوثه وقدمه.

لقد شغلت هذه المسأله بال العلماء والمفکّرین الاسلامیّین فی عصر العباسیین، وحدثت بسببه مشاجرات بل صدامات دامیه مذکوره فی التاریخ تفصیلًا، وعرّفت ب «محنه القرآن» فیلزمنا البحث والتحلیل حول ذینک الأمرین علی ضوء القرآن والنقل المعتبر فنقول:

الأقوال فی تفسیر کلامه تعالی

الأقوال الّتی ذکرها المتکلّمون والفلاسفه فی هذا المجال، ثلاثه:

۱. نظریه العدلیه «۱»: وهو أنّ کلامه تعالی عباره عن أصوات وحروف

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۲۲

غير قائمه باللّه تعالى قياماً حلوليّاً أو عروضيّاً، بل يخلقها فى غيره كاللوح المحفوظ أو جبرائيل أو النبىّ أو غير ذلك فكما يكون اللّه تعالى منعماً بنعمه يوجده فى غيره، فهكذا يكون متكلّماً بإيجاد الكلام فى غيره وليس من شرط الفاعل أن يحلّ عليه فعل. «۱»

وهذا المعنى من الكلام يسمّى بالكلام اللفظى وهو من صفات فعله تعالى؛ حادث بحدوث الفعل.

۲. نظريه الأشاعره: يظهر من مؤلّف المواقف «۲» أنّ الأشاعره معترفون بالكلام اللفظى وبأنّه حادث، ولكنّهم يدّعون معنى آخر وراءه ويسمّونه بالكلام النفسى.

قال الفاضل القوشجى فى تفسير الكلام النفسى:

إنّ من يورد صيغه أمر أو نهى أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غير ذلك يجد فى نفسه معانى يعبّر عنها بالألفاظ الّتى نسمّيها بالكلام الحسّى، فالمعنى الّذى يجده فى نفسه ويدور فى خلده، لا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والإصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله فى نفس السامع ليجرى على موجبه، هو الّذى نسمّيه الكلام النفسى. «۳»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۲۳

وهذا المعنى من الكلام- على فرض ثبوته- يكون من صفات ذاته تعالى وقديم بقدم الذات، ولكنّه ليس امراً وراء العلم التصوّرى أو التصديقى، فلا يثبت كلاماً ذاتياً بالمعنى

الحقيقى للكلام، وامّا تسميه العلم بالكلام على سبيل المجاز فهى خارج عن موضوع البحث.

۳. نظريّه الحكماء: ذهبت الحكماء إلى أنّ لكلامه سبحانه مفهوماً أوسع من الكلام اللفظى، بل كلامه تعالى مساوق لفعله سبحانه فكلّ موجود كما هو فعله ومخلوقه، كذلك كلام له تعالى ونسمّيه ب «الكلام الفعلى».

توضيح ذلك: أنّ الغرض المقصود من الكلام اللفظى ليس إلّاابراز ما هو موجود فى نفس المتكلّم ومستور عن المخاطب والسامع، فالكلام ليس إلّالفظاً دالًا على المعنى الّذى تصوّره المتكلّم وأراد إيجاده فى ذهن السامع، فحقيقه الكلام هى الدلاله والحكايه، ولا شكّ أنّ الفعل يدلّ على وجود فاعله وعلى خصوصياته الوجوديه، وليس الفرق بين دلاله اللفظ على المعنى ودلاله الفعل على الفاعل، إلّاأنّ دلاله الأوّل وضعى إعتبارىّ، ودلاله الثانى تكوينى عقلى، والدلاله التكوينيّه العقليّه أقوى من الدلاله اللفظيه الوضعيّه.

وعلى هذا، فكلّ فعل من المتكلّم أفاد نفس الأثر الّذى يفيده الكلام، من إبراز ما يكتنفه الفاعل فى سريرته من المعانى والحقائق، يصحّ تسميته كلاماً من باب التوسّع والتطوير.

ونظريه الحكماء فى تفسير كلامه تعالى مطابق لإطلاقات الكلام

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۲۴

الإلهى فى الكتاب والسنّه، فالقرآن يصف المسيح عليه السلام بأنّه كلمه اللّه الّتى ألقاها إلى مريم العذراء، قال تعالى:

«إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ». «۱»

وقد فسّر الامام على عليه السلام: قوله تعالى بفعله الّذى ينشئه ويمثّله، حيث قال:

«يقول لمن أراد كونه كن فيكون، لا بصوت يقرع، ولا بنداء يسمع، وإنّما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه ومثّله».

وبذلك يظ «۲» هر أنّ الصواب من الآراء المتقدّمه هو نظريّه الحكماء، وأمّا نظريه العدليه من المتكلّمين فهى غير منطبقه على جميع مصاديق كلامه سبحانه

وإنّما هو قسم قليل منه. وأمّا نظريه الأشاعره فليس له أثر فى الكتاب والسنّه.

فالعدليه أصابوا فى جهه وأخطأوا فى جهه اخرى، أصابوا فى جعلهم كلامه تعالى من صفات افعاله سبحانه وأخطأوا فى حصره فى الكلام اللفظى.

ولكنّ الأشاعره أخطأوا فى جهتين: فى حصر الكلام الفعلى بالكلام اللفظى، وفى ادّعاء قسم آخر من كلام سمّوه بالكلام النفسى وجعلوه وصفاً ذاتياً له تعالى.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۲۵

كلامه سبحانه حادث أو قديم؟

اختلفوا فى حدوث كلامه تعالى أو قدمه على أقوال:

۱. نظريه القدم

أوّل من أكّد القول بعدم حدوث القرآن وعدم كون كلامه تعالى مخلوقاً وأصرّ عليه، أهل الحديث، وفى مقدّمتهم «أحمد بن حنبل» فإنّه الّذى أخذ يروّج فكره عدم خلق القرآن ويدافع عنها بحماس، متحمّلًا فى سبيلها من المشاقّ ما هو مسطور فى زبر التاريخ، وإليك نصّ نظريته فى هذه المسأله:

والقرآن كلام اللّه ليس بمخلوق، فمن زعم انّ القرآن مخلوق فهو جهمى كافر، ومن زعم انّ القرآن كلام اللّه عزّ وجلّ ووقف ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق، فهو اخبث من الأوّل. «۱»

۲. نظريّه الحدوث

قد تبنَّت المعتزله القول بخلق القرآن وانبروا يدافعون عنه بشتّى الوسائل، ولمّا كانت الخلافه العباسيه فى عصر المأمون ومن بعده إلى زمن الواثق باللّه، تؤيّد حركه الإعتزال وآراءها، استعان المعتزله من هذا الغطاء،

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۲۶

وقاموا باختبار علماء الأمصار الإسلاميه فى هذه المسأله، وكانت نتيجه هذا الإمتحان أن أجاب جميع الفقهاء فى ذلك العصر بنظريه الخلق، ولم يمتنع الا نفر قليل على رأسهم أحمد بن حنبل، وإليك ما ذكره القاضى عبد الجبّار فى هذا المجال:

أمّا مذهبنا فى ذلك أنّ القرآن كلام اللّه تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث، أنزله اللّه على نبيّه ليكون علَماً ودالّاً على نبوّته،

وجعله دلاله لنا على الأحكام لنرجع إليه فى الحلال والحرام، واستوجب منّا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس، وإذاً هو الّذى نسمعه اليوم ونتلوه وإن لم يكن (ما نقرؤه) محدثاً من جهه اللّه تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقه كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيده امرى ء القيس إليه على الحقيقه وإن لم يكن امرؤ القيس محدثاً لها الآن. «۱»

وهذه النظريّه هى المقبول عند الشيعه الإماميه. «۲»

۳. نظريّه القدم والحدوث

أوّل ما أعلنه الشيخ الأشعرى فى هذا المجال هو القول بعدم كون القرآن مخلوقاً حيث قال:

ونقول: إنّ القرآن كلام اللّه غير مخلوق، وانّ من قال بخلق القرآن فهو كافر. «۳»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۲۷

ولكنّه رأى القول بأنّ قدم القرآن المقروء والملفوظ شى ء لا يقبله العقل السليم، فجاء بنظريه جديده أصلح بها القول بعدم خلق القرآن والتجأ إلى أنّ المراد من كلام اللّه تعالى ليس القرآن المقروء بل الكلام النفسى.

ويردّه أنّه لادليل من العقل والوحى على الكلام النفسى.

دلاله القرآن على حدوث كلامه تعالى

صرّح القرآن الكريم على حدوث كلامه تعالى- أعنى: القرآن- فى قوله سبحانه: «ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ يَلْعَبُونَ». «۱»

والمراد من «الذكر» هو القرآن نفسه لقوله سبحانه:

«إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ» «۲».

وقوله سبحانه: «وَ إِنَّهُ لَذِكْرٌ لَکَ وَ لِقَوْمِکَ». «۳»

والمراد من «محدث» هو الجديد وهو وصف «للذكر» ومعنى كونه جديداً أنّه أتاهم بعد الإنجيل، كما أنّ الإنجيل جديد، لأنّه أتاهم بعد التوراه، وكذلك بعض سور القرآن وآياته ذكر جديد أتاهم بعد بعض.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۲۸

موقف أهل البيت عليهم السلام

إنّ تاريخ البحث وما جرى على الفريقين من المحن، يشهد بأنّ التشدّد فيه لم يكن لإحقاق الحقّ وإزاحه الشكوك بل استغلّت

كلّ طائفه تلك المساله للتنكيل بخصومها، فلأجل ذلك أنّ أئمّه أهل البيت عليهم السـلام منعوا أصحابهم من الخوض فى تلك المسأله، فقد سأل الريّان بن الصلت الإمام الرضا عليه السلام وقال له: ما تقول فى القرآن؟ فقال عليه السلام:

«كلام اللّه لا تتجاوزوه، ولا تطلبوا الهدى فى غيره فتضلّوا». «۱»

نرى أنّ الامام عليه السـلام يبتعـد عن الخوض فى هـذه المساله لما رأى من أنّ الخوض فيها ليس لصالـح الإسـلام، وأنّ الإكتفاء بأنّه كلام اللّه أحسم لمادّه الخلاف. ولكنّهم عليهم السـلام عنـدما أحسّوا بسـلامه الموقف، أدلوا برأيهم فى الموضوع، وصـرّحوا بأنّ الخالق هو اللّه سـبحانه وغيره مخلوق، والقرآن ليس نفسه سـبحانه وإلّا يلزم اتحاد المنزِل والمنزَل، فهو غيره، فيكون لا محاله مخلوقاً.

فقـد روى محمـد بن عيسـى بن عبيـد اليقطينى أنّه كتب على بن محمـد بن على بن موسـى الرضا عليه السـلام إلى بعض شـيعته ببغداد، وفيه: «وليس الخالق إلّااللّه عزّوجلّ وما سواه مخلوق، والقرآن كلام اللّه لا تجعل له

اسماً من عندك فتكون من الضالّين». «۲»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٢٩

تكمله

إتّفق المسلمون والإلهيّون على أنّ الصدق من صفاته تعالى وأنّه سبحانه صادق. والمراد من صدقه تعالى كون كلامه منزّهاً عن شوب الكذب، ولمّا كان المختار عندنا فى «الكلام» أنّه من الصفات الفعليه يكون الصدق فى الكلام مثله وهو واضح.

ويمكن الإستدلال على صدقه بأنّ الكذب قبيح عقلًا، وهو سبحانه منزّه عمّا يعدّ العقل من القبائح، والبرهان مبنىّ على قاعده التحسين والتقبيح العقليين، وهى من القواعد الأساسيه فى كلام العدليه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٣١

الفصل الثامن: الصفات الخبريّه

اشاره

قسّم بعض المتكلّمين صفاته سبحانه إلى ذاتيّه وخبريّه، والمراد من الأُولى أوصافه المعروفه من العلم والقدره والحياه، والمراد من الثانيه ما أثبتته ظواهر الآيات والأحاديث له سبحانه من العلوّ والوجه واليدين إلى غير ذلك، وقد اختلفت آراء المتكلّمين فى تفسير هذا القسم من الصفات إلى أقوال:

الأوّل: الإثبات مع التكييف والتشبيه

زعمت المجسِّمه والمشبِّهه أنّ للّه سبحانهِ عينين ويدين مثل الإنسان. قال الشهرستانى:

أمّا مشبِّهه الحشويّه ... أجازوا على ربِّهم الملامسه والمصافحه وأنّ المسلمين المخلصين يعانقونه سبحانه فى الدنيا والآخره، إذا بلغوا فى الرياضه والإجتهاد إلى حدّ الإخلاص. «۱»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٣٢

وبما أنّ التشبيه والتجسيم باطل بالعقل والنقل فلا ريب فى بطلان هذه النظريّه.

الثانى: الإثبات بلاتكييف ولا تشبيه

إنّ الشيخ الأشعرى ومن تبعه يجرون هذه الصفات على اللّه سبحانه بالمعنى المتبادر منها فى العرف، لكن لأجل الفرار عن التشبيه يقولون: «بلا تشبيه ولا تكييف». يقول الأشعرى:

إنّ للّه سبحانه وجهاً بلا كيف، كما قال: «وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الإِكْرامِ» «۱».

وإنّ له يدين بلا كيف، كما قال: «خَلَقْتُ بِيَدَيَّ» «۲». «۳»

وقد نقلت هذه النظريّه عن أبى حنيفه والشافعى وابن كثير. «۴» وحاصل هذه النظريّه أنّ له سبحانه هذه الحقائق لكن لا كالموجوده فى البشر، فله يد وعين، لا كأيدينا وأعيننا وبذلك توفقوا- على حسب زعمهم- فى الجمع بين ظواهر النصوص ومقتضى التنزيه.

أقول: القول بأنّ للّه يداً لا كأيدينا، أو وجهاً لا كوجوهنا، وهكذا سائر الصفات الخبريه أشبه بالألغاز، فاستعمالها فى المعانى الحقيقيه وإثبات معانيها على اللّه سبحانه بلا كيفيّه أشبه بكون حيوان أسداً حقيقه ولكن بلا

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۳۳

ذنب ولا مخلب ولا ناب ولا ... وإبراز العقيده الإسلاميّه بصوره الإبهام والألغاز كما فى هذه النظريّه كابرازها بصوره التشبيه والتجسيم المأثور من اليهوديه والنصرانيه كما فى النظريّه الأُولى، لا يجتمع مع موقف الاسلام والقرآن فى عرض العقائد على المجتمع الإسلامى.

وممّن خالف هذه النظريّه أبو حامد الغزالى، وحاصل ما ذكره فى نقدها أنّ هذه الألفاظ الّتى تجرى فى العبارات القرآنيه والأحاديث النبويّه لها معان ظاهره وهى الحسّيه الّتى

نراهـا، وهى محاله على اللّه تعالى، ومعان أخرى مجازيه مشـهوره يعرفها العربى من غير تأويل ولا محاوله تفسـير، فإذا سـمع اليد فى قوله صـلى الله عليه و آله: «إنّ اللّه خمّر آدم بيده، وإنّ قلب المؤمن بين إصـبعين من أصابع الرحمان» فينبغى أن يعلم أنّ هذه الألفاظ تطلق على معنيين: أحـدهما- وهو الوضع الأصـلى-: هو عنصـر مركب من لحم وعظم وعصب، وقـد يسـتعار هـذا اللفظ، أعنى: اليـد، لمعنى آخر ليس هـذا المعنى بجسم اصـلًا، كما يقال: «البلده فى يد الأمير». فإنّ ذلك مفهوم وإن كان الامير مقطوع اليد، فعلى العامّى وغير العامّى أن يتحقّق قطعاً ويقيناً أنّ الرسول صلى الله عليه و آله لم يرد بذلك جسماً، وأنّ ذلك فى حق اللّه محال، فإن خطر بباله أنّ اللّه جسم مركّب من أعضاء فهو عابد صـنم، فإنّ كلّ جسم مخلوق وعباده المخلوق كفر وعباده الصـنم كانت كفراً لأنّه مخلوق. «١»

ومن المخالفين لهذه النظريّه أبو زهره المعاصر فإنّه قال: «قولهم بأنّ

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٣۴

للّه يداً ولكن لا نعرفها وللّه نزولا لكن ليس كنزولنا» الخ هذه إحالات على مجهولات، لا نفهم مؤدّاها ولا غاياتها «١».

الثالث: التفويض

ذهب جمع من الأشاعره وغيرهم إلى اجراء هذه الصفات على اللّه سبحانه مع تفويض المراد منها إليه. قال الشهرستانى:

إنّ جماعه كثيره من السـلف يثبتون صفات خبريه مثل اليدين والوجه ولا يؤوّلون ذلك، إلّاأنّهم يقولون: إنّا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه، مثل قوله: «الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى».

ومثل قوله: «لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ». ولسنا مكلّفين بمعرفه تفسير هذه الآيات بل التكليف قد ورد بالإعتقاد بأنّه لا شريك له وذلك قد أثبتناه «٢».

وإليه جنح الرازى وقال:

هذه المتشابهات يجب القطع بأنّ مراد اللّه منها شى ء

غير ظواهرها كما يجب تفويض معناها إلى اللّه تعالى ولا يجوز الخوض فى تفسيرها «٣».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٣٥

أقول:

إنّ لأهل التفويض عذراً واضحاً فى هذا المجال، فإنّهم يتصوّرون أنّ الآيات المشتمله على الصفات الخبريّه من الآيات المتشابهه، وقد نهى سبحانه عن ابتغاء تأويلها وأمر عباده بالإيمان بها. «١»

نعم يلاحظ على مقالتهم هذه أنّ الآيات ليست من الآيات المتشابهه، فإنّ المفاد فيها غير متشابهه «٢» إذا أمعن فيها الإنسان المتجرّد عن كلّ رأى سابق.

الرابع: التأويل «٣»

إنّ العدليّه من المتكلّمين هم المشهورون بهذه النظريّه حيث يفسّرون اليد بالنعمه والقدره، والإستواء بالاستيلاء وإظهار القدره وتبعهم فى ذلك جماعه من الأشاعره وغيرهم.

أقول: إنّ الظاهر على قسمين: الظاهر الحرفى والظاهر الجملى، فإنّ اليد مثلًا مفرده ظاهره فى العضو الخاص، وليست كذلك فيما إذا حفّت بها القرائن، فإنّ قول القائل فى مدح انسان انّه «باسط اليد»، أو فى ذمّه «قابض

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٣۶

اليد» ليس ظاهراً فى اليد العضويه الّتى أسميناها بالمعنى الحرفى، بل ظاهر فى البذل والعطاء أو فى البخل والإقتار وربما يكون مقطوع اليد، وحمل الجمله على غير ذلك المعنى، حمل على غير ظاهرها.

وعلى ذلك يجب ملاحظه كلام المؤوِّله، فان كانت تأويلهم على غرار ما بيّنّاه فهؤلاء ليسوا بمؤوِّله بل هم مقتفون لظاهر الكتاب والسنه، ولا يكون تفسير الكتاب العزيز- على ضوء القرائن الموجوده فيه- تأويلًا وإنما هو اتّباع للنصوص والظواهر، وان كان تأويلهم باختراع معان للآيات من دون أن تكون فى الآيات قرائن متصله أو منفصله دالّه عليها فليس التأويل- بهذا المعنى- بأقلّ خطراً من الإثبات المنتهى إمّا إلى التجسيم أو إلى التعقيد والإبهام.

وعلى ضوء ما قرّرنا من الضابطه والميزان، تقدر على تفسير ما ورد فى التنزيل

من الوجه «۱» والعين «۲» والجنب «۳» والإتيان «۴» والفوقيه «۵» و العرش «۶» والاستواء «۷» وما يشابهها، من دون أن تمسّ كرامه التنزيه، ومن دون أن تخرج عن ظواهر الآيات بالتأويلات البارده غير الصحيحه.

المحاضرات فی الالهيات، ص: ۱۳۷

الفصل التاسع: الصفات السلبيّه

اشاره

الصفه السلبيّه ما تفيد معنى سلبياً، لكنّ اللّه تعالى لا يجوز سلب كمال من الكمالات عنه لكونه مبدأ كل كمال، فصفاته السلبيه ما دلّ على سلب النقص والحاجه، كمن ليس بجاهل، وليس بعاجز، ولمّا كان معنى النقص والحاجه فی معنى سلب الكمال كانت الصفه السلبيه المفيده لسلب النقص، راجعه إلى سلب واحد وهو سلب النقص والإحتياج ولقد أجاد الحكيم السبزوارى فی المقام حيث قال:

وَ وَصْفُهُ السَّلْبِیُّ سَلْبُ السَّلْبِ جا فی سَلْبِ الإحتياجِ كُلًا أُدْرِجا «۱»

وقد ظهرت فی مجال صفاته السلبيه عقائد وآراء سخيفه كالحلول والجهه والرؤيه وغير ذلک، فدعا ذلک المتكلّمين أن يبحثوا عن هذه الصفات السلبيه فی مسفوراتهم الكلاميه، والأصل الكافل لإبطال جميع تلک المذاهب والآراء وجوب الوجود بالذات، فإنّ الجميع مستلزم للتركيب والجسميه وهما آيتا الفقر والحاجه المنافيه لوجوب الوجود

المحاضرات فی الالهيات، ص: ۱۳۸

بالذات. وقد تقدّم الكلام حول بعض هذه الصفات، كنفی الشريک والتركيب والصفات الزائده على الذات فی مباحث التوحيد، ونبحث الآن عن غيرها فنقول: إنّه تعالى:

۱. ليس بجسم

الجسم- على ما نعرف له من الخواصّ- هو ما يشتمل على الأبعاد الثلاثه من الطول والعرض والعمق، وهو ملازم للتركيب، والمركّب محتاج إلى أجزائه والمحتاج لا يكون واجب الوجود بالذات.

۲. ليس فی جهه «۱» ولا محلّ

وقد تبيّن استغناؤه عنهما ممّا ذكرنا من الدليل على نفی الجسميه، فإنّ الواقع فی جهه أو محلّ لا يكون إلّاجسماً أو جسمانياً.

۳. ليس حالًا فی شی ء

إنّ المعقول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعيّه، وهذا المعنى لا يصحّ فی حقّه سبحانه لإستلزامه الحاجه

وقيامه فى الغير.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۳۹

۴. ليس متّحداً مع غيره

حقيقه الإتّحاد عباره عن صيروره الشيئين المتغايرين شيئاً واحداً، وهو مستحيل فى حقّه تعالى مضافاً إلى إستحالته فى ذاته، فإنّ ذلك الغير بحكم انحصار واجب الوجود فى واحد، ممكن، فبعد الإتحاد إمّا أن يكونا موجودين فلا إتحاد، أو يكون واحد منهما موجوداً والآخر معدوماً، والمعدوم إمّا هو الممكن، فيلزم الخلف وعدم الإتحاد، أو الواجب فيلزم إنعدام الواجب وهو محال.

۵. ليس محلّاً للحوادث

والدليل على ذلك أنّه لو قام بذاته شى ء من الحوادث للزم تغيرّه، واللازم باطل، فالملزوم مثله، بيان الملازمه: أنّ التغيّر عباره عن الانتقال من حاله إلى أُخرى، فعلى تقدير حدوث ذلك الأمر القائم بذاته، يحصل فى ذاته شى ء لم يكن من قبل، فيحصل الانتقال من حاله إلى أُخرى.

وأمّا بطلان اللازم، فلأنّ التغيّر نتيجه وجود استعداد فى المادّه الّتى تخرج تحت شرائط خاصّه من القوّه إلى الفعل، فلو صحّ على الواجب كونه محلّاً للحوادث، لصحّ أن يحمل وجوده استعداداً للخروج من القوّه إلى الفعليه، وهذا من شؤون الأُمور المادّيه، وهو سبحانه أجلّ من أن يكون مادّه أو مادّياً.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۴۰

۶. لاتقوم اللَّذه والألم بذاته

قد يطلق الألم واللّذه ويراد بهما الألم واللّذه المزاجيان، والاتصاف بهما يستلزم الجسميّه والمادّه وهو تعالى منزّه عنهما كما تقدّم.

وقد يطلقان ويراد بهما العقليان، أعنى إدراك القوّه العقليه ما يلائمها أو ينافيها، وبما أنّه لا منافى فى عالم الوجود لذاته تعالى لأنّ الموجودات أفاعيله ومخلوقاته، وبين الفعل وفاعله كمال الملائمه الوجوديه، فلا يتصوّر ألمٌ عقلى له سبحانه.

وأمّا اللَّذه العقليه فأثبتها للّه تعالى بعضهم قائلين بأنّ واجب الوجود فى غايه الجمال والكمال والبهاء، فإذا عقل ذاته فقد عقل أتمّ الموجودات وأكملها، فيكون أعظم مدرِك لأجلّ مدرَك بأتم إدراك.

ولكن منع بعضهم عن توصيفه سبحانه باللَّذه العقليه أيضاً لعدم الإذن الشرعى بذلك، وممّن جوز الاتصاف باللّذه العقليه من متكلّمى الإماميّه، مؤلّف الياقوت حيث قال:

المؤثّر مبتهج بالذات لأنّ علمه بكماله الأعظم يوجب له ذلك، فكيف لا والواحد منّا يلتذّ بكماله النقصانى «۱».

وهو ظاهر كلام المحقق الطوسى فى تجريد الاعتقاد، حيث نفى الألم

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۴۱

مطلقاً وقيّد اللّذه المنفيه بالمزاجيه «۱»، ومن المانعين له المحقّق البحرانى

حيث قال:

اتّفق المسلمون على عدم إطلاق هذين اللفظين عليه تعالى ... وأمّا الفلاسفه فإنّهم ... لمّا فسروا اللّذه بأنّها إدراك الملائم أطلقوا عليه لفظ اللّذه وعنوا بها علمه بكمال ذاته، فلا نزاع معهم إذن فى المعنى، إذ لكلّ أحد أن يفسرٍّ لفظه بما شاء، لكنّا ننازع فى إطلاق هذا اللفظ عليه لعدم الإذن الشرعى. «۲»

***

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۴۳

الفصل العاشر: انّه تعالى ليس بمرئىّ

اشاره

إتّفقت العدليّه على أنّه تعالى لا يُرى بالأبصار لا فى الدنيا ولا فى الآخره، وأمّا غيرهم فالكراميّه والمجسِّمه الّذين يصفون اللّه سبحانه بالجسميّه ويثبتون له الجهه، جوَّزوا رؤيته بلا- إشكال فى الدارين، وأهل الحديث والأشاعره- مع تحاشيهم عن إثبات الجسميّه والجهه له سبحانه- قالوا برؤيته يوم القيامه وإنّ المؤمنين يرونه كما يرى القمر ليله البدر، وتحقيق الكلام فى هذا المجال رهن دراسه تحليليه حول أمور ثلاثه:

أ. تحديد محلّ النزاع؛

ب. أدلّه امتناع الرؤيه؛

ج. أدلّه القائلين بالجواز.

ما هو موضوع النزاع؟

الرؤيه الّتى تكون فى محلّ الإستحاله والمنع عند العدليه هى الرؤيه البصريّه بمعناها الحقيقى، لا ما يعبّر عنه بالرؤيه القلبيه كما ورد فى روايات أهل البيت عليهم السلام والشهود العلمى التام فى مصطلح العرفاء، وهذا المعنى من

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۴۴

الرؤيه هو الظاهر من كلام الشيخ الأشعرى حيث قال:

وندين بأنّ اللّه تعالى يرى فى الآخره بالأبصار كما يرى القمر ليله البدر، يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله «۱».

وقال أيضاً:

إن قال قائل: لم قلتم إنّ رؤيه اللّه بالابصار جائزه من باب القياس؟ قيل له: قلنا ذلک لأنّ ما لا يجوز أن يوصف به اللّه تعالى ويستحيل عليه، لا يلزم فى القول بجواز الرؤيه «٢».

لكنّ المتأخرين منهم لمّا رأوا أنّ القول بجواز الرؤيه بالابصار يستحيل فى حقّه تعالى، حاولوا تصحيح مقولتهم بوجوه مختلفه، فقال الامام الرازى:

وقبل الشروع فى الدلاله لابدّ من تلخيص محلّ النزاع، فإنّ لقائل أن يقول: إن أردت بالرؤيه الكشف التامّ، فذلک ممّا لانزاع فى ثبوته، وإن أردت بها الحاله الّتى نجدها من أنفسنا عند إبصارنا الأجسام فذلک ممّا لا نزاع فى انتقائه- إلى أن قال:- والجواب أنّا إذا علمنا الشى ء حال

ما لم نره، ثمّ رأيناه، فإنّا ندرك تفرقه بين الحالين، وتلك التفرقه لا تعود إلى ارتسام الشبح فى

العين ولا إلى خروج الشعاع منها، بل هى عائده إلى حاله أُخرى مسمّاه بالرؤيه، فندّعى أنّ تعلّق هذه الصفه بذات اللّه تعالى جائز. «۱»

وحاصله- كما لخّصه المحقّق الطوسى-: أنّ الحاله الحاصله عند ارتسام الشبح فى العين أو خروج الشعاع منها، المغايره للحاله الحاصله عند العلم، يمكن أن تحصل مع عدم الارتسام وخروج الشعاع.

يلاحظ عليه: أنّ الحاله المذكوره إمّا تكون رؤيه بصريّه بالحقيقه، فذلك محال فى حقّه تعالى كما اعترف به الرازى ايضا، وإمّا لا تكون كذلك وإنّما هى مشتركه مع الرؤيه البصريه فى النتيجه، أعنى: المشاهده، فهى راجعه إلى الكشف التام والرؤيه القلبيه ولا نزاع فيها، قال المحقّق الطوسى: «ويحتاج فى إثبات كون تلك الحاله غير الكشف التام إلى دليل». «۲»

أدلّه امتناع رؤيته تعالى

يدلّ على امتناع الرؤيه وجوه:

۱. إنّ الرؤيه إنّما تصحّ لمن كان مقابلًا- كالجسم- أو فى حكم المقابل- كالصوره فى المرآه- والمقابله وما فى حكمها إنّما تتحقّق فى الأشياء ذوات الجهه، واللّه منزّه عنها فلا يكون مرئياً، وإليه أشار مؤلّف الياقوت بقوله: «ولا يصحّ رؤيته، لإستحاله الجهه عليه». «۳»

۲. إنّ الرؤيه لا تتحقق إلّابانعكاس الأشعَّه من المرئى إلى أجهزه العين، وهو يستلزم أن يكون سبحانه جسماً ذا أبعاد.

۳. إنّ الرؤيه بأجهزه العين نوع إشاره إليه بالحدقه، وهى إشاره حسّيه لا تتحقق إلّابمشار إليه حسّى واقع فى جهه، واللّه تعالى منزّه عن الجسمانيه والجهه.

۴. إنّ الرؤيه إمّا أن تقع على الذات كلّها أو على بعضها، فعلى الأوّل يلزم أن يكون المرئى محدوداً متناهياً، وعلى الثانى يلزم أن يكون مركّباً

ذا أجزاء وأبعاض والجميع مستحيل فى حقِّه تعالى.

أدلّه القائلين بالجواز

إنّ للقائلين بجواز رؤيته تعالى أدلّه عقليه ونقليه، فمن أدلّتهم العقليه ما ذكره الأشعرى بقوله:

ليس فى جواز الرؤيه إثبات حدث، لأنّ المرئى لم يكن مرئيا لأنّه محدث، ولو كان مرئياً لذلك للزمه أن يرى كلّ محدث وذلك باطل عنده» «١».

يلاحظ عليه: أنّ الحدوث ليس شرطاً كافياً للرؤيه حتّى تلزم رؤيه كلّ محدث، بل هو شرط لازم يتوقّف على انضمام سائر الشروط الّتى أشرنا إليها وبما أنّ بعضها غير متوفّر فى الموجودات المجرّده المحدثه، لا تقع عليها الرؤيه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١۴٧

وهناك دليل عقلى استدلّ به مشايخ الأشاعره فى العصور المتأخره، وحاصله أنّ ملاك الرؤيه والمصحّح لها أمر مشترك بين الواجب والممكن وهو الوجود، قالوا:

إنّ الرؤيه مشترکه بين الجوهر والعرض، ولابدّ للرؤيه المشترکه من علّه واحده، وهى إمّا الوجود أو الحدوث، والحدوث لا يصلح للعلّيه لأنّه أمر عدمى، فتعيّن الوجود، فينتج أنّ صحّه الرؤيه مشترکه بين الواجب والممكن «١».

وهذا الدليل ضعيف جدّاً ومن هنا لم يتمّ عند المفكّرين من الأشاعره أيضاً، إذ لقائل أن يقول: إنّ الجهه المشترکه للرؤيه فى الجوهر والعرض ليست هى الوجود بما هو وجود، بل الوجود المقيّد بعدّه قيود، وهى كونه ممكناً، مادّياً، يقع فى إطار شرائط خاصّه يستحيل فى حقّه تعالى، ولو كان الوجود هو الملاك التام لصحّه الرؤيه للزم صحّه رؤيه الأفكار والعقائد، والروحيات والنفسانيات كالقدره والإراده وغير ذلک من الأُمور الروحيه الوجوديه الّتى لا تقع فى محل الرؤيه.

استدلال المجوّزين بالكتاب العزيز

استدلّ القائلون بالجواز بآيات من الكتاب العزيز:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١۴٨

١. قوله تعالى: «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ* إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ». «١»

وتوضيح الإستدلال: أنّ النظر فى اللّغه جاء بمعنى الإنتظار ويستعمل بغير

صله، وجاء بمعنى التفكّر ويستعمل ب (فى) وجاء بمعنى الرأفه ويستعمل ب (اللام) وجاء بمعنى الرؤيه ويستعمل ب (إلى) والنظر فى الآيه موصول ب (إلى) فوجب حمله على الرؤيه. «۲»

يلاحظ عليه: أنّ النظر المتعدّى ب «إلى» كما يجى ء بمعنى الرؤيه، كذلك يجى ء كنايه عن التوقّع والإنتظار كما قال الشاعر:

وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمان يأتى بالفلاح

وكقول آخر:

إنّى إليك لما وعدت لناظر نظر الفقير إلى الغنى الموسر

وقد شاع فى المحاورات: «فلان ينظر إلى يد فلان» يراد أنّه رجل معدم محتاج يتوقّع عطاء الآخر.

والتأمّل فى الآيتين بمقارنتهما بالآيتين الواقعتين فى تلوهما يهدينا إلى أنّ المراد من النظر فى الآيه، هو التوقّع والإنتظار، لا الرؤيه، وإليك تنظيم الآيات حسب المقابله:

«وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ» ويقابلها قوله تعالى: «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ باسِرَةٌ».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۴۹

«إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ». ويقابلها قوله تعالى: «تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِها فاقِرَةٌ».

فالفقرتان الأولیتان تصفان الناس يوم القيامه وأنّهم على طائفتين: طائفه مطيعه وهم ذات وجوه ناضره، وطائفه عاصيه وهم ذات وجوه باسره، ثم ذكر لكلّ منهما وصفاً آخر، فللأُولى أنّهم ناظره إلى ربّها، وللثانيه أنّهم يظنّون أن يفعل بهم فاقره، أى يتوقّعون أن ينزل عليهم عذاب يكسر فقارهم ويقصم ظهورهم.

فالمقابله بين الفقره الثالثه والرابعه تشهد على المراد من الفقره الثالثه الّتى مضادّه للرابعه. وبما انّ الفقره الرابعه ظاهره فى أنّ المراد توقُّع العصاه العذاب الفاقر، يكون المراد من الفقره الثالثه توقع الرحمه والكرم من اللّه تعالى، لا رؤيته تعالى.

۲. قوله تعالى حكايه عن موسى عليه السلام: «رَبِّ أَرِنِى أَنْظُرْ إِلَيْكَ». «۱»

وجه الإستدلال: أنّ الرؤيه لو لم تكن جائزه لكان سؤال موسى جهلًا أو عبثاً. «۲»

والجواب عنه: أنّ التدبّر فى مجموع ما ورد من

الآيـات فی القصّه یـدلّنا علی أنّ موسـی علیه السـلام مـا کان طلب الرؤیه إلّالتبکیت قومه عنـدما طلبوا منه أن یسأل الرؤیه لنفسه، حتی تحلّ رؤیته للّه مکان رؤیتهم، وذلک بعد ما سألوه أن یریهم اللّه جهره لکی یؤمنوا بأنّ اللّه کلّمه، فأخذتهم الصاعقه، فطلب

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۱۵۰

الکلیم منه سبحانه أن یحییهم اللّه تعالی، حتی یدفع اعتراض قومه عن نفسه إذا رجع الیهم، فلربما قالوا: «إنّک لم تکن صادقاً فی قولک إنّ اللّه یکلّمک، ذهبت بهم فقتلتهم»، فعند ذلک أحیاهم اللّه وبعثهم معه، وإلیک الآیات الوارده فی القصّه:

الف) «وَ إِذْ قُلْتُمْ یا مُوسی لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتَّی نَرَی اللَّهَ جَهْرَهً فَأَخَذَتْکُمُ الصَّاعِقَهُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ». «۱»

ب) «یَسْئَلُکَ أَهْلُ الْکِتابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَیْهِمْ کِتاباً مِنَ السَّماءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسی أَکْبَرَ مِنْ ذلِکَ فَقالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَهً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَهُ بِظُلْمِهِمْ» «۲».

ج) «وَ اخْتارَ مُوسی قَوْمَهُ سَبْعِینَ رَجُلًا لِمِیقاتِنا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَهُ قالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَکْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَ إِیَّایَ أَ تُهْلِکُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنَّا» «۳».

د) «وَ لَمَّا جاءَ مُوسی لِمِیقاتِنا وَ کَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ» «۴».

فالآیتان الأُولی والثانیه تدلّان علی أنّ أهل الکتاب طلبوا من موسی أن یسأل من اللّه تعالی أن یریهم ذاته، فاستحقّوا بسؤالهم هذا العذاب والدمار فأخذتهم الصاعقه، والآیه الثالثه تدلّ علی أنّ الّذین اختارهم موسی لمیقات

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۱۵۱

ربّه أخـذتهم الرجفـه، ولـم تأخـذهم إلّابمـا فعلوه من السـفاهه، والظـاهر أنّ المراد منهـا هـو سؤال الرؤیه المـذکور فی الآیتین المتقدّمتین، والمقصود من الرجفه، هی رجفه الصاعقه، کما عبّر عن هلاکه قوم صالح تاره بالرّجفه «۱» وأُخری بالصّاعقه. «۲»

وبما أنّه لم یکن لموسی مع قومه إلّامیقات واحد، کان

الميقـات فى الآـيه الثـالثه نفس الميقـات الوارد فى الآـيه الرابعه، ففى هـذا الميقـات وقع السؤلان، غير إنّ سؤال الرؤيه عن جانب القوم كان قبل سؤال موسى الرؤيه لنفسه، والقوم سألوا الرؤيه حقيقه وموسى سألها تبكيتاً لقومه وإسكاتاً لهم، يدلّ على ذلك أنّه لم يوجّه إلى الكليم من جانبه سبحانه أىّ لوم وعتاب أو مؤاخذه وعذاب بل اكتفى تعالى بقوله:

«لَنْ تَرانِى».

۳. قوله تعالى- فيما أجاب موسى عند سؤال الرؤيه لنفسه-:

«وَ لكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَرانِى». «۳»

وجه الإستدلال: «انّه تعالى علّق الرؤيه على استقرار الجبل وهو ممكن والمعلّق على الممكن ممكن، فالرؤيه ممكنه». «۴»

يلاحظ عليه: أنّ المعلَّق عليه ليس هو إمكان الاستقرار، بل وجوده

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۵۲

وتحقّقه بعد تجلّيه تعالى على الجبل، والمفروض انّه لم يستقرّ بعد التجلّى، كما قال تعالى:

«فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسى صَعِقاً». «۱»

أضف إلى ذلك أنّ المذكور فى الآيه هو استقرار الجبل فى حال النظر إليه بعد تجلّيه تعالى عليه، ومن المعلوم استحاله استقراره فى تلك الحاله، وإليه اشار المحقّق الطوسى بقوله: «وتعليق الرؤيه باستقرار المتحرّك لا يدلّ على الإمكان». «۲»

الرؤيه فى روايات اهل البيت عليهم السلام

إنّ المراجع إلى خطب الإمام على عليه السـلام فى التوحيـد وما أُثر عن أئمه العتره الطاهره عليهم السـلام يقف على أنّ مـذهبهم فى ذلـك امتنـاع الرؤيه، فعلى من أراد الوقوف على كلمـات الإمام على عليه السـلام أن يراجع نهـج البلاغه، وعلى كلمات سائر أئمه اهل البيت عليهم السلام أن يراجع الكافى لثقه الإسلام الكلينى والتوحيد للشيخ الصدوق. «۳»

ثمّ إنّهم عليهم السـلام رغم تأكيـدهم على إبطال الرؤيه الحسّـيه البصـريّه صـرّحوا على إمكان الرؤيه القلبيّه، فهـذا هو الإمام على عليه السلام

حينما سأله ذعلب اليمانى

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۵۳

هـل رأيت ربّك يا أمير المؤمنين؟ فقال عليه السـلام: «أفأعبـد ما لا أرى؟! فقال: وكيف تراه؟ فقال: «لا تـدركه العيون بمشاهـده العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان». «۱»

وهكذا أجاب عليه السلام سؤال حبر من اليهود حينما سأله بنفس ذلك السؤال. «۲»

وروى الصدوق بسنده عن عبداللّه بن سنان عن أبيه، قال:

حضرت اباجعفر عليه السلام فدخل عليه رجل من الخوارج، فقال له: يا أبا جعفر أى شى ء تعبد؟ قال: «اللّه»، قال: رأيته؟ قال: «لم تراه العيون بمشاهده العيان ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان». «۳»

إلى غير ذلك من الروايات، وأمّا البحث عن حقيقه تلك الرؤيه القلبيه الّتى هى غير الرؤيه البصريّه الحسّيه، فليطلب من مظانّه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۵۵

الباب الرابع: فى مباحث العدل والحكمه

اشاره

الباب الرابع: فى مباحث العدل والحكمه

وفيه اثنا عشر فصلًا:

۱. تعريف العدل والحكمه ودلائلهما؛

۲. التحسين والتقبيح العقليّان؛

۳. أفعال اللّه سبحانه معلّله بالغايات؛

۴. المصائب والشرور وحكمته تعالى؛

۵. التكليف بما لا يطاق قبيح؛

۶. وجوب اللطف عند المتكلّمين؛

۷. الجبر والكسب؛

۸. نظريه التفويض؛

۹. أمر بين الأمرين؛

۱۰. شبهات وردود؛

۱۱. القضاء والقد؛

۱۲. حقيقه البداء.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۵۷

الفصل الأوّل: تعريف الحكمه والعدل ودلائلهما: تعريف الحكمه

اشاره

أصل الحكمه الحكم وهو المنع، قال ابن فارس:

الحاء والكاف والميم اصل واحد وهو المنع واوّل ذلك الحكم وهو المنع من الظّلم وسمّيت حكمه الدابّه لأنّها تمنعها، يقال: حكمت الدابّه وأحكمتها، ويقال: حكمت السّفيه وأحكمته، إذا أخذت على يديه والحكمه هذا قياسها، لأنّها تمنع من الجهل وتقول: حكّمت فلاناً تحكيماً: منعته عمّا يريد. «۱»

وقد أطلقت الحكمه على العدل، والعلم والحلم، والنبوّه وما يمنع من الجهل، وكل كلام موافق للحقّ، ووضع الشى ء فى موضعه وصواب الأمر وسداده. «۲»

وقد عرّف الراغب الإصفهانى الحكمه ب «إصابه الحقّ بالعلم والعقل» ثمّ قال:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۵۸

فالحكمه من اللّه تعالى معرفه الأشياء وإيجادها على غايه الإحكام، ومن الإنسان معرفه الموجودات وفعل الخيرات. «۱»

ثمّ إنّ الحكمه فى اصطلاح المتكلّمين قد تكون وصفاً للعلم وقد تكون وصفاً للفعل، ويفسّر الأوّل بأفضل العلم وأكمله، ويفسّر الثانى بإتقان الفعل وتنزّهه عمّا لا ينبغى. قال الرازى «۲»:

فى الحكيم وجوه: الأوّل: إنّه فعيل بمعنى مفعل كأليم بمعنى مؤلم. ومعنى الإحكام فى حقّ اللّه تعالى فى خلق الأشياء هو إتقان التدبير فيها، وحسن التقدير لها، قال تعالى: «الَّذِى أَحْسَنَ كُلَّ شَىْ ءٍ خَلَقَهُ». «۳»

ليس المراد الحسن الرائق فى المنظر وإنما المراد منه حسن التدبير فى وضع كلّ شى ء موضعه بحسب المصلحه، وهو المراد

بقوله:

«وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْ ءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً» «۴».

الثانى: إنّ الحكمه عباره عن معرفه

أفضل المعلومات بأفضل العلوم، فالحكيم بمعنى العليم.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۵۹

الثالث: الحكمه عباره عن كونه مقدّساً عن فعل ما لا ينبغى.

قال تعالى: «أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً» «۱».

والحاصل: أنّ الحكمه إما وصف للعلم وإمّا وصف للفعل. فالأوّل هو الحكمه العلميه، والثانى الحكمه العمليه أو الفعليه، والحكمه العلميه راجعه إلى علمه تعالى بذاته وبفعله وهى من الصفات الثبوتيه الذاتيه، وقد تقدّم الكلام فيها من الباب الأوّل. والّذى يراد بالبحث فى هذا الباب الحكمه الفعليه بمعنييه وهما: الإحكام فى خلق العالم وتدبيره وتنزّه أفعاله تعالى عمّا لا ينبغى من الجهاله والسفاهه.

تعريف العدل:

للعدل فى معاجم اللّغه إطلاقات أو معانٍ كالقصد فى الأمور، والتعادل والتساوى، والإستواء والإستقامه، والتوسط بين طرفى الإفراط والتفريط «۲». والمعنى الجامع بينها هو وضع كل شى ء فى موضعه المناسب له. وإليه أشار الإمام على عليه السلام بقوله: «العدل يضع الامور موضعها». «۳»

توضيح ذلك: أنّ لكلّ شى ء وضعاً خاصّاً يقتضيه إمّا بحكم العقل، أو بنصّ الوحى وباعتبار المصالح الكليه والجزئيه فى نظام الكون، فالعدل هو رعايه ذلك الوضع وعدم الإنحراف إلى جانب الإفراط والتفريط.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۶۰

نعم موضع كل شى ء بحسبه، ففى نظام الطبيعه بوجه، وفى المجتمع البشرى بوجه آخر، وبلحاظ اختلاف موارده تحصل له أقسام ليس هنا مقام بيانها، إلّاأنّ موارد العدل بالنسبه إلى اللّه تعالى يجمعها أقسام ثلاثه:

۱. العدل التكوينى: وهو إعطاؤه تعالى كلّ موجود ما يستحقه ويليق به من الوجود، فلا يهمل قابليه، ولا يعطّل استعداداً فى مجال الإفاضه والإيجاد.

۲. العدل التشريعى: وهو أنّه تعالى لايهمل تكليفاً فيه كمال الإنسان وسعادته، وبه قوام حياته الماديّه والمعنويه، والدنيويه والاخرويه، كما انّه لا يكلّف نفساً فوق طاقتها.

۳. العدل الجزائى: وهو أنّه تعالى

لاـ يساوى بين المصلح والمفسد، والمؤمن والكافر فى مقام الجزاء بل يجزى كلَّ إنسان بما كسب، فيجزى المحسن بالإحسان والثواب، والمسى ء بالعقاب. كما أنّه تعالى لا يعاقب عبداً على مخالفه التكاليف إلّابعد البيان والإبلاغ.

الملازمه بين الحكمه والعدل

إنّ الحكمه الفعليه والعدل متلازمان، فإنّ لازم إتقان الفعل وإحكامه كونه واقعاً فى موضعه اللائق به، كما أنّ لازم كون الفعل واقعا فى موضعه المناسب كونه محكماً ومتقناً. ومن هنا نرى أنّ المتكلّمين يردفون العدل بالحكمه فى أبحاثهم. قال عبدالجبّار المعتزلى:

«نحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنّه عدل حكيم، فالمراد به أنّه لا

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۶۱

يفعل القبيح أو لا يختاره ولا يخلّ بما هو واجب عليه، وأنّ أفعاله كلّها حسنه». «۱»

وقال الشيخ المفيد:

«العدل الحكيم هو الّذى لا يفعل قبيحا ولا يخلّ بواجب». «۲»

وقال سديد الدين الحمصى:

«الكلام فى العدل، كلام فى أفعاله تعالى، وأنّها كلّها حسنه، وتنزيهه عن القبائح وعن الإخلال بالواجب فى حكمته». «۳»

دلائل عدله تعالى وحكمته

إنّ العدل والحكمه من الأوصاف الكماليه، واللّه تعالى بما أنّه واجب الوجود بالذات واجد جميع الكمالات الوجوديه، ومنزّه عن كلّ نقص وقبح. فواجب الوجود تعالى، يعلم من ذاته كلّ شى ء من الأشياء بعلله وأسبابه، ويفعل النظام الأتم لغايه حقيقته يلزمه، فهو حكيم فى علمه وفعله، فهو الحكيم المطلق. «۴»

ويدلّ على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى. أنّ القبح فى الفعل كالظلم، والعبث ونحو ذلك، إمّا ناشى ء عن جهل الفاعل بجهات الحسن والإتقان.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۶۲

وإما ناشى ء عن حاجته إلى ذلك. واللّه سبحانه عالم بكلّ شى ء كما أنّه غنىّ بالذات. وإليه أشار المحقق الطوسى بقوله: «واستغناؤه وعلمه يدلّان على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى». «۱»

ونصوص الكتاب والسنّه فى عدله تعالى وحكمته متضافره. قال سبحانه:

«شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ». «۲»

قوله «قائماً» إمّا حال من اسم اللّه تعالى مؤكّده، وإمّا حال من «هو» فى قوله: «لا إله الا هو»

والمراد من قيامه بالقسط إمّا مطلق يشمل جميع مراتب القسط (فى التكوين والتشريع والجزاء) وإمّا يختص بالقسط التكوينى كما اختاره بعضهم. «۳»

وقال تعالى: «وَنَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَهِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً». «۴»

هذا ناظر إلى عدله تعالى فى مقام الحساب والجزاء.

وممّا يدلّ على عدله تعالى فى التشريع قوله سبحانه: «لا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها». «۵»

وقوله سبحانه:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۶۳

«لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ». «۱»

وقال الإمام على عليه السلام: «العدل أن لاتتّهمه». «۲»

وفسّره الإمام الصادق عليه السلام بقوله: وأمّا العدل فأن لا تنسب إلى خالقك ما لامك عليه». «۳»

وقال اميرالمؤمنين عليه السلام:

«وأرانا من ملكوت قدرته وعجائب ما نطقت به آثار حكمته ... فظهرت البدائع الّتى أحدثتها آثار صنعته وأعلام حكمته .... قدّر ماخلق فأحكم تقديره، ... بدايا خلائق أحكم صنعها ...». «۴»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۶۵

الفصل الثانى: التحسين والتقبيح العقليان

اشاره

قد تقدّم أنّ العدل الحكيم هو الّذى لا يفعل القبيح ولا يُخلُّ بالحسن، والتصديق بثبوت هذه الصفه للبارى تعالى مبنيٌّ على القول بالتحسين والتقبيح العقليين، فإنّ مفاد تلك المسأله: أنّ هناك أفعالًا يدرك العقل كونها حسنه أو قبيحه، ويدرك أنّ الغنىّ بالذّات منزّه عن الإتصاف بالقبيح وفعل ما لاينبغى، ومن هنا يلزمنا البحث عن تلك المسأله على ضوء العقل والكتاب العزيز فنقول:

ذهبت العدليه إلى أنّ هناك أفعالًا يدرك العقل من صميم ذاته ومن دون استعانه من الشرع أنّها حسنه وأفعالًا أخرى يدرك أنّها قبيحه كذلك؛ وقالت الأشاعره: لا حكم للعقل فى حسن الأشياء وقبحها، فلا حسن إلّاماحسّنه الشارع ولا قبيح إلّاما قبّحه؛ و النزاع بين الفريقين دائر بين الإيجاب الجزئى و السلب الكلّى، فالعدليه يقولون بالأوّل

و الأشاعره بالثانى.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۶۶

ملاكات الحسن والقبح

لاشكّ أنّ للحسن والقبح معنى واحداً، وإنّما الكلام فى ملاك كون الشـى ء حسناً أو قبيحاً، وهو يختلف بإختلاف الموارد، فقد ذكر للحَسَن والقبيح ملاكات وهى:

۱. ملائمه الطبع ومنافرته: فالمشهد الجميل بما أنّه يلائم الطبع حسن، كما أنّ المشهد المخوف بما أنّه منافر للطبع قبيح، ومثله الطعام اللّذيذ والصوت الناعم، فإنّهما حسنان، كما أنّ الدواء المرّ ونهيق الحمار قبيحان.

۲. موافقه الغرض والمصلحه ومخالفتهما: والغرض والمصلحه إمّا شخصيان وإمّا نوعيان، فقتل عدوّ الإنسان يعدّ حسناً عنده لأنّه موافق لغرضه، ولكنّه قبيح لأصدقاء المقتول وأهله، لمخالفته لأغراضهم ومصالحهم الشخصيه، هذا فى المجال الشخصى، وأمّا فى المجال النوعى، فإنّ العدل بما أنّه حافظ لنظام المجتمع ومصالح النوع فهو حسن وبما أنّ الظلم هادم للنظام ومخالف لمصلحه النوع فهو قبيح.

۳. كون الشى ء كمالًا للنفس أو نقصاناً لها: كالعلم والجهل، فالأوّل زين لها والثانى شين، ومثلهما الشجاعه والجبن، وغيرهما من كمالات النفس ونقائصها.

۴. ما يوجب مدح الفاعل وذمّه عند العقل: وذلك بملاحظه الفعل من حيث إنّه مناسب لكمال وجودى للموجود العاقل المختار أو نقصان له،

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۶۷

فيستقلّ العقل بحسنه ووجوب فعله، أو قبحه ووجوب تركه وهذا كما إذا لاحظ العقل جزاء الإحسان بالإحسان، فيحكم بحسنه وجزاء الإحسان بالإساءه فيحكم بقبحه، فالعقل فى حكمه هذا لا- يلاحظ سوى أنّ بعض الأفعال كمال للموجود الحيّ المختار وبعضها الآخر نقص له، فيحكم بحسن الأوّل وقبح الثانى.

تعيين محلّ النزاع

لا- نزاع فى الحسن والقبح بالملاك الأوّل والثالث، وهو واضح، وكذلك فى الحسن والقبح بملاك الغرض والمصلحه الشخصيين، وأمّا الغرض والمصلحه النوعيان فإنّ كثيراً من الباحثين عن التحسين والتقبيح العقليين يعلّلون حسن العدل والإحسان، وقبح الظلم

والعدوان، باشتمال الأوّل على مصلحه عامّه والثانى على مفسده كذلك. وهذا الملاك فى الحقيقه من مصاديق الملاك الرابع كما لا يخفى. إذ ربما يكون مدح الفاعل على فعل وذمّه على فعل لغايه المصالح والمفاسد النوعيه. والإتيان بالفعل وتركه بهذه الغايه يعدّ كمالًا ونقصاناً للفاعل. وهذا المعنى الأخير هو محلّ النزاع بين المثبتين والنافين.

دلائل المثبتين والنافين

أ. دلائل المثبتين: استدلّ القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين بوجوه عديده نكتفى بذكر وجهين منها:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٦٨

الدليل الاوّل: وهو ما أشار إليه المحقّق الطوسى بقوله: «ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً». «١»

توضيحه: أنّ الحسن والقبح لو كانا بحكم العقل، بحيث كان العقل مستقلًا فى إدراك حسن الصدق وقبح الكذب فلا اشكال فى أنّ ما أخبر الشارع عن حسنه حسن، وما أخبر عن قبحه قبيح، لحكم العقل بأنّ الكذب قبيح والشارع منزّه عن إرتكاب القبيح.

وأمّا لو لم يستقلّ العقل بذلك، فلو أخبر الشارع بحسن فعل أو قبحه فلا- يمكن لنا الجزم بكونه صادقاً فى كلامه حتى نعتقد بمضمون أخباره ونستكشف منه حسن الفعل أو قبحه، وذلك لاحتمال عدم صدق الشارع فى أخباره، فإنّ الكذب حسب الفرض لم يثبت قبحه بعدُ وإثبات قبح الكذب بإخبار الشارع عن قبحه مستلزم للدور.

الدليل الثانى: وهو ما ذكره العلّامه الحلّى بقوله:

لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لاغير لما قبح من اللّه تعالى شى ء «٢» ولو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزات على يد الكاذبين، وتجويز ذلك يسدّ باب معرفه النبوّه، فإنّ أىّ نبىّ أظهر المعجزه عقيب إدّعاء النبوّه لايمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجزه على يد الكاذب فى دعوى النبوّه «٣».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٦٩

والعجب أنّ الفضل بن روزبهان الأشعرى حاول الإجابه عن هذا

الدليل بقوله:

عدم إظهار المعجزه على يد الكذّابين ليس لكونه قبيحاً عقلًا بل لعدم جريان عاده اللّه الجارى مجرى المحال العادى بذلك «۱».

فعند ذلك لا ينسدّ باب معرفه النبوه لأنّ العلم العادى حاكم باستحاله هذا الإظهار.

يلاحظ عليه: أنّه من أين وقف على تلك العاده وأنّ اللّه لا يجرى الإعجاز على يد الكاذب؟ ولو كان التصديق متوقّفاً على إحرازها لزم أن يكون المكذّبون بنبوّه نوح أو من قبله ومن بعده معذورين فى إنكارهم لنبوّه الأنبياء، إذ لم تثبت عندهم تلك العاده، لأنّ العلم بها إنّما يحصل من تكرّر رؤيه المعجزه على يد الصادقين دون الكاذبين.

ب. أدلّه النافين

الدليل الأوّل: قالوا: لو كان العلم بحسن الإحسان وقبح العدوان ضرورياً لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بأنّ الواحد نصف الإثنين، لكنّ التالى باطل بالوجدان.

ويلاحظ عليه اوّلًا: أنّه يجوز التفاوت فى الادراكات البديهيه،

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۷۰

فالأوّليات متقدمه على المشاهدات وهى على الفطريات وهكذا، فوجود التفاوت بين البديهيات لا ينافى بداهتها، وإليه أشار المحقق الطوسى بقوله:

«ويجوز التفاوت فى العلوم لتفاوت التصور». «۱»

وثانياً: نفى كون الحكم بحسن فعل أو قبحه بديهيّاً لا يدلّ على نفى كونه عقلياً، فانّ نفى الأخصّ لا يدلّ على نفى الأعم، فمن الجائز أن يكون العقل مستقلّاً بحسن فعل أو قبحه لكن بالتأمل والنظر، فعلى فرض قبول ما ادّعى من التفاوت لا يجدى المنكر شيئاً.

الدليل الثانى: لو كان الحسن والقبح عقليين لما اختلفا، أى لما حسن القبيح ولما قبح الحسن، والتالى باطل، فإنّ الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح، وذلك فيما إذا تضمّن الكذب إنقاذ نبىّ من الهلاك والصدق إهلاكه.

فلو كان الكذب قبيحاً لذاته لما كان واجباً ولا حسناً عندما استفيد به عصمه دم نبىّ عن

ظالم يقصد قتله. «۲»

والجواب عنه: أنّ كلًا من الكذب فى الصوره الأُولى والصدق فى الصوره الثانيه على حكمه من القبح والحسن، إلّاأنّ ترك إنقاذ النبىّ أقبح من الكذب، وإنقاذه أحسن من الصدق، فيحكم العقل بترك الصدق وارتكاب الكذب قضاءً لتقديم الأرجح على الراجح، فإنّ تقديم الراجح على الأرجح قبيح عند العقل.

الدليل الثالث: إنّ القول بالتحسين والتقبيح العقليين دخاله فى شؤون ربّ العالمين الّذى هو مالك كل شى ء حتى العقل، فله أن يتصرّف فى ملكه كيف يشاء، ولازم القول بأنّ العقل حاكم بحسن بعض الأفعال وقبحه تحديد لملكه وقدرته سبحانه.

ويردّه أنّ العقل ليس فارضاً على اللّه تعالى شيئاً وإنّما هو كاشف عن القوانين السائده على أفعاله تعالى، فالعقل يطالع اوّلًا صفات اللّه الكماليه كالغنى الذاتى، والعلم والقدره الذاتيين، ثم يستنتج منها تنزّهه عن إرتكاب القبائح، وهذا كما أنّ العقل النظرى يكشف عن القوانين السائده على نظام الكون وعالم الطبيعه.

وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر ضعف سائر ما استدلّ به القائلون بنفى التحسين والتقبيح العقليين ولانرى حاجه فى ذكرها وبيان وجوه الخلل فيها. «۱»

التحسين والتقبيح فى الكتاب العزيز

إنّ التدبُّر فى آيات الذّكر الحكيم يعطى أنّه يسلّم إستقلال العقل بالتحسين والتقبيح خارج إطار الوحى ثمّ يأمر بالحسن وينهى عن القبيح، وإليك فيما يلى نماذج من الآيات فى هذا المجال:

۱. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسانِ وَإِيتاءِ ذِى الْقُرْبى وَيَنْهى عَنِ

الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْىِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ». «۱»

۲. «قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّىَ الْفَواحِشَ». «۲»

۳. «يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ». «۳»

فهذه الآيات تعرب بوضوح عن أنّ هناك أُموراً توصف بالعدل والإحسان والمعروف والفحشاء والمنكر والبغى قبل تعلّق الأمر والنهى بها، وأنّ الإنسان يجد اتّصاف بعض الأفعال

بأحدها ناشئاً من صميم ذاته وليس عرفان الإنسان بها موقوفاً على تعلّق الشرع، وإنّما دور الشرع هو تأكيد إدراك العقل بالأمر بالحسن والنهى عن القبيح وبيان ما لا يستقلّ العقل فى إدراك حسنه وقبحه، وتدلّ على ما تقدّم بأوضح دلاله الآيه التاليه:

۴. «وَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَيْها آباءَنا وَ اللَّهُ أَمَرَنا بِها قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ». «۴»

فإنّ الظاهر من الآيه أنّ المشركين كانوا عارفين بقبح أفعالهم وأنّها من الفحشاء ولكنّهم حاولوا توجيه تلك الأفعال الشنيعه إمّا بكونها إبقاءً لسيره آبائهم وهم كانوا يحسّنون ذلك، وإمّا بكونها ممّا أمر بها اللّه سبحانه ولكنّ اللّه تعالى يخطّئهم فى ذلك ويقول إنّ اللّه لا يأمر بالفحشاء كما يخطّئهم فى اتّباعهم سيره آبائهم بقوله:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۷۳

«أَ وَ لَوْ كانَ آباؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لا يَهْتَدُونَ». «۱»

۵. «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ». «۲»

۶. «أَ فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ* ما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» «۳».

۷. «هَلْ جَزاءُ الْإِحْسانِ إِلَّا الْإِحْسانُ» «۴».

وهذه الآيات تدلّ على أنّه سبحانه اتّخذ وجدان الإنسان سنداً لقضائه فيما تستقلّ به عقليته، فالإنسان يجد من تلقاء نفسه قبح التسويه عند الجزاء بين المفسد والمصلح والفاجر والمؤمن والمسلم والمجرم، كما أنّه يدرك كذلك حسن جزاء الإحسان بالإحسان، وهذا الإدراك الفطرى هو السند فى حكم العقل بوجوب يوم البعث والحساب كى يفصل بين الفريقين ويجزى كلّ منهما بما يقتضيه العدل والإحسان الإلهى.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۷۵

الفصل الثالث: أفعال اللّه سبحانه معلّله بالغايات

اشاره

من مظاهر عدله تعالى وحكمته تنزيه أفعاله سبحانه عن العبث ولزوم إقترانها بالغايات والأغراض، وهذه المسأله من المسائل الّتى تشاجرت فيها العدليه والأشاعره، فالأُولى على الإيجاب والثانيه

على السلب.

واستدلّت العدليه على مدّعاهم بأنّ خلوَّ الفعل عن الغايه والغرض يعدّ لغواً وعبثاً وهو من القبائح العقليه، واللّه تعالى منزَّه عن القبائح فلابدّ أن تكون أفعاله مقترنه بأغراض ومعلَّله بغايات.

والمهمّ فى هذا المجال، التحقيق حول دلائل الأشاعره على إنكار كون أفعاله تعالى معلّله بالغايات، وأمّا دليل نظريه العدليه فهو واضح، لإنّ هذه المسأله- كما تقدّم- من فروع مسأله التحسين والتقبيح العقليّين فنقول:

استدلّت الأشاعره على مذهبهم بأنّه لو كان فعله لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملًا بتحصيل ذلك الغرض لأنّه لا يصلح غرضاً للفاعل الّا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال. «۱»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۷۶

يلاحظ عليه: أنّ الأشاعره خلطوا بين الغرض الراجع إلى الفاعل، والغرض الراجع إلى فعله، فالاستكمال لازم فى الأوّل دون الثانى، والقائل بكون أفعاله معلّله بالأغراض والغايات والدواعى والمصالح، إنّما يعنى بها الثانى دون الأوّل.

توضيح ذلك: أنّ العلّه الغائيه فى أفعال الفواعل البشريه هى السّبب لخروج الفاعل عن كونه فاعلًا بالقوّه إلى كونه فاعلًا بالفعل، فهى متقدّمه على الفعل صوره وذهناً ومؤخّره عنه وجوداً وتحقّقاً، ولا تتصوّر العلّه الغائيه بهذا المعنى فى ساحته تعالى، لغناه المطلق فى مقام الذات والوصف والفعل، فلا يحتاج فى الإيجاد إلى شى ء وراء ذاته، وإلّا لكان ناقصاً فى مقام الفاعليه مستكملًا بشى ء وراء ذاته وهو لا يجتمع مع غناه المطلق، ولكن نفى العلّه الغائيه بهذا المعنى لا يستلزم أن لا يترتّب على فعله مصالح وحِكَم ينتفع بها العباد وينتظم بها النظام، وذلك لأنّه سبحانه فاعل حكيم، والفاعل الحكيم لا يختار من الأفعال الممكنه إلّاما يناسب ذلك، ولا يصدر منه ما يضادّه ويخالفه. «۱»

القرآن وأفعاله سبحانه الحكيمه

والعجب من غفله الأشاعره من النصوص الصريحه فى هذا المجال،

يقول سبحانه: «أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنا لا تُرْجَعُونَ». «۲»

وقال: «وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما لاعِبِينَ». «۱»

وقال: «وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما باطِلًا ذلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ». «۲»

وقال: «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ». «۳»

مذهب الحكماء فى أفعاله تعالى

ربّما يتوهّم إتّفاق رأى الحكماء مع الأشاعره فى نفى الغايه والغرض عن أفعاله تعالى، ولكنّه خطأ محض، قال صدر المتألهين:

إنّ الحكماء ما نفوا الغايه والغرض عن شى ء من أفعاله مطلقاً، بل إنّما نفوا فى فعله المطلق «۴» وفى فعله الأوّل غرضاً زائداً على ذاته تعالى، وأمّا ثوانى الأفعال والأفعال المخصوصه والمقيّده فأثبتوا لكلّ منها غايه مخصوصه كيف وكتبهم مشحونه بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها .... «۵»

الفصل الرابع: المصائب والشرور وحكمته تعالى

اشاره

إنّ اللّه سبحانه خلق السّماوات والأرض وما بينهما لمصلحه الإنسان وانتفاعه بها فى معيشته، مع انّ المصائب والبلايا تنافى هذه الغايه وتضادّها، والفاعل الحكيم لا يصنع ما يضادّ غرضه. أضف إلى ذلك أنّ مقتضى رحمه اللّه الواسعه رفع المصائب ودفع الشرور الواقعه فى عالم الطبيعه كى لا تصعب المعيشه على الإنسان وتكون له هنيئه مريئه بلا جزع ومصيبه.

والإجابه عن هذه الشبهه تبتنى على بيان أُمور:

الأوّل: المصالح النوعيّه راجحه على المصالح الفرديه

لاشكّ أنّ الحياه الإنسانيه حياه إجتماعيه، فهناك مصالح ومنافع فرديه، وأخرى نوعيه اجتماعيه، والعقل الصريح يرجّح المصالح النوعيه على المنافع الفرديه، وعلى هذا فما يتجلّى من الظواهر الطبيعيه لبعض الأفراد فى صوره المصيبه والشرّ، هو فى عين الوقت تكون متضمّنه لمصلحه النوع والإجتماع، فالحكم بأنّ هذه الظواهر شرور، تنافى مصلحه

الإنسـان، ينشـأ من التفـات الإنسـان إليهـا من منظار خاص والتجاهل عن غير نفسه فى العالم، من غير فرق بين من مضـى فى غابر الزمان ومن يعيش فى الحاضر فى مناطق العالم أو سوف يأتى ويعيش فيها.

الثانى: ضآله علم الإنسان ومحدوديته

إنّ علم الإنسان المحدود هو الّذى يدفعه إلى أن يقضـى فى الحوادث بتلك الأقضـيه الشاذّه، ولو وقف على علمه الضـئيل ونسبه علمه إلى ما لا يعلمه لرجع القهقرى قائلًا: «رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلًا». «١»

ولأذعن بقوله تعالى: «وَ ما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» «٢».

ومـا أشـبه الإنسان فى حكمه بأنّ المصائب شـرور محضه للإنسان ليس لها دور فى مصالحه بعابر سبيل يرى جرّافه تحفر الأرض، أو تهـدم بنـاء مثيره الغبـار والتراب فى الهواء، فيقضـى من فوره بـأنّه عمـل ضـارّ وشـرّ، وهو لايـدرى بـأنّ ذلك يتمّ تمهيـداً لبناء مستشـفى كبير يسـتقبل المرضـى ويعالـج المصـابين ويهيّى ء للمحتـاجين إلى العلاج وسائل المعالجه والتمريض. ولو وقف على تلك الأهداف النبيله لقضى بغير ما قضى، ولوصف ذلك التهديم بأنّه خير وأنّه لا ضير فيما يحصل من ضوضاء الجرّافه وتصاعد الغبار.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٨١

الثالث: الغفله عن القيم الإنسانيه العليا

ليست الحيـاه الإنسانيه حياه ماديّه فقط، بل للإنسان حياه روحيه معنويه، ولا شكّ أنّ الفلاح والسّـعاده فى هـذه الحياه، هى الغايه القصوى من خلق الإنسان، ومفتاح الوصول إلى تلك الغايه هو العباده والخضوع للّه سـبحانه، وعلى هـذا الأساس فالحوادث الّتى توجب إختلالًا مّا فى بعض شؤون الحياه الماديّه ربما تكون عاملًا أساسياً لاتّجاه الإنسان إلى اللّه سبحانه كما قال سبحانه:

«فَعَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ يَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً». «١»

كما سيوافيك بيان ذلك.

الرابع: المصائب وليده الذنوب والمعاصى

اشاره

القرآن الكريم يعدّ الإنسان مسؤولًا عن كثير من الحوادث المؤلمه والوقائع الموجعه فى عالم الكون، قال سبحانه:

«ظَهَرَ الْفَسادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ». «٢»

وقال سبحانه:

«وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَالْأَرْضِ وَ لكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُونَ». «٣»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٨٢

وقال سبحانه:

«وَ ما أَصابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِما كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ». «١»

إلى غير ذلك من الآيات الدالّه على أنّ لأعمال الإنسان دوراً واقعياً فى البلايا والشرور الطبيعيه والإجتماعيه، ولكنّ الإنسان إذا أصابته مصيبه وكارثه يعجل من فوره، وبدل أن يرجع إلى نفسه ويتفحّص عن العوامل البشريه لتلك الحوادث ويقوم بإصلاح نفسه، يعدّها مخالفه لحكمه الصانع أو عدله ورحمته.

الفوائد التربويّه للمصائب

إذا عرفت هذه الأُصول فلنرجع إلى تحليل فوائد المصائب والشرور، فنقول:

١. المصائب وسيله لتفجير الطاقات

إنّ البلايا والمصائب خير وسيله لتفجير الطاقات وتقدّم العلوم ورقى الحياه البشريه، فإنّ الإنسان إذا لم يواجه المشاكل فى حياته لاتنفتح طاقاته ولاـ تنمو، بل نموّها وخروجها من القوّه إلى الفعل رهن وقوع الإنسان فى مهبّ المصائب والشدائد. وإلى هذه الحقيقه يشير قوله تعالى:

«فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً* إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً* فَإِذا فَرَغْتَ فَانْصَبْ* وَ إِلى رَبِّكَ فَارْغَبْ». «٢»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ١٨٣

٢. البلايا جرس إنذار وسبب للعوده إلى الحقّ

إنّ التمتع بالمواهب المادّيه والإستغراق فى اللذائذ والشهوات يوجب غفله كبرى عن القيم الأخلاقيه وكلّما ازداد الإنسان توغّلًا فى اللذائذ والنعم، ازداد ابتعاداً عن الجوانب المعنويه. وهذه حقيقه يلمسها كلّ إنسان فى حياته وحياه غيره، ويقف عليها فى صفحات التاريخ، ونحن نجد فى الكتاب العزيز التصريح بصله الطغيان بإحساس الغنى، إذ يقول عزّوجلّ: «إِنَّ

الإِنْسانَ لَيَطْغى* أَنْ رَآهُ اسْتَغْنى». «۱»

فإذاً لابدّ لإنتباه الإنسان من هذه الغفله من هزّه وجرس إنذار يذكّره ويرجعه إلى الطريق الوسطى، وليس هناك ما هو أنفع فى هذا المجال من بعض الحوادث الّتى تقطع نظام الحياه الناعمه بشى ء من المزعجات حتّى يدرك عجزه ويتنبّه من نوم الغفله. ولأجل هذا يعلّل القرآن الكريم بعض النوازل والمصائب بأنّها تنزل لأجل الذكرى والرجوع إلى اللّه، يقول سبحانه:

«وَ ما أَرْسَلْنا فِى قَرْيَهٍ مِنْ نَبِیٍّ إِلَّا أَخَذْنا أَهْلَها بِالْبَأْساءِ وَ الضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ». «۲»

ويقول أيضاً:

«وَ لَقَدْ أَخَذْنا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَ نَقْصٍ مِنَ الَّثمراتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ». «۱»

ويقول أيضاً:

«ظَهَرَ الْفَسادُ فِى الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أَيْدِى النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِى عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ». «۲»

ويقول تعالى: «وَ بَلَوْناهُمْ بِالْحَسَناتِ وَالسَّيِّئاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ». «۳»

۳. حكمه البلايا فى حياه الأولياء

يظهر من القرآن الكريم والأحاديث المتضافره أنّ البلايا والمحن ألطاف إلهيّه فى حياه الأولياء والصالحين من عباد اللّه وشرط لوصولهم إلى المقامات العاليه فى الآخره.

قال سبحانه:

«أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّهَ وَ لَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْساءُ وَ الضَّرَّاءُ وَ زُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتى نَصْرُ اللَّهِ أَلا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ». «۴»

وقال أيضاً:

«وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَىْ ءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الأَمْوالِ وَالأَنْفُسِ وَ الَّثمراتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ* الَّذِينَ إِذا أَصابَتْهُمْ مُصِيبَهٌ قالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ* أُولئِکَ عَلَيْهِمْ صَلَواتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَهٌ وَ أُولئِکَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ». «۱»

وروى هشام بن سالم عن أبى عبداللّه عليه السلام أنّه قال: «إنّ أشدّ الناس بلاءً الأنبياء، ثمّ الّذين يلونهم، ثمّ الأمثل

فالأمثل». «۲»

وروى سليمان بن خالد عنه عليه السلام أنّه قال: «وإنّه ليكون للعبد منزله عند اللّه فما ينالها إلّاباِحدى خصلتين، إمّا بذهاب ماله أو ببليّه فى جسده». «۳»

وقد شكا عبداللّه بن أبى يعفور إلى أبى عبداللّه الصادق عليه السلام ممّا أصابته من الأوجاع- وكان مسقاماً- فقال عليه السلام: «يا عبداللّه لو يعلم المؤمن ماله من الأجر فى المصائب لتمنّى أنّه قرّض بالمقاريض». «۴»

حاصل المقال:

إنّ المصائب على قسمين: فرديه ونوعيه، وإن شئت فقل: محدوده ومطلقه، ولأعمال الإنسان دور فى وقوع المصائب والبلايا، وهى جميعاً موافقه للحكمه وغايه الخلقه، فإنّ الغرض من خلقه الإنسان وصوله إلى

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۸۶

الكمالات المعنويه الخالده، وتلك المصائب جرس الإنذار للغافلين وكفّاره لذنوب المذنبين وأسباب الإرتقاء والتعالى للصالحين.

هذا فى جانب الغرض الأُخروى، وأمّا فى ناحيه الحياه الدنيويه فيجب إلفات النظر إلى أمرين:

۱. ملاحظه منافع نوع البشر المتوطّنين فى نواحى العالم، بلا قصر النظر إلى منافع الفرد أو طائفه من الناس.

۲. ملاحظه ما يتوصّل إليه الإنسان عند مواجهته للمشاكل والشدائد من الإختراعات والإكتشافات الجديده المؤدّيه إلى صلاح الإنسان فى حياته الماديه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۸۷

الفصل الخامس: التكليف بما لا يطاق قبيح

اشاره

إنّ التكليف بما هو خارج عن قدره المكلّف ظلم، وقبح الظلم من البديهيات الأوّليه عند العقل العملى، فيستحيل على الحكيم أن يكلّف العبد بما لا قدره له عليه، من غير فرق بين كون نفس الفعل المكلّف به ممكناً بالذات، ولكن كان خارجاً عن إطار قدره المكلّف، كالطيران إلى السّماء بلا وسيله، أو كان نفس الفعل بما هو هو محالًا، كدخول الجسم الكبير فى الجسم الصغير من دون أن يتوسّع الصغير أو يتصغّر الكبير، هذا هو قضاء العقل فى المسأله.

والآيات القرآنيه أيضاً صريحه فى أنّه سبحانه

لايكلّف الإنسان إلّاوسعه، وقدر طاقته ولا يظلمه مطلقاً.

قال سبحانه: «لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها». «١»

وقال تعالى: «وَ ما رَبُّکَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ». «٢»

الأشاعره وتجويز التكليف بما لا يطاق

مع هذه البراهين المشرقه نرى أنّ الأشاعره جوّزوا التكليف بما لايطاق، وبذلك أظهروا العقيده الإسلاميه، عقيده مخالفه للوجدان والعقل السليم، ومن المأسوف عليه أنّ المستشرقين أخذوا عقائد الإسلام عن المتكلّمين الأشعريين، فإذا بهم يصفونها بكونها على خلاف العقل والفطره لأنّهم يجوّزون التكليف بما لايطاق.

إنّ الأشاعره استدلّوا بآيات تخيّلوا دلالتها على ما يرتأونه، مع أنّها بمنأى عمّا يتبنّونه فى المقام، وأظهر ما استدلوا به آيتان:

الآيه الأُولى: قوله تعالى: «ما كانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَ ما كانُوا يُبْصِرُونَ» «١».

وجه الإستدلال: إنّ الآيه صريحه على أنّ المفترين على اللّه سبحانه فى الدّنيا، المنكرين للحقّ لم يكونوا مستطيعين من أن يسمعوا كلام اللّه ويصغوا إلى دعوه النبىّ إلى الحقّ مع أنّهم كانوا مكلّفين باستماع الحقّ وقبوله، فكلّفهم اللّه تعالى بما لا يطيقون عليه.

يلاحظ عليه: أنّ عدم استطاعتهم ليس بمعنى عدم وجودها فيهم ابتداءً، بل لأنّهم حرّموا أنفسهم من هذه النعم بالذنوب، فصارت الذنوب سبباً لكونهم غير مستطيعين لسمع الحقّ وقبوله، وقد تواترت النصوص من

الآيات والأحاديث على أنّ العصيان والطغيان يجعل القلوب عمياء والأسماع صمّاء.

قال سبحانه: «فَلَمَّا زاغُوا أَزاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ». «١»

وقال سبحانه حاكياً عن المجرمين:

«وَ قالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ما كُنَّا فِی أَصْحابِ السَّعِيرِ». «٢»

فقولهم: «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ» مع اعترافهم بكونهم مذنبين يدلّ على أنّهم كانوا قادرين على ذلك، لأنّه لو لم يكونوا قادرين كان المناسب فى مقام الإعتذار أن يقولوا: «ما كنّا قادرين على أن نسمع أو نعقل فلا نعترف بالذنوب».

ولقد أجاد الزمخشری فی تفسیر الآیه بقوله:

أراد أنّهم لفرط تصامّهم عن إستماع الحقّ وکراهتهم له، کأنّهم لا یستطیعون السمع، و ... الناس یقولون فی کلّ لسان: هذا کلام لا استطیع أن أسمعه. «۳»

الآیه الثانیه: قوله تعالی:

«یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ ساقٍ وَ یُدْعَوْنَ إِلَی السُّجُودِ فَلا یَسْتَطِیعُونَ». «۴»

وجه الإستدلال: إنّه تعالی یدعوا الضالّین والطاغین إلی السجود یوم

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۱۹۰

القیامه مع أنّهم لا یستطیعون الإجابه، والإتیان بالسجود، فإذا جاز التکلیف بما لا یطاق علیه فی الآخره، جاز ذلک فی الدنیا.

یلاحظ علیه: أنّ یوم القیامه دار الحساب والجزاء، ولیس دار التکلیف والعمل، فدعوته تعالی فی ذلک الیوم لیس بداعی التکلیف وغایه العمل، بل المقصود توبیخ الطاغین وإیجاد الحسره فیهم لترکهم السجود فی الدنیا مع کونهم مستطیعین علیه کما قال سبحانه: «وَ قَدْ کانُوا یُدْعَوْنَ إِلَی السُّجُودِ وَ هُمْ سالِمُونَ». «۱»

ونظیر الآیه قوله سبحانه:

«فَأْتُوا بِسُورَهٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَداءَکُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ». «۲»

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۱۹۱

الفصل السادس: وجوب اللطف عند المتکلّمین

اشاره

ممّا یترتب علی حکمته تعالی وجوب اللّطف علیه سبحانه. واللّطف عند المتکلّمین عباره عمّا یقرّب المکلّف إلی الطاعه، ویبعّده عن المعصیه، ثمّ إن اتّصل اللطف بوقوع التکلیف یسمّی لطفاً محصِّلًا، وإلّا یسمّی لطفاً مقرِّباً، قال السیّد المرتضی:

إنّ اللطف ما دعا إلی فعل الطاعه، وینقسم إلی ما یختار المکلّف عنده فعل الطاعه ولولاه لم یختره، وإلی ما یکون أقرب إلی اختیارها، وکلا القسمین یشمله کونه داعیاً. «۱»

برهان وجوب اللطف

استدلّوا علی وجوب اللطف علیه سبحانه بأنّ ترک اللطف یناقض غرضه تعالی من خلقه العباد وتکلیفهم، وهو قبیح لا یصدر من

الحکیم، قال المحقّق البحرانی:

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۱۹۲

إنّه لو جاز الإخلال به فی الحکمه فبتقدیر أن لا یفعله الحکیم، کان مناقضاً لغرضه، لکن اللازم باطل فالملزوم مثله.

بیان الملازمه: إنّه تعالی أراد من المکلّف الطاعه، فإذا علم أنه لا یختار الطاعه، أو لا یکون أقرب إلیها إلّاعند فعل یفعله به لا مشقّه علیه فیه ولا غضاضه، وجب فی الحکمه أن یفعله، إذ لو أخلّ به لکشف ذلک عن عدم إرادته له، وجری ذلک مجری من أراد من غیره حضور طعامه وعلم أو غلب ظنّه أنّه لا یحضر بدون رسول، فمتی لم یرسل عدَّ مناقضاً لغرضه.

وبیان بطلان اللازم: إنّ العقلاء یعدّون المناقضه للغرض سفهاً، وهو ضدّ الحکمه ونقص، والنقص علیه تعالی محال. «۱»

شروط اللطف

إنّ القائلین بوجوب اللطف ذکروا له شرطین:

الأوّل: أن لا یکون له حظّ فی التمکین وحصول القدره، إذ العاجز غیر مکلّف فلا یتصوّر اللطف فی مورده.

الثانی: أن لا یبلغ حدّ الإلجاء ولا یسلب عن المکلّف الاختیار، لئلّا ینافی الحکمه فی جعل التکلیف من ابتلاء العباد وامتحانهم.

وباعتبار الشرط الأخیر یتبیّن وهن ما استشکل علی وجوب اللطف بأنّه لو وجب اللطف علی اللّه تعالی لکان لا یوجد فی العالم عاص، لأنّه ما

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۱۹۳

من مکلّف إلّاوفی مقدور اللّه تعالی من الألطاف ما لو فعله به لاختار عنده الواجب واجتنب القبیح وذلک لأنّ قدره اللّه تعالی وإن کانت مطلقه فی نفسها، لکن إعمالها مقیّده بما لا ینافی مقتضی حکمته تعالی من کون الإنسان مختاراً ومکلّفاً. «۱»

أقسام اللطف

اللّطف إمّا من فعل اللّه تعالی، ویجب فی حکمته فعله کالبعثه، وإلّا عدّ ترکه نقضاً لغرضه کما مرّ، أو من فعل المکلّف، وحینئذٍ فإمّا أن یکون لطفاً فی تکلیف نفسه، ویجب فی حکمته تعالی أن یعرّفه إیّاه ویوجبه علیه، وذلک کمتابعه الرسل والاقتداء بهم، أو فی تکلیف غیره، وذلک کتبلیغ الرسول الوحی، ویجب أن یشتمل علی مصلحه تعود إلی فاعله، إذ إیجابه علیه لمصلحه غیره مع خلوّه عن مصلحه تعود إلیه ظلم وهو علیه تعالی محال. «۲»

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۱۹۵

الفصل السابع: الجبر والكسب

اشاره

من الأبحاث الكلاميه الهامّه، البحث عن كيفيه صدور أفعال العباد، وأنّهم مختارون فى أفعالهم أو مجبورون، مضطرّون عليها؟ والمسأله ذات صله وثيقه بمسأله العدل الإلهى، فإنّ العقل البديهى حاكم على قبح تكليف المجبور ومؤاخذته عليه، وأنّ اللّه سبحانه منزَّه عن كلّ فعل قبيح.

ثمّ إنّ هذه المسأله من المسائل الفكريه الّتى يتطلّع كلّ إنسان إلى حلّها، سواء أقدر عليه أم لا، ولأجل هذه الخصيصه لا يمكن تحديد زمن تكوّنها فى البيئات البشريه، ومع ذلك فهى كانت مطروحه فى الفلسفه الإغريقيه، ثمّ انطرحت فى الأوساط الإسلاميه وبحث عنها المتكلّمون والفلاسفه الإسلاميون، كما وقع البحث حولها فى المجتمعات الغربيه الحديثه، والمذاهب والآراء المطروحه فى هذا المجال فى الكلام الإسلامى أربعه:

١. مذهب الجبر المحض؛

٢. مذهب الكسب؛

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۹۶

٣. مذهب التفويض؛

۴. مذهب الأمر بين الأمرين.

فلنبحث عنها واحداً تلو الآخر.

أالجبر المحض

وهو المنسوب إلى جهم بن صفوان (المتوفّى ۱۲۸ ه)، قال الأشعرى:

تفرّد جهم بأمور، منها: أنّه لا فعل لأحد فى الحقيقه إلّااللّه وحده، وأنّ الناس إنّما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحرّكت الشجره، ودار الفلك، وزالت الشمس «۱».

وعرّفهم الشهرستانى بأنّهم يقولون:

إنّ الإنسان لا يقدر على شى ولا يوصف بالاستطاعه وإنّما هو مجبور فى أفعاله لا قدره له ولا إراده ولا اختيار، وإنّما يخلق اللّه تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات ... وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً. «۲»

ولا ـ ريب فى بطلا ـن هـذا المـذهب، إذ لو كـان كـذلك لبطـل التكليف والوعـد والوعيـد والثواب والعقاب. ولصار بعث الأنبياء وإنزال الكتب والشرائع السماويه لغواً. تعالى اللّه عن ذلك علواً كبيراً.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۱۹۷

نظريه الكسب

قد انطرحت نظريه الكسب فى معترك الأبحاث الكلاميه قبل ظهور

الشيخ الأشعری بأكثر من قرن، فهذه هی الطائفه الضراريه «۱» قالت:

«إنّ أفعال العباد مخلوقه للّه تعالى حقيقه والعبد مكتسبها» «۲».

وتبعتهم فی ذلک الطائفه النجّاريه «۳» فعرّفهم الشهرستانی بأنّهم يقولون:

إنّ البارى تعالى هو خالق أعمال العباد خيرها وشرّها، حسنها وقبيحها، والعبد مكتسب لها، ويثبتون تأثيراً للقدره الحادثه، ويسمّون ذلک كسباً. «۴»

ومع ذلک فقد اشتهرت نسبه النظريّه إلى الأشاعره وعدّت من مميّزات منهجهم، وما ذلک إلّالأنّ الشيخ الأشعرى وتلامذه مدرسته قاموا بتحكيم هذه النظريّه وتبيينها بالأدلّه العقليه والنقليه وقد اختلفت عبارات القوم فی تفسيرها، ومرجعها إلى أمرين:

۱. إنّ للقدره المحدثه (قدره العبد) نحو تأثير فی اكتساب الفعل لكن لا فی وجوده وحدوثه بل فی العناوين الطارئه عليه.

۲. ليس للقدره المحدثه تأثير فی الفعل سوى مقارنتها لتحقق الفعل من جانبه سبحانه.

وإليک فيما يلی نصوصهم فی هذا المقام:

كلام القاضی الباقلانی

إنّ للباقّلانی تفسيراً لكسب الأشعری وهو يرجع إلى الوجه الأوّل حيث قال:

الدليل قد قام على أنّ القدره الحادثه لا تصلح للإيجاد، لكن ليست صفات الأفعال أو وجوهها واعتباراتها تقتصر على جهه الحدوث فقط، بل هاهنا وجوه أخرى هی وراء الحدوث.

ثمّ ذكر عدّه من الجهات والإعتبارات، كالصلاه والصيام والقيام والقعود، وقال:

إنّ الإنسان يفرّق فرقاً ضرورياً بين قولنا: «أوجد» وقولنا: «صلّى» و «صام» و «قعد» و «قام» وكما لا يجوز أن تضاف إلى البارى جهه ما يضاف إلى العبد، فكذلک لا يجوز أن تضاف إلى العبد جهه ما يضاف إلى البارى تعالى. «۱»

ثمّ استنتج أنّ الجهات الّتی لا يصحّ إسنادها إلى اللّه تعالى فهی

متعلّقه للقدره الحادثه ومكتسبه للإنسان، وهی الّتی تكون ملاک الثواب والعقاب.

يلاحظ عليه: أنّ هذه العناوين والجهات لا تخلو

من صورتين:

إمّا أن تكون من الأُمور العدميه، فعندئذٍ لا يكون للكسب واقعيه خارجيه، بل يكون أمراً ذهنياً اعتبارياً خارجاً عن إطار الفعل والتأثير، فكيف تؤثّر القدره الحادثه فيه، حتى يعدّ كسباً للعبد، ويكون ملاكاً للثواب والعقاب؟

وإمّا تكون من الأُمور الوجوديه، فعندئذٍ تكون مخلوقه للّه سبحانه حسب الأصل المسلَّم (خلق الأفعال) عندكم.

الغزالى وتفسير الكسب

فسَّر الغزالى الكسب بما يرجع إلى الوجه الثانى حيث قال:

إنّما الحقّ إثبات القدرتين على فعل واحد والقول بمقدور منسوب إلى قادرين، فلا يبقى إلّااستبعاد توارد القدرتين على فعل واحد، وهذا إنّما يبعد إذا كان تعلّق القدرتين على وجه واحد، فإن اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلّقهما فتوارد القدرتين المتعلّقتين على شى واحد غير محال.

وحاصل ما ذكره فى تغاير وجه تعلّق القدرتين هو:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۰۰

إنّ تعلق قدرته سبحانه بفعل العبد، تعلّق تأثيرى، وتعلّق قدره العبد نفسه تعلّق تقارنى، وهذا القدر من التعلّق كاف فى إسناد الفعل إليه وكونه كسباً له. «۱»

وقد تبعه فى ذلك عدّه من مشايخهم المتأخرين كالتفتازانى والجرجانى والقوشجى. «۲»

يلاحظ عليه: أنّ دور العبد فى أفعاله على هذا التفسير ليس إلّادور المقارنه، فعند حدوث القدره والإراده فى العبد يقوم سبحانه بخلق الفعل، ومن المعلوم أنّ تحقق الفعل من اللّه مقارناً لقدره العبد، لا يصحّح نسبه الفعل فى تحقّقه إليه، ومعه كيف يتحمّل مسؤوليته، إذا لم يكن لقدره العبد تأثير فى وقوعه؟

إنكار الكسب من محقّقى الأشاعره

إنّ هناك رجالًا من الأشاعره أدركوا جفاف النظريّه وعدم كونها طريقاً صحيحاً لحلّ معضله الجبر، فنقضوا ما أبرموه وأجهروا بالحقيقه، نخصّ بالذكر منهم رجالًا ثلاثه:

الأوّل: إمام الحرمين، فقد اعترف بنظام الأسباب والمسبّبات الكونيه أوّلًا، وانتهائها إلى اللّه سبحانه وأنّه خالق للأسباب ومسبباتها المستغنى على

المحاضرات فى

الالهيات، ص: ٢٠١

الإطلاق ثانياً، وأنّ لقدره العباد تأثيراً فى أفعالهم، وأنّ قدرتهم تنتهى إلى قدرته سبحانه ثالثاً. «١»

الثانى: الشيخ عبدالوهّاب الشعرانى، وهو من أقطاب الحديث والكلام فى القرن العاشر، فقد وافق إمام الحرمين فى هذا المجال وقال:

من زعم أنّه لا عمل للعبد فقد عاند، فإنّ القدره الحادثه، إذا لم يكن لها أثر فوجودها وعدمها سواء، ومن زعم أنّه مستبد بالعمل فقد أشرك، فلابدّ أنّه مضطرّ على الإختيار. «٢»

الثالث: الشيخ محمد عبده، فقال فى كلام طويل:

منهم القائل بسلطه العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق (يريد المعتزله) وهو غرور ظاهر ومنهم من قال بالجبر وصرَّح به (يريد الجبريه الخالصه) ومنهم من قال به وتبرّأ من إسمه (يريد الأشاعره) وهو هدم للشريعه ومحو للتكاليف، وإبطال لحكم العقل البديهى، وهو عماد الايمان.

ودعوى أن الاعتقاد بكسب العبد «٣» لأفعاله يؤدّى إلى الإشراك باللّه- وهو الظلم العظيم- دعوى من لم يلتفت إلى معنى

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٠٢

الإشراك على ما جاء به الكتاب والسنّه، فالإشراك اعتقاد أنّ لغير اللّه أثراً فوق ما وهبه اللّه من الأسباب الظاهره، وأنّ لشى ء من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدره المخلوقين ...» «١».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٠٣

الفصل الثامن: نظريّه التفويض

اشاره

المنقول عن المعتزله هو أنّ أفعال العباد مفوَّضه إليهم وهم الفاعلون لها بما منحهم اللّه من القدره، وليس للّه سبحانه شأن فى أفعال عباده، قال القاضى عبد الجبّار:

ذكر شيخنا أبو على رحمه الله: اتّفق أهل العدل على أنّ أفعال العباد من تصرّفهم وقيامهم وقعودهم، حادثه من جهتهم، وأن اللّه عزّ وجلّ أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم. «١»

وقال أيضاً:

فصلٌ فى خلق الأفعال، والغرض به، الكلام فى أنّ أفعال العباد غير مخلوقه فيهم وأنّهم

المُحدِثون لها. «۲»

ثمّ إنّ دافع المعتزله إلى القول بـالتفويض هو الحفـاظ على العـدل الإلهى، فلمّا كان العـدل عنـدهم هو الأصل والأساس فى سائر المباحث،

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۰۴

عمـدوا إلى تطبيق مسأله أفعال العباد عليه، فوقعوا فى التفويض لاعتقادهم بأنّ القول بكون أفعال العباد مخلوقه للّه سبحانه ينافى عدله تعالى وحدّدوا بذلك خالقيته تعالى وسلطانه. والّذى أوقعهم فى هذا الخطأ فى الطريق، أمران:

أحـدهما: خطأوهم فى تفسير كيفيّه ارتبـاط الأفعـال إلى الإنسـان وإليه تعـالى، فزعموا أنّهمـا عرضـيان، فأحـدهما ينـافى الآـخر ويستحيل الجمع بينهما، وبما أنّهم كانوا بصدد تحكيم العدل الإلهى لجأوا إلى التفويض ونفى ارتباط الأفعال إلى اللّه تعالى؛ قال القاضى عبد الجبّار:

إنّ من قال إنّ اللّه سبحانه خالقها (أفعال العباد) ومحدثها، فقد عظم خطأه. «۱»

يلاحـظ عليه: أنّ الإنسـان لاـ اسـتقلال له، لاـ فى وجوده، ولاـ فيما يتعلّق به من الأفعال وشؤونه الوجوديه، فهو محتاج إلى إفاضـه الوجود والقدره إليه من اللّه تعالى مدى حياته، قال سبحانه:

«يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ». «۲»

وثانيهما: عدم التفكيك بين الإراده والقضاء التكوينيين والتشـريعيين، فالتكوينى منهما يعمّ الحسنات والسيّئات بلا تفاوت، ولكنّ التشريعى منهما لا يتعلّق إلّابالحسنات، قال سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ». «۳»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۰۵

وقال سبحانه: «قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِالْقِسْطِ». «۱»

فالآيات النازله فى تنزيهه تعالى عن الظلم والقبائح إمّا راجعه إلى أفعاله سـبحانه، ومدلولها أنّه سبحانه منزّه عن فعل القبيح مطلقاً، وإمّـا راجعه إلى أفعـال العبـاد، ومـدلولها أنّه تعالى لا يرضاها، ولا يأمر بها بل يكرهها وينهى عنها، فالتفصـيل بين حسـنات أفعال العباد وقبائحها إنّما يتمّ بالنسبه إلى الإراده والقضاء التشريعيين، لا التكوينيين، وهذا هو مذهب أئمّه أهل

البيت عليهم السلام.

روى الصدوق بأسناده عن الرضا عن آبائه عن الحسين بن على عليهم السلام قال: سمعت أبى على بن أبى طالب عليه السلام يقول:

«الأعمال على ثلاثه أحوال: فرائض، وفضائل، ومعاصى. فأمّا الفرائض فبأمر اللّه تعالى وبرضى اللّه وبقضائه وتقديره ومشيّته وعلمه. وأمّا الفضائل فليست بأمر اللّه، ولكن برضى اللّه وبقضاء اللّه وبقدر اللّه وبمشيّه اللّه وبعلم اللّه. وأمّا المعاصى فليست بأمر اللّه، ولكن بقضاء اللّه وبقدر اللّه وبمشيّه اللّه وبعلمه، ثمّ يعاقب عليها». «۲»

وقال أبو بصير: قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام: شاء لهم الكفر وأراده؟ فقال: «نعم» قلت: فأحبّ ذلك ورضيه؟ فقال: «لا» قلت: شاء وأراد ما

لم يحب ولم يرض به؟ قال: «هكذا خرج إلينا». «۱»

إلى غير ذلك من الروايات، ومفادها كما ترى هو التفكيك بين الإراده التكوينيه والتشريعيه، أعنى: الرضى الإلهى، فالمعاصى وإن لم تكن برضى من اللّه ولم يأمر بها، ولكنّها لا تقع إلّابقضاء اللّه تعالى وقدره وعلمه ومشيّته التكوينيه.

بطلان التفويض فى الكتاب والسنّه

إنّ الذكر الحكيم يردّ التفويض بحماس ووضوح:

۱. يقول سبحانه: «يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» «۲»

۲. ويقول سبحانه: «وَ ما هُمْ بِضارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» «۳»

۳. ويقول تعالى: «كَمْ مِنْ فِئَهٍ قَلِيلَهٍ غَلَبَتْ فِئَهً كَثِيرَهً بِإِذْنِ اللَّهِ» «۴»

۴. ويقول سبحانه: «وَ ما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» «۵»

إلى غير ذلك من الآيات الّتى تقيّد فعل الإنسان بإذنه تعالى، والمراد منه الإذن التكوينى ومشيئته المطلقه.

وأمّا السنّه، فقد تضافرت الروايات على نقد نظريه التفويض فيما أثر من أئمّه أهل البيت عليهم السلام وكان المعتزله مدافعين عن تلك النظريّه فى عصرهم، مروّجين

لها.

۱. روى الصدوق فى «الأمالى» عن هشام، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: «إنّا لا نقول جبراً ولا تفويضاً». «۱»

۲. وفى «الإحتجاج» عن أبى حمزه الثمالى أنّه قال: قال أبو جعفر عليه السلام للحسن البصرى: «إيّاك أن تقول بالتفويض فإنّ اللّه عزّ وجلّ لم يفوّض الأمر إلى خلقه وهناً منه وضعفاً، ولا أجبرهم على معاصيه ظلماً». «۲»

۳. وفى «العيون» عن الرضا عليه السلام أنّه قال: «مساكين القدريه، «۳» أرادوا أن يصفوا اللّه عزّ وجلّ بعدله فأخرجوه من قدرته وسلطانه». «۴»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۰۹

الفصل التاسع: الأمر بين الأمرين

اشاره

قد عرفت أنّ المجبّره جنحوا إلى الجبر لأجل التحفّظ على التوحيد الأفعالى وحصر الخالقيه فى اللّه سبحانه، كما أنّ المفوّضه انحازوا إلى التفويض لغايه التحفّظ على عدله سبحانه، وكلا الفريقين غفلا عن نظريه ثالثه يؤيّدها العقل ويدعمها الكتاب والسنّه، وفيها الحفاظ على كلٍّ من أصلى التوحيد والعدل، مع نزاهتها عن مضاعفات القولين، وهذا هو مذهب الأمر بين الأمرين الّذى أبدعته ائمّه اهل البيت عليهم السلام وهو مختار الحكماء الإسلاميين والإماميه من المتكلّمين، وتبيين هذه النظريّه رهن المعرفه بأصلين عقليّين برهن عليهما فى الفلسفه الأُولى وهما:

۱. وجود المعلول عين الربط بوجود علّته

إنّ قيام المعلول بالعلّه ليس من قبيل قيام العرض بموضوعه أو الجوهر بمحلّه، بل قيامه بها يرجع إلى معنى دقيق يشبه قيام المعنى الحرفى بالمعنى الإسمى فى المراحل الثلاث: التصوّر، والدلاله والتحقّق، فإذا قلت: سرت من البصره إلى الكوفه، فهناك معان اسميّه هى السير والبصره

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۱۰

والكوفه، ومعنى حرفى وهو كون السير مبدوّاً من البصره ومنتهياً إلى الكوفه، فالإبتداء والإنتهاء المفهومان من كلمتى «من» و «إلى» فاقدان للإستقلال فى مجال التصوّر، فلا يتصوّران مستقلّين ومنفكّين عن تصوّر البصره والكوفه، وإلّا لعاد المعنى الحرفى معنى إسمياً ولصار نظير قولنا: «الابتداء خير من الانتهاء».

وكذلك فاقدان للاستقلال فى مجال الدلاله فلا يدلّان على شى ء إذا انفكّتا عن مدخوليهما، كما هما فاقدان للإستقلال فى مقام التحقّق والوجود، فليس للإبتداء الحرفى وجود مستقل منفكّ عن متعلّقه، كما ليس للإنتهاء الحرفى وجود كذلك.

وعلى ضوء ذلك يتبيّن وزان الوجود الإمكاني الّذي به تتجلّى الأشياء وتتحقّق الماهيات، فإنّ وزانه إلى الواجب لا يعدو عن وزان المعنى الحرفي إلى الإسمي، لأنّ توصيف الوجود بالإمكان ليس إلّابمعنى قيام وجود الممكن وتعلّقه بعلّته الموجبه له، وليس وصف الإمكان

خارجاً عن هويّته وحقيقته، بل الفقر والربط عين واقعيته، وإلّا فلو كان فى حاق الذات غنيّاً ثمّ عرض له الفقر يلزم الخلف.

٢. وحده حقيقه الوجود تلازم عموميّه التأثير

قد ثبت فى الفلسفه الأُولى أنّ سنخ الوجود الواجب والوجود الممكن واحد يجمعهما قدر مشترك وهو الوجود وطرد العدم وما يفيد ذلك، وأنّ مفهوم الوجود يطلق عليهما بوضع واحد وبمعنى فارد.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢١١

وعلى ضوء هذا الأصل، إذا كانت الحقيقه فى مرتبه من المراتب العاليه ذات أثر خاص، يجب أن يوجد ذلك الأثر فى المراتب النازله، أخذاً بوحده الحقيقه، نعم يكون الأثر من حيث الشدّه والضعف، تابعاً لمنشئه من هذه الحيثيه، فالوجود الواجب بما أنّه أقوى وأشدّ، يكون العلم والدرك والحياه والتأثير فيه مثله، والوجود الإمكانى بما أنّ الوجود فيه أضعف يكون أثره مثله.

إذا وقفت على هذين الأصلين تقف على النظريّه الوسطى فى المقام وأنّه لا يمكن تصوير فعل العبد مستقلّاً عن الواجب، غنيّاً عنه، غير قائم به، قضاءً للأصل الأوّل، وبذلك يتّضح بطلان نظريه التفويض، كما أنّه لا يمكن إنكار دور العبد بل سائر العلل فى آثارها قضاءً للأصل الثانى، وبذلك يتبيّن بطلان نظريه الجبر فى الأفعال ونفى التأثير عن القدره الحادثه.

فالفعل مستند إلى الواجب من جهه ومستند إلى العبد من جهه أخرى، فليس الفعل فعله سبحانه فقط بحيث يكون منقطعاً عن العبد بتاتاً، ويكون دوره دور المحل والظرف لظهور الفعل، كما أنّه ليس فعل العبد فقط حتى يكون منقطعاً عن الواجب، وفى هذه النظريّه جمال التوحيد الأفعالى منزّهاً عن الجبر كما أنّ فيها محاسن العدل منزّهاً عن مغبّه الشرك والثنويّه.

إيضاح وتمثيل

هذا إجمال النظريّه حسب ما تسوق إليه البراهين الفلسفيه، ولإيضاحها نأتى بمثال وهو أنّه لو فرضنا شخصاً مرتعش اليد

فاقد القدره،

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢١٢

فإذا ربط رجل بيده المرتعشه سيفاً قاطعاً وهو يعلم أن السّيف المشدود فى يده سيقع على آخر ويهلكه، فإذا وقع السّيف وقتل، ينسب القتل إلى من ربط يده بالسّيف دون صاحب اليد الّذى كان مسلوب القدره فى حفظ يده، فهذا مثال لما يتبنّاه الجبرى فى أفعال الإنسان.

ولو فرضنا أنّ رجلًا أعطى سيفاً لمن يملك حركه يده وتنفيذ إرادته فقتل هو به رجلًا، فالأمر على العكس، فالقتل ينسب إلى المباشر دون من أعطى، وهذا مثال لما يعتقده التفويضى فى أفعال الإنسان.

ولكن لو فرضنا شخصاً مشلول اليد (لا- مرتعشها) غير قادر على الحركه إلّابإيصال رجل آخر التيّار الكهربائى إليه ليبعث فى عضلاته قوّه ونشاطاً بحيث يكون رأس السلك الكهربائى بيد الرجل بحيث لو رفع يده فى آنٍ انقطعت القوّه عن جسم هذا الشخص، فذهب بإختياره وقتل إنساناً به، والرجل يعلم بما فعله، ففى مثل ذلك يستند الفعل إلى كلّ منهما، أمّا إلى المباشر فلأنّه قد فعل باختياره وإعمال

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢١٣

قدرته، وأمّا إلى الموصل، فلأنّه أقدره وأعطاه التمكّن حتّى فى حال الفعل والإشتغال بالقتل، وكان متمكّناً من قطع القوّه عنه فى كلّ آنٍ شاء وأراد، وهذا مثال لنظريه الأمر بين الأمرين، فالإنسان فى كلّ حال يحتاج إلى إفاضه القوّه والحياه منه تعالى إليه بحيث لو انقطع الفيض فى آنٍ واحد بطلت الحياه والقدره، فهو حين الفعل يفعل بقوّه مفاضه منه وحياه كذلك من غير فرق بين الحدوث والبقاء.

محصّل هذا التمثيل أنّ للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعيتين، إحداهما نسبته إلى فاعله بالمباشره باعتبار صدوره منه باختياره وإعمال قدرته، وثانيهما نسبته إلى اللّه تعالى باعتبار أنّه معطى الحياه والقدره فى

كلّ آنٍ وبصوره مستمرّه حتى فى آن اشتغاله بالعمل «۱».

الأمر بين الأمرين فى الكتاب والسنّه

إذا كان معنى الأمر بين الأمرين هو وجود النسبتين والإسنادين فى فعل العبد، نسبه إلى اللّه سبحانه، ونسبه إلى العبد، من دون أن تزاحم إحداهما الأخرى، فإنّا نجد هاتين النسبتين فى آيات من الذكر الحكيم:

۱. قوله سبحانه: «وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى». «۲»

فترى أنّ القرآن الكريم ينسب الرمى إلى النبىّ، وفى الوقت نفسه يسلبه عنه وينسبه إلى اللّه.

۲. قال سبحانه: «قاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَ يُخْزِهِمْ وَ يَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَ يَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ». «۳»

فإنّ الظاهر أنّ المراد من التعذيب هو القتل، لأنّ التعذيب الصادر من اللّه تعالى بأيد من المؤمنين ليس إلّاذاك، لا العذاب البرزخى ولا الأُخروى،

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۱۴

فإنّهما راجعان إلى اللّه سبحانه دون المؤمنين، وعلى ذلك فقد نسب فعلًا واحداً إلى المؤمنين وإلى خالقهم.

۳. إنّ القرآن الكريم يذمّ اليهود بقساوه قلوبهم ويقول:

«ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذلِكَ فَهِيَ كَالْحِجارَهِ ...» «۱».

ولا يصحّ الذم واللوم إلّاأن يكونوا هم السّبب لعروض هذه الحاله على قلوبهم، وفى الوقت نفسه يسند حدوث القساوه إلى اللّه تعالى ويقول:

«فَبِما نَقْضِهِمْ مِيثاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَ جَعَلْنا قُلُوبَهُمْ قاسِيَهً» «۲».

وقد تقدّم تفصيل ذلك فى البحث عن التوحيد فى الخالقيّه.

هذا ما يرجع إلى الكتاب الحكيم، وأمّا الروايات فنذكر النزر اليسير ممّا جمعه الشيخ الصدوق فى «توحيده» والعلّامه المجلسى فى «بحاره»:

۱. روى الصدوق عن أبى جعفر وأبى عبد اللّه عليهما السلام قالا: «إنّ اللّه عزّ وجلّ أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب، ثمّ يعذّبهم عليها واللّه أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون».

قال: فسئلا عليهما السلام: هل بين الجبر والقدر منزله ثالثه؟ قالا:

«نعم أوسع ممّا بين السماء والأرض» «۳».

۲. وروى بإسناد صحيح عن الرضا عليه السلام أنّه قال: «إنّ اللّه عزّ وجلّ لم يُطَع

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۱۵

بـإكراه، ولم يُعصَ بغلبه، ولم يهمـل العبـاد فى ملكه، وهو المالـك لمـا ملّكهم، والقـادر على مـا أقـدرهم عليه، فـإن إئتمر العباد بطـاعته، لم يكن اللّه عنهـا صـادّاً ولاـ منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصـيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يحل وفعلوه فليس هو الّذى أدخلهم فيه». «۱»

۳. وروى أيضاً عن المفضّل بن عمر عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «لا جبر ولاتفويض ولكن أمر بين أمرين».

قـال، فقلت: وما أمر بين أمرين؟ قال: «مثل ذلك مثل رجل رأيته على معصـيه فنهيته فلم ينته، فتركته ففعل تلك المعصـيه، فليس حيث لم يقبل منك فتركته، أنت الّذى أمرته بالمعصيه». «۲»

۴. وللإمام الهادى عليه السـلام رساله مبسّـطه فى الردّ على أهل الجبر والتفويض، وإثبات العـدل والأمر بين الأمرين نقلها على بن شعبه قـدس سـره فى «تحف العقول»، وأحمـد بن أبى طالب الطبرسـى قدس سـره فى «الاحتجاج»، وممّا جاء فيها فى بيان حقيقه الأمر بين الأمرين، قوله: «وهـذا القول بين القولين ليس بجبر ولا تفويض، وبـذلك أخبر أمير المؤمنين صـلوات اللّه عليه عبايه بن ربعى الاسدى حين سأله عن الاستطاعه الّتى بها يقوم ويقعد ويفعل، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام:

سألت عن الاستطاعه تملكها من دون اللّه أو مع اللّه؟ فسكت عبايه، فقال

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۱۶

له أمير المؤمنين عليه السـلام: قل يا عبايه، قال: وما أقول؟ قال عليه السـلام: ... تقول إنّك تملكها باللّه الّذى يملّكها من دونك، فإن يملّكها إيّاك كان ذلك من عطائه، وإن يسلبكها كان ذلك

من بلائه، هو المالک لما ملّککَ، والقادر على ما عليه أقدرک». «۱»

ممّن اعترف بالأمر بين الأمرين شيخ الأزهر فى وقته، محمّد عبده فى رسالته حول التوحيد، قال:

جاءت الشريعه بتقرير أمرين عظيمين، هما ركنا السعاده وقوام الأعمال البشريه، الأوّل: أنّ العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيله لسعادته، والثانى: أنّ قدره اللّه هى مرجع لجميع الكائنات وأن من آثارها ما يحول بين العبد وإنفاذ ما يريده ....

وقد كلّفه سبحانه أن يرفع همّته إلى استمداد العون منه وحده بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده من الجهد فى تصحيح الفكر وإجاده العمل، وهذا الّذى قرّرناه قد اهتدى إليه سلف الأُمّه، وعوّل عليه من متأخّرى أهل النظر إمام الحرمين الجوينى رحمه الله، وإن أنكر عليه بعض من لم يفهمه. «۲»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۱۷

الفصل العاشر: شبهات وردود

اشاره

إلى هنا فرغنا عن دراسه المذاهب والآراء فى مسأله الجبر والاختيار، ثمّ إنّ هاهنا شبهات وشكوكاً يجب علينا دراستها والإجابه عنها:

۱. علم اللّه الأزلى

قالوا: «إنّ ما علم اللّه عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وإلّا جاز انقلاب العلم جهلًا، وما علم اللّه وجوده من أفعاله فهو واجب الصدور عن العبد، وإلا جاز ذلک الانقلاب وهو محال فى حقّه سبحانه، وذلک يبطل اختيار العبد، إذ لا قدره على الواجب والممتنع، ويبطل أيضاً التكليف لابتنائه على القدره والإختيار، فما لزم القائلين بمسأله خلق الاعمال فقد لزم غيرهم لأجل اعتقادهم بعلمه الأزلى المتعلّق بالأشياء» «۱».

والجواب عنه: أنّ علمه الأزلى لم يتعلّق بصدور كلّ فعل عن فاعله على وجه الإطلاق، بل تعلّق علمه بصدوره عنه حسب الخصوصيات

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۱۸

الموجوده فيه وعلى ضوء ذلک، تعلّق علمه الأزلى بصدور الحراره من النّار على وجه الجبر والاضطرار، كما تعلّق علمه الأزلى بصدور الرعشه من المرتعش كذلک، ولكن تعلّق علمه سبحانه بصدور فعل الإنسان الإختيارى منه بقيد الإختيار والحرّيّه، ومثل هذا العلم يؤكّد الاختيار. قال العلّامه الطباطبائى:

إنّ العلم الأزلى متعلّق بكلّ شى ء على ما هو عليه، فهو متعلّق بالأفعال الإختياريه بما هى إختياريه، فيستحيل أن تنقلب غير

إختياريه .... «۱»

۲. إراده اللّه الأزليه

قالوا: «ما أراد اللّه وجوده من أفعال العبد وقع قطعاً، وما أراد اللّه عدمه منها لم يقع قطعاً، فلا قدره له على شی ء منهما». «۲»

والجواب عنه: أنّ هذا الإستدلال نفس الإستدلال السّابق لكن بتبديل العلم بالإراده، فيظهر الجواب عنه ممّا ذكرناه فی الجواب عن سابقه. قال العلامه الطباطبائی:

تعلّقت الإراده الإلهيه بالفعل الصادر من زيد مثلًا لا مطلقاً، بل من حيث إنّه فعل اختياری صادر من فاعل كذا، فی زمان كذا ومكان كذا، فإذن تأثير الإراده الإلهيه فی الفعل يوجب كون

المحاضرات فی الالهيات، ص: ۲۱۹

الفعل اختيارياً وإلّا تخلّف متعلّق الإراده

... فخطأ المجبره فی عدم تمییزهم کیفیّه تعلّق الإراده الإلهیه بالفعل .... «۱»

۳. لزوم الفعل مع المرجِّح الخارج عن الاختیار

قالوا: «إنّ العبد لو کان موجداً لفعله بقدرته فلابدّ من أن یتمکن من فعله وترکه، وإلّا لم یکن قادراً علیه، إذ القادر من یتمکّن من کلا الطرفین. وعلی هذا یتوقّف ترجیح فعله علی ترکه علی مرجّح، وإلّا لزم وقوع أحد الجائزین بلا مرجِّح وسبب وهو محال، وذلک المرجِّح إن کان من العبد وباختیاره لزم التسلسل الباطل، لأنّا ننقل الکلام إلی صدور ذلک المرجِّح عن العبد فیتوقّف صدوره عنه إلی مرجِّح ثان وهکذا ....

وإن کان من غیره وخارجاً عن اختیاره، فبما أنّه یجب وقوع الفعل عند تحقّق المرجِّح، والمفروض أنّ ذلک المرجِّح أیضاً خارج عن اختیاره، فیصبح الفعل الصادر عن العبد، ضروریّ الوقوع غیر إختیاری له». «۲»

والجواب عنه: أنّ صدور الفعل الإختیاری من الإنسان یتوقّف علی مقدّمات ومبادی ء من تصوّر الشی ء والتصدیق بفائدته والإشتیاق إلی تحصیله وغیر ذلک من المقدمات، ولکن هذه المقدمات لا تکفی فی تحقّق الفعل وصدوره منه إلّابحصول الإراده النفسانیه الّتی یندفع بها الإنسان نحو الفعل، ومعها یکون الفعل واجب التحقّق وترکه ممتنعاً.

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۲۲۰

والمرجّح لیس شیئاً وراء داعی الفاعل وإرادته ولیس مستنداً إلّاإلی نفس الإنسان وذاته، فإنّها المبدأ لظهوره فی الضمیر، إنّما الکلام فی کونه فعلًا اختیاریاً للنفس أو لا؟ فمن جعل الملاک فی اختیاریه الأفعال کونها مسبوقه بالإراده وقع فی المضیق فی جانب الإراده، لأنّ کونها مسبوقهً بإراده أُخری یستلزم التسلسل فی الإرادات غیر المتناهیه، وهو محال.

وأمّا علی القول المختار، من أنّ الملاک فی اختیاریّه الأفعال کونها فعلًا للفاعل الّذی یکون الإختیار عین هویّته وینشأ من صمیم ذاته ولیس أمراً زائداً علی هویّته عارضاً علیها،

فلاـ إشـكال مطلقاً، وفاعليه الإنسان بالنسبه إلى أفعاله الإختياريه كـذلك، فاللّه سبحانه خلق النفس الإنسانيه مختارةً، وعلى هـذا يستحيل أن يسلب عنها وصف الإختيار ويكون فاعلًا مضطرّاً كالفواعل الطبيعيّه.

۴. التكليف بمعرفه اللّه تكليف بالمحال

قالوا:

«التكليف واقع بمعرفه اللّه تعـالى إجماعاً، فإن كان التكليف فى حال حصول المعرفه فهو تكليف بتحصـيل الحاصل، وهو محال، وإن كـان حـال عـدمها فغير العـارف بالمكلّف وصـفاته المحتاج إليه فى صـحّه التكليف منه، غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال». «۱»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۲۱

والجواب عنه: أنّا نختـار الشقّ الأـوّل من الإسـتدلال ولكن لا بمعنى المعرفه التفصـيليه حتى يكون تحصـيلًا للحاصل، بل المعرفه الإجماليه الباعثه على تحصيل التفصيليه منها.

توضيح ذلك: أنّ التكليف بمعرفه اللّه تعالى تكليف عقلى، يكفى فيه التوجّه الإجمالى إلى أنّ هناك منعماً يجب معرفته ومعرفه أسمائه وصفاته شكراً لنعمائه، أو دفعاً للضرر المحتمل.

۵. لا يوجد الشى ء إلّابالوجوب السابق عليه

قـد ثبت فى الفلسـفه الأُولى أنّ الموجود الممكن مـا لم يجب وجوده من جـانب علّته لم يتعيّن وجوده ولم يوجـد، وذلك: لأنّ الممكن فى ذاته لاـ يقتضـى الوجود ولاـ العـدم، فلاـ منـاص لخروجه من ذلـك إلى مسـتوى الوجود من عامل خارجى يقتضـى وجوده، ثمّ ما يقتضـى وجوده إمّا أن يقتضـى وجوبه أيضاً أو لا؟ فعلى الأوّل وجب وجوده، وعلى الثانى، بما أنّ بقاءه على العدم لاـ يكون ممتنعـاً بعـدُ، فيسأل: لماذا اتّصف بالوجود دون العـدم؟ وهـذا السؤال لا ينقطع إلّابصـيروره وجود الممكن واجباً وبقائه على العدم محالًا، وهذا معنى قولهم: «إنّ الشى ء ما لم يجب لم يوجد».

هـذا برهـان القاعـده، ورتّب عليهـا القول بالجبر، لأنّ فعل العبـد ممكن فلا يصـدر منه إلّابعـد إتّصافه بالوجوب، والوجوب ينافى الاختيار.

والجواب عنه: أنّ القاعده لا تعطى أزيد من أنّ المعلول إنّما يتحقّق بالإيجاب المتقدّم على وجوده، ولكن هل الإيجاب المذكور جاء من

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۲۲

جانب الفاعل والعلّه أو من جانب غيره؟ فإن كان الفاعل مختاراً كان وجود الفعل ووجوبه المتقدّم

عليه صادراً عنه بالإختيار، وإن كان الفاعل مضطرّاً كالفواعل الكونيه كانا صادرين عنه بالإضطرار.

والحاصل: أنّ الوجوب المذكور فى القاعده وإن كان وصفاً متقدّماً على الفعل، ولكنّه متأخّر عن الفاعل، فالمستفاد منه ليس إلّاكون الفعل موجباً (بالفتح) وأمّا الفاعل فهو قد يكون أيضاً كذلك وقد يكون موجِباً (بالكسر)، فإن أثبتنا كون الإنسان مختاراً فلا تنافيه القاعده المذكوره قيد شعره.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٢٣

الفصل الحادى عشر: القضاء والقدر

اشاره

إنّ القضاء والقدر من الأُصول الإسلاميه الوارده فى الكتاب والسنّه، وليس لمن له إلمام بهذين المصدرين الرئيسيين أن ينكرهما أو ينكر واحداً منهما، إلّاأنّ المشكله فى توضيح ما يراد منهما، فإنّه المزلقه الكبرى فى هذا المقام، واستيفاء البحث عنه يستدعى بيان أمور:

١. تعريف القضاء والقدر

قال ابن فارس:

القدر- بفتح الدال وسكونه مبلغ الشى ء وكنهه ونهايته، وقوله تعالى: «وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ» «١»

فمعناه قُتِر وقياسه أنّه أعطى ذلك بقدر يسير. «٢» وقال أيضاً:

قضى ... يدل على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته، قال اللّه تعالى:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٢۴

«فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ فِى يَوْمَيْنِ»

أى أحكم خلقهنّ- إلى أن قال:- وسمّى القاضى قاضياً لأنّه يحكم الأحكام وينفذّها، وسمّيت المنيّه قضاءً لأنّها أمر ينفّذ فى ابن آدم وغيره من الخلق «١».

وقال الراغب: «القدر والتقدير تبيين كميّته الشى ء، والقضاء فصل الأمر قولًا كان ذلك أو فعلًا». «٢»

هذا ما ذكره أئمّه اللغه، وقد سبقهم أئمّه أهل البيت عليهم السلام، كما ورد فيما روى عنهم عليهم السلام فقد روى الكلينى بسنده، إلى يونس بن عبد الرحمان، عن أبى الحسن الرضا عليه السلام وقد سأله يونس عن معنى القدر والقضاء، فقال:

«هی الهندسه ووضع الحدود من البقاء والفناء، والقضاء هو الإبرام وإقامه العین». «۳»

والحاصل: أنّ حدّ الشی ء ومقداره یسمّی قدره وکونه بوجه یتعیّن وجوده ولا یتخلّف یسمّی قضائه.

۲. القضاء والقدر التشریعیان

ویعنی بهما الأوامر والنواهی الإلهیه الوارده فی الکتاب والسنّه، وقد

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۲۲۵

أشار إلیها الإمام أمیر المؤمنین علیه السلام فی کلامه حینما سأله الشامی عن معنی القضاء والقدر فقال: «الأمر بالطاعه والنهی عن المعصیه، والتمکین من فعل الحسنه وترک السیئه، والمعونه علی القربه إلیه والخذلان لمن عصاه، والوعد والوعید» إلی آخر کلامه الشریف. «۱»

۳. القضاء والقدر العلمیّان

التقدیر العلمی عباره عن تحدید کلّ شی ء بخصوصیاته فی علمه الأزلی سبحانه، قبل إیجاده، فهو تعالی یعلم حدّ کلّ شی ء ومقداره وخصوصیاته الجسمانیه وغیر الجسمانیه. والمراد من القضاء العلمی هو علمه تعالی بضروره وجود الأشیاء وإبرامها عند تحقق جمیع ما یتوقّف علیه وجودها من الأسباب والشرائط ورفع الموانع.

فعلمه السابق بحدود الأشیاء وضروره وجودها، تقدیر وقضاء علمیّان، وقد أُشیر إلی هذا القسم، فی آیات الکتاب المجید: قال سبحانه:

«وَ ما کانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ کِتاباً مُؤَجَّلًا» «۲»

وقال أیضاً:

«قُلْ لَنْ یُصِیبَنا إِلَّا ما کَتَبَ اللَّهُ لَنا هُوَ مَوْلانا وَ عَلَی اللَّهِ فَلْیَتَوَکَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» «۳».

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۲۲۶

وقال: «وَ ما یُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لا یُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِی کِتابٍ إِنَّ ذلِکَ عَلَی اللَّهِ یَسِیرٌ» «۱».

وقال:

«ما أَصابَ مِنْ مُصِیبَهٍ فِی الْأَرْضِ وَ لا فِی أَنْفُسِکُمْ إِلَّا فِی کِتابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَها إِنَّ ذلِکَ عَلَی اللَّهِ یَسِیرٌ» «۲».

هذه بعض الآیات الّتی وردت فی بیان أن خصوصیات الأشیاء وضروره وجودها متحقّقه فی علمه الأزلی، أو مراتب علمه

كالكتاب الوارد فى الآيات الماضيه.

۴. القضاء والقدر العينيان

التقدير العينى عباره عن الخصوصيات الّتى يكتسبها الشى ء من علله عند تحقّقه وتلبّسه بالوجود الخارجى.

والقضاء العينى هو ضروره وجود الشى ء عند وجود علّته التامّه ضرورةً عينيةً خارجيةً.

فالتقدير والقضاء العينيان ناظران إلى التقدير والضروره الخارجيين اللّذين يحتفّان بالشى ء الخارجى، فهما مقارنان لوجود الشى ء بل متّحدان معه، مع أنّ التقدير والقضاء العلميان مقدّمان على وجود الشى ء.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۲۷

فالعالم المشهود لنا لا- يخلو من تقدير وقضاء، فتقديره تحديد الأشياء الموجوده فيه من حيث وجودها، وآثار وجودها، وخصوصيات كونها بما أنّها متعلقه الوجود والآثار بموجودات أخرى، أعنى العلل والشرائط، فيختلف

وجودها وأحوالها باختلاف عللها وشرائطها، فالتقدير يهدى هذا النوع من الموجودات إلى ما قدّر له فى مسير وجوده، قال تعالى: «الّذى خَلَقَ فَسَوّى* وَالَّذى قَدَّرَ فَهَدى» «۱»

. أى هدى ما خلقه إلى ما قدّر له.

وأما قضاؤه، فلمّا كانت الحوادث فى وجودها وتحقّقها منتهيه إليه سبحانه فما لم تتمّ لها العلل والشرائط الموجبه لوجودها، فإنّها تبقى على حال التردّد بين الوقوع واللاوقوع، فإذا تمّت عللها وعامّه شرائطها ولم يبق لها إلّاأن توجد، كان ذلك من اللّه قضاءً وفصلًا لها من الجانب الآخر وقطعاً للإبهام.

وبذلك يظهر أنّ التقدير والقضاء العينيين من صفاته الفعليه سبحانه فإنّ مرجعهما إلى إفاضه الحدّ والضروره على الموجودات، وإليه يشير الإمام الصادق عليه السلام فى قوله:

«القضاء والقدر خلقان من خلق اللّه، واللّه يزيد فى الخلق ما يشاء». «۲»

ومن هنا يكشف لنا الوجه فى عنايه النبىّ وأهل البيت عليهم السلام بالإيمان

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۲۸

بالقدر، وأنّ المؤمن لا- يكون مؤمناً إلّابالإيمان به «۱»، فإنّ التقدير والقضاء العينيين من شعب الخلقه، وقد عرفت فى أبحاث التوحيد أن من مراتب التوحيد، التوحيد فى الخالقيه، وقد عرفت آنفاً أنّ حدود الأشياء وخصوصياتها، وضروره وجودها منتهيه إلى إرادته سبحانه، فالإيمان بهما، من شؤون التوحيد فى الخالقيه.

ولأجل ذلك ترى أنّه سبحانه أسند القضاء والقدر إلى نفسه، وقال:

«قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَىْ ءٍ قَدْراً». «۲»

وقال تعالى: «وَ إِذا قَضى أَمْراً فَإِنَّما يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». «۳»

وقال سبحانه: «فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ فِى يَوْمَيْنِ» «۴».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۲۹

وقال تعالى: «إِنَّا كُلَّ شَىْ ءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ» «۱»

وقال سبحانه: «وَ إِنْ مِنْ شَىْ ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ». «۲»

وغيرها من الآيات الحاكيه عن قضائه سبحانه بالشى ء وإبرامه

على صفحه الوجود.

الفصل الثانى عشر: فى حقيقه البداء

اشاره

تحتلّ مسأله البداء مكانه مهمّه فى عقائد الشيعه الإماميه، وهم تابعون فى ذلك للنصوص الوارده عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام فى تلك المسأله:

١. روى الصدوق بإسناده عن زراره عن أحدهما، يعنى أبا جعفر وأبا عبد اللّه عليهما السلام، قال:

«ما عبد اللّه عزّ وجلَّ بشى ء مثل البداء». «۱»

٢. وروى بإسناده عن هشام بن سالم، عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: «ما عظّم اللّه عزّ وجلَّ بمثل البداء». «۲»

٣. وروى بإسناده عن محمد بن مسلم، عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: «ما بعث اللّه عزّ وجلّ نبيّاً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال:

الإقرار بالعبوديه، وخلع الأنداد، وأن اللّه يقدِّم ما يشاء ويؤخِّر ما يشاء». «۳»

۴. وعن الرّيان بن الصلت، قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول:

«ما بعث اللّه نبيّاً قطّ إلّا بتحريم الخمر، وأن يقرّ له بالبداء». «۱»

إلى غير ذلك من مأثوراتهم عليهم السلام فى هذا المجال.

والبداء فى اللغه هو الظهور بعد الخفاء وهو يستلزم الجهل بشى ء وتبدّل الإراده والرأى وهما مستحيلان فى حقّه تعالى.

واتّفقت الإماميه تبعاً لنصوص الكتاب والسنّه والبراهين العقليه على أنّه سبحانه عالم بالأشياء والحوادث كلّها غابرها وحاضرها ومستقبلها، كلّيِّها وجزئيِّها، وقد وردت بذلك نصوص عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام.

قال الامام الباقر عليه السلام: «كان اللّه ولا شى ء غيره، ولم يزل اللّه عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعدما كوَّنه». «۲»

وقال الإمام الصادق عليه السلام: «فكلّ أمر يريده اللّه فهو فى علمه قبل أن يصنعه ليس شى ء يبدو له إلّاوقد كان فى علمه، إنّ

اللّه لا يبدو له من جهل». «٣»

إلى غير ذلك من

النصوص المتضافره فى ذلک.

حقيقه البداء عند الإماميّه

وبـذلک يظهر أنّ المراد من البـداء الوارد فى أحاديث الاماميه- ويعدُّ من العقائد الدينيه عندهم- ليس معناه اللغوى، أفهل يصحّ أن ينسب إلى عاقل- فضلًا عن باقر العلوم وصادق الأُمّه عليهما السلام- القول بأنّ اللّه لم يعبد ولم

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۳۳

يعظّم إلّابالقول بظهور الحقائق له بعد خفائها عنه، والعلم بعد الجهل؟! كلّا، كلّ ذلک يؤيّد أنّ المراد من البداء فى كلمات هؤلاء العظام غير ما يفهمه المعترضون، بل مرادهم من البـداء ليس إلّاأنّ الإنسان قادر على تغيير مصيره بالأعمال الصالحه والطالحه «۱» وأنّ للّه سبحانه تقديراً مشترطاً موقوفاً، وتقديراً مطلقاً، والإنسان إنّما يتمكّن من التأثير فى التقدير المشترط، وهذا بعينه قدر إلهى، واللّه سبحانه عالم فى الأزل، بكلا القسمين كما هو عالم بوقوع الشرط، أعنى: الأعمال الإنسانيه المؤثّره فى تغيير مصيره وعدم وقوعه.

قال الشيخ المفيد:

قد يكون الشى ء مكتوباً بشرط فيتغيّر الحال فيه، قال اللّه تعالى:

«ثُمَّ قَضى أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ». «۲»

فتبيّن أنّ الآجال على ضربين، وضرب منهما مشترط يصحّ فيه الزياده والنقصان، ألا ترى قوله تعالى: «وَ ما يُعَمَّرُ مُنْ مُعَمَّرٍ وَ لا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتابٍ». «۳»

وقوله تعالى: «وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ» «۴».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۳۴

فبيّن أنّ آجالهم كانت مشترطه فى الإمتداد بالبرّ والإنقطاع عن الفسوق، وقال تعالى فيما أخبر به عن نوح عليه السلام فى خطابه لقومه:

«اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كانَ غَفَّاراً* يُرْسِلِ السَّماءَ عَلَيْكُمْ مِدْراراً» «۱»

فاشترط لهم فى مدّ الأجل وسبوغ النعم الإستغفار، فلو لم يفعلوا قطع آجالهم وبتّر أعمالهم واستأصلهم بالعذاب، فالبداء من اللّه تعالى يختصّ

بما كان مشترطاً فى التقدير وليس هو انتقالًا من عزيمه إلى عزيمه، تعالى اللّه عما يقول المبطلون علوّاً كبيراً. «۲»

تفسير البداء فى ضوء الكتاب والسّنه

قد اتّضح ممّا تقدّم أنّ المقصود بالبداء ليس إلّاتغيير المصير والمقدّر بالأعمال الصالحه والطالحه وتأثيرها فى ما قدّر اللّه تعالى لهم من التقدير المشترط، ولإيضاح هذا المعنى نشير إلى نماذج من الآيات القرآنيه وما ورد من الروايات فى تغيير المصير بالأعمال الصالحه والطالحه.

۱. قال سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ». «۳»

۲. وقال سبحانه: «ذلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَهً أَنْعَمَها عَلى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ». «۴»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۳۵

۳. وقال سبحانه: «وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ وَ لكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُونَ». «۱»

۴. وقال سبحانه: «وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذابِى لَشَدِيدٌ» «۲».

۵. وقال سبحانه: «فَلَوْ لا كانَتْ قَرْيَهٌ آمَنَتْ فَنَفَعَها إِيمانُها إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنا عَنْهُمْ عَذابَ الْخِزْيِ فِى الْحَياهِ الدُّنْيا وَ مَتَّعْناهُمْ إِلى حِينٍ» «۳».

۶. وقال سبحانه: «فَلَوْ لا أَنَّهُ كانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ* لَلَبِثَ فِى بَطْنِهِ إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» «۴».

۷. وقال سبحانه: «وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَهً كانَتْ آمِنَهً مُطْمَئِنَّهً يَأْتِيها رِزْقُها رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذاقَهَا اللَّهُ لِباسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ بِما كانُوا يَصْنَعُونَ» «۵».

إلى غير ذلک من الآيات. ومن الروايات يدلّ على ذلک ما يلى:

۱. روى جلال الدين السيوطى (المتوفّى ۹۱۱ ه) عن على عليه السلام أنّه سأل رسول اللّه صلى الله عليه و آله عن هذه الآيه «يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ»، فقال:

«لأقرّن

المحاضرات فى

الالهيات، ص: ۲۳۶

عینیک بتفسیرها، ولأقرَّن عین أُمّتی بعدی بتفسیرها: الصدقه علی وجهها، وبرّ الوالدین، واصطناع المعروف، یحوِّل الشقاء سعاده، ویزید فی العمر، ویقی مصارع السوء». «۱»

۲. وأخرج الحاکم عن ابن عباس، قال: «لا ینفع الحذر من القدر، ولکن اللّه یمحو بالدعاء ما یشاء من القدر». «۲»

۳. وقال الإمام الباقر علیه السلام: «صله الأرحام تزکّی الأعمال، وتنمّی الأموال، وتدفع البلوی، وتیسّر الحساب، وتنسئ فی الأجل». «۳»

۴. وقال الصادق علیه السلام: «إن الدعاء یردّ القضاء، وإنّ المؤمن لیذنب فیحرم بذنبه الرزق». «۴»

إلی غیر ذلک من الأحادیث المتضافره المرویه عن الفریقین فی هذا المجال.

النزاع لفظی

ممّا تقدّم یظهر أنّ حقیقه البداء- وهی تغییر مصیر الإنسان بالأعمال الصالحه والطالحه- ممّا لا مناص لکلّ مسلم من الإعتقاد به وإلی هذا أشار الشیخ الصدوق بقوله:

فمن أقرَّ للّه عزّ وجلّ بأن له أن یفعل ما یشاء، ویعدم ما یشاء،

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۲۳۷

ویخلق مکانه ما یشاء، ویقدِّم ما یشاء، ویؤخِّر ما یشاء، ویأمر بما شاء کیف شاء، فقد أقرَّ بالبداء، وما عظّم اللّه عزّ وجلّ بشی ء أفضل من الإقرار بأنّ له الخلق والأمر والتقدیم والتأخیر وإثبات ما لم یکن ومحو ما قد کان «۱».

فالنزاع فی الحقیقه لیس إلّافی التسمیه، ولو عرف المخالف أنّ تسمیه فعل اللّه سبحانه بالبداء من باب المجاز والتوسّع لما شهر سیف النقد علیهم، وإن أبی حتی الإطلاق التجوّزی، فعلیه أن یتّبع النبیّ الأعظم صلی الله علیه و آله حیث أطلق لفظ البداء علیه سبحانه بهذا المعنی المجازی الّذی قلنا، فی حدیث الأقرع والأبرص والأعمی، روی أبو هریره أنّه سمع رسول اللّه صلی الله علیه و آله یقول: «إنّ ثلاثه فی بنی إسرائیل أبرص وأقرع وأعمی، بدا للّه عزّ

وجلّ أن يبتليهم». «۲» فبأى وجه فسّر كلامه صلى الله عليه و آله يفسَّر كلام أوصيائه.

والتسميه من باب المشاكله، وأنّه سبحانه يعبّر عن فعل نفسه فى مجالات كثيره بما يعبِّر به الناس عن فعل أنفسهم لأجل المشاكله الظاهريه، فترى القرآن ينسب إلى اللّه تعالى «المكر» و «الكيد» و «الخديعه» و «النسيان» و «الأسف» إذ يقول:

«يَكِيدُونَ كَيْداً* وَ أَكِيدُ كَيْداً». «۳»

«وَ مَكَرُوا مَكْراً وَ مَكَرْنا مَكْراً» «۴».

«إِنَّ الْمُنافِقِينَ يُخادِعُونَ اللَّهَ وَ هُوَ خادِعُهُمْ». «۱»

«نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ» «۲».

«فَلَمَّا آسَفُونا انْتَقَمْنا مِنْهُمْ». «۳»

إلى غير ذلك من الآيات والموارد.

وبذلك تقف على أنّ ما ذكره الأشعرى فى «مقالات الاسلاميّين»، والبلغمى فى تفسيره، والرازى فى المحصَّل، وغيرهم حول البداء، لا صله له بعقيده الشيعه فيه، فإنّهم فسّروا البداء للّه بظهور ما خفى عليه، والشيعه بَرآء منه، بل البداء عندهم كما عرفت تغيير التقدير المشترط من اللّه تعالى، بالفعل الصالح والطالح، فلو كان هناك ظهور بعد الخفاء فهو بالنسبه إلينا لا بالنسبه إلى اللّه تعالى، بل هو بالنسبه إليه إبداء ما خفى وإظهاره، ولو أطلق عليه البداء من باب التوسع.

اليهود وإنكار النسخ والبداء

إنّ المعروف من عقيده اليهود أنّهم يمنعون النسخ سواء كان فى التشريع والتكوين، أمّا النسخ فى التشريع فقد استدلّوا على امتناعه بوجوه مذكوره فى كتب أصول الفقه مع الجواب عنها، وأما النسخ فى التكوين وهو تمكّن الإنسان من تغيير مصيره بما يكتسبه من الأعمال بإرادته واختياره، فقد استدلوا على امتناعه بأنّ قلم التقدير والقضاء إذا جرى على الأشياء فى

الأزل استحال أن تتعلّق المشيئه بخلافه. وبعباره أخرى: ذهبوا إلى أنّ اللّه قد فرغ من أمر النظام

وجفّ القلم بما كان فلا يمكن للّه سبحانه محو ما أثبت وتغيير ما كتب أوّلًا.

وهـذا المعنى من النسخ الّـذى أنكرته اليهود هو بنفسه كما ترى حقيقه البـداء بالمعنى الّـذى تعتقده الشـيعه الإماميه كما عرفت، فإنكاره من العقائـد اليهوديه الّتى تسرّت إلى المجتمعات الإسـلاميه فى بعض الفترات واكتسى ثوب العقيـده الإسـلاميه، مع أنّ القرآن الكريم يردّ على اليهود فى عقيدتهم هذه ويقول:

«يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ». «١»

ويقول أيضاً: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ» «٢».

وقد حكى سبحانه عقيده اليهود بقوله: «وَ قالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» «٣».

فهـذا القول عنهم يعرب عن عقيـدتهم فى حق اللّه سـبحانه، وأنّه مسـلوب الإراده تجاه كلّ ما كتب وقـدّر، وبالنتيجه عـدم قدرته على الانفاق زياده على ما قدّر وقضى، فردّ اللّه سبحانه عليهم بإبطال تلك العقيده بقوله:

«بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ» «۴».

ولأجل ذلك فسَّر الإمام الصادق عليه السلام الآيه بقوله: «ولكنّهم (اليهود) قالوا:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢۴٠

قـد فرغ من الأمر فلا يزيـد ولاينقص، فقال اللّه جلّ جلاله تكـذيباً لقولهم: «غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ» ألم تسمع اللّه عزّ وجلّ يقول:

«يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ». «١»

ومن هنـا تعرف أنّ القول بالبـداء من صـميم الـدين ولوازم التوحيـد والإعتقـاد بعموميه قـدرته سـبحانه، وأنّه من مقـاديره وسـنته السائده على حياه الإنسان من غير أن يسلب عنه الإختيار فى تغيير مصيره، فكما أنّه سبحانه، كلّ يوم هو فى شأن، ومشيئته حاكمه على التقـدير، وكـذلك العبـد مختار له أن يغيِّر مصيره ومقـدّره بحسن فعله، ويخرج نفسه من عـداد الأشـقياء ويدخلها فى عداد السعداء، كما أنّ له

عکس ذلک. فاللّه سبحانه:

«لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ» «٢»

فهو تعالى إنّما يغيّر قـدر العبد بتغيير منه بحسن عمله أو سوئه، ولا يعدّ تغيير التقدير الإلهى بحسن الفعل أو سوئه معارضاً لتقديره الأوّل سبحانه، بل هو أيضاً جزء من قدره وسننه.

التقدير المحتوم والموقوف

قد أشرنا سابقاً إلى أنّ التغيير إنّما يقع فى التقدير الموقوف دون المحتوم، وهذا ما يحتاج إلى شى ء من البيان فنقول:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٤١

إنّ للّه سبحانه تقديرين، محتوماً وموقوفاً، والمراد من المحتوم ما لا يبدّل ولا يغيّر مطلقاً، وذلک كقضائه سبحانه للشّمس والقمر مسيرين إلى أجل معيّن، وللنظام الشّمسى عمراً محدّداً، وتقديره فى حقّ كلّ إنسان بأنّه يموت، إلى غير ذلک من السنن الثابته الحاكمه على الكون والإنسان.

والمراد من التقـدير الموقوف الأُمور المقـدّره على وجه التعليق، فقـدّر أنّ المريض يموت فى وقت كذا إلّاإذا تداوى، أو أجريت له عمليّه جراحيه، أو دعى له وتصـدّق عنه، وغير ذلـک من التقـادير الّتى تغيّر بإيجاد الأسباب المادّيه وغيرها الّتى هى أيضاً من مقـدّراته سـبحانه، واللّه سـبحانه يعلم فى الأزل كلا التقـديرين: المحتوم، الموقوف، وما يتوقف عليه الموقوف، وإليک بعض ما ورد عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام حول هذين التقديرين:

١. سـئل أبو جعفر الباقر عليه السـلام عن ليله القدر، فقال: تنزل فيها الملائكه والكتبه إلى سماء الدنيا فيكتبون ما هو كائن فى أمر السنه ... إلى أن قال-: وأمر موقوف للّه تعالى فيه المشيئه، يقدِّم منه ما يشاء ويؤخِّر ما يشاء، وهو قوله:

«يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ» «١»

٢. روى الفضيل: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من الأُمور أمور محتومه جائيه لا محاله، ومن الأُمور

أَمور موقوفه عند اللّه يقدِّم منها ما يشاء ويمحو منها ما يشاء: ويثبت منها ما يشاء». «۲»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۴۲

۳. وفى حديث قال الرضا عليه السلام لسليمان المروزى: «يا سليمان إنّ من الأُمور أموراً موقوفه عند اللّه تبارك وتعالى يقدِّم منها ما يشاء ويؤخِّر ما يشاء». «۱»

ثمّ إنّ القرآن الكريم ذكر الأجل بوجهين: على وجه الإطلاق، وبوصف كونه مسمّى فقال:

«هُوَ الَّذِى خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضى أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ» «۲».

فجعل للإنسان أجلين: مطلقاً ومسمّىً.

والمقصود من الأجل المسمّى هو التقدير المحتوم، ومن الأجل المطلق التقدير الموقوف، قال العلّامه الطباطبائى:

إنّ الأجل أجلان: الأجل على إبهامه، والأجل المسمّى عند اللّه تعالى، وهذا هو الّذى لايقع فيه تغيير لمكان تقييده بقوله (عنده) وقد قال تعالى: «وَ ما عِنْدَ اللَّهِ باقٍ» «۳».

وهو الأجل المحتوم الّذى لا يتغيّر ولا يتبدّل، قال تعالى: «إِذا جاءَ أَجَلُهُمْ فَلا يَسْتَأْخِرُونَ ساعَةً وَ لا يَسْتَقْدِمُونَ» «۴»

فنسبه الأجل المسمّى إلى الأجل غير المسمّى، نسبه المطلق المنجّز

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۴۳

إلى المشروط المعلّق، فمن الممكن أن يتخلّف المشروط المعلّق عن التحقّق لعدم تحقّق شرطه الّذى علّق عليه، بخلاف المطلق المنجّز، فإنّه لا سبيل إلى عدم تحقّقه البتّه.

والتدبّر فى الآيات يفيد أنّ الأجل المسمّى هو الّذى وضع فى أُمّ الكتاب، وغير المسمّى من الأجل هو المكتوب فيما نسمّيه ب (لوح المحو والإثبات). «۱»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۴۵

الباب الخامس فى النبوّه العامّه وفيه خمسه فصول:

اشاره

الباب الخامس فى النبوّه العامّه وفيه خمسه فصول:

۱. أدلّه لزوم البعثه.

۲. أدلّه منكرى النبوّه.

۳. طرق التعرّف على صدق مدّعى النبوَّه.

۴. حقيقه الوحى فى النبوَّه.

۵. عصمه أنبياء اللّه تعالى.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۴۷

مقدمه:

النبوَّه سفاره بين اللّه وبين ذوى العقول من عباده، لتدبير حياتهم فى أمر معاشهم ومعادهم، والنبىّ هو الإنسان المخبر عن اللّه تعالى بطريق الوحى الإلهى.

والبحث فى النبوَّه يقع على صورتين:

الأُولى: البحث عن مطلق النبوَّه ويسمّى النبوّه العامّه؛

الثانى: البحث عن نبوَّه نبىّ خاص، كنبوَّه سيّدنا محمّد صلى الله عليه و آله ويسمّى النبوّه الخاصّه.

والأبحاث الّتى طرحها المتكلّمون حول النبوَّه العامّه تتمحور فى أربعه أُمور وهى:

۱. حسن البعثه ولزومها، أو تحليل أدلّه مثبتى البعثه ومنكريها؛

۲. الطريق الّذى يعرف به النبىّ الصادق من المتنبّى ء الكاذب؛

۳. الطريق أو الوسيله الّتى يتلقّى بها النبىّ تعاليمه من اللّه سبحانه؛

۴. الصفات المميّزه للنبىّ عن غيره.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۴۹

الفصل الأوّل: أدلّه لزوم البعثه:

۱. حاجه المجتمع إلى القانون الكامل

لا يشكّ أحد من الفلاسفه والباحثين فى الحياه الإنسانيه، فى أنّ للإنسان ميلًا إلى الإجتماع والتمدّن، كما أنّ حاجه المجتمع إلى القانون ممّا لا يرتاب فيه، وذلك لأنّ الإنسان مجبول على حبِّ الذات، وهذا يجرّه إلى تخصيص كلّ شى ء بنفسه من دون أن

يراعى لغيره حقّاً، ويؤدّى ذلـك إلى التنـافس والتشاجر بين أبناء المجتمع وبالتالى إلى عقم الحياه وتلاشـى أركان المجتمع، فلا يقوم للحيـاه الإجتمـاعيه أسـاس إلّابوضع قانون جامع يقوم بتحديـد وظائف كلّ فرد وحقوقه، فيمكن لكلّ فرد أن يعيش فى ظلّ العداله الإجتماعيه ويسلك سبيل الفلاح والنجاح.

شرائط المقنِّن

لا ريب فى أنّ جعل قانون جامع بالوصف المذكور يحتاج إلى توفّر شروط أهمّها شرطان تاليان:

الأوّل: معرفه المقنِّن بالإنسان؛ إنّ أوّل وأهمّ خطوه فى وضع القانون،

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۵۰

أن يكون المقنِّن عارفاً بالإنسان: جسمه وروحه، غرائزه وفطريّاته، وما يصلح لهذه الأُمور أو يضرّ بها، وكلّما تكاملت هذه المعرفه بالإنسان كان القانون ناجحاً وناجعاً فى علاج مشاكله وإبلاغه إلى السعاده المتوخّاه من خلقه.

الثانى:

عدم انتفاع المقنِّن بالقانون؛ وهذا الشرط بديهى، فإنَّ المقنِّن إذا كان منتفعاً من القانون الّذى يضعه، سواء كان النفع عائداً إليه أو إلى من يمتّ إليه بصله خاصّه، فهذا القانون سيتمّ لصالح المقنِّن لا لصالح المجتمع، ونتيجته الحتميّه الظلم والإجحاف.

فالقانون الكامل لا يتحقّق إلّاإذا كان واضعه مجرّداً عن حبّ الذّات وهوى الإنتفاع الشّخصى.

أمّا الشرط الأوّل: فإنّا لن نجد فى صفحه الوجود موجوداً أعرف بالإنسان من خالقه، فإنّ صانع المصنوع أعرف به من غيره، يقول سبحانه:

«أَ لا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» «۱».

إنّ عظمه الإنسان فى روحه ومعنوياته، وغرائزه وفطرياته، أشبه ببحر كبير لا يرى ساحله ولا يضاء محيطه، وقد خفيت كثير من جوانب حياته ورموز وجوده حتى لقِّب ب «الموجود المجهول».

وأمّا الشرط الثانى: فلن نجد أيضاً موجوداً مجرداً عن أىّ فقر وحاجه وانتفاع سواه سبحانه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۵۱

وممّا يدلّ على عدم صلاحيّه البشر نفسه لوضع قانون كامل، ما نرى من التبدّل الدائم فى القوانين والنقض المستمرّ الّذى يورد عليها بحيث تحتاج فى كلّ يوم إلى استثناء بعض التشريعات وزياده أُخرى، إضافه إلى تناقض القوانين المطروحه فى العالم من قبل البشر، وما ذلك إلّا لقصورهم عن معرفه الإنسان حقيقه المعرفه وانتفاء سائر الشروط فى واضعيها.

فإذا كان استقرار الحياه الإجتماعيه للبشر متوقّفاً على التقنين الإلهى، فواجب فى حكمته تعالى إبلاغ تلك القوانين إليهم عبر واحد منهم يرسله إليهم، والحامل لرساله اللّه سبحانه هو النبىّ المنبى ء عنه والرسول المبلّغ إلى الناس، فبعث الأنبياء واجب فى حكمته تعالى حفظاً للنظام المتوقّف على التقنين الكامل. وإلى هذا الدليل يشير قوله تعالى:

«لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» «۱»

۲. حاجه الانسان إلى المعارف العاليه

إنّ أهمّ ما يحتاج الإنسان إلى التعرّف عليه ليكون ناجحاً فى الوصول إلى السعاده المطلوبه من حياته أمران: المعرفه باللّه سبحانه، والتعرّف على مصالح الحياه ومفاسدها، والمعرفه الكامله فى هذين المجالين لاـ تحصل للإنسان إلّافى ضوء الوحى وتعاليم الأنبياء، وأمّا العلوم الإنسانيه فهى غير كافيه فيهما.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۵۲

وممّا يوضح قصور العلم البشرى فى العلوم الإلهيه أنّ هناك الملايين من البشر يقطنون بلدان جنوب شرق آسيا على مستوى راق فى الصناعات والعلوم الطبيعيه، ومع ذلک فهم فى الدرجه السّفلى فى المعارف الإلهيه، فجلّهم- إن لم يكن كلّهم- عبّاد للأصنام والأوثان، وببابک بلاد الهند الشاسعه وما يعتقده مئات الملايين من أهلها من قداسه فى «البقر».

نعم هناک نوابغ من البشر عرفوا الحقّ عن طريق التفكّر والتعقّل كسقراط وأفلاطون وأرسطو، ولكنّهم أُناس استثنائيون، لا يعدّون معياراً فى البحث، وكونهم عارفين بالتوحيد لا يكون دليلًا على مقدره الآخرين عليه.

على أنّه من المحتمل جدّاً أن يكون وقوفهم على هذه المعارف فى ظلّ ما وصل إليهم من التعاليم السماويه عن طريق رسله سبحانه وأنبيائه، قال صدر المتألّهين:

أساطين الحكمه المعتبره عند اليونانيين خمسه: أنباذ قلس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطا طاليس قدس سره، وقد لقى فيثاغورس تلاميذ سليمان بن داود عليهما السلام بمصر واستفاد منهم وتلمّذ للحكيم المعظم الربّانى أنباذ قلس وهو أخذ عن لقمان الآخذ عن داود عليه السلام، ثمّ سقراط أخذ عن فيثاغورس وأفلاطون عن سقراط والآخذ أرسطاطاليس عن أفلاطون وصحبه نيّفاً وعشرين سنه ... «۱».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۵۳

وممّا يدلّ على قصور العلم الإنسانى عن تشخيص منافع البشر والمجتمعات ومضارّها، أنّ المجتمع الإنسانى- مع ما بلغه من الغرور العلمى- لم يقف بعدُ على النظام الإقتصادى النافع له،

فطائفه تزعم أنّ سعاده البشر فى نظام الرأسماليه والاقتصاد الحرّ المطلق، والأخرى تدّعى أنّ سعاده البشر فى النظام الاشتراكى وسلب المالكيه عن أدوات الانتاج وتفويضها إلى الدوله الحاكمه.

كما أنّه لم يصل بعدُ إلى وفاق فى مجال الأخلاق وقد تعدّدت المناهج الأخلاقيه فى العصر الأخير إلى حدّ التضادّ فيها.

وأيضاً نرى أنّ الإنسان- مع ما يدّعيه من العلم والمعرفه- لم يدرك بعدُ عوامل السّعاده والشّقاء له، بشهاده أنّه يشرب المسكرات، ويستعمل المخدّرات، ويتناول اللحوم الضارّه، كما يقيم اقتصاده على الرِّبا الّذى هو عامل إيجاد التفاوت الطبقى بين أبناء المجتمع.

وفيما روى عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام إشارات إلى هذا البرهان نأتى بنموذجين منها: قال الإمام الكاظم عليه السلام:

«يا هشام: ما بعث اللّه أنبياءه ورسله إلى عباده إلّاليعقلوا عن اللّه، فأحسنهم استجابه أحسنهم معرفه، وأعلمهم بأمر اللّه أحسنهم عقلًا، وأكملهم عقلًا أرفعهم درجه فى الدنيا والآخره» «۱».

وقال الإمام الرضا عليه السلام:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۵۴

«لم يكن بدّ من رسول بينه وبينهم معصوم يؤدّى إليهم أمره ونهيه وأدبه، ويوقفهم على ما يكون به إحراز منافعهم ودفع مضارّهم إذ لم يكن فى خلقهم ما يعرفون به ما يحتاجون إليه». «۱»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۵۵

الفصل الثانى: أدلّه منكرى بعثه الأنبياء

اشاره

إستدلّ المنكرون لبعثه الأنبياء على مدّعاهم بوجوه أهمّها ما يلى:

الدليل الأوّل

إنّ الرسول إمّا أن يأتى بما يوافق العقول أو بما يخالفها، فإن جاء بما يوافق العقول، لم يكن إليه حاجه، ولا فائده فيه، وإن جاء بما يخالف العقول، وجب ردّ قوله.

والجواب عنه: أنّ ما يأتى به الرّسول موافق للعقل فى نفس الأمر، لكن لايستلزم ذلك أن يكون العقل عارفاً بجميع ما يأتى به النبىّ.

فهاهنا فرض ثالث وهو إتيان الرّسول بما لا يصل إليه العقل بالطاقات الميسوره له، فإنّک قد عرفت فیما أقمنا من الأدلّه علی لزوم البعثه، أنّ عقل الإنسان وتفکّره قاصر عن نیل الکثیر من المسائل.

الدلیل الثانی:

قد دلّت الدلائل العقلیه علی أنّ للعالم صانعاً عالماً قادراً حکیماً، وأنّه

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۲۵۶

أنعم علی عباده نعماً توجب الشکر، فننظر فی آیات خلقه بعقولنا، ونشکره بآلائه علینا، وإذا عرفناه وشکرنا له، استوجبنا ثوابه، وإذا أنکرناه وکفرنا به، استوجبنا عقابه، فما بالنا نتّبع بشراً مثلنا؟!

والجواب عنه: أنّ کثیراً من الناس لا یعرفون کیفیه الشکر، فربما یتصوّرون أنّ عباده المقرَّبین نوع شکر للّه سبحانه، فلأجل ذلک تری عبده الأصنام والأوثان یعتقدون أنّ عبادتهم للمخلوق شی ء موجب للتقرّب. «۱» أضف الی ذلک أنّ تخصیص برامج الأنبیاء بالأمر بالشکر والنهی عن کفران النعمه، غفله عن أهدافهم السامیه، فإنّهم جاءوا لإسعاد البشر فی حیاتهم الفردیه والاجتماعیه، ولا تختصّ رسالتهم بالأوراد والأذکار الجافّه، کتلک الّتی یردّدها أصحاب بعض الدیانات أیّام السّبت والأحد فی البیع والکنائس، وإنّک لتقف علی عظیم أهداف رساله النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله إذا وقفت علی کلمته المأثوره: «إنّی قد جئتکم بخیر الدنیا والآخره». «۲»

الدلیل الثالث:

إنّ أکبر الکبائر فی الرساله، إتّباع رجل هو مثلک فی الصوره والنفس والعقل، یأکل ممّا تأکل، ویشرب ممّا تشرب ...

فأی مزیّه له علیک؟ وأیّ فضیله أوجبت استخدامک؟ وما دلیله علی صدق دعواه؟ «۳»

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۲۵۷

والجواب عنه: أنّ هذه شبهه أشیر إلیها فی القرآن الکریم مع الجواب عنها، فقد أشیر الی الشّبهه فی قوله تعالی:

«.... وَ أَسَرُّوا النَّجْوَی الَّذِینَ ظَلَمُوا هَلْ هذا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ أَ فَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَ أَنْتُمْ تُبْصِرُونَ» «۱»

وفی قوله تعالی:

«وَ قالَ الْمَلأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِینَ کَفَرُوا وَ کَذَّبُوا بِلِقاءِ الآخِرَهِ وَ أَتْرَفْناهُمْ فِی الْحَیاهِ الدُّنْیا ما هذا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ یَأْکُلُ مِمَّا تَأْکُلُونَ مِنْهُ وَ یَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ* وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ

بَشَراً مِثْلَكَمْ إِنَّكَمْ إِذاً لَخاسِرُونَ». «۲»

وقد أجيب عنها فى قوله سبحانه:

«قالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَ لكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَ ما كانَ لَنا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ». «۳»

وفى قوله سبحانه: «قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحى إِلَيَّ». «۴»

فالجمله الأُولى، وهى الإتحاد فى البشريه، إشاره إلى أحد ركنى

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۵۸

الرساله، وهو لزوم المسانخه التامّه بين المرسل- بالفتح- والمُرسَل إليه. وقوله: «يُوحى إِلَيَّ»، إشاره إلى وجه الفرق بينهما، وأنّه لأجل نزول الوحى عليه يجب اتّباعه وإطاعته. وبذلك يظهر مزيّه الأنبياء وفضيلتهم وتقدّمهم على غيرهم.

وأمّا دليلهم على صدق ادّعاءاتهم، فسيوافيك فى البحث التالى أنّ المعجزه طريق برهانى لتمييز النبىّ الصادق عن المتنبّىء الكاذب.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۵۹

الفصل الثالث: المعجزه وإثبات صدق دعوى النبوّه

اشاره

يجب أن تقترن دعوى النبوَّه بدليل يثبت صحّتها وإلّا كانت دعوى فارغه غير قابله للإذعان والقبول وهذا ما تقتضيه الفطره الإنسانيه، يقول الشيخ الرئيس فى كلمته المشهوره: «مَن قَبِل دعوى المدّعى بلا بيّنه وبرهان، فقد خرج عن الفطره الإنسانيه».

ثمّ إنّ هنا طرقاً ثلاثه للوقوف على صدق مدّعى النبوَّه فى دعواه وهى:

أ. المعجزه؛

ب. تصديق النبىّ السّابق نبوّه النبىّ اللاحق؛

ج. جمع القرائن والشّواهد من حالات المدّعى وتلامذه منهجه.

ونحن نكتفى هنا بتبيين طريق المعجزه الّتى هى الأهمّ منها.

تعريف المعجزه

المشهور فى تعريف المعجزه أنّها: «أمر خارق للعاده، مقرون بالتحدّى، مع عدم المعارضه». «۱» وإليك توضيحه:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۶۰

إن هنـاك أُموراً تعـدّ مضادّه للعقل، كاجتماع النقيضـين وارتفاعهما، ووجود المعلول بلا علّه ونحو ذلك، وأُموراً أُخرى تخالف القواعـد العـاديه، بمعنى أنّهـا تعـدّ محالات حسب الأدوات والأجهزه العاديه، والمجارى الطبيعيه، ولكنّها ليست مسـتحيله عقلًا لو كان هناك أدوات أُخرى خارجه عن نطاق العاده، وهى المسـمّاه بالمعاجز، وذلك كحركه جسم كبير من مكان إلى مكان آخر بعيـد عنه، فى فتره زمـانيه لاـ تزيـد على طرفه العين بلاـ تلـك الوسائط العاديه، فإنّه غير ممتنع عقلًا ولكنّه محال عاده، ومن هـذا القبيـل مـا يحكيه القرآن من قيـام من أوتى علمـاً من الكتـاب بإحضار عرش بلقيس ملكه سـبأ، من بلاد اليمن إلى بلاد الشام فى طرفه عين بلا توسط شى ء من تلك الأجهزه المادّيه المتعارفه. «۱» فتحصّل أنّ المعجزه أمر خارق للعاده لا مضادّ للعقل.

ثمّ إنّ الإتيـان بما هو خارق للعاده لا يسـمّى معجزه إلّاإذا كان مقترناً بـدعوى النبوّه، وإذا تجرّد عنها وصـدر من بعض أولياء اللّه تعالى يسمّى «كرامه» وذلك كحضور الرزق لمريم عليها السلام بلا سعى طبيعى. «۲» ولأجل ذلك كان الأُولى

أن يضيفوا إلى التعريف قيد: «مع دعوى النبوّه». «۳»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۶۱

ولا ـ يتحقّق الإعجاز إلّاإذا عجز الناس عن القيام بمعارضه ما أتى به مدّعى النبوّه، ويترتّب على هذا أنّ ما يقوم به كبار الأطّباء والمخترعين من الأُمور العجيبه خارج عن إطار الإعجاز، كما أنّ ما يقوم به السّحره والمرتاضون من الأعمال المدهشه، لا يعدّ معجزاً لإنتفاء هذا الشرط.

ومن شرائط كون الإعجاز دليلًا على صدق دعوى النبوّه أن يكون فعل المدّعى مطابقاً لدعواه، فلو خالف ما ادّعاه لما سمّى معجزه وإن كان أمراً خارقاً للعاده، ومن ذلك ما حصل من مسيلمه الكذّاب عندما ادّعى أنّه نبى، وآيه نبوّته أنّه إذا تفل فى بئر قليله الماء، يكثر ماؤها، فتفل فغار جميع ماؤها.

دلاله المعجزه وقاعده الحسن والقبح العقليّن

إنّ دلاله المعجزه على صدق دعوى النبوّه يتوقّف على القول بالحسن والقبح العقليّين، لأنّ الإعجاز إنّما يكون دليلًا على صدق النبوّه، إذا قبح فى العقل إظهار المعجزه على يد الكاذب، فإذا توقّف العقل عن إدراك قبحه واحتمل صحّه إمكان ظهوره على يد الكاذب، لا يقدر على التمييز بين الصادق والكاذب، فالّذين أنكروا حكم العقل بهما، يلزم عليهم سدّ باب التصديق بالنبوّه من طريق الإعجاز، قال العلّامه الحلّى:

لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من اللّه تعالى شى ء، ولو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزات على يد الكاذبين، وتجويز ذلك يسدّ باب معرفه النبوّه، فإنّ أىّ

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۶۲

نبى أظهر المعجزه عقيب ادّعاء النبوّه لا يمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجزه على يد الكاذب فى دعوى النبوّه. «۱»

المعجزه دليل برهانى

هناك من يتخيّل أن دلاله المعجزه على صدق دعوى النبىّ، دلاله إقناعيه لا برهانيه، بحجّه أنّ الدليل البرهانى يتوقّف على وجود رابطه منطقيه بين المدّعى والدليل، وهى غير موجوده فى المقام، ويردّه أنّ دعوى النبوّه والرساله من كلّ نبىّ ورسول- على ما يقصّه القرآن- إنّما كانت بدعوى الوحى والتكليم الإلهى بلا واسطه أو بواسطه نزول ملك، وهذا أمر لا يساعده الحسّ ولا تؤيّده التجربه، فإنّ الوحى والتكليم الإلهى وما يتلوه من التشريع والتربيه الدينيه ممّا لا يشاهده البشر فى أنفسهم، والعاده الجاريه فى الأسباب والمسبّبات تنكره، فهو أمر خارق للعاده.

فلو كان النبىّ صادقاً فى دعواه النبوّه والوحى، لكان لازمه أنّه متّصل بما وراء الطبيعه، مؤيَّد بقوَّه إلهيه تقدر على خرق العاده، فلو كان هذا حقّاً كان من الممكن أن يصدر من النبىّ خارق آخر للعاده يصدّق النبوّه والوحى من غير مانع

منه، فإنّ حكم الأمثال واحد، فلئن أراد اللّه هدايه الناس بطريق خارق للعاده وهو طريق النبوّه والوحى، فليؤيّدها وليصدّقها بخارق آخر وهو المعجزه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۶۳

وهذا هو الّذى بعث الأُمم إلى سؤال المعجزه على صدق دعوى النبوّه كلّما جاءهم رسول من أنفسهم. «۱»

فوارق المعجزه لسائر خوارق العاده

إنّ هناك جهات من التمايز والتفارق بين المعجزه والكرامه وبين غيرهما من خوارق العادات وهى:

الجهه الأُولى من حيث طريق الحصول عليها، فإنّ المعجزه والكرامه وليدتان لعنايه إلهيه خاصه، وليس السّبب لهما ممّا تناله يد الدراسه والتعلّم، ولكنّ السّحر ونحوه نتاج التعليم والتعلّم ولها مناهج تعليميه يجب ممارستها حتّى يصل طالبها إلى النتائج المطلوبه يقول سبحانه:

«وَ اتَّبَعُوا ما تَتْلُوا الشَّياطِينُ عَلى مُلْكِ سُلَيمانَ وَ ما كَفَرَ سُلَيمانُ وَ لكِنَّ الشَّياطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَ ما أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبابِلَ هارُوتَ وَ مارُوتَ وَ ما يُعَلِّمانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولا إِنَّما نَحْنُ فِتْنَهٌ فَلا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُما ما يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ» «۲».

ولمّا كان السحر ونحوه رهن التعليم والتعلّم، فهو متشابه فى نوعه، متّحد فى جنسه، يدور فى فلك واحد، ولا يخرج عن نطاق ما تعلّمه أهله ولذا لا يأتون إلّابما تدرّبوا عليه، بخلاف معجزه الأنبياء فإنّه على جانب عظيم من التنوّع فى الكيفيّه إلى حدّ قد لا يجد الإنسان بين المعجزات قدراً

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۶۴

مشتركاً وجنساً قريباً، كما فى المعجزات الّتى يخبر بها القرآن عن موسى وعيسى عليهما السلام بقوله تعالى:

«فَأَلْقى عَصاهُ فَإِذا هِىَ ثُعْبانٌ مُبِينٌ» «۱».

وقوله تعالى: «وَ نَزَعَ يَدَهُ فَإِذا هِىَ بَيْضاءُ لِلنَّاظِرِينَ» «۲».

وقوله تعالى:

«وَ إِذِ اسْتَسْقى مُوسى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتا عَشْرَهَ عَيْناً» «۳».

وقوله تعالى:

«فَأَوْحَيْنا

إلی مُوسی أَنِ اضْرِبْ بِعَصاکَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَکانَ کُلُّ فِرْقٍ کَالطَّوْدِ الْعَظِیمِ» «۴».

وقوله سبحانه:

«وَ رَسُولًا إِلی بَنِی إِسْرائِیلَ أَنِّی قَدْ جِئْتُکُمْ بِآیَهٍ مِنْ رَبِّکُمْ أَنِّی أَخْلُقُ لَکُمْ مِنَ الطِّینِ کَهَیْئَهِ الطَّیْرِ فَأَنْفُخُ فِیهِ فَیَکُونُ طَیْراً بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُبْرِئُ الأَکْمَهَ وَ الأَبْرَصَ وَ أُحْیِ الْمَوْتی بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُنَبِّئُکُمْ بِما تَأْکُلُونَ وَ ما تَدَّخِرُونَ فِی بُیُوتِکُمْ إِنَّ فِی ذلِکَ لَآیَهً لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِینَ» «۵».

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۲۶۵

نعم، الحکمه الإلهیه اقتضت أن تکون معاجز الأنبیاء مناسبه للفنون الرائجه فی عصورهم حتی یتسنّی لخبراء کلّ فنٍّ تشخیص المعاجز وإدراک استنادها إلی القدره الغیبیه، وتمیّزها عن الأعمال الباهره المستنده إلی العلوم والفنون الرائجه.

الجهه الثانیه من حیث الأهداف والغایات، فإنّ أصحاب المعاجز یتبنّون أهدافاً عالیه ویتوسّلون بمعاجزهم لإثبات حقّانیه تلک الأهداف ونشرها، وهی تتمثّل فی الدعوه إلی اللّه تعالی وحده وتخلیص الإنسان عبودیّه الأصنام والحجاره والحیوانات والدعوه إلی الفضائل ونبذ الرذائل، واستقرار نظام العدل الاجتماعی وغیر ذلک، کما أنّ أصحاب الکرامات أیضاً لا یتبنّون إلّاما یکون موافقاً لرضی اللّه سبحانه لا غیر.

وهذا بخلاف المرتاضین والسّحره، فغایتهم إمّا کسب الشهره والسّمعه بین الناس، أو جمع المال والثروه، وغیر ذلک ممّا یناسب متطلّبات القوی البهیمیّه.

الجهه الثالثه من حیث التقیّد بالقیم الأخلاقیه، فإنّ أصحاب المعاجز والکرامات- بإعتبار کونهم خرّیجی المدرسه الإلهیّه- متحلّون بأکمل الفضائل والأخلاق الإنسانیّه، والمتصفّح لسیرتهم لا یجد فیها أیّ عمل مشین ومناف للعفّه ومکارم الأخلاق، وأمّا أصحاب الرّیاضه والسّحر، فهم دونهم فی ذلک، بل تراهم غالباً فارغین عن المثل والفضائل والقیم.

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۲۶۶

فبهذه الضوابط یتمکّن الإنسان من تمییز المعجزه عن غیرها من الخوارق والنبیّ عن المرتاض والسّاحر.

المعجزه وقانون العلّیه

إنّ المعجزات لا تعدّ نقضاً

لقانون العلّيه العام، فإنّ المنفى فى مورد المعجزه هو العلل المادّيه المتعارفه الّتى وقف عليها العالم الطبيعى واعتاد الإنسان على مشاهدته فى حياته ولكن لاـ يمتنع أن يكون للمعجزه علّه أُخرى لم يشاهدها النّاس من قبل ولم يعرفها العلم ولم تقف عليها التجربه.

كما أنّها لا تضعضع برهان النظم الّذى يستدل به على وجود الصانع، وذلك لأنّ الإعجاز ليس خرقاً لجميع النظم السائده على العالم، وإنّما هو خرق فى جزء من أجزائه غير المتناهيه الخاضعه للنظام والدالّه ببرهان النظم على وجود الصانع.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۶۷

الفصل الرابع: حقيقه الوحى فى النبوّه

اشاره

الوحى فى اللّغه كما يستنبط من نصوص أهلها فى معاجمهم هو الإعلام بخفاء بطريق من الطرق «۱» وقد جاء استعماله فى القرآن الكريم فى موارد متعدّده مختلفه يجمعها المعنى اللغوى حقيقه أو ادّعاء، منها قوله سبحانه:

«وَ أَوْحى فِى كُلِّ سَماءٍ أَمْرَها» «۲»

أى أودع فى كلّ سماءٍ السنن والأنظمه الكونيه، وقدّر عليها دوامها، فإيجاد السنن والنظم فى السّماوات على وجه لا يقف عليه إلّاالمتدبّر فى عالم الخلقه يشبه الإلقاء والإعلام بخفاء بنحو لا يقف عليه إلّاالملقى إليه، وهو الوحى.

ومنها قوله سبحانه: «وَ أَوْحى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِى مِنَ الْجِبالِ بُيُوتاً وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا يَعْرِشُونَ». «۳»

فأطلق الوحى على ما أودع فى

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۶۸

صميم وجود النحل من غريزه إلهيه تهديه إلى أعماله الحيويّه الخاصّه.

ومنها قوله سبحانه: «وَ أَوْحَيْنا إِلى أُمِّ مُوسى أَنْ أَرْضِعِيهِ» «۱»

حيث إنّ تفهيم أُمّ موسى مصير ولدها كان بإلهام وإعلام خفى، عبّر عنه بالوحى.

ومنها قوله تعالى فى وصف زكريّا:

«فَخَرَجَ عَلى قَوْمِهِ مِنَ الِمحْرابِ فَأَوْحى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَ عَشِيًّا» «۲».

والمعنى: أشار إليهم من دون أن يتكلّم، لأمره

سبحانه إيّاه أن لا يكلّم الناس ثلاث ليال سويّاً، فأشبه فعله، إلقاء الكلام بخفاء لكون الإشاره أمراً مبهماً.

ومنها قوله تعالى: «وَ إِنَّ الشَّياطِينَ لَيُوحُونَ إِلى أَوْلِيائِهِمْ لِيُجادِلُوكُمْ» «٣»

ويعلم وجه استعمال الوحى هنا ممّا ذكرناه فيما سبقه.

وحى النبوّه

إنّ الغالب فى استعمال كلمه الوحى فى القرآن هو كلام اللّه المنزل على نبىّ من أنبيائه، فكلّما أطلق الوحى وجرّد عن القرينه يراد منه ذلك، وهذا هو الّذى نحن بصدد بيان حقيقته، فنقول: الوحى الّذى يختصّ به الأنبياء إدراك خاصّ متميّز عن سائر الإدراكات فإنّه ليس نتاج الحسّ ولا

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٦٩

العقل ولا الغريزه، وإنّما هو شعور خاص يوجده اللّه سبحانه فى الأنبياء لا يغلط معه النبىّ فى إدراكه ولا يشتبه ولا يختلجه شكّ ولا يعترضه ريب فى أنّ الّذى يوحى إليه هو اللّه سبحانه، من غير أن يحتاج إلى إعمال نظر أو التماس دليل، أو إقامه حجّه. قال سبحانه: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ* عَلى قَلْبِكَ» «١»

فهذه الآيه تشير إلى أنّ الّذى يتلقّى الوحى من الروح الأمين هو نفس النبىّ الشريفه، من غير مشاركه الحواس الظاهره الّتى هى الأدوات المستعمله فى إدراك الأُمور الجزئيه.

وعلى هذا، فالوحى حصيله الإتّصال بعالم الغيب، ولا يصحّ تحليله بأدوات المعرفه المعتاده ولا بالأُصول الّتى تجهّز بها العلم الحديث.

ومن لم يذعن بعالم الغيب يشكل عليه الإذعان بهذا الإدراك الّذى لا صله له بعالم المادّه وأصوله.

فرضيّه النبوغ

قد فسّر بعض المتجددين النبوّه بالنبوغ والوحى بلمعات ذاك النبوغ. وحاصل مذهبهم: أنّه يتميّز بين أفراد الإنسان المتحضّر، أشخاص يملكون فطره سليمه وعقولًا مشرقه تهديهم إلى ما فيه صلاح الإجتماع وسعاده الإنسان، فيضعون قوانين فيها مصلحه المجتمع وعمران الدنيا، والإنسان الصالح الّذى يتميّز بهذا النوع من النبوغ هو النبىّ، والفكر الصالح المترشّح من مكامن عقله وومضات نبوغه هو الوحى، والقوانين الّتى يسنّها لصلاح

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٧٠

الإجتماع هو الدّين، والروح الأمين هو نفسه الطاهره الّتى تفيض هذه الأفكار إلى مراكز إدراكه، والكتاب

السّماوى هو كتابه الّذى يتضمّن سننه وقوانينه.

يلاحظ عليه أوّلًا: لو صحّت هذه النظريّه لم يبق من الإعتقاد بالغيب إلّاالإعتقاد بوجود الخالق البارى ء، أمّا ما سوى ذلك فكلّه نتاج الفكر الإنسانى الخاطى ء، وهذا فى الواقع نوع إنكار للدين.

وثانياً: أنّ قسماً ممّا يقع به الوحى الإنباء عن الحوادث المستقبله، إنباءً لا يخطئ تحقّقه أبداً، مع أنّ النوابغ وإن سموا فى الذكاء والفطنه لا ـ يخبرون عن الحوادث المستقبله إلّامع الإحتياط والتردّد، لا ـ بالقطع واليقين، وعلى فرض إخبارهم كذلك لا يكون مصوناً عن الخطأ والكذب.

وثالثاً: أنّ حمله الوحى ومدّعى النبوّه- من أوّلهم إلى آخرهم- إنّما ينسبون تعاليمهم وسننهم إلى اللّه سبحانه ولايدّعون لأنفسهم شيئاً، ولا يشكّ أحد فى أنّ الأنبياء عباد صالحون، صادقون لا يكذبون، فلو كانت السّنن الّتى أتوا بها من وحى أفكارهم، فلماذا يغرّون المجتمع بنسبتها إلى اللّه تعالى؟

هل الوحى نتيجه تجلّى الأحوال الروحيّه؟

زعم بعض المستشرقين «۱» أنّ الوحى إلهام يفيض من نفس النبىّ لا

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۷۱

من الخارج، وذاك أنّ منازع نفسه العاليه، وسريرته الطاهره، وقوّه إيمانه باللّه وبوجوب عبادته، وترك ما سواها من عباده وثنيه وتقاليد وراثيه ردئيه يكون لها من التأثير ما يتجلّى فى ذهنه، ويحدث فى عقله الباطن الرؤى والأحوال الروحيه فيتصوّر ما يعتقد وجوبه، إرشاداً إلهياً نازلًا عليه من السّماء بدون وساطه، أو يتمثّل له رجل يلقّنه ذلك، يعتقد أنّه ملك من عالم الغيب، وقد يسمعه يقول ذلك ولكنّه إنّما يرى ويسمع ما يعتقده فى اليقظه كما يرى ويسمع مثل ذلك فى المنام الّذى هو مظهر من مظاهر الوحى عند جميع الأنبياء.

يقول أصحاب هذه النظريّه: لا نشكّ فى صدق الأنبياء فى إخبارهم عمّا رأوا وسمعوا، وإنّما نقول: إنّ منبع ذلك من نفسه وليس فيه

شی ء جاء من عالم الغیب الّذی یقال إنّه وراء عالم المادّه والطبیعه.

نقد هذه النظریّه

هذه النظریّه الّتی جاء بها بعض الغربیین وإن کانت تنطلی علی السّذّج من الناس وتأخذ بینهم رونقاً إلّاأنّ رجال التحقیق یدرکون تماماً أنّها لیست بشی ء جدید قابل للذکر، وإنّما هی تکرار لمقالات العرب الجاهلیّین فی النبوّه والوحی، فمن جمله افتراءاتهم علی النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله، وصم شریعته بأنّها نتاج الأحلام العذبه الّتی کانت تراود خاطره، ثمّ تتجلّی علی لسانه وبصره، قال تعالی: «بَلْ قالُوا أَضْغاثُ أَحْلامٍ» «۱».

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۲۷۲

والقرآن یردّ مقالتهم ویرکّز علی أنّ الوحی أمر واقعی مفاض من اللّه سبحانه، ویقول:

«وَ النَّجْمِ إِذا هَوی* ما ضَلَّ صاحِبُکُمْ وَ ما غَوی* وَ ما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوی* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْیٌ یُوحی* عَلَّمَهُ شَدِیدُ الْقُوی» «۱».

وکذلک یقول: «ما کَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأی» «۲»

أی لم یکذّب فؤاد محمّد صلی الله علیه و آله ما أدرکه بصره، أی کانت رؤیته صحیحه غیر کاذبه وإدراکا حقیقیاً.

وکذلک یقول: «ما زاغَ الْبَصَرُ وَ ما طَغی» «۳»

کنایه عن صحّه رؤیته وإنّه لم یبصر ما أبصره علی غیر صفته الحقیقیه ولا أبصر ما لا حقیقه له.

والحاصل: أنّ الأنبیاء کانوا یعرّفون أنفسهم بأنّهم مبعوثون من جانب اللّه تعالی ولا شأن لهم إلّاإبلاغ الرسالات الإلهیّه إلی الناس.

ولا ریب فی أنّهم کانوا صادقین فی أقوالهم- کما اعترف به صاحب النظریّه- وعندئذ لو قلنا بأنّ ما ذکروه غیر مطابق للواقع وأنّ ما أتوا به من المعارف والشرائع لم یکن رسالات إلهیه وذکراً من جانبه سبحانه، بل کان نابعاً من باطن ضمیرهم وتجلّیات نفوسهم، لکان الأنبیاء قاصرین فی مجال المعرفه، ما زالوا فی جهل مرکب، وهذا ما

لا يتفوّه به من له أدنى معرفه

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٧٣

بمقالات الأنبياء وشخصياتهم الجليله فى مجال العلم والعمل، بل يأبى العقل والفطره من اتّسام من دونهم بمراتب من رجالات العلم والدّين بمثل هذا الجهل والخبط.

الوحى والشخصيه الباطنه

إنّ جماعه من الغربيّين فسّروا الوحى بما أثبتوه فى أبحاثهم النفسيه من الشخصيّه الباطنه لكلّ إنسان، وقد جرّبوا ذلك على المنوَّمين تنويماً مغناطيسياً، فوجدوا أنّ النائم يظهر بمظهر من الحياه الروحيه لا يكون له وهو يقظان، فيعلم الغيب ويخبر عن البعيدين، يبصر ويسمع ويحسّ بغير حواسه الظاهره ويكون على جانب كبير من التعقّل والإدراك.

قالوا: هذه الشخصيّه هى الّتى تهدى الإنسان بالخواطر الجيّده من خلال حجبه الجسميه الكثيفه، وهى الّتى تعطيه الإلهامات الطيّبه الفجائيه فى الظروف الحرجه، وهى الّتى تنفث فى روع الأنبياء ما يعتبرونه وحياً من اللّه، وقد تظهر له متجسّده فيحسبونها من ملائكه اللّه هبطت عليهم من السماء. «۱»

يلاحظ عليه أوّلًا: أنّ هذه النظريّه على فرض صحتها لا دلاله لها على أنّ خصوص الوحى عند الأنبياء من سنخ إفاضه الشخصيه الباطنيه وتجلّيها عند تعطّل القوى الظاهريه.

وثانياً: أنّ الشخصيّه الباطنيه للإنسان إنّما تتجلّى وتجد مجالًا للظهور

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٧۴

بآثارها المختلفه، عند تعطّل القوى الظاهريه، فلذا يقوى ظهورها فى المرضى والسكارى والنائمين، وتبقى مندثره ومغموره فى طوايا النفس عندما تكون القوى الظاهريه والحواس البشريه فى حاله الفعّاليه والسعى، مع أنّ المعلوم من حالات الأنبياء أنّ الوحى الإلهى كان ينزل عليهم فى أقصى حالات تنبّههم واشتغالهم بالأُمور السياسيه والدفاعيه والتبليغيه، فكيف يكون ما تجلّى للنبى وهو يخوض غمار الحرب، تجلّياً للشخصيّه الباطنه والضمير المخفى؟ وأين الأنبياء من الخمول والانعزال عن المجتمع؟

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٧۵

الفصل الخامس: عصمه أنبياء اللّه تعالى

اشاره

إنّ للعصمه مراتب أو أبعاداً وهى:

۱. العصمه فی تلقّی الوحی وإبلاغه؛

۲. العصمه فی العمل بالشریعه الإلهیّه؛

۳. العصمه عن الخطأ فی تطبیق الشریعه؛

۴. العصمه عن الخطأ فی تشخیص مصالح الأُمور ومفاسدها؛

۵. العصمه عن الخطأ فی الأُمور العادیه؛

۶. التنزّه عن المنفِّرات.

والبحث

عنها وعن مسائل أَخرى متعلّقه بها هو الغرض من هذا الفصل.

العصمه فى اللّغه والإصطلاح

العصمه فى اللّغه بمعنى الإمساك والمنع «۱» وأمّا فى اصطلاح

المتكلّمين فالمشهور عند العدليه أنّها لطف من اللّه لا داعى معه إلى ترك الطاعه ولا إلى ارتكاب المعصيه مع القدره عليهما «۱» وعند الأشاعره «أن لا يخلق اللّه فيهم ذنباً». «۲» وقال المحقّق الجرجانى: «العصمه ملكه اجتناب المعاصى مع التمكن منها». «۳»

أقول: ما ذكره الشريف هو الصحيح وما ذكره المشهور سبب إلهىّ لتحقّق العصمه، فالحقّ أنّ العصمه ملكه نفسانيه راسخه فى النفس، تمنع الإنسان عن المعصيه مطلقاً، فهى من سنخ التقوى لكنّها درجه قصوى منها، فالتقوى فى العاديين من الناس، كيفيه نفسانيه تعصم صاحبها عن اقتراف كثير من القبائح والمعاصى، فهى إذا ترقّت فى مدارجها وعلت فى مراتبها، تبلغ بصاحبها درجه العصمه الكامله والإمتناع المطلق عن ارتكاب أىّ قبيح من الأعمال، بل يمنعه حتى التفكير فى خلاف أو معصيه «۴».

عصمه الأنبياء فى تلقّى الوحى وإبلاغه

ذهب جمهور المتكلّمين من السنّه والشيعه إلى عصمه الأنبياء فى تلقّى الوحى وإبلاغه. والعصمه فى هذه المرحله على وجهين:

أحدهما: العصمه عن الكذب، والثانى: العصمه عن الخطأ سهواً فى تلقّى الوحى

ووعيه وأدائه، وما سيجى ء من الدليل الأوّل على إثبات العصمه عن المعصيه، يثبت عصمتهم فى هذا المجال أيضاً، فإنّ الوثوق التام بالأنبياء لا يحصل إلّابالإذعان البات بمصونيتهم عن الخطأ فى تلقّى الوحى وتحمّله وأدائه، عمداً وسهواً.

أضف إلى ذلك أنّ تجويز الخطأ فى التبليغ ولو سهواً ينافى الغرض من الرساله، أعنى: إبلاغ أحكام اللّه تعالى إلى الناس.

ويدلّ على عصمه الأنبياء فى هذا المجال قوله تعالى: «عالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلى غَيْبِهِ أَحَداً* إِلَّا مَنِ ارْتَضى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَداً* لِيَعْلَمَ أَنْ

قَدْ أَبْلَغُوا رِسالاتِ رَبِّهِمْ وَ أَحاطَ بِما لَدَيْهِمْ وَ أَحْصى كُلَّ شَيْ ءٍ عَدَداً» «۱».

إنّ الآيـات تصف طريق بلوغ الوحى إلى الرسـل، ومنهم إلى النـاس بـأنّه محروس بالحفظه يمنعون تطرّق أىّ خلل وانحراف فيه، حتى يبلغ الناس كما أُنزل من اللّه تعالى، ويعلم هـذا بوضوح ممّا تـذكره الآيه من أن اللّه سبحانه يجعل بين الرسول ومن أرسـل إليهم «مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ» وبينه ومصدر الوحى «وَ مِنْ خَلْفِهِ» رصداً مراقبين هم الملائكه.

لزوم عصمه الأنبياء عن المعاصى

إنّ الأدلّه العقليّه على وجوب عصمه الأنبياء كثيره نكتفى بتقرير دليلين منها:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۷۸

۱. الوثوق فرع العصمه

قال المحقق الطوسى:

«ويجب فى النبىّ العصمه ليحصل الوثوق، فيحصل الغرض».

تقريره- كما قال العلّامه الحلّى-:

إنّ المبعوث إليهم لو جوَّزوا الكذب على الأنبياء والمعصـيه، جوّزوا فى أمرهم ونهيهم وأفعالهم الّتى أمروهم باتّباعهم فيها ذلك، وحينئذٍ لا ينقادون إلى امتثال أوامرهم، وذلك نقض الغرض من البعثه. «۱»

وبعباره أخرى- كما قال العلّامه الطباطبائى-: «التبليغ يعمّ القول والفعل، فإنّ فى الفعل تبليغاً، كما فى القول، فالرسول معصوم عن المعصيه باقتراف المحرّمات وترك الواجبات الدينيّه، لأنّ فى ذلك تبليغاً لما يناقض الدين فهو معصوم من فعل المعصيه». «۲»

فإن قلت: إنّ هذا الدليل لا يثبت أزيد من عصمه الأنبياء بعد البعثه.

قلت: لو كانت سيره النبىّ مخالفه لما هو عليه بعد البعثه لا يحصل الوثوق الكامل به وإن صار إنساناً مثاليّاً، فتحقّق الغرض الكامل من البعثه رهن عصمته فى جميع فترات عمره، يقول السيد المرتضى فى الإجابه عن هذا السؤال:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۷۹

إنّـا نعلم أنّ من نجوّز عليه الكفر والكبـائر فى حال من الأحوال، وإن تاب منهما ... لا نسـكن إلى قبول قوله كسـكوننا إلى من لا نجوّز عليه ذلك فى

حال من الأحوال ولا على وجه من الوجوه ... فليس إذاً تجويز الكبائر قبل النبوّه منخفضاً عن تجويزها فى حال النبوّه وناقصاً عن رتبته فى باب التنفير. «١»

٢. التربيه رهن عمل المربّى

إنّ الهدف العامّ الّذى بعث لأجله الأنبياء هو تزكيه الناس وتربيتهم، ولا شكّ أنّ تأثير التربيه بالعمل أشدّ وأعمق وآكد منها عن طريق الوعظ والإرشاد، وذلك أنّ التطابق بين مرحلتى القول والعمل هو العامل الرئيسى فى إذعان الآخرين بأحقّيّه تعاليم المصلح والمربّى، وهذا الأصل التربوىّ يجرّنا إلى القول بأنّ التربيه الكامله المتوخّاه من بعثه الأنبياء لا تحصل إلّابمطابقه أعمالهم لأقوالهم، وهذا كما يوجب العصمه بعد البعثه، يقتضيها قبلها أيضاً، لأنّ لسوابق الأشخاص وصحائف أعمالهم الماضيه تأثيراً فى قبول الناس كلامهم وإرشاداتهم. «٢»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٨٠

عصمه الأنبياء فى الكتاب العزيز

إذا ثبتت عصمه الأنبياء فى التبليغ، يجوز الإستناد بكلامهم فى العصمه عن المعاصى، وعلى ضوء ذلك نقول: يصف القرآن الكريم الأنبياء بالعصمه بلطائف البيان ودقائقه، نكتفى بالإشاره إلى نموذج منها، قال عزّ وجلّ- بعد ذكره عدّه من الأنبياء-: «أُولئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُداهُمُ اقْتَدِهْ» «١».

وقال فى موضع آخر: «وَ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَما لَهُ مِنْ مُضِلٍّ» «٢».

ثمّ بيّن أنّ المعصيه ضلاله بقوله: «وَ لَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيراً» «٣»

فإذا كان الأنبياء مهديّين بهدايه اللّه، ومن هداه اللّه لا تتطرّق إليه الضلاله، وكانت المعصيه نفس الضلاله، فينتج أنّ المعصيه لا سبيل لها إلى الأنبياء.

العصمه عن الخطأ فى تطبيق الشريعه والأُمور العاديه

إنّ صيانه النبىّ عن الخطأ والإشتباه فى مجال تطبيق الشريعه (مثل أن يسهو فى صلاته، أو يغلط فى إجراء الحدود) والأُمور العاديه المرتبطه بحياته الشخصيه (مثل خطائه فى مقدار دينه للناس) ممّا طرح فى علم الكلام، وطال البحث فيه بين المتكلّمين، فالظاهر من الأشاعره والمعتزله

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٨١

تجويزهم السهو على الأنبياء فى هذا المجال، فإنّهم جوّزوه فى صدور الصغائر من الذنوب، فتجويزه فى غيره أولى، وأمّا الإماميه، فالصدوق وأستاذه محمّد بن الحسن بن الوليد جوّزاه «١»، ولكن مشهور المحقّقين على خلافه «٢» وقد ألّف غير واحد منهم كتباً

ورسائل فی نفی السهو عن النبیّ، وقد فصّل العلّامه المجلسی فی البحار «۳» الکلام فی المسأله، وأطنب فی بیان شذوذ الأخبار الّتی استند إلیها القائلون بالسهو، وناقشها بأدلّه متعدّده السید عبد اللّه شُبّر فی کتابیه: «حقّ الیقین» «۴» و «مصابیح الأنوار» «۵»

والحقّ أنّ الدلیل العقلی الدالّ علی لزوم عصمه النبیّ فی مجال تبلیغ الرساله دالّ- بعینه- علی عصمته عن الخطأ فی تطبیق الشریعه وأُموره الفردیه، فإنّ التفکیک بین صیانه النبیّ فی مجال

الوحى، وصيانته فى سائر المجالات وإن كان أمراً ممكناً عقلًا، لكنّه كذلك بالنسبه إلى عقول الناضجين فى الأبحاث الكلاميه، وأمّا عامّه الناس فإنّهم غير قادرين على التفكيك بين تينك المرحلتين، بل يجعلون السهو فى إحديهما دليلًا على إمكان تسرّب السهو فى الأُخرى. فلا بدّ لسدِّ هذا الباب الّذى ينافى الغايه المطلوبه من إرسال الرسل، من أن يكون النبىّ مصوناً عن الخطأ فى عامّه المراحل.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٨٢

وممّا تقدّم يظهر الحكم فى عصمه الأنبياء فى تشخيص مصالح الأُمور ومفاسدها، فإنّ الملاك فى لزوم العصمه فيما تقدّم من المراتب والموارد، موجود هنا.

التنزّه عن المنفِّرات

كما أنّ العصمه عن الذنوب والخطأ فى التبليغ وتطبيق الشريعه والأُمور العاديه لازمه للأنبياء حتّى يحصل الوثوق التام بأقوالهم وأفعالهم ويحصل بذلك الغرض من بعثتهم، كذلك ينبغى تنزّههم عن كلّ صفه توجب تنفّر الناس، وتحلّيهم بكلّ ما يوجب انجذابهم إليهم، قال المحقّق البحرانى:

ينبغى أن يكون منزّهاً عن كلّ أمر ينفّر عن قبوله، إمّا فى خلقه كالرذائل النفسانيه من الحقد والبخل والحسد والحرص ونحوها، أو فى خلقه كالجذام والبرص، أو فى نسبه كالزنا ودناءه الآباء، لأنّ جميع هذه الأُمور صارف عن قبول قوله والنظر فى معجزته، فكانت طهارته عنها من الألطاف الّتى فيها تقريب الخلق إلى طاعته واستماله قلوبهم إليه. «١»

العصمه والإختيار

ربّما يتوهّم أنّ العصمه تسلب من المعصوم الحريه والاختيار وتقهره

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٨٣

على ترك المعصيه، لتكون النتيجه انتفاء كلّ مكرمه ومحمده تنسب إليه لإجتنابه المعاصى والمآثم.

ويدفعه أنّ المعصوم قادر على اقتراف المعاصى بمقتضى ما أُعطى من القدره والحريه، غير أنّ تقواه العاليه، وعلمه بآثار المعاصى، واستشعاره عظمه الخالق، يصدّه عن ذلك، فهو كالوالد العطوف الّذى لا يقدم على ذبح ولده

ولو أَعطى مل ء الأرض ذهباً، وإن كان مع ذلک قادراً على قطع وتينه كما يقطع وتين عدوّه. يقول العلّامه الطباطبائی:

إنّ ملكه العصـمه لا تغيّر الطبيعه الإنسانيه المختاره فی أفعاله الإراديه ولا تخرجها إلى ساحه الإجبار والاضطرار، كيف والعلم من مبادئ الاختيار، كطالب السلامه إذا أيقن بكون مائع مّا سمّاً قاتلًا من حينه، فإنّه يمتنع باختياره من شربه. «۱»

وهذا نظير صدور القبيح من اللّه سبحانه، فإنّه ممكن بالذّات ويقع تحت إطار قدرته، فبإمكانه تعالى إخلاد المطيع فی نار جهنّم، لكنّه لا يصدر منه لكونه مخالفاً للحكمه، ومبايناً لما وعد به.

فالعصـمه موهبه تفاض على من يعلم من حاله أنّه بإختياره ينتفع منها فی ترک القبائح، فيعدّ مفخره قابله للتحسين والتكريم، وقد شبّه الشيخ المفيد العصمه بالحبل الّذی يعطى للغريق ليتشبّث به فيسلم، فالغريق مختار فی التقاط الحبل والنجاه، أو عدمه والغرق.

المحاضرات فی الالهيات، ص: ۲۸۵

الباب السادس: فی النبوّه الخاصه

اشاره

الباب السادس: فی النبوّه الخاصه

وفيه تمهيد وثلاثه فصول:

۱. الإعجاز البيانی للقرآن الكريم؛

۲. إعجاز القرآن من جهات أخرى؛

۳. الخاتميه فی ضوء العقل والوحی.

المحاضرات فی الالهيات، ص: ۲۸۷

تمهيد

بعـد الفراغ عن البحث حول النبوّه العامّه، علينا أن نبحث عن النبوّه الخاصّه، أعنی: نبوه نبیّ الإسـلام محمّد بن عبد اللّه صـلى الله عليه و آله فنقول:

ولد صلى الله عليه و آله بمكّه عام (۵۷۰ م) وقام بالدعوه فی أوائل القرن السابع الميلادی (۶۱۰ م) وأوّل ما بدأ به، دعوه أقربائه وعشيرته، وبعد سـنوات- اسـتطاع فی أثنائها هدايه جمع من عشـيرته- وجَّه دعوته إلى عموم الناس، ثمّ استمرّ فی رسالته والناس بين مؤمن به مفاد بنفسه ونفيسه، وعـدوّ ينابـذه ويتحيّن الفرص للفتک به وقتله، فلمّا أحسَّ بالخطر، غادر موطنه إلى مدينه يثرب فأقام هناک سـنين عشر، إلى أن أجاب داعی الموت وذلک فی عام ۶۳۳ ميلادی. إنّ التدبر فی آثار دعوته صـلى الله عليه و آله

يدفع الإنسان إلى الإذعان بأنّ لها سمات وخصائص تمتاز بها عن غيرها وهى:

١. سرعه انتشارها فى أقطار العالم الإنسانى لا سيّما بين الأُمم المتحضّره، سرعه لم ير التاريخ لها مثيلًا.

٢. تحفّظ الأُمه المؤمنه على حضارات الأُمم المغلوبه والحضارات المفتوحه، وبذلك افترقت عن سائر الثورات البشريه، وأصبح التمدّن الإسلامى حضاره إنسانيه مكتمله الأبعاد، وصانت السّالف من الحضارات اليونانيه والرومانيه والفارسيه، والتمدّن الصناعى الحديث.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٨٨

٣. تضحيه المعتنقين لدينه وتفانيهم فى سبيله حتى قدَّموا كلّ دقيق وجليل ممّا يملكون فى سبيل نصرته وإعزازه.

وهناك سمات للدّعوه المحمّديه وردت فى القرآن الكريم من أهمّها عالميه الرساله، وخاتميتها، وعلى هذا فاللازم على المنصف المتحرّى للحقيقه أن يبحث عن حقيقه هذه الدعوه وصحّه دلائلها،

وقد وقفت عند البحث عن النبوّه العامّه على أنّ للتعرّف على صدق مدّعى النبوّه طرقاً ثلاثه، وهى: إتيانه بالمعجز، وتصديق النبيّ السابق وتنصيصه على نبوّته، والقرائن الدالّه على صدق دعواه، ونحن نكتفى هنا ببيان طريق الإعجاز.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۸۹

الفصل الأوّل: الإعجاز البيانى للقرآن الكريم

اشاره

قد ضبط التاريخ أنّه كانت لنبيّ الإسلام معاجز كثيره فى مواقف حاسمه غير أنّه كان يركّز على معجزته الخالده وهى القرآن الكريم، ونحن نقتصر بالبحث عن هذه المعجزه الخالده فنقول:

إنّ الحكمه الإلهيه اقتضت أن يكون الدّين الخالد مقروناً بالمعجزه الخالده حتى تتمّ الحجّه على جميع الأجيال والقرون إلى أن تقوم السّاعه: «لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» «۱»

بل تكون «لِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ» «۲»

على الناس فى كلّ زمان ومكان.

إنّ للقرآن فى مجالى اللفظ والمعنى كيفيه خاصّه يمتاز بها عن كلّ كلام سواه، سواء أصدر من أعظم الفصحاء والبلغاء أو من غيرهم، وهذا هو الّذى لمسه العرب المعاصرون لعصر الرساله، ونحن نعيش فى بدايات القرن الخامس عشر من هجره النبيّ صلى الله عليه و آله، وندّعى أنّ القرآن لم يزل كان معجزاً إلى الآن، وأنّه أرقى من أن يعارض أو يبارى ويؤتى بمثله أبداً،

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۹۰

والدليل الواضح على إعجاز القرآن فى مجال الفصاحه والبلاغه أنّ العرب فى عصر الرساله وقبله كانوا على درجه عاليه من الفصاحه والبلاغه والنبيّ صلى الله عليه و آله قد عاش بينهم أربعين سنه لم يأت بكلام يتحدّى به، فإذا هوادّعى النبوه وأتى بالقرآن الكريم وتحدّى به على صدق دعواه وعجز المشركون عن معارضته، مع أنّهم قاموا بالمكافحه معه بكلّ ما كان فى مقدرتهم، وقد تحمّلوا مصاعب ومصائب كثيره فى هذا المجال، فإن كانت المعارضه

مع النبیّ صلی الله علیه و آله من طریق الإتیان بکلام یماثل القرآن فی الفصاحه والبلاغه ممکنه لهم عارضوه بذلک بلا ریب، ولو فعلوا ذلک لنقل فی التاریخ نقلا متواتراً لکثره الدعاوی علی ذلک مع کثره المخالفین والمعاندین للإسلام.

اعتراف بلغاء العرب بإعجاز القرآن البیانی

إنّ التاریخ قد ضبط اعتراف مجموعه کبیره من فصحاء العرب بهذا الأمر نشیر إلی نماذج منها:

أ) الولید بن المغیره: کان الولید بن المغیره شیخاً کبیراً ومن حکّام العرب یتحاکمون إلیه فی أمورهم وینشدونه الأشعار، فما اختاره من الشّعر کان مقدّماً مختاراً، یروی التاریخ أنّه سمع آیات من القرآن عندما کان یتلوها النبیّ صلی الله علیه و آله ولمّا سمع ذلک قام حتّی أتی مجلس قومه بنی مخزوم فقال:

واللّه لقد سمعت من محمّد آنفاً کلاماً ما هو من کلام الإنس ولا من کلام الجنّ، وأن له لحلاوه، وأنّ علیه لطلاوه، وأن أعلاه

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۲۹۱

لمثمر، وأن أسفله لمغدق، وأنه لیعلو وما یعلی علیه. «۱»

ب) عتبه بن ربیعه: سمع عتبه بن ربیعه آیات من الذکر الحکیم تلاها رسول اللّه صلی الله علیه و آله علیه «۲» فرجع إلی أصحابه وقال لهم:

إنّی قد سمعت قولًا واللّه ما سمعت مثله قط، واللّه ما هو بالشعر، ولا بالسحر، ولا بالکهانه، ... فواللّه لیکوننّ لقوله الّذی سمعت منه نبأ عظیم. «۳»

ج) ثلاثه من بلغاء قریش: یحکی لنا القرآن أنّ المشرکین تواصوا بترک سماع القرآن والإلغاء عند قراءته فی قوله:

«وَ قالَ الَّذِینَ کَفَرُوا لا تَسْمَعُوا لِهذَا الْقُرْآنِ وَ الْغَوْا فِیهِ لَعَلَّکُمْ تَغْلِبُونَ» «۴».

ومع ذلک فأولئک الّذین کانوا مبدءاً لردع الشباب عن سماع القرآن قد نقضوا عهدهم لشدّه التذاذهم من سماعه، فهؤلاء ثلاثه من بلغاء قریش وأشرافهم وهم: أبو سفیان بن

حرب، وأبو جهل بن هشام، والأخنس بن شريق، خرجوا ليله ليستمعوا كلام رسول اللّه صلى الله عليه و آله وهو يصلّى من الليل فى بيته، فأخذ كلّ رجل منهم مجلساً يستمع فيه، وكلٌّ لاـ يعلم بمكان صاحبه، فباتوا يستمعون له حتى إذا طلع الفجر تفرّقوا، فجمعهم الطريق فتلاقوا

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۹۲

وقال بعضهم لبعض: «لاـ تعودوا، فلو رآكم بعض سفهائكم لأوقعتم فى نفسه شيئاً، ثمّ انصرفوا». «۱» ولكن عادوا فى ليلتين أخرتين بمثل ذلك.

وما هذا إلّالأنّ القرآن كان كلاماً خلّاباً لعذوبه ألفاظه وبلاغه معانيه، رائعاً فى نظمه وأُسلوبه، ولم يكن له نظير فى أوساطهم.

د) الطفيل بن عمر الدوسى: من الحبائل الّتى سلكها أعداء النبىّ صلى الله عليه و آله لصدّ تأثير القرآن، منع شخصيّات المشركين من لقاء الرسول صلى الله عليه و آله ومن تلك الشخصيّات الطفيل، وكان رجلًا شريفاً شاعراً لبيباً، فقد قدم مكّه ورسول اللّه بها فمشى إليه رجال من قريش وخوَّفوه من سماع كلام النبىّ صلى الله عليه و آله وبالغوا فى ذلك، يقول الطفيل:

فواللّه ما زالوا بى حتى أجمعت أن لاـ أسمع منه شيئاً ولاـ أُكلّمه، حتى حشوت فى أُذنى حين غدوت إلى المسجد كرسفاً ... فغدوت إلى المسجد، فإذا رسول اللّه قائم يصلّى عند الكعبه، فقمت منه قريباً فأبى اللّه إلّاأن يسمعنى بعض قوله فسمعت كلاماً حسناً، فقلت فى نفسى واثكل أُمّى، واللّه إنّى لرجل لبيب، شاعر، ما يخفى علىّ الحسن من القبيح، فما يمنعنى أن أسمع من هذا الرجل، فإن كان الّذى يأتى به حسناً قبلته وإن كان قبيحاً تركته، فمكثت حتى انصرف رسول اللّه صلى الله عليه و آله إلى بيته، فاتبعته، حتى إذا دخل بيته دخلت

عليه فقلت: «يا محمّد إنّ

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٩٣

قومك قد قالوا لى كذا وكذا، فواللّه ما برحوا يخوّفوننى أمرك حتّى سددت أُذنى بكرسف لئلّا أسمع قولك، ثمّ أبى اللّه إلّاأن يسمعنى قولك فسمعته قولًا حسناً، فأعرض علىَّ أمرك.

قال: «فعرض علىَّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله الإسلام وتلا علىَّ القرآن، فلا واللّه ما سمعت قولًا قطّ أحسن منه، ولا أمراً أعدل منه، فأسلمت وشهدت شهاده الحق». «١»

نقد مذهب الصّرفه

الرأى السائد بين المسلمين فى إعجاز القرآن هو كونه فى الطبقه العليا من الفصاحه والدرجه القصوى من البلاغه مع ما له من النظم الفريد والأُسلوب البديع. وهناك مذهب آخر نجم فى القرن الثالث اشتهر بمذهب الصّرفه وإليه ذهب جماعه من المتكلّمين، وأقدم من نسب إليه هذا القول أبو إسحاق النظّام، وتبعه أبو إسحاق النصيبى، وعبّاد بن سليمان الصيمرى، وهشام بن عمرو الفوطى وغيرهم من المعتزله، واختاره من الإماميه الشيخ المفيد فى «أوائل المقالات» وإن حكى عنه غيره، والسيّد المرتضى فى رساله أسماها ب «الموضح عن جهه إعجاز القرآن» والشيخ الطوسى فى شرحه لجمل السيّد، وإن رجع عنه فى كتابه «الاقتصاد» وابن سنان الخفاجى (المتوفّى ۴۶۴ ه) فى كتابه «سرّ الفصاحه».

وحاصل هذا المذهب هو أنّه ليس الإتيان بمثل القرآن من حيث

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٢٩۴

الفصاحه والبلاغه وروعه النظم وبداعه الأُسلوب خارجاً عن طوق القدره البشريه، وإنّما العجز والهزيمه فى حلبه المبارزه لأمر آخر وهو حيلولته سبحانه بينهم وبين الإتيان بمثله، فاللّه سبحانه لأجل إثبات التحدّى، حال بين فصحاء العرب وبلغائهم وبين الإتيان بمثله.

وقد أورد عليها وجوه من النقاش والإشكال نكتفى بذكر ثلاثه منها:

الأوّل: إنّ المتبادر من آيات التحدّى أنّ القرآن فى ذاته متعال، حائز أرقى

الميزات وكمال المعجزات حتى يصحّ أن يقال فى حقّه بأنّه:

«لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» «۱». «۲»

الثانى: لو كان عجز العرب عن المقابله لطارئ مباغت أبطل قواهم البيانيه، لأُثر عنهم أنّهم حاولوا المعارضه ففوجئوا بما ليس فى حسبانهم، ولكان ذلك مثار عجب لهم، ولأعلنوا ذلك فى الناس، ليلتمسوا العذر لأنفسهم وليقلّلوا من شأن القرآن فى ذاته. «۳»

الثالث: لو كان الوجه فى إعجاز القرآن هو الصرفه كما زعموا، لما كانوا مستعظمين لفصاحه القرآن، ولما ظهر منهم التعجب لبلاغته وحسن فصاحته كما أثر عن الوليد بن المغيره، فإنّ المعلوم من حال كلّ بليغ فصيح

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۹۵

سمع القرآن يتلى عليه، أنّه يدهش عقله ويحيّر لبّه وما ذاك إلّالما قرع مسامعهم من لطيف التأليف وحسن مواضع التصريف فى كلّ موعظه وحكايه كلّ قصّه، فلو كان كما زعمه أهل الصرفه لم يكن للتعجّب من فصاحته وجه، فلمّا علمنا بالضروره إعجابهم بالبلاغه، دلَّ على فساد هذه المقاله. «۱»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۲۹۷

الفصل الثانى: إعجاز القرآن من جهات أُخرى

اشاره

قد تعرّفت على الإعجاز البيانى للقرآن الكريم، غير أنّ له جهات أُخرى من الإعجاز لا يختصّ فهمها بمن كان عارفاً باللغه العربيّه وواقفاً على فنون البلاغه فى الكلام، وهذه العموميه فى الإعجاز هى الّتى يدلّ عليها قوله تعالى:

«قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» «۱».

فلو كان التحدّى ببلاغه بيان القرآن وجزاله أُسلوبه فقط لم يتعدّ التحدّى العرب العرباء، وقد قرع بالآيه أسماع الإنس والجن، فإطلاق التحدّى على الثقلين ليس إلّافى جميع ما يمكن فيه التفاضل

فى الصفات، فالقرآن آيه للبليغ فى بلاغته وفصاحته، وللحكيم فى حكمته، وللعالم فى علمه، وللمقنّنين فى تقنينهم، وللسياسيين فى سياستهم، ولجميع العالمين فيما لا ـ ينالونه جميعاً كالغيب وعدم الاختلاف فى الحكم والعلم والبيان، وإليك فيما يلى بيان تلك الجهات:

١. عدم التناقض والإختلاف

ممّا تحدّى به القرآن هو عدم وجود التناقض والإختلاف فى آياته حيث قال: «أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً» «١».

توضيح ذلك: أنّ الإنسان جبل على التحوّل والتكامل، فهو يرى نفسه فى كلّ يوم أعقل من سابقه وأن ما صنعه اليوم أكمل وأجمل ممّا أتى به الأمس، وهناك كلمه قيّمه للكاتب الكبير عماد الدين أبى محمّد بن حامد الإصفهانى (المتوفّى ٥٩٧ ه) يقول فيها:

إنّى رأيت أنّه لا يكتب إنسان كتاباً فى يومه، إلّاقال فى غده لو غيّر هذا لكان أحسن، ولو زيد كذا لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جمله البشر.

هذا من جانب. ومن جانب آخر، أنّ القرآن نزل نجوماً فى مدّه تقرب من ثلاث وعشرين سنه فى فترات مختلفه وأحوال متفاوته من ليل ونهار، وحضر وسفر، وحرب وسلم وضرّاء وسرّاء وشدّه ورخاء، ومن المعلوم أنّ هذه الأحوال تؤثّر فى الفكر والتعقّل.

ومن جانب ثالث، أنّ القرآن قد تعرّض لمختلف الشؤون وتوسّع

فيها أحسن التوسّع، فبحث فى الإلهيّات والأخلاقيات والسياسيات والتشريعيات والقصص وغير ذلك، ممّا يرجع إلى الخالق والإنسان والموجودات العلويه والسفليه.

ومع ذلك كلّه لا ـ تجد فيه تناقضاً واختلافاً، أو شيئاً متباعداً عند العقل والعقلاء، بل ينعطف آخره على أوّله، وترجع تفاصيله وفروعه إلى أصوله

وعروقه، إنّ مثل هـذا الكتـاب، يقضـى الشـعور الحىّ فى حقِّه أنّ المتكلم به ليس ممّن يحكم فيه مرور الأيـام ويتـأثّر بـالظروف والأحوال، فلا يكون إلّاكلاماً إلهياً ووحياً سماوياً.

ثمّ إنّ كلمه «كثيراً» وصف توضـيحى لا احترازى، والمعنى: لو كان من عنـد غير اللّه لوجـدوا فيه اختلافاً، وكان ذلك الإختلاف كثيراً على حـدّ الاختلاـف الكثير الّـذى يوجـد فى كـلٍّ مـا هو من عنـد غير اللّه، ولا تهـدف الآيه إلى أنّ المرتفع عن القرآن هو الإختلاف الكثير دون اليسير. «١»

٢. الإخبار عن الغيب

إنّ فى القرآن إخباراً عن شؤون البشر فى مستقبل أدواره وأطواره، وإخباراً بملاحم وفتن وأحداث ستقع فى مستقبل الزمن، وهذا الإخبار إن دلَّ على شـى فإنّما يدلّ على كون القرآن كتاباً سـماوياً أوحاه سبحانه إلى أحد سفرائه الّذين ارتضاهم من البشر، لأنّه أخبر عن حوادث كان التكهّن والفراسه يقتضيان خلافها، مع أنّه صدق فى جميع أخباره، ولا يمكن حملها

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٠٠

على مـا يحـدث بالمصـادفه، أو على كونهـا على غرار أخبـار الكهنـه والعرّافيـن والمنجّمين، فـإنّ دأبهم هـو التعـبير عن أحـداث المسـتقبل برموز وكنايات حتى لا يظهر كذبهم عند التخلّف، وهذا بخلاف أخبار القرآن فإنّه ينطق عن الأحداث بحماس ومنطق قاطع، وإليك الأمثله:

أ) التنبّؤ بعجز البشر عن معارضه القرآن:

قال سبحانه:

«قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» «١».

وقال أيضاً:

«وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنـا عَلى عَبْـدِنا فَأْتُوا بِسُورَهٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُـهَداءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ* فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا» «٢».

ترى فى هذه الآيات التنبّؤ الواثق بعجز الجنّ والإنس عن معارضه القرآن عجزاً أبدياً، وقد صدق هذا

التنبّؤ إلى الحال، فعلى أى مصدر اعتمد النبىّ فى هذا التحدّى غير الايحاء إليه من جانبه تعالى؟

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۰۱

ب) التنبّؤ بانتصار الروم على الفرس:

قال سبحانه:

«الم* غُلِبَتِ الرُّومُ* فِی أَدْنَی الْأَرْضِ وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَیَغْلِبُونَ* فِی بِضْعِ سِنِینَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ وَ یَوْمَئِذٍ یَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ» «۱».

ینقل التاریخ أنّ دوله الروم- وکانت دوله مسیحیه- انهزمت أمام دوله الفرس- وهی وثنیه- بعد حروب طاحنه بینهما سنه ۶۱۴ م، فاغتمّ المسلمون لکونها هزیمه لدوله إلهیه أمام دوله وثنیّه وفرح المشرکون، وقالوا للمسلمین بشماته: إنّ الروم یشهدون أنّهم أهل کتاب وقد غلبهم المجوس، وأنتم تزعمون أنّکم ستغلبوننا بالکتاب الّذی أُنزل علیکم فسنغلبکم کما غلبت الفرس الروم.

فعند ذلک نزلت هذه الآیات الکریمات تُنبئ بأنّ هزیمه الروم هذه سیعقبها إنتصار لهم فی بضع سنین، وهی مدّه تتراوح بین ثلاث سنوات وتسع، تُنبِّؤ بذلک، وکانت المقدّمات والأسباب على خلافه، لأنّ الحروب الطاحنه أنهکت الدوله الرومانیه حتى غزیت فی عقر دارها کما یدلّ علیه قوله: «فِی أَدْنَی الْأَرْضِ»، ولأنّ دوله الفرس کانت دوله قویّه منیعه، وزادها الإنتصار الأخیر قوّه ومنعه، ولکنّ اللّه تعالى أنجز وعده وحقّق تنبّؤ القرآن فی بضع سنین، فانتصر الروم سنه ۶۲۲ م.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۰۲

ج) التنبّؤ بالقضاء على العدو قبل لقائه:

قال سبحانه:

«وَ إِذْ یَعِدُکُمُ اللَّهُ إِحْدَی الطَّائِفَتَیْنِ أَنَّها لَکُمْ وَ تَوَدُّونَ أَنَّ غَیْرَ ذاتِ الشَّوْکَهِ تَکُونُ لَکُمْ وَ یُرِیدُ اللَّهُ أَنْ یُحِقَّ الْحَقَّ بِکَلِماتِهِ وَ یَقْطَعَ دابِرَ الْکافِرِینَ» «۱».

نزلت الآیه قبل لقاء المسلمین العدوّ فی ساحه المعرکه، فأخبر النبیّ صلی الله علیه و آله عن هزیمه المشرکین، واستئصال شأفتهم، ومحق قوتهم کما یدلّ علیه قوله:

«وَ یَقْطَعَ

دابِرَ الْكافِرِينَ».

د) التنبّؤ بكثره الذريه:

قال سبحانه: «إِنَّا أَعْطَيْناكَ الْكَوْثَرَ». الكوثر هو الخير الكثير والمراد هنا بقرينه قوله: «إِنَّ شانِئَكَ هُوَ الأَبْتَرُ» كثره ذريّته صلى الله عليه و آله فالمعنى أنّ اللّه تعالى يعطى نبيّه نسلًا يبقون على مرّ الزمان.

قال الرازى:

فانظر كَمْ قتل من أهل البيت، ثمّ العالم ممتلئ منهم ولم يبق من بنى أميّه أحد يعبأ به، ثمّ انظر كَمْ كان فيهم من الأكابر من العلماء

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٠٣

كالباقر والصادق والكاظم والرضا والنفس الزكيه وأمثالهم. «١»

هذه نماذج من تنبّؤات الذّكر الحكيم، وهناك تنبّؤات أخرى لم نذكرها لرعايه الإختصار. «٢»

٣. الإخبار عن القوانين الكونيه

لا شكّ أنّ الهدف الأعلى للقرآن الكريم هو الهدايه، لكنّه ربما يتوقّف على إظهار عظمه الكون والقوانين السائده عليه، ولأجل ذلك نرى أنّ القرآن أشار إلى بعض تلك القوانين الّتى كانت مجهوله للبشر فى عصر الرساله، وإنّما اهتدى إليها العلماء بعد قرون متطاوله، وهذا فى الحقيقه نوع من الإخبار عن الغيب، وإليك نماذج من ذلك:

أ) الجاذبيه العامه:

يقول سبحانه: «اللَّهُ الَّذِى رَفَعَ السَّماواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها» «٣»

إنّ الآيه تثبت للسماوات عمداً غير مرئيه، فإذا كانت الجاذبيه العامّه عمداً تمسك السماوات- حسب ما اكتشفه نيوتن وهو من القوانين العلميه المسلّمه عند العلماء الطبيعيين- فتكون الآيه ناظره إلى تلك القوّه وإنّما جاء القرآن بتعبير عام حتّى يفهمه الإنسان فى القرون الغابره والحاضره،

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٠٤

وقد روى الصدوق عن أبيه عن الحسين بن خالد عن أبى الحسن الرضا عليه السلام قال: قلت له: أخبرنى عن قول اللّه تعالى

«رَفَعَ السَّماواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها»؟

فقال: «سبحان اللّه، أليس يقول: «بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها»؟!»

فقلت: بلى، فقال: «ثمَّ عمد ولكن لاترى». «۱»

ب) حركه الأرض:

يشير القرآن إلى حركه الأرض بقوله تعالى: «وَ

تَرَی الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِیَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ صُنْعَ اللّهِ الَّذِی أَتْقَنَ کُلَّ شَیْ ءٍ إِنَّهُ خَبِیرٌ بِما تَفْعَلُونَ». «۲»

وقـد خصّ بعض المفسّـرین الآـیه بیوم القیـامه، لأنّ الآیه السابقه علیها راجعه إلیها، غیر أنّ هناک قرائن تـدلّ علی أنّ الآیه ناظره إلی نظام الدنیا وهی أنّ القیامه یوم کشف الحقائق وحصول الاذعان والیقین فلا یناسب قوله:

«تَحْسَبُها جامِدَةً».

وأیضاً إنّ الأرض فی القیامه تبدّل غیر الأرض، والآیه ناظره إلی الوضع الموجود فی الجبال، ویشعر بذلک کلمه الصنع فی قوله:

«صُنْعَ اللّهِ الَّذِی أَتْقَنَ کُلَّ شَیْ ءٍ».

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۰۵

وأیضاً إنّ الظاهر من قوله: «إِنَّهُ خَبِیرٌ بِما تَفْعَلُونَ». هو ما یفعله الإنسان فی حیاته الـدنیا، فوحـده السّـیاق فی الأفعال المستعمله فی الآـیه أعنی «تری» و «تحسـبها» و «تمر» و «تفعلون» قرینه علی أنّ المقصود حرکه الجبال فی هـذا النظام الموجود، وبما أنّ الجبال راسخه فی الأرض فحرکتها تلازم حرکه الأرض، وتخصیصـها بالذکر لبیان عظمه قدرته تعالی علی حرکه هذه الأشـیاء العظیمه الثقیله کالسحاب، وتشبیه حرکتها بالسحاب لبیان أنّ حرکه الأرض دائمه أوّلًا، وأنّها متحقّقه بهدوء وطمأنینه ثانیاً.

ج) دور الجبال فی ثبات الأرض:

القرآن الکریم یبحث عن أسـرار الجبـال وفوائـدها فی آیـات شتّی، منهـا أنّهـا حافظه لقطعات القشـره الأرضـیه، تقیها من التفرّق والتبعثر، کما أنّ الأوتاد والمسامیر تمنع القطعات الخشبیه عن الانفصال، یقول سبحانه:

«وَ أَلْقی فِی الْأَرْضِ رَواسِیَ أَنْ تَمِیدَ بِکُمْ وَ أَنْهاراً وَ سُبُلًا لَعَلَّکُمْ تَهْتَدُونَ» «۱».

إلی غیر ذلک من الآیات، هذا وأساتذه الفیزیاء والتضاریس الأرضیه یفسّرون کون الجبال أوتاداً للأرض بشکل علمی خاصّ، لا یقف علیه إلّاالمتخصّص فی تلک العلوم والمطّلع علی قواعدها. «۲»

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۰۶

وفی الختام نؤکّد علی ما أشرنا إلیه

فى صدر البحث من أنّ المقصود الأعلى للقرآن هو الهدايه والتزكيه وليس من شأنه تبيين قضايا العلوم الطبيعيه ونحوها وإنّما يتعرّض لذلك أحياناً لأجل الإهتداء إلى المعارف الإلهيه، وعلى ذلك فلا يصحّ لنا الإكثار فى هذا النوع من الإعجاز وتطبيق الآيات القرآنيه على معطيات العلوم حتى وإن لم يكن ظاهراً فيها، بل يجب أن يعتمد فى تفسيرها على نفس الكتاب أو الأثر المعتبر من صاحب الشريعه ومن جعلهم قرناء الكتاب وأعداله- صلوات اللّه عليه وعليهم أجمعين

۴. الجامعيّه فى التشريع

إنّ التشريع القرآنى شامل لجميع النواحى الحيويّه فى حياه البشر يرفع بها حاجه الإنسان فى جميع المجالات، من الاعتقاد والأخلاق والسياسه والاقتصاد وغيرها، إنّ نفس وجود تلك القوانين فى جميع تلك الجوانب، معجزه كبرى لا تقوم بها الطاقه البشريّه واللجان الحقوقيه، خصوصاً مع اتصافها بمرونه خاصّه تجامع كلّ الحضارات والمجتمعات البدائيه والصناعيه المتطوره، يقول الإمام الباقر عليه السلام فى هذا المجال:

«إن اللّه تعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأُمّه إلّاأنزله فى كتابه وبيّنه لرسوله، وجعل لكل شى ء حدّاً، وجعل عليه دليلًا يدلّ عليه». «۱»

والدليل الواضح على ذلك أنّ المسلمين عندما بسطوا ظلال دولتهم

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۰۷

على أكثر من نصف المعموره، وأُمم الأرض كانت مختلفه فى جانب العادات والوقائع والأحداث، رفعوا- رغم ذلك- صرح الحضاره الإسلاميه وأداروا المجتمع الإسلامى طيله قرون فى ظلّ الكتاب والسنّه من غير أن يستعينوا بتشريعات أجنبيّه، وسنرجع إلى هذا البحث عند الكلام حول الخاتميه.

۵. أُمّيّه حامل الرساله

إنّ صحائف تاريخ حامل الرساله أوضح دليل على أنّه لم يدخل مدرسه، ولم يحضر على أحد للدراسه وتعلّم الكتاب، وقد صرّح بذلك القرآن بقوله:

«وَ ما كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتابٍ وَ لا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لَارْتابَ الْمُبْطِلُونَ». «۱»

كيف وقد عاش وتربّى فى بلد كان أهله محرومين من فنون العلم والحضاره آنذاك ولذلك وصفهم القرآن ب «الأُميّين»، فبالرغم من مغالطه قساوسه الغرب والمستغربه وتشبّثاتهم بمراسيل عن مجاهيل، وانتحالات الملاحده فى هذا الأمر، فإنّ أُمّيّه النبىّ صلى الله عليه و آله وقومه تموج بالشواهد الواضحه من الكتاب والتاريخ والحديث. «۲»

نعم لمّا أحسّ فصحاء العرب وبلغاؤهم بالعجز عن معارضه القرآن

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۰۸

وأنّه ليس من سنخ كلام البشر، اتّهموه بأنّه أساطير الأوّلين تملى

علیه بکره و أصیلًا یملیها علیه بشر «۱» ویردّه تعالی بقوله:

«لِسانُ الَّذِی یُلْحِدُونَ إِلَیْهِ أَعْجَمِیٌّ وَ هذا لِسانٌ عَرَبِیٌّ مُبِینٌ» «۲».

فمن لاحظ ذاک المعهد البسیط یذعن بأنّ من الممتنع أن یخرج منه شخصیّه فذّه کشخصیّه النبیّ صلی الله علیه و آله وکتاب مثل کتابه إلّاأن یکون له صله بقدره عظیمه مهیمنه علی الکون، کما أنّه لو قارن القرآن فیما یبیّنه فی مجال المعارف ویقصّه من قصص الأنبیاء الإلهیّین بالعهدین، یتجلّی له أنّ القرآن لم یتأثّر فی ذلک بالعهدین، بل ویتّضح له أنّ ما فی العهدین لیس وحیاً إلهیاً وإنّما هی من منشئات الأحبار والرهبان خلطوا عملًا صالحاً وآخر سیّئاً فموّهوا الکتب السماویه بخرافاتهم. «۳»

وفی ذلک یقول العلّامه الطباطبائی قدس سره:

إنّ من قرأ العهدین وتأمّل ما فیهما ثمّ رجع إلی ما قصّه القرآن من تواریخ الأنبیاء السالفین واُممهم رأی أنّ التاریخ غیر التاریخ

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۰۹

والقصّه غیر القصّه، ففیهما عثرات وخطایا لأنبیاء اللّه الصالحین تنبو الفطره وتنفر من أن تنسبها إلی المتعارف من صلحاء الناس وعقلائهم، والقرآن یبرّؤهم منها. «۱»

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۱۱

الفصل الثالث: الخاتمیه فی ضوء العقل والوحی

اشاره

اتّفقت الاُمّه الإسلامیه علی أنّ نبیّها محمّداً صلی الله علیه و آله خاتم النبیّین، وشریعته خاتمه الشرائع، وکتابه خاتم الکتب السماویه، ویدلّ علی ذلک نصوص من الکتاب والسنّه نشیر إلیها، ثمّ نجیب عن أسئله حول الخاتمیه.

نصّ القرآن الکریم علی أنّه خاتم النبیین بقوله: «ما کانَ مُحَمَّدٌ أَبا أَحَدٍ مِنْ رِجالِکُمْ وَ لکِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خاتَمَ النَّبِیِّینَ» «۱».

والختم هو بلوغ آخر الشی ء، یقال: ختمت العمل وختم القاری ء السوره، والختم وهو الطبع علی الشی فذلک من هذا الباب أیضاً، لأنّ الطبع علی الشی لا یکون إلّابعد بلوغ آخره. «۲» ثمّ

إنّ ختم باب النبوّه يستلزم ختم باب الرساله، وذلك لأنّ الرساله هى إبلاغ ما تحمّله الرسول عن طريق الوحى، فإذا انقطع الوحى والاتصال بالمبدأ الأعلى فلا يبقى للرساله موضوع. وهناك آيات أخرى تدلّ على خاتميه الرساله المحمّديه تصريحاً أو تلويحاً يطول المقام بذكرها.

وممّـا ينصّ على الخاتميه من الأحاديث، حديث المنزله المتّفق عليه بين الأُمه فقد نزّل النبىّ صلى الله عليه و آله نفسه مكان موسى، ونزّل عليّاً عليه السلام مكان هارون، وقال مخاطباً عليّاً عليه السلام: «أنت منّى بمنزله هارون من موسى إلّاأنّه لا نبىّ بعدى». «۱»

ودلاله الحديث على الخاتميه واضحه، كدلالته على خلافه على عليه السلام للنبى صلى الله عليه و آله بعد رحلته كما سيوافيك بيانه فى باب الإمامه.

وقال على عليه السلام: «أرسله على حين فتره من الرسل، وتنازع من الألسن، فقفّى به الرسل وختم به الوحى». «۲»

إلى غير ذلك من النصوص المتضافره فى ذلك. «۳»

شبهه واهيه

أُورد على الخاتميه شبهات واهيه غنيه عن الإجابه يقف عليها كلّ من له إلمام بالكتاب والسنّه والأدب العربى، ولأجل إراءه وهن هذه الشبهات «۴» نأتى بما تعدّ من أقواها، ثمّ نرجع إلى البحث حول سؤال مهمّ حول الخاتميه، وهى قابله للبحث والنقاش، أمّا الشبهه فهى:

كيف يدّعى المسلمون انغلاق باب النبوّه والرساله، مع أنّ صريح كتابهم ناصّ بانفتاح بابهما إلى يوم القيامه حيث يقول:

«يا بَنِى آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آياتِى فَمَنِ اتَّقى وَ أَصْلَحَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ» «۱».

والجواب: أنّ الآيه تحكى خطاباً خاطب سبحانه به بنى آدم فى بدء الخلقه، وفى الظرف الّذى هبط فيه آدم إلى الأرض، فالخطاب ليس

من الخطابات المنشأه فى عصر الرّساله حتى ينافى ختمها، بل حكايه للخطاب الصادر بعد هبوط أبينا آدم إلى الأرض، والشاهد على ذلك أمران:

الأوّل: سياق الآيات المتقدّمه على هذه الآيه.

الثانى: قوله سبحانه فى موضع آخر: «قالَ اهْبِطا مِنْها جَمِيعاً بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّى هُدىً فَمَنِ اتَّبَعَ هُداىَ فَلا يَضِلُّ وَ لا يَشْقى» «٢».

فقوله: «فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّى هُدىً». يتّحد مضموناً مع قوله: «إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آياتِى».

الخاتميه وخلود التشريع الإسلامى

إنّ هاهنا سؤالًا يجب علينا الإجابه عنه، وهو أنّ توسّع الحضاره يلزم المجتمع بتنظيم قوانين جديده تفوق ما كان يحتاج إليها فيما مضى، وبما أنّ

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣١۴

الحضاره والحاجات فى حال تزايد وتكامل، فكيف تعالج القوانين المحدوده الوارده فى الكتاب والسنّه، الحاجات المستحدثه غير المحدوده؟

والجواب: أنّ خلود التشريع الإسلامى وغناه عن كلّ تشريع مبنىّ على أُمور تاليه:

١. حجيّه العقل فى مجالات خاصّه

اعترف القرآن والسنّه بحجيّه العقل فى مجالات خاصّه، ممّا يرجع إليه القضاء فيها، وقد بيّن مواضع ذلك فى كتب أُصول الفقه، فهناك موارد من الأحكام العقليه الكاشفه عن أحكام شرعيه، كاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، الملازم لعدم ثبوت الحرمه والوجوب إلّابالبيان، واستقلاله بلزوم الإجتناب عن أطراف العلم الإجمالى فى الشبهات التحريميه، ولزوم الموافقه القطعيه فى الشبهات الوجوبيه، واستقلاله بإطاعه الأوامر الظاهريه.

ومن مصاديق هذا الأصل قاعده الأهمّ والمهمّ.

توضيح ذلك: يستفاد من القرآن الكريم بجلاء أنّ الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد، وبما أنّ للمصالح والمفاسد درجات ومراتب، عقد الفقهاء باباً لتزاحم الأحكام وتصادمها، فيقدّمون الأهم على المهمّ، والأكثر مصلحه على الأقلّ منه، وقد أعان فتح هذا الباب على حلّ كثير من المشاكل الإجتماعيه الّتى ربّما يتوهّم الجاهل أنّها تعرقل خُطى المسلمين فى معترك الحياه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣١٥

وبما أنّ هـذا البحث، يرجع إلى علم أُصول الفقه نقتصـر على هـذا القدر، ونختم الكلام بحديث عن الإمام موسـى بن جعفر عليه السـلام وهو يخـاطب تلميـذه هشـام بن الحكم بقوله: «إنّ للّه على الناس حجّتين: حجَّه ظاهره، وحجَّه باطنه. فأمّا الظاهره فالرسـل والأنبياء والأئمّه، وأمّا الباطنه فالعقول». «١»

٢. تشريع الإجتهاد

إنّ من مواهب اللّه تعالى العظيمه على الأُمه الإسـلاميه، تشـريع الإجتهاد، وقد كان الإجتهاد مفتوحاً بصورته البسيطه بين الصحابه والتابعين، كما أنّه لم يزل مفتوحاً بين أصحاب الائمّه الطاهرين عليهم السلام.

وقد جنت بعض الحكومات فى المجتمعات الإسلاميه حيث أقفلت باب الإجتهاد فى أواسط القرن السابع وحرمت الأُمه الإسلاميّه من هذه الموهبه العظيمه، يقول المقريزى:

استمرّت ولايه القضاه الأربعه من سنه ۶۶۵، حتّى لم يبق فى مجموع أمصار الإسـلام مذهب يعرف من مذاهب الإسلام، غير هذه الأربعه وعودى من تمذهب بغيرها وأنكر عليه، ولم يولَّ قاض، ولا قبلت شهاده أحد ما لم يكن مقلِّداً لأحد هذه المذاهب ... «٢»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣١۶

ومن بوادر الخير أن وقف غير واحـد من أهل النظر من علماء أهل السـنّه وقفه موضوعيه، وأحسُّوا بلزوم فتـح هذا الباب بعد غلقه قروناً. «١»

٣. صلاحيات الحاكم الإسلامى وشؤونه

من الأسـباب الباعثه على كون التشـريع الإسـلامى صالحاً لحلّ المشاكل أنّه منح للحاكم الإسلامى كافَّه الصلاحيات المؤدِّيه إلى حقّ التصـرّف المطلق فى كـلّ ما يراه ذا صـلاحيه للأمَّه، ويتمتّع بمثل ما يتمتّع به النبىّ صـلى الله عليه و آله والإمام المعصوم عليه السلام من النفوذ المطلق، إلّاما يُعدّ من خصائصهما.

قال المحقّق النائينى قدس سره:

فوِّض إلى الحاكم الإسلامى وضع ما يراه لازماً من المقرّرات، لمصلحه الجماعه وسدّ حاجاتها فى إطار القوانين الإسلاميه. «٢»

وهناك كلمه قيّمه للإمام الخمينى قدس سره نأتى بنصّها:

إنّ الحاكم الإسـلامى إذا نجح فى تأسـيس حكومه إسـلاميه فى قطر من أقطار الإسلام، أو فى مناطقه كلِّها، وتوفّرت فيه الشرائط والصلاحيات اللازمه، وأخصّ بالذكر: العلم الوسيع، والعدل، يجب على المسلمين إطاعته، وله من الحقوق

والمناصب والولایه، ما للنبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله من

إعداد القوّات العسكرّيه، ودعمها بالتجنيد، وتعيين الولاه وأخذ الضرائب، وصرفها فى محالّها، إلى غير ذلك ....

وليس معنى ذلك أنّ الفقهاء والحكّام الإسلاميين، مثل النبيّ صلى الله عليه و آله والأئمه عليهم السلام فى جميع الشؤون والمقامات، حتّى الفضائل النفسانيه، والدرجات المعنويه، فإنّ ذلك رأى تافه لا يركن إليه، إذ أنّ البحث إنّما هو فى الوظائف المحوّله إلى الحاكم الإسلامى، والموضوعه على عاتقه، لا فى المقامات المعنويه والفضائل النفسانيه، فإنّهم- صلوات اللّه عليهم- فى هذا المضمار فى درجه لا يدرك شأوهم ولا يشقّ لهم غبار حسب روائع نصوصهم وكلماتهم. «۱»

۴. الأحكام الّتى لها دور التحديد

من الأسباب الموجبه لانطباق التشريع القرآنى على جميع الحضارات، تشريعه لقوانين خاصّه، لها دور التحديد والرقابه بالنسبه إلى عامّه تشريعاته، فهذه القوانين الحاكمه، تعطى لهذا الدين مرونه يماشى بها كلّ الأجيال والقرون.

يقول سبحانه: «وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» «۲».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۱۸

ويقول سبحانه: «فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» «۱».

ويقول سبحانه: «إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ». «۲»

ويقول سبحانه: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمانِ» «۳».

وما ورد حول النهى عن الضرر من الآيات، كلّها تحدّد التشريعات القرآنيه بحدود الحرج والعسر والضرر، فلولا هذه التحديدات الحاكمه لما كانت الشريعه الإسلاميه مماشيه لجميع الحضارات البشريه.

۵. الإعتدال فى التشريع

من الأسباب الموجبه لصلاح الإسلام للبقاء والخلود كون تشريعاته مبتنيه على أساس الإعتدال موافقه للفطره الإنسانيه، فأخذت من الدنيا ما هو لصالح العباد، ومن الآخره مثله، فكما ندب إلى العباده، ندب إلى طلب الرزق أيضاً، بل ندب إلى ترويح النفس، والتخليه بينها وبين لذّاتها بوجه مشروع.

وقال الإمام على عليه السلام: «للمؤمن ثلاث ساعات: ساعه يناجى ربّه، وساعه يرمُّ فيها معاشه، وساعه يخلّى بين نفسه ولذاتها». «۴»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۱۹

الباب السابع: فى الإمامه والخلافه

اشاره

الباب السابع: فی الإمامه والخلافه

وفیه ثمانیه فصول:

١. لماذا نبحث عن الإمامه؟

٢. حقیقه الإمامه عند الشیعه وأهل السنّه؛

٣. طرق إثبات الإمامه عند أهل السنّه؛

۴. أدلّه وجوب تنصیب الإمام عند الشیعه؛

۵. وجوب العصمه فی الإمام؛

۶. النصوص الدینیه وتنصیب علی ٧ للامامه؛

٧. السنّه النبویه والأئمّه الإثنا عشر؛

٨. الإمام الثانی عشر فی الکتاب والسنّه.

المحاضرات فی الالهیات، ص: ٣٢١

الفصل الأوّل: لماذا نبحث عن الإمامه؟

إنّ أوّل خلاف عظیم نجم بین المسلمین بعد ارتحال الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله هو الاختلاف فی مسأله الإمامه والخلافه، وصارت الأُمه بذلک فرقتین، فرقه تشایع علیّاً علیه السلام وفرقه تشایع غیره من الخلفاء، والبحث حول کیفیه وقوع هذا الاختلاف وعلله خارج عمّا نحن بصدده هنا، لأنّه بحث تاریخی علی کاهل علم الملل والنحل، والمقصود بالبحث فی هذا المجال هو تحلیل حقیقه الإمامه وشروطها عند الشیعه وأهل السنّه، علی ضوء العقل والوحی والواقعیات التاریخیه.

قد یقال: إنّ البحث عن صیغه الخلافه بعد النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله یرجع لُبّه إلی أمر تاریخی قد مضی زمنه، وهو أنّ الخلیفه بعد النبیّ هل هو الإمام أمیر المؤمنین علیه السلام أو أبوبکر، وماذا یفید المؤمنین البحث حول هذا الأمر الّذی لا یرجع إلیهم بشی ء فی حیاتهم الحاضره، أو لیس من الحریّ ترک هذا البحث حفظا للوحده؟

والجواب أنّه لا شکّ أنّ من واجب المسلم الحرّ السعی وراء الوحده، ولکن لیس معنی ذلک ترک البحث رأساً، فإنّه إذا کان البحث نزیهاً موضوعیاً

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٢٢

يكـون مؤثّراً فى توحيـد الصـفوف وتقريب الخطى، إذ عندئـذٍ تتعرّف كـلّ طـائفه على مـا لـدى الأُخرى من العقائـد والأُصول، وبالتالى تكون الطائفتان متقاربتين، وهذا بخلاف ما إذا تركنا البحث مخافه الفرقه فإنّه يثير سوء الظن من

كلّ طائفه بالنسبه إلى أختها فى مجال العقائد فربّما تتصوّرها طائفه أجنبيه عن الإسلام، هذا أوّلًا.

وثانياً: أنّ لمسأله الخلافه بعد النبىّ صلى الله عليه و آله بُعدين: أحدهما تاريخى مضى عصره، والآخر بُعد دينى باق أثره إلى يومنا هذا، وسيبقى بعد ذلك، وهو أنّه إذا دلّت الأدلّه على تنصيب على عليه السلام على الولايه والخلافه بالمعنى الّذى تتبنّاه الإماميه يكون الإمام وراء كونه زعيماً فى ذلك العصر، مرجعاً فى رفع المشاكل الّتى خلّفتها رحله النبىّ صلى الله عليه و آله، كما سيوافيك بيانها، فيجب على المسلمين الرجوع إليه فى تفسير القرآن وتبيينه، وفى مجال الموضوعات المستجده الّتى لم يرد فيها النصّ فى الكتاب والسنّه، فليس البحث متلخّصاً فى البعد السياسى حتى نشطب عليه بدعوى أنّه مضى ما مضى، بل له مجال أو مجالات باقيه.

ولو كان البحث بعنوان الإمامه والخلافه مثيراً للخلاف ولكن للبحث صوره أُخرى نزيه عنه، وهو البحث عن المرجع العلمى للمسلمين بعد رحله النبىّ الأكرم صلى الله عليه و آله فى مسائلهم ومشاكلهم العلميه، وهل قام النبىّ الأكرم صلى الله عليه و آله بنصب شخص أو طائفه على ذلك المقام أو لا؟

والبحث بهذه الصوره لا يثير شيئاً.

والشيعه تدّعى أنّ السنّه النبويّه أكّدت على مرجعيه أهل البيت عليهم السلام فى

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٢٣

العقائد والمسائل الدينيه، وراء الزعامه السياسيه المحدَّده بوقت خاصّ ومن أوضحها حديث الثقلين المتواتر عند الفريقين ولا يشكّ فى صحّته إلّاالجاهل به أو المعاند، فقد روى بطرق كثيره عن نيّف وعشرين صحابياً. «۱»

روى أصحاب الصحاح والمسانيد عن النبىّ الأكرم صلى الله عليه و آله أنّه قال:

«يا أيّها الناس إنّى تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلّوا، كتاب اللّه

وعترتی أهل بیتی».

وقال فی موضع آخر:

«إنّی ترکت فیکم ما إن تمسّکتم به لن تضلّوا، کتاب اللّه حبل ممدود من السّماء إلی الأرض، وعترتی أهل بیتی، ولن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض، فانظروا کیف تخلّفونی فیهما».

وغیر ذلک من النصوص المتقاربه.

إنّ الإمعان فی الحدیث یعرب عن عصمه العتره الطاهره، حیث قورنت بالقرآن الکریم وأنّهما لا یفترقان، ومن المعلوم أنّ القرآن الکریم کتاب لا یأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه، فکیف یمکن أن یکون قرناء القرآن وأعداله خاطئین فیما یحکمون، أو یقولون ویحدِّثون.

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۲۴

أضف إلی ذلک أنّ الحدیث، یعدّ المتمسّک بالعتره غیر ضالٍّ، فلو کانوا غیر معصومین من الخلاف والخطأ فکیف لا یضلُّ المتمسک بهم؟

کما أنّه یدلُّ علی أنّ الإهتداء بالکتاب والوقوف علی معارفه وأسراره یحتاج إلی معلّم خبیر لا ـ یخطأ فی فهم حقائقه وتبیین معارفه، ولیس ذلک إلّامن جعلهم النبیّ صلی الله علیه و آله قرناء الکتاب إلی یوم القیامه وهم العتره الطاهره، وقد شبَّههم فی حدیث آخر بسفینه نوح فی أنّ من لجأ إلیهم فی الدین وأخذ أُصوله وفروعه عنهم نجا من عذاب النار، ومن تخلَّف عنهم کمن تخلّف یوم الطوفان عن سفینه نوح وأدرکه الغرق. «۱»

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۲۵

الفصل الثانی: حقیقه الإمامه عند الشیعه وأهل السنّه

اشاره

الإمام فی اللّغه هو الّذی یؤتمُّ به إنساناً کان أو کتاباً أو غیر ذلک، محقّاً کان أو مبطلًا وجمعه أئمّه. «۱» وقوله تعالی:

«یَوْمَ نَدْعُوا کُلَّ أُناسٍ بِإِمامِهِمْ» أی بالّذی یقتدون به، وقیل بکتابهم. «۲»

وعرّف المتکلّمون الإمامه بوجوه:

۱. الإمامه رئاسه عامّه فی أُمور الدین والدنیا؛

۲. الإمامه خلافه الرسول فی إقامه الدین، بحیث یجب اتّباعه علی کافّه الأمّه؛ «۳»

٣. الإمامه خلافه عن صاحب الشرع فی حراسه الدين وسياسه

الدنيا؛ «۴»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۲۶

۴. الإمامه رئاسه عامّه دينيه مشتمله على ترغيب عموم الناس فى حفظ مصالحهم الدينيه والدنياويه، وزجرهم عمّا يضرّهم بحسبها. «۱»

واتّفقت كلمه أهل السنّه، أو أكثرهم، على أنّ الإمامه من فروع الدين.

قال الغزالى: «إعلم أنّ النظر فى الإمامه ليس من فن المعقولات، بل من الفقهيّات». «۲»

وقال الآمدى: «واعلم أنّ الكلام فى الإمامه ليس من أصول الديانات». «۳»

وقال الإيجى: «ومباحثها عندنا من الفروع، وإنّما ذكرناها فى علم الكلام تأسّياً بمن قبلنا». «۴»

وقال ابن خلدون: «وقصارى أمر الإمامه إنّها قضيه مصلحيه إجماعيه ولا تلحق بالعقائد». «۵»

وقال التفتازانى: «لا نزاع فى أن مباحث الإمامه بعلم الفروع أليق ...». «۶»

وأمّا الشيعه الإماميه، فينظرون إلى الإمامه كمسأله أصوليه كلاميّه، وزانها وزان النبوّه، سوى تلقّى الوحى التشريعى والإتيان بالشريعه، فإنّها

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۲۷

مختومه بارتحال النبىّ الأكرم صلى الله عليه و آله، فمسأله الإمامه تكون من المسائل الجذريه الأصليّه. «۱»

مؤهِّلات الإمام وصفاته

اختلفت كلمات أهل السنّه فى ما يشترط فى الإمام من الصفات، فمنهم «۲» من قال إنّها أربع، هى: العلم، والعداله، والمعرفه بوجوه السّياسه وحسن التدبير، وأن يكون نسبه من قريش، وزاد بعضهم «۳» عليها سلامه الحواسّ والأعضاء والشجاعه، وبعض آخر «۴» البلوغ والرجوليه، قال الإيجى:

الجمهور على أنّ أهل الإمامه: مجتهد فى الأُصول والفروع ليقوم بأُمور الدين، ذو رأى ليقوم بأمور الملك، شجاع ليقوى على الذبّ عن الحوزه، وقيل: لا يشترط هذه الصفات، لأنّها لا توجد، فيكون اشتراطها عبثاً أو تكليفاً بما لا يطاق ومستلزماً للمفاسد الّتى يمكن دفعها بنصب فاقدها، نعم يجب أن يكون عدلًا لئلّا يجور، عاقلًا ليصلح للتصرّفات، بالغاً لقصور عقل

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۲۸

الصبى، ذكراً إذ النساء ناقصات عقل ودين، حُرّاً

لئلّا يشغله خدمه السيّد ولئلّا يحتقر فيعصى. «۱»

يلاحظ على هذه الشروط

أوّلًا: أنّ اختلافهم فى عددها ناش من افتقادهم لنصٍّ شرعى فى مجال الإمامه، وإنّما الموجود عندهم نصوص كلّيه لا تتكفّل بتعيين هذه الشروط، والمصدر لها عندهم هو الإستحسان والإعتبارات العقلائيه فى ذلك، وهذا ممّا يقضى منه العجب، فكيف ترك النبىّ صلى الله عليه و آله بيان هذا الأمر المهمّ شرطاً وصفه، مع أنّه بيّن أبسط الأشياء وأدناها من المكروهات والمستحبات؟!

وثانياً: أنّ اعتبار العداله لا ينسجم مع ما ذهبوا إليه من أنّ الإمام لا ينخلع بفسقه وظلمه، قال الباقّلانى:

لا ينخلع الإمام بفسقه وظلمه بغصب الأموال وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود، ولا يجب الخروج عليه، بل يجب وعظه وتخويفه وترك طاعته فى شى ممّا يدعو إليه من معاصى اللّه. «۲»

وثالثاً: أنّ التاريخ الإسلامى يشهد بأنّ الخلفاء بعد على عليه السلام كانوا يفقدون أكثر هذه الصلاحيات ومع ذلك مارسوا الخلافه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۲۹

وأمّا الشيعه الإماميه فبما أنّهم ينظرون إلى الإمامه بأنّها استمرار لوظائف الرساله- كما تقدّم- يعتبرون فى الإمام توفّر صلاحيات عاليه لا ينالها الفرد إلّاإذا وقع تحت عنايه إلهيّه خاصّه، فهو يخلف النبىّ صلى الله عليه و آله فى العلم والعصمه والقياده الحكميه وغير ذلك من الشؤون، قال المحقّق البحرانى:

إنّا لمّا بيّنّا أنّه يجب أن يكون الإمام معصوماً وجب أن يكون مستجمعاً لأصول الكمالات النفسانيه، وهى العلم والعفّه والشجاعه والعداله ... ويجب أن يكون أفضل الأُمه فى كلّ ما يعدّ كمالًا نفسانياً، لأنّه مقدَّم عليهم، والمقدَّم يجب أن يكون أفضل، لأنّ تقديم الناقص على من هو أكمل منه قبيح عقلًا، ويجب أن يكون متبرئاً من جميع العيوب المنفِّره فى خلقته من الأمراض كالجذام والبرص ونحوهما، وفى

نسبه وأصله كالزنا والدناءه، لأنّ الطهاره من ذلك تجرى مجرى الألطاف المقرِّبه للخلق إلى قبول قوله وتمكّنه، فيجب كونه كذلك. «۱»

الفصل الثالث: طرق إثبات الإمامه عند أهل السنّه

اشاره

الطريق لإثبات الإمامه عند الشيعه الإماميه منحصره فى النصّ من النبىّ صلى الله عليه و آله والإمام السابق، وسيوافيك الكلام فيه فى الفصل القادم.

وأمّا عند أهل السنّه فلا ينحصر بذلك، بل يثبت أيضاً ببيعه أهل الحلّ والعقد، قال الإيجى:

المقصد الثالث فيما تثبت به الإمامه، وإنّها تثبت بالنصّ من الرسول ومن الإمام السابق بالإجماع وتثبت ببيعه أهل الحلّ والعقد خلافاً للشيعه، لنا ثبوت إمامه أبى بكر بالبيعه. «۱»

ثمّ إنّهم اختلفوا فى عدد من تنعقد به الإمامه على أقوال، قال الماوردى (المتوفّى ۴۵۰ ه‍):

إختلف العلماء فى عدد من تنعقد به الإمامه منهم على مذاهب شتّى: فقالت طائفه: لا تنعقد إلّابجمهور أهل الحلّ والعقد من كلّ بلد ليكون الرضا به عامّاً، والتسليم لإمامته إجماعاً، وهذا

مذهب مدفوع ببيعه أبى بكر على الخلافه باختيار من حضرها، ولم ينتظر ببيعته قدوم غائب عنها.

وقالت طائفه أُخرى: أقلّ ما تنعقد به منهم الإمامه خمسه يجتمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم برضا الأربعه، استدلالًا بأمرين:

أحدهما: أنّ بيعه أبى بكر انعقدت بخمسه اجتمعوا عليها ثمَّ تابعهم الناس فيها، وهم: عمر بن الخطاب، وأبو عبيده بن الجراح، وأسيد بن خضير، وبشر بن سعد، وسالم مولى أبى حذيفه.

والثانى: أنّ عمر جعل الشورى فى ستّه ليعقد لأحدهم برضا الخمسه، وهذا قول أكثر الفقهاء، والمتكلّمين من أهل البصره.

وقال آخرون من علماء الكوفه: تنعقد بثلاثه يتولّاها أحدهم برضا الإثنين ليكونوا حاكماً وشاهدين، كما يصحّ عقد النكاح بولى وشاهدين.

وقالت طائفه أخرى: تنعقد بواحد، لأنّ العباس قال لعلى: أُمدد يدك أبايعك،

فيقول الناس عمّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله بايع إبن عمّه فلا يختلف عليك اثنان، ولأنّه حكم وحكم واحد نافذ». «۱»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۳۳

يلاحظ على هذه الأقوال والنظريات

أوّلًا: أنّ موقف أصحابها موقف من اعتقد بصحّه خلافه الخلفاء، فاستدلّ به على ما يرتئيه من الرأى، وهذا، استدلال على المدّعى بنفسها، وهو دور واضح.

وثانياً: أنّ هذا الإختلاف الفاحش فى كيفيه عقد الإمامه، يعرب عن بطلان نفس الأصل، لأنّه إذا كانت الإمامه مفوَّضه إلى الأُمّه، كان على النبيّ صلى الله عليه و آله بيان تفاصيلها وطريق إنعقادها، وليس عقد الإمام لرجل أقلّ من عقد النكاح بين الزوجين الّذى اهتمّ القرآن والسنّه ببيانه وتحديده، والعجب أنّ عقد الإمامه الّذى تتوقّف عليه حياه الأُمّه، لم يطرح فى النصوص- على زعم القوم- ولم يتبيّن حدوده وشرائطه.

والعجب من هؤلاء الأعلام كيف سكتوا عن الإعتراضات الهائله الّتى توجّهت من نفس الصحابه من الأنصار والمهاجرين على خلافه الخلفاء الّذين تمَّت بيعتهم ببيعه الخمسه فى السقيفه، أو بيعه أبى بكر لعمر، أو بشورى الستّه، فإنّ من كان ملِمّاً بالتاريخ، يرى كيف كانت عقيره كثير من الصحابه مرتفعه بالإعتراض، حتى أنّ الزبير وقف فى السقيفه أمام المبايعين وقد اخترط سيفه وهو يقول:

«لا أغمده حتى يبايع علىّ، فقال عمر: عليكم الكلب فأخذ سيفه من يده، وضرب به الحجر وكسر». «۱»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۳۴

هل الشورى أساس الحكم والخلافه؟

قد حاول المتجدّدون من متكلّمى أهل السنّه، صبَّ صيغه الحكومه الإسلاميه على أساس المشوره بجعله بمنزله الاستفتاء الشعبى واستدلّوا على ذلك بآيتين:

الآيه الأُولى: قوله سبحانه: «وَ شاوِرْهُمْ فِى الْأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» «۱».

فاللّه سبحانه أمر نبيّه بالمشاوره تعليماً للأُمّه حتى يشاوروا فى

مهامّ الأمور ومنها الخلافه.

يلاحظ عليه: أوّلًا: أنّ الخطاب فى الآيه متوجّه إلى الحاكم الّذى استقرّت حكومته، فيأمره سبحانه أن ينتفع من آراء رعيته، فأقصى ما يمكن التجاوز به عن الآيه هو أنّ من وظائف كلّ الحكام التشاور مع الأُمّه، وأمّا أنّ الخلافه بنفس الشورى، فلا يمكن الإستدلال عليه بها.

وثانياً: أنّ المتبادر من الآيه هو أنّ التشاور لا يوجب حكماً للحاكم، ولا يلزمه بشى، بل هو يقلّب وجوه الرأى ويستعرض الأفكار المختلفه، ثمّ يأخذ بما هو المفيد فى نظره، حيث قال تعالى: «فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۳۵

كلّ ذلك يعرب عن أنّ الآيه ترجع إلى غير مسأله الخلافه والحكومه، ولأجل ذلك لم نر أحداً من الحاضرين فى السقيفه احتجّ بهذه الآيه.

الآيه الثانيه: قوله سبحانه:

«وَ الَّذِينَ اسْتَجابُوا لِرَبِّهِمْ وَ أَقامُوا الصَّلاهَ وَ أَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ وَ مِمَّا رَزَقْناهُمْ يُنْفِقُونَ» «۱».

ببيان أنّ كلمه «أمر» أضيفت إلى ضمير «هم» وهو يفيد العموم لكلّ أمر ومنه الخلافه، فيعود معنى الآيه: إنّ شأن المؤمنين فى كلّ مورد شورى بينهم.

يلاحظ عليه: أنّ الآيه حثّت على الشورى فيما يمتّ إلى شؤون المؤمنين بصله، لا فيما هو خارج عن حوزه أمورهم، وكون تعيين الإمام داخلًا فى أُمورهم فهو أوّل الكلام، إذ لا ندرى- على الفرض- هل هو من شؤونهم أو من شؤون اللّه سبحانه؟ ولا ندرى، هل هى إمره وولايه إلهيّه تتمّ بنصبه سبحانه وتعيينه، أو إمره وولايه شعبيّه يجوز للناس التدخّل فيها؟

فإن قلت: لو لم تكن الشورى أساس الحكم، فلماذا استدلّ بها الإمام على عليه السلام على المخالف، وقال مخاطباً لمعاويه: «إنّه بايعنى القوم الّذين بايعوا أبابكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه»؟ «۲»

قلت: الإستدلال بالشورى كان من

باب الجدل حيث بدأ رسالته بقوله:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۳۶

«أمّا بعد، فإنّ بيعتى بالمدينه لزمتك وأنت بالشام، لأنّه بايعنى الّذين بايعوا أبابكر وعمر ...».

ثمّ ختمها بقوله: «فادخل فيما دخل فيه المسلمون». «۱»

فالإبتداء بالكلام بخلافه الشيخين يعرب عن أنّه فى مقام إلزام معاويه الّذى يعتبر البيعه وجهاً شرعياً للخلافه، ولولا ذلك لما كان وجه لذكر خلافه الشيخين، بل لاستدلّ بنفس الشورى. ولو كان الإمام علىّ عليه السلام يرى أنّ الشورى أساس ومصدر شرعى للخلافه لم يطعن فى خلافه الخلفاء الثلاثه قبله وكلماته عليه السلام فى الخطبه الشقشقيّه وغيرها تدلّ على أنّ خلافتهم لم تكن مشروعه. وأنّه عليه السلام إنّما لم يقم بالمعارضه أو وافقهم فى شؤون الحكومه فى الجمله قياماً بمصالح الإسلام والمسلمين.

تصوّر النبىّ الأكرم للقياده بعده

إنّ الكلمات المأثوره عن الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله، تدلّ على أنّه صلى الله عليه و آله كان يعتبر أمر القياده بعده مسأله إلهيّه وحقّاً خاصّاً للّه جلّ جلاله، فإنّه صلى الله عليه و آله لمّا دعا بنى عامر إلى الإسلام وقد جاءوا فى موسم الحج إلى مكّه، قال رئيسهم: أرأيت أنّ نحن بايعناك على أمرك، ثمّ أظهرك اللّه على من خالفك، أيكون لنا الأمر من بعدك؟

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۳۷

فأجابه صلى الله عليه و آله بقوله: «الأمر إلى اللّه يضعه حيث يشاء». «۱»

فلو كان أمر الخلافه بيد الأُمه لكان عليه صلى الله عليه و آله أن يقول الأمر إلى الأُمّه، أو إلى أهل الحلّ والعقد، أو ما يشابه ذلك، فتفويض أمر الخلافه إلى اللّه سبحانه ظاهر فى كونها كالنبوّه يضعها سبحانه حيث يشاء، قال تعالى: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسالَتَهُ» «۲»

فاللسان فى موردين واحد.

أضف إلى ذلك

أنّ هناک نصوصاً تشیر إلی ما فی مرتکز العقل، من أنّ ترک الأمّه بلا قائد وإمام قبیح علی من بیده زمام الأمر، هذه عائشه تقول لعبد اللّه بن عمر: «یا بُنیّ أبلغ عمر سلامی وقل له، لا تدع أُمّه محمّد بلا راع». «۳»

وإنّما قالت ذلک عندما اغتیل عمر وأحسّ بالموت، وأرسل ابنه إلی عائشه لیستأذن منها أن یدفن فی بیتها مع رسول اللّه صلی الله علیه و آله ومع أبی بکر.

وهذا عبد اللّه بن عمر یقول لأبیه: «إنّی سمعت الناس یقولون مقاله، فآلیت أن أقولها لک، وزعموا أنّک غیر مستخلف، وأنّه لو کان لک راعی إبل أو غنم ثمّ جاءک وترکها، لرأیت أن قد ضیّع، فرعایه الناس أشدّ». «۴»

وبذلک استصوب معاویه أخذه البیعه من الناس لإبنه یزید وقال: «إنّی کرهت أن أدع أمّه محمّد بعدی کالضأن لا راعی لها». «۵»

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۳۸

فإذا کان ترک الأُمّه بلا راع، أمراً غیر صحیح فی منطق العقل، فکیف یجوز لهؤلاء أن ینسبوا إلی النبیّ صلی الله علیه و آله أنّه ترک الأُمه بلا راع؟! فکأنَّ هؤلاء کانوا أعطف علی الأُمّه من النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله، إنّ هذا ممّا یقضی منه العجب.

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۳۹

الفصل الرابع: أدله وجوب النصّ فی الإمامه عند الشیعه الإمامیه

اشاره

إنّ الإمامه عند الشیعه تختلف فی حقیقتها عما لدی أهل السنّه، فهی إمره إلهیه واستمرار لوظائف النبوّه کلّها سوی تحمّل الوحی الإلهی، ومقتضی هذا اتّصاف الإمام بالشروط المشترطه فی النبیّ، سوی کونه طرفاً للوحی التشریعی، وبناءً علی هذا ینحصر طریق ثبوت الإمامه بتنصیص من اللّه وتنصیب من النبیّ صلی الله علیه و آله أو الإمام السابق، وإلیک فیما یلی براهین هذا الأصل:

أ) الفراغات الهائله بعد النبیّ صلی الله علیه و آله فی مجالات أربعه

إنّ النبیّ صلی الله علیه و آله لم تکن مسؤولیّاته وأعماله مقتصره علی تلقّی الوحی الإلهی وتبلیغه إلی الناس، بل کان یقوم بالأُمور التالیه أیضاً:

۱. یفسّر الکتاب العزیز ویشرح مقاصده ویکشف أسراره، یقول سبحانه:

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۴۰

«وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَیْهِمْ»؛ «۱»

۲. يحكم بين الناس فيما يحدث بينهم من الاختلافات والمنازعات. قال سبحانه: «إِنَّا أَنْزَلْنا إِلَيْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ لِتَحْکَمَ بَيْنَ النَّاسِ بِما أَراکَ اللَّهُ وَ لا تَکُنْ لِلْخائِنِينَ خَصِيماً»؛ «۲»

۳. يبيّن أحكام الموضوعات الّتی كانت تحدث فی زمن دعوته؛

۴. يدفع الشبهات ويجيب عن التساؤلات العويصه المريبه الّتی كان يثيرها أعداء الإسلام من يهود ونصاری؛

۵. يصون الدّين من التحريف والدسِّ ويراقب ما أخذه عنه المسلمون من أصول وفروع حتی لا تزلّ فيه أقدامهم.

هـذه هی الأُمور الّتی مارسها النبیّ الأكرم صلی الله عليه و آله أيّام حياته، ومن المعلوم أنّ رحلته تخلّف فراغاً هائلًا فی هـذه المجالات الخمسه، فيكون التشريع الإسلامی حينئذٍ أمام محتملات ثلاثه:

الأوّل: أن لا يبدی الشارع اهتماماً بسدِّ هذه الفراغات الهائله الّتی ستحدث بعد الرسول. وهذا الإحتمال ساقط جدّاً، لا يحتاج إلی البحث، فإنّه لا ينسجم مع غرض البعثه، فإنّ فی ترک هذه الفراغات ضياعاً للدّين والشريعه.

الثانی: أن تكون الأُمه قد بلغت بفضل جهود صاحب

الدعوه فی

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۴۱

إعدادها حدّاً تقدر معه بنفسها علی سدِّ ذلک الفراغ، غیر أنّ التاریخ والمحاسبات الإجتماعیه یبطلان هذا الاحتمال ویثبتان أنّه لم یقدر للأمّه بلوغ تلک الذروه لتقوم بسدّ هذه الثغرات الّتی خلّفها غیاب النبیّ الأکرم، لا فی جانب التفسیر ولا فی جانب فصل الخصومات، ولا فی جانب ردّ التشکیکات ودفع الشبهات، ولا فی جانب صیانه الدّین عن الإنحراف.

أمّا فی جانب التفسیر، فیکفی وجود الإختلاف الفاحش فی تفسیر آیات الذکر الحکیم حتّی فیما یرجع إلی عمل المسلمین یوماً ولیله.

وأمّا فی جانب القضاء فی الإختلافات والمنازعات فیشهد بذلک عجز الخلفاء والصحابه عن ذلک فی کثیر من الموارد، سوی الإمام علی علیه السلام حیث کان مدینه علم النبیّ صلی الله علیه و آله وأقضاهم بنصّ خاتم الرساله صلی الله علیه و آله.

وأمّا فی مجال الأحکام، فیکفی فی ذلک الوقوف علی أنّ بیان الأحکام الدینیه حصل تدریجاً علی ما تقتضیه الحوادث والحاجات الإجتماعیه فی عهد الرسول صلی الله علیه و آله، ومن المعلوم أنّ هذا النمط کان مستمرّاً بعد الرسول، غیر أنّ ما ورثه المسلمون منه صلی الله علیه و آله لم یکن کافیاً للإجابه عن ذلک، أمّا الآیات القرآنیه فی مجال الأحکام فهی لا تتجاوز ثلاثمائه آیه، وأمّا الأحادیث فی هذا المجال، فالّذی ورثته الأمّه لا تتجاوز خمسمائه حدیث، وهذا القدر لا یفی بالإجابه علی جمیع الموضوعات المستجدّه.

ولا نعنی من ذلک أنّ الشریعه الإسلامیه ناقصه فی إیفاء أغراضها التشریعیه وشمول المواضیع المستجدّه، بل المقصود أنّ النبیّ صلی الله علیه و آله کان

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۴۲

یراعی فی إبلاغ الحکم حاجه الناس ومقتضیات الظروف الزمنیه، فلابدّ فی إیفاء غرض التشریع علی وجه یشمل

المواضیع المستجدّه والمسائل المستحدثه أن یستودع أحکام الشریعه من یخلفه ویقوم مقامه.

وأمّا فی مجال ردّ الشبهات والتشکیکات وإجابه التساؤلات، فقد حصل فراغ هائل بعد رحله النبیّ من هذه الناحیه، فجاءت الیهود والنصاری تتری، یطرحون الأسئله، حول أُصول الإسلام وفروعه، ولم یکن فی وسع الخلفاء آنذاک الإجابه الصحیحه عنها، کما یشهد بذلک التاریخ الموجود بأیدینا.

وأمّا فی جانب صیانه المسلمین عن التفرقه، والدّین عن الإنحراف، فقد کانت الأُمّه الإسلامیه فی أشدّ الحاجه إلی من یصون دینها عن التحریف وأبناءها عن الإختلاف، فإنّ التاریخ یشهد علی دخول جماعات عدیده من أحبار الیهود ورهبان النصاری ومؤبدی المجوس بین المسلمین، فراحوا یدسّون الأحادیث الإسرائیلیه والأساطیر النصرانیه والخرافات المجوسیه بینهم، ویکفی فی ذلک أن یذکر الإنسان ما کابده البخاری من مشاقّ وأسفار فی مختلف أقطار الدوله الإسلامیه، وما رواه بعد ذلک، فإنّه ألفی الأحادیث المتداوله بین المحدّثین فی الأقطار الإسلامیه، تربو علی ستمائه ألف حدیث، لم یصحّ لدیه منها أکثر من أربعه آلاف، وکذلک کان شأن سائر الّذین جمعوا الأحادیث وکثیر من هذه الأحادیث الّتی صحّت عندهم کانت موضع نقد وتمحیص عند غیرهم. «۱»

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۴۳

هذا البحث الضافی یثبت حقیقه ناصعه، وهی عدم تمکّن الأُمّه، مع ما لها من الفضل، من القیام بسدِّ الفراغات الهائله الّتی خلّفتها رحله النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله ویبطل بذلک الإحتمال الثانی تجاه التشریع الإسلامی بعد عصر الرساله.

الاحتمال الثالث: أن یستودع صاحب الدعوه، کلّ ما تلقّاه من المعارف والأحکام بالوحی، وکلّ ما ستحتاج إلیه الأُمّه بعده، شخصیّه مثالیه، لها کفاءه تقبُّل هذه المعارف والأحکام وتحمّلها، فتقوم هی بسدّ هذا الفراغ بعد رحلته صلی الله علیه و آله. وبعد بطلان الإحتمالین الأوّلین

لا مناص من تعيُّن هذا الإحتمال، فإنّ وجود إنسان مثالی کالنبیّ فی المؤهّلات، عارف بالشریعه ومعارف الدین، ضمان لتکامل المجتمع، وخطوه ضروریه فی سبیل ارتقائه الروحی والمعنوی، فهل یسوغ علی اللّه سبحانه أن یهمل هذا الأمر الضروری فی حیاه الإنسان الدینیه؟

إن اللّه سبحانه جهّز الإنسان بأجهزه ضروریه فیما یحتاج إلیها فی حیاته الدنیویه المادیّه، ومع ذلک کیف یعقل إهمال هذا العنصر الرئیسی فی حیاته المعنویه والدینیه؟! وما أجمل ما قاله أئمّه أهل البیت فی فلسفه وجود هذا الخلف ومدی تأثیره فی تکامل الأُمّه.

قال الإمام علی علیه السلام: «اللّهمّ بلی لا تخلو الأرض من قائم للّه بحجّه، إمّا ظاهراً مشهوراً، وإمّا خائفاً مغموراً، لئلّا تبطل حجج اللّه وبیّناته». «۱»

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۴۴

وقال الإمام الصادق علیه السلام: «إنّ الأرض لا تخلو إلّاوفیها إمام، کیما إن زاد المؤمنون شیئاً ردَّهم، وإذا نقصوا شیئاً أتمّه لهم». «۱»

هذه المأثورات من أئمّه أهل البیت علیهم السلام تعرب عن أنّ الغرض الداعی إلی بعثه النبیّ، داع إلی وجود إمام یخلف النبی فی عامّه سماته، سوی ما دلّ القرآن علی انحصاره به ککونه نبیّاً رسولًا وصاحب شریعه.

ب) الأُمّه الإسلامیه ومثلث الخطر الدّاهم

إنّ الدوله الإسلامیه الّتی أسّسها النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله کانت محاصره حال وفاه النبیّ من جهتی الشمال والشرق بأکبر إمبراطوریتین عرفهما تاریخ تلک الفتره، وکانتا علی جانب کبیر من القوّه والبأس، وهما: الروم وإیران، ویکفی فی خطوره إمبراطوریه إیران إنّه کتب ملکها إلی عامله بالیمن- بعدما وصلت إلیه رساله النبیّ تدعوه إلی الإسلام، ومزَّقها-: «ابعث إلی هذا الرجل بالحجاز، رجلین من عندک، جلدین، فلیأتیانی به» «۲». وکفی فی خطوره موقف الإمبراطوریه الرومانیه، إنّه وقعت اشتباکات عدیده بینها وبین المسلمین فی السنّه

الثامنه للهجره، منها سريّه موته الّتى قتل فيها قاده الجيش الإسلامى، وهم: جعفر بن أبى طالب، وزيد ابن حارثه، وعبد اللّه بن رواحه، ورجع الجيش الإسلامى من تلك الواقعه منهزما، ولاجل ذلك توجّه الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله بنفسه على رأس الجيش الإسلامى إلى تبوك فى السّنه

التاسعه لمقابله الجيوش البيزنطيه ولكنّه لم يلق أحداً، فأقام فى تبوك أيّاماً ثمّ رجع إلى المدينه، ولم يكتف بهذا بل جهّز جيشاً فى أُخريات أيّامه بقياده أسامه بن زيد لمواجهه جيوش الروم، هذا من الخارج.

وأمّا من الداخل، فقد كان الإسلام والمسلمون يعانون من وطأه مؤامرات المنافقين الّذين كانوا يشكّلون جبهه عدوانيه داخليه، أشبه بما يسمّى بالطابور الخامس، فهؤلاء أسلموا بألسنتهم دون قلوبهم، وكانوا يتحيّنون الفرص لإضعاف الدوله الإسلاميه بإثاره الفتن الداخليه، ولقد انبرى القرآن الكريم لفضح المنافقين والتشهير بخططهم ضد الدين والنبىّ فى العديد من السور القرآنيه وقد نزلت فى حقّهم سوره خاصّه.

إنّ اهتمام القرآن بالتعرّض للمنافقين المعاصرين للنبىّ صلى الله عليه و آله، المتواجدين بين الصحابه أدلّ دليل على أنّهم كانوا قوه كبيره ويشكّلون جماعه وافره ويلعبون دوراً خبيثاً فى إفساح المجال لأعداء الإسلام، بحيث لولا قياده النبىّ الحكيمه لقضوا على كيان الدين، ويكفى فى ذلك قوله سبحانه:

«لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَهَ مِنْ قَبْلُ وَ قَلَّبُوا لَکَ الْأُمُورَ حَتَّى جاءَ الْحَقُّ وَ ظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَ هُمْ كارِهُونَ» «۱».

وقد كان محتملًا ومترقّباً أن يتّحد هذا المثلث الخطير لاكتساح الإسلام واجتثاث جذوره بعد وفاه النبىّ، فمع هذا الخطر المحيق الداهم، ما

هى وظيفه القائد الحكيم الّذى أرسى قواعد دينه على تضحيات عظيمه؟ فهل المصلحه كانت تقتضى تنصيب قائد حكيم

عارف بأحكام القياده ووظائفها حتى يجتمع المسلمون تحت رايته ويكونوا صفّاً واحداً فى مقابل ذاك الخطر، أو أنّ المصلحه العامّه تقتضى تفويض الأمر إلى الأُمّه حتى يختاروا لأنفسهم أميراً، مع ما يحكيه التاريخ لنا من سيطره الروح الحزبيّه على المسلمين آنذاك؟ ويكفى شاهداً على ذلك ما وقع من المشاجرات بين المهاجرين والأنصار يوم السقيفه. «۱»

إنّ القائد الحكيم هو من يعتنى بالأوضاع الإجتماعيه لأُمّته، ويلاحظ الظروف المحيطه بها، ويرسم على ضوئها ما يراه صالحاً لمستقبلها، وقد عرفت أنّ مقتضى هذه الظروف هو تعيين القائد والمدبّر، لا دفع الأمر إلى الأُمّه. وإلى ما ذكرنا ينظر قول الشيخ الرئيس ابن سينا فى حقّ الإمام:

«والاستخلاف بالنصّ أصوب، فإنّ ذلك لا يؤدّى إلى التشعّب والتشاغب والاختلاف». «۲»

ج) نصب الإمام لطف إلهى

هذا حاصل ما سلكناه فى بيان وجوب تنصيب الخليفه والإمام للأُمّه الإسلاميه من جانب النبىّ الأكرم صلى الله عليه و آله على ضوء العقل الفطرى ودراسه التاريخ الإسلامى وشؤون الرساله النبويّه ومسؤولياتها الخطيره، وهذا

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۴۷

المسلك يقرب ممّا سلكه مشايخنا الإماميّه فى هذا المجال من الاستناد بقاعده اللطف، وفى ذلك يقول السيّد المرتضى:

والّذى يدلّ على ما ادّعيناه إنّ كلّ عاقل عرف العاده وخالط الناس، يعلم ضروره أنّ وجود الرئيس المصيب النافذ الأمر، السديد التدبير ترتفع عنده التظالم والتقاسم والتباغى أو معظمه، أو يكون الناس إلى ارتفاعه أقرب، وإن فقد من هذه صفته يقع عنده كلّ ما أشرنا إليه من الفساد أو يكون الناس إلى وقوعه أقرب، فالرئاسه على ما بيّنّاه لطف فى فعل الواجب والامتناع من القبيح، فيجب أن لا يخلّى اللّه تعالى المكلّفين منها، ودليل وجوب الالطاف يتناولها. «۱»

هذا الإستدلال كما ترى مؤلّف من مقدمتين:

الأولى: إنّ نصب الإمام

لطف من اللّه على العباد.

الثانيه: إنّ اللطف واجب على اللّه لما تقتضيه حكمته تعالى.

أمّا المقدمه الأولى، فلأنّ اللطف هو ما يقرّب المكلّفين إلى الطاعه ويبعّدهم عن المعصيه ولو بالإعداد، وبالضروره أنّ نصب الإمام كذلك لما به من بيان المعارف والأحكام الإلهيّه وحفظ الشريعه من الزياده والنقصان وتنفيذ الأحكام ورفع الظلم والفساد ونحوها.

وأمّا المقدّمه الثانيه، فلأنّ ترك هذا اللطف من اللّه سبحانه إخلال بغرضه

ومطلوبه وهو طاعه العباد له وترك معصيته فيجب على اللّه نصبه لئلا يخلّ بغرضه، ولا ينافى اللطف فى نصبه سلب العباد سلطانه أو غيبته، لأنّ اللّه سبحانه قد لطف بهم بنصب المُعَدّ لهم، وهم فوَّتوا أثر اللطف على أنفسهم. وإلى هذا أشار المحقّق الطوسى بقوله:

الإمام لطف فيجب نصبه على اللّه تعالى تحصيلًا للغرض ... ووجوده لطف وتصرّفه لطف آخر وعدمه منّا. «١»

وأوضحه العلّامه الحلّى، بقوله:

لطف الإمامه يتمّ بأمور: منها ما يجب على اللّه تعالى وهو خلق الإمام وتمكينه بالتصرّف والعلم والنص عليه باسمه ونسبه، وهذا قد فعله اللّه تعالى، ومنها ما يجب على الإمام وهو تحمّله للإمامه وقبوله لها وهذا قد فعله الإمام، ومنها ما يجب على الرعيه وهو مساعدته والنصره له وقبول أوامره وامتثال قوله، وهذا لم يفعله الرعيه، فكان منع اللطف الكامل منهم لا من اللّه تعالى ولا من الإمام. «٢»

مناظره هشام بن الحكم مع عمرو بن عبيد

ناظر هشام بن الحكم- وهو من أبرز أصحاب الإمام الصادق عليه السلام فى علم الكلام- مع عمرو بن عبيد- وهو من مشايخ المعتزله- فى مسأله

الإمامه وصارت النتيجه إفحام هشام لعمرو عند جمع من تلامذته، وإليك ما رواه الكلينى فى ذلك:

على بن إبراهيم، عن أبيه،

عن الحسن بن إبراهيم، عن يونس بن يعقوب، قال: كان عند أبى عبد اللّه عليه السلام جماعه من أصحابه، منهم:

حمران بن أعين، ومحمّدبن النعمان، وهشام بن سالم، والطيّار، وجماعه فيهم هشام بن الحكم وهو شاب، فقال أبو عبد اللّه عليه السلام:

«يا هشام ألا تخبرنى كيف صنعت بعمرو بن عبيد؟ وكيف سألته؟».

فقال هشام: يا بن رسول اللّه إنّى أُجلُّك واستحييك ولا يعمل لسانى بين يديك.

فقال أبو عبد اللّه عليه السلام: «إذا أمرتكم بشى ء فافعلوا».

قال هشام: بلغنى ما كان فيه عمرو بن عبيد وجلوسه فى مسجد البصره، فعظم ذلك علىّ، فخرجت إليه ودخلت البصره يوم الجمعه، فأتيت مسجد البصره، فإذا أنا بحلقه كبيره فيها عمرو بن عبيد وعليه شمله سوداء، متّزر بها من صوف، وشمله مرتدياً بها والناس يسألونه، فاستفرجت الناس، فأفرجوا لى، ثمّ قعدت فى آخر القوم على ركبتَىَّ، ثمّ قلت: أيّها العالم: إنّى رجل غريب تأذن لى فى مسأله؟

فقال لى: نعم.

فقلت له: ألك عين؟ فقال: يا بُنىّ أىّ شى ء هذا من السؤال وشى ء تراه كيف تسأل عنه؟

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۵۰

فقلت: هكذا مسألتى. فقال: يا بُنَىَّ سَل وإن كانت مسألتك حمقاً.

قلت: أجِبْنى فيها. قال لى: سَل.

قلت: ألك عين؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع بها؟ قال: أرى بها الألوان والأشخاص.

قلت: فلك أنف؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أشمّ به الرائحه.

قلت: ألك فم؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أذوق به الطعم.

قلت: فلك أُذن؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع بها؟ قال: أسمع بها الصوت.

قلت: ألك قلب؟ قال: نعم، قلت: فما تصنع به؟ قال: أُميّز به كلّ ما ورد على هذه الجوارح والحواس.

قلت: أو ليس فى هذه الجوارح غنى عن القلب؟ فقال: لا،

قلت: وكيف ذلك وهى صحيحه سليمه؟

قال: يا بنى: إنّ الجوارح إذا شكّت فى شى ء شمّته أو رأته أو ذاقته أو سمعته، ردَّته إلى القلب فيستيقن اليقين ويبطل الشكّ.

فقلت له: فإنّما أقام اللّه القلب لشكّ الجوارح؟ قال: نعم.

قلت: لابدّ من القلب وإلّا لم تستيقن الجوارح؟ قال: نعم.

فقلت له: يـا أبا مروان فاللّه تبارك وتعالى لم يترك جوارحک حتى جعل لها إماماً يصحّح لها الصحيح ويتيقّن به ما شكّ فيه، ويترک هذا الخلق

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۵۱

كلَّهـم فى حيرتهم وشكّهم واختلافهم، لا يقيم لهم إماماً يردون إليه شكّهم وحيرتهم، ويقيم لـک إماماً لجوارحـک ترد إليه حيرتک وشكّک؟

فسكت ولم يقل لى شيئاً ... ثمّ ضمّنى إليه وأقعدنى فى مجلسه، ومازال عن مجلسه وما نطق حتى قمت.

فضحک أبو عبد اللّه عليه السلام وقال: يا هشام من علّمک هذا؟

قلت: شى ء أخذته منک وألَّفته.

قال عليه السلام: هذا واللّه مكتوب فى صحف إبراهيم وموسى. «۱»

ولعلّ قوله عليه السلام: هـذا واللّه مكتوب الـخ، إشاره إلى أنّ مسأله نصب الخليفه والإمام الّتى يحكم بها العقل الصريح، كانت من سنن الأنبياء والمرسلين، وإنّما ذكر إبراهيم وموسى لما كان لهما من المكانه الخاصّه فى هـذا المجال، ولـذلک أيضاً ذكر القرآن ما استدعياه من اللّه سبحانه فى أمر الإمامه والوزاره «۲» ويدلّ على ذلک أيضاً ما روى عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله أنّه قال:

«كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلَّما هلک نبى خلفه نبىّ، وإنّه لا نبىّ بعدى، وسيكون بعدى خلفاء يكثرون». «۳»

وظاهر الحديث أنّ استخلاف الخلفاء فى الأُمّه الإسلاميه، كاستخلاف الأنبياء فى الأُمم السالفه، ومن المعلوم أنّ الاستخلاف كان هناک بالتنصيص.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۵۳

الفصل الخامس: وجوب العصمه فى الإمام

اشاره

اتّفق أهل السنّه على أنّ العصمه

ليست من شرائط الإمام أخذاً بمبادئهم حيث إنّ الخلفاء بعد رسول اللّه صلى الله عليه و آله لم يكونوا بمعصومين، قال التفتازانى:

واحتجّ أصحابنا على عدم وجوب العصمه بالإجماع على إمامه أبى بكر وعمر وعثمان، مع الإجماع على أنّهم لم تجب عصمتهم ...

وحاصل هذا دعوى الإجماع على عدم اشتراط العصمه فى الإمام. «۱»

وأمّا الشيعه الإماميه فقد اتّفقت كلمتهم على هذا الشرط، قال الشيخ المفيد: «اتّفقت الإماميه على أنّ إمام الدين لا يكون إلّامعصوماً من الخلاف للّه تعالى». «۲»

وقال «أقول: إنّ الأئمّه القائمين مقام الأنبياء فى تنفيذ الأحكام وإقامه الحدود وحفظ الشرائع وتأديب الأنام، معصومون كعصمه الأنبياء». «۳»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۵۴

ثمّ إنّهم استدلّوا على وجوب العصمه بوجوه، نكتفى ببعضها:

۱. الإمام حافظ للشريعه كالنبىّ صلى الله عليه و آله

يجب أن يكون الإمام مصوناً عن الخطأ فى العلم والعمل لكى تحفظ الشريعه به ويكون هادياً للناس إلى مرضاه اللّه سبحانه، وإليه أشار العلّامه الحلّى بقوله:

ذهبت الإماميه إلى أنّ الأئمّه كالأنبياء فى وجوب عصمتهم عن جميع القبائح والفواحش من الصغر إلى الموت عمداً وسهواً، لأنّهم حفظه الشرع والقوّامون به، حالهم فى ذلك كحال النبىّ صلى الله عليه و آله». «۱»

وناقش فيه التفتازانى بقوله: «إنّ نصب الإمام إلى العباد الّذين لا طريق لهم إلى معرفه عصمته بخلاف النبىّ». «۲»

والجواب عنه ظاهر بما تقدّم من بطلان القول بأنّ نصب الإمام مفوَّض إلى العباد، ولنا أن نعكس ونقول: وجوب عصمه الإمام ممّا يحكم به العقل الصريح بالتأمّل فى حقيقه الإمامه والغرض منها، وحيث إنّ الناس لا طريق لهم إلى معرفه عصمه الإمام كما اعترف به الخصم، فلا يكون نصبه مفوَّضاً إليهم.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۵۵

۲. آيه ابتلاء إبراهيم عليه السلام

قال سبحانه: «وَ إِذِ ابْتَلى إِبْراهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّى جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِى قالَ لا يَنالُ عَهْدِى الظَّالِمِينَ» «۱».

الإستدلال بالآيه على المقصود رهن بيان أمرين:

الأوّل: ما هو المقصود من الإمامه الّتى أنعم اللّه سبحانه بها على نبيّه الخليل عليه السلام؟

الثانى: ما هو المراد من الظالمين؟

أما الأوّل: فقال بعضهم: إنّ المراد من الإمامه، هى النبوّه والرساله، ويردّه إنّ إبراهيم كان نبيّاً قبل تنصيبه إماماً، وذلك لأنّه طلب الإمامه لذريَّته، فكان له عند ذلك ولد أو أولاد، ولا أقلّ من كون الولد والذريّه مرجوّا له. مع أنّ القرآن يحكى أنّ إبراهيم عليه السلام تعجّب من بشاره الملائكه إيّاه بالولد: «قالَ أَبَشَّرْتُمُونِى عَلى أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ فَبِمَ تُبَشِّرُونَ» «۲»

فإبراهيم كان نبياً ورسولًا ولم يكن له ولدٌ وذرّيّه حتى مسّه

الکبر، ثمّ رزق ولـداً فی أوان الکبر بنصّ القرآن الکریم، حیث قـال: «الْحَمْـدُ لِلَّهِ الَّذِی وَهَبَ لِی عَلَی الْکِبَرِ إِسْـماعِیلَ وَ إِسْـحاقَ» «۳»

فطلب الإمامه لذریّته. وعلی ذلک یجب أن تکون الإمامه الموهوبه للخلیل غیر النبوّه، والظاهر أنّ المراد منها هی القیاده الإلهیه

للمجتمع، مضافاً إلی تحمّل الوحی وإبلاغه، فإنّ هناک مقامات ثلاثه:

۱. مقام النبوّه، وهو منصب تحمّل الوحی.

۲. مقام الرساله، وهو منصب إبلاغه إلی الناس.

۳. مقام الإمامه، وهو منصب القیاده وتنفیذ الشریعه فی المجتمع بقوّه وقدره.

والإمامه الّتی یتبنّاها المسلمون بعد رحله النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله، تتّحد واقعیتها مع هذه الإمامه.

وأمّـا الثـانی: أعنی المراد مـن الظّـالمین، فـالظلم فی اللغه هـو وضـع الشـی ء فی غیر موضـعه ومجـاوزه الحـدّ الّـذی عیّنه الشّـرع، والمعصیه من وضع الشی ء (العمل) فی غیر موضعه، فالمعصیه من مصادیق الظلم، قال سبحانه:

«وَ مَنْ یَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولئِکَ هُمُ الظَّالِمُونَ» «۱».

ثمّ إنّ الظـاهر من صـیغه الجمع المحلّی باللام، إنّ الظلم بکـلّ ألوانه وصوره مـانع عن نیل هـذا المنصب الإلهی، وتکون النتیجه ممنوعیّه کلّ فرد من أفراد الظَلَمه عن الإرتقاء إلی منصب الإمامه، سواء أکان ظالماً فی فتره من عمره ثمّ تاب وصار غیر ظالم، أو بقی علی ظلمه، فالظالم عندما یرتکب الظلم یشمله قوله سبحانه: «لا یَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ» فصلاحتیه بعد ارتفاع الظلم یحتاج إلی دلیل.

وعلی ذلک فکلّ من ارتکب ظلماً وتجاوز حدّاً فی یوم من أیّام عمره، أو عبد صنماً، وبالجمله ارتکب ما هو حرام، فضلًا عمّا هو کفر، لیس له أهلیّه منصب الإمامه، ولازم ذلک کون الإمام طاهراً من الذنوب من لدن وضع علیه قلم التکلیف، إلی آخر حیاته،

وهذا ما يرتئيه الإماميه فى عصمه الإمام.

وممّا يؤكّد ما ذكرناه أنّ الناس بالنسبه إلى الظلم على أقسام أربعه:

۱. من كان طيله عمره ظالماً.

۲. من كان طاهراً ونقيّاً فى جميع فترات عمره.

۳. من كان ظالماً فى بدايه عمره، وتائباً فى آخره.

۴. عكس الثالث.

وحاشـى إبراهيم عليه السـلام أن يسأل الإمامه للقسم الأوّل والرابع من ذريّته، وقد نصَّ سبحانه على أنّه لا ينال عهده الظالم، وهو لا ينطبق إلّا على القسم الثالث، فإذا خرج هذا القسم بقى القسم الثانى وهو المطلوب. «۱»

۳. آيه إطاعه أولى الأمر

قال سبحانه: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِى الأَمْرِ مِنْكُمْ» «۲»

إنّه تعالى أمر بطاعه أُولى الأمر على وجه الإطلاق، ولم يقيّده بشى ء

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۵۸

ومن البديهى أنّه سبحانه لا يرضـى لعباده الكفر والعصيان ولو كان على سبيل الإطاعه عن شخص آخر، وعليه تكون طاعه أولى الأمر فيما إذا أمروا بالعصيان محرّماً.

فمقتضى الجمع بين هذين الأمرين أن يكون أولو الأمر الّذين وجبت إطاعتهم على وجه الإطلاق معصومين لايصدر عنهم معصيه مطلقاً، فيستكشف من إطلاق الأمر بالطاعه اشتمال المتعلّق على خصوصيّه تصدّه عن الأمر بغير الطاعه.

هـذا، مضافاً إلى أنّ أولى الأـمر معطوف على الرسول بلاـ إعاده فعل «اطيعوا» وهـذا دليل على وحـده الملاك فى اطاعه الرسول واولى الامر فكما أنّ وجوب إطاعه الرسول صـلى الله عليه و آله، مطلق ومتفرع على عصـمته، فكـذلك وجوب إطاعه أولى الامر مطلق ومتفرع على عصمتهم.

وممَّن صـرَّح بدلاله الآيه على عصـمه أُولى الأمر الإمام الرازى فى تفسيره، ولكنّه لم يستثمر نتيجه ما هداه إليه استدلاله المنطقى، حيث اسـتدرك قائلًابأنّا عاجزون عن معرفه الإمام المعصوم والوصول إليه واسـتفاده الـدّين والعلم منه، فلا مناص من كون المراد هو أهل الحلّ والعقد. «۱»

يلاحظ

علیه: أنّه إذا دلّت الآیه علی عصمه أولی الأمر فیجب علینا التعرّف علیهم، وادّعاء العجز هروب من الحقیقه، فهل العجز یختصّ بزمانه

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۵۹

أو کان یشمل زمان نزول الآیه؟ والثانی باطل قطعاً، فإنّه لا یعقل أن یأمر الوحی الإلهی بإطاعه المعصوم ثمّ لا یقوم بتعریفه حین النزول، وبالتعرّف علیه فی عصر النزول، یعرف المعصوم فی أزمنه متأخره عنه حلقه بعد أخری.

هذا مع أنّ تفسیر «أولی الأمر» بأهل الحلّ والعقد تفسیر بما هو أشدّ غموضاً، فهل المراد منهم، العساکر والضبّاط، أو العلماء والمحدّثون، أو الحکّام والسیاسیّون، أو الکلّ؟ وهل اتّفق اجتماعهم علی شی ء ولم یخالفهم لفیف من المسلمین؟!

وهناک نصوص من الکتاب والسنّه تدلّ علی عصمه أهل بیت النبیّ وعترته، کآیه التطهیر وحدیث الثقلین وغیر ذلک، ترکنا البحث عنها لرعایه الاختصار «۱». وقد تقدّم فی الفصل الأوّل ما یفید فی المقام فراجع.

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۶۱

الفصل السادس: النصوص الدینیه وتنصیب علی علیه السلام للإمامه

اشاره

قد تبیّن بما قدّمناه من الأبحاث علی ضوء الکتاب والسنّه ومن خلال مطالعه تاریخ الإسلام والمحاسبه فی الأُمور الإجتماعیه والسیاسیه، وفی ظلّ هدایه العقل الصریح، أنّ خلیفه النبیّ صلی الله علیه و آله وإمام المسلمین یجب أن یکون منصوباً من جانب الرّسول بإذن من اللّه سبحانه، وعندئذ یلزمنا الرجوع إلی الکتاب والسنّه لنقف علی ذلک القائد المنصوب فنقول: إنّ من أحاط بسیره النبیّ صلی الله علیه و آله یجد علی بن أبی طالب وزیر رسول اللّه فی أمره وولیّ عهده وصاحب الأمر من بعده، ومن وقف علی أقوال النبیّ وأفعاله فی حلّه وترحاله، یجد نصوصه فی ذلک متواتره، کما أنّ هناک آیات من الکتاب العزیز تهدینا إلی ذلک، ونحن نکتفی فی هذا المجال بذکر آیه الولایه من

الکتاب ونتبعها بحدیثی المنزله والغدیر:

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۶۲

آیه الولایه

قال سبحانه: «إِنَّما وَلِیُّکُمُ اللّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِینَ آمَنُوا الَّذِینَ یُقِیمُونَ الصَّلاهَ وَ یُؤْتُونَ الزَّکاهَ وَ هُمْ راکِعُونَ» «۱»

وقبل الإستدلال بالآیه نذکر شأن نزولها، روی المفسّرون عن أنس بن مالک وغیره أنّ سائلًا أتی المسجد وهو یقول: من یقرض الملی الوفیّ، وعلیّ راکع یشیر بیده للسائل: إخلع الخاتم من یدی، فما خرج أحد من المسجد حتی نزل جبرئیل ب: «إِنَّما وَلِیُّکُمُ اللّهُ» «۲»

وإلیک توضیح الإستدلال:

إنّ المستفاد من الآیه أنّ هناک أولیاء ثلاثه وهم: اللّه تعالی، ورسوله، والمؤمنون الموصوفون بالأوصاف الثلاثه، وأنّ غیر هؤلاء من المؤمنین هم مولّی علیهم ولا یتحقّق ذلک إلّابتفسیر الولی بالزعیم والمتصرّف فی شؤون المولّی علیه، إذ هذه الولایه تحتاج إلی دلیل خاص، ولا یکفی الإیمان فی

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۶۳

ثبوتها، بخلاف ولایه المحبّه والنصره، إذ هما من فروع الإیمان، فکلّ مؤمن محبّ لأخیه المؤمن وناصر له. هذا مضافاً إلی الإختصاص المستفاد من کلمه «إنّما» وأحادیث شأن النزول الوارده فی الإمام علی علیه السلام، فهذه الوجوه الثلاثه تجعل الآیه کالنصّ فی الدلاله علی ما یرتئیه الإمامیه فی مسأله الإمامه.

فإن قلت: إذا کان المراد من قوله: «الَّذِینَ آمِنُوا» هو الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام فلماذا جیئ بلفظ الجماعه؟

قلت: جیئ بذلک لیرغب الناس فی مثل فعله فینالوا مثل ثوابه، ولینبّه علی أنّ سجیَّه المؤمنین یجب أن تکون علی هذه الغایه من الحرص علی البرّ والإحسان وتفقد الفقراء حتی إن لزمهم أمر لا یقبل التأخیر وهم فی الصلاه، لم یؤخّروه إلی الفراغ منها. «۱»

وهناک وجه آخر أشار إلیه الشیخ الطبرسی، وهو أن النکته فی إطلاق لفظ الجمع علی أمیر المؤمنین، تفخیمه

وتعظيمه، وذلـك أنّ أهل اللّغه يعبّرون بلفظ الجمع عن الواحـد على سبيل التعظيم، وذلك أشـهر فى كلامهم من أن يحتاج إلى الإستدلال عليه. «۲»

ربّما يقال: «إنّ المراد من الولىّ فى الآيه ليس هو المتصـرّف، بل المراد الناصر والمحبّ بشهاده ما قبلها وما بعدها، حيث نهى اللّه المؤمنين أن

يتّخذوا اليهود والنصارى أولياء، وليس المراد منه إلّاالنصره والمحبّه، فلو فُسّرت فى الآيه بالمتصرّف يلزم التفكيك». «۱»

والجواب عنه: أنّ السّـِياق إنّما يكون حجّه لو لم يقم دليل على خلافه، وذلك لعـدم الوثوق حينئذٍ بنزول الآيه فى ذلك السّـِياق، إذ لم يكن ترتيب الكتـاب العزيز فى الجمع موافقـاً لـترتيبه فى النزول بإجمـاع الأُمّه، وفى التنزيـل كـثير من الآيـات الوارده على خلاف ما يعطيه السّياق كآيه التطهير المنتظمه فى سياق النساء مع ثبوت النصّ على اختصاصها بالخمسه أهل الكساء. «۲»

حديث «المنزله»

روى أهـل السِّـيَر والتاريـخ أنّ رسـول اللّه صـلى الله عليه و آله خلّف على بن أبى طـالب عليه السـلام على أهله فى المـدينه عند توجّهه إلى تبوك، فأرجف به المنافقون، وقالوا ما خلّفه إلّااسـتثقالًا له وتخوّفاً منه، فضاق صدره بذلك، فأخذ سلاحه وأتى النبىّ وأبلغه مقـالتهم، فقـال صـلى الله عليه و آله: «كـذبوا، ولكنّى خلفتـك لمـا تركـت ورائى، فـارجع واخلف فى أهلى وأهلك، أفلا ترضى يا علىّ أن تكون منّى بمنزله هارون من موسى، إلّا أنّه لا نبىّ بعدى؟». «۳»

إضافه كلمه «منزله»- وهى اسم جنس- إلى هارون يقتضى العموم، فالروايه تدلّ على أنّ كلّ مقام ومنصب كان ثابتاً لهارون فهو ثابت لعلىّ، إلّاما استثنى وهو النبوّه، بل الإستثناء أيضاً قرينه على العموم ولولاه لما كان وجه للإستثناء، وكون المورد هو

الإستخلاف على الأهل لا ـ يدلّ على الإختصاص، فإنّ المورد لا يكون مخصِّصاً، كما لو رأيت الجنب يمسّ آيه الكرسى مثلًا فقلت له لا يمسَّنَّ آيات القرآن محدث، يكون دليلًا على حرمه مسّ القرآن على الجنب مطلقاً.

وأمّا منزله هارون من موسى فيكفى فى بيانها قوله سبحانه حكايه عن موسى: «وَ اجْعَلْ لِی وَزِیراً مِنْ أَهْلِی* هارُونَ أَخِی* اشْدُدْ بِهِ أَزْرِی* وَأَشْرِکْهُ فِی أَمْرِی» «۱».

وقد أوتى موسى جميع ذلك كما يقول سبحانه: «قالَ قَدْ أُوتِیتَ سُؤْلَکَ یا مُوسی» «۲».

وقد استخلف موسى أخيه هارون عند ذهابه إلى ميقات ربّه مع جماعه من قومه، قال سبحانه:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۶۶

«وَ قالَ مُوسی لِأَخِیهِ هارُونَ اخْلُفْنِی فِی قَوْمِی وَ أَصْلِحْ وَ لا تَتَّبِعْ سَبِیلَ الْمُفْسِدِینَ» «۱».

وهذا الاستخلاف وإن كان فى قضيه خاصّه ووقت خاصّ، لكنّ اللفظ مطلق والمورد لا يكون مخصّصاً. ومن هنا لو فرض غيبه أُخرى لموسى من قومه مع عدم تنصيصه على استخلاف هارون كان خليفه له بلا إشكال. وهارون وإن كان شريكاً لموسى فى النبوّه إلّاأنّ الرئاسه كانت مخصوصه لموسى، فموسى كان وليّاً على هارون وعلى غيره.

حديث «الغدير»

حديث الغدير، ممّا تواترت به السنّه النبويّه وتواصلت حلقات أسانيده منذ عهد الصحابه والتابعين إلى يومنا الحاضر، رواه من الصحابه (۱۱۰) صحابياً ومن التابعين (۸۴) تابعياً، وقد رواه العلماء والمحدّثون فى القرون المتلاحقه، وقد أغنانا المؤلّفون فى الغدير عن إراءه مصادره ومراجعه، وكفاك فى ذلك كتب لمّه كبيره من أعلام الطائفه، منهم: العلّامه السيد هاشم البحرانى (المتوفى ۱۱۰۷ ه) مؤلّف «غايه المرام»، والسيد مير حامد حسين الهندى (المتوفى ۱۳۰۶ ه) مؤلف «العبقات»، والعلّامه الأمينى (المتوفى ۱۳۹۰ ه) مؤلف «الغدير»، والسيد شرف الدين العاملى (المتوفى ۱۳۸۱ ه) مؤلف «المراجعات».

ومجمل

الحديث هو أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله أذَّن فى الناس بالخروج إلى

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۶۷

الحجّ فى السنّه العاشره من الهجره، وأقلّ ما قيل إنّه خرج معه تسعون ألفاً، فلمّا قضى مناسكه وانصرف راجعاً إلى المدينه ووصل إلى غدير «خمّ»، وذلك يوم الخميس، الثامن عشر من ذى الحجّه، نزل جبرئيل الأمين عن اللّه تعالى بقوله:

«يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ».

فأمر رسول اللّه صلى الله عليه و آله أن يردّ من تقدّم، ويحبس من تأخّر حتّى إذا أخذ القوم منازلهم نودى بالصلاه، صلاه الظهر، فصلّى بالناس، ثمّ قام خطيباً وسط القوم على أقتاب الإبل، وبعد الحمد والثناء على اللّه سبحانه وأخذ الإقرار من الحاضرين بالتوحيد والنبوّه والمعاد، والإيصاء بالثقلين، وبيان أنّ الرسول صلى الله عليه و آله أولى بالمؤمنين من أنفسهم، أخذ بيد «علىّ» فرفعها حتى رؤى بياض إبطيهما وعرفه القوم أجمعون، ثمّ قال:

«من كنت مولاه، فعلىّ مولاه- يقولها ثلاث مرّات-».

ثمّ دعا لمن والاه، وعلى من عاداه، وقال: «ألا فليبلغ الشاهد الغائب».

ثمّ لم يتفرّقوا حتى نزل أمين وحى اللّه بقوله: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى» الآيه.

فقال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: «اللّه أكبر على إكمال الدين وإتمام النعمه، ورضى الربّ برسالتى والولايه لعلىّ من بعدى».

ثمّ أخذ الناس يهنّئون عليّاً، وممّن هنَّأه فى مقدم الصحابه الشيخان أبو بكر وعمر كلّ يقول:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۶۸

«بخٍّ بخٍّ لك يا ابن أبى طالب، أصبحت مولاى ومولى كلّ مؤمن ومؤمنه».

دلاله الحديث

إنّ كلمه «المولى» استعملت فى معانى أو مصاديق مختلفه وهى: المالك، والعبد، والمعتق (بالكسر) والمتعق (بالفتح) والصاحب، والجار، والحليف، والإبن، والعمّ، وابن العمّ، والنزيل،

والشـريک، وابن الأخت، والربّ، والناصـر، والمنعم، والمنعم علیه، والمحبّ، والتابع، والصهر، والأولی بالشی ء والّذی وقع مورد الإختلاف بین الشیعه وأهل السنّه من هذه المعانی، هی المحبّ والأولی بالشـی ء. فأهل السنّه یقولون، المقصود من المولی فی حـدیث الغدیر هو المحبّه والمودّه، والشیعه تقول: المقصود منها هو الأولی بالتصـرف فی أمور المؤمنین وهو معنی الإمامه. وهم یستشـهدون علی ذلـک بقرائن حـالیه ومقـالیه. تجعل الحـدیث کالنصّ فی أنّ المراد من المولی هو الأولی بالتصـرّف فی شؤون المؤمنین علی غرار ما کان للنبیّ صلی الله علیه و آله من الولایه.

وأمـا القرینه الحالیه، فلأنّ لزوم المحبّه الإیمانیه أمر عامّ شامل لکلّ مؤمن ومؤمنه وهو من الأمور الواضـحه لکلّ مسـلم ولا حاجه لبیـانه أو التأکیـد علیه فی مثـل ذلـک الموقف الحرج وفی أثناء المسـیر، ورمضاء الهجیر، والناس قـد أنهکتهم وعثاء السـفر وحرّ المجیر، حتّی أنّ أحدهم لیضع طرفا من ردائه تحت قدمیه وطرفا فوق رأسه. فیرقی هنالک منبر الأهداج،

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۶۹

ویعلنهم النبیّ صـلی الله علیه و آله بما هو من الواضـحات وهذا بخلاف الولایه بمعنی الأولی بالتصـرف فی شؤون المسلمین لأنّ الأصل عـدم ولایه أحـد علی غیره بهذا المعنی. هذا مضافاً إلی أنّ الدواعی والرغبات فیها کثیره فتعیین المتولّی لأمور المسـلمین بعد النبیّ صلی الله علیه و آله فی مثل ذلک المحتشد العظیم کان مقتضی الحکمه والمصلحه.

وأما القرائن المقالیه فمتعدّده نشیر إلی بعضها:

القرینه الأـولی: صـدر الحـدیث وهـو قـوله صـلی الله علیه و آله: «ألست أولی بکم من أنفسـکم». أو مـا یـؤدّی مؤدّاه من ألفـاظ متقـاربه، ثمّ فرَّع علی ذلـک قوله: «فمن کنت مولاه فعلیّ مولاه» وقـد روی هـذا الصـدر من حفّاظ أهل السنّه ما یربو علی أربعه وستّین

عالماً. «۱»

القرينه الثانيه: نعى النبىّ نفسه إلى الناس حيث إنّه يعرب عن أنّه سوف يرحل من بين أظهرهم فيحصل بعده فراغ هائل، وأنّه يسدّ بتنصيب على عليه السلام فى مقام الولايه. وغير ذلك من القرائن الّتى استقصاها شيخنا المتتّبع فى غديره «۲». الى غير ذلك من القرائن المحفوفه بها لحديث الغدير. «۳»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۷۰

دلاله الحديث

إنّ كلمه «المولى» استعملت فى معانى أو مصاديق مختلفه وهى: المالك، والعبد، والمعتق (بالكسر) والمتعق (بالفتح) والصاحب، والجار، والحليف، والإبن، والعمّ، وابن العمّ، والنزيل، والشريك، وابن الأخت، والربّ، والناصر، والمنعم، والمنعم عليه، والمحبّ، والتابع، والصهر، والأولى بالشى ء والّذى وقع مورد الإختلاف بين الشيعه وأهل السنّه من هذه المعانى، هى المحبّ والأولى بالشى ء. فأهل السنّه يقولون، المقصود من المولى فى حديث الغدير هو المحبّه والمودّه، والشيعه تقول: المقصود منها هو الأولى بالتصرف فى أمور المؤمنين وهو معنى الإمامه. وهم يستشهدون على ذلك بقرائن حاليه ومقاليه. تجعل الحديث كالنصّ فى أنّ المراد من المولى هو الأولى بالتصرّف فى شؤون المؤمنين على غرار ما كان للنبىّ صلى الله عليه و آله من الولايه.

وأما القرينه الحاليه، فلأنّ لزوم المحبّه الإيمانيه أمر عامّ شامل لكلّ مؤمن ومؤمنه وهو من الأمور الواضحه لكلّ مسلم ولا حاجه لبيانه أو التأكيد عليه فى مثل ذلك الموقف الحرج وفى أثناء المسير، ورمضاء الهجير، والناس قد أنهكتهم وعثاء السفر وحرّ المجير، حتّى أنّ أحدهم ليضع طرفا من ردائه تحت قدميه وطرفا فوق رأسه. فيرقى هنالك منبر الأهداج،

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۶۹

ويعلنهم النبىّ صلى الله عليه و آله بما هو من الواضحات وهذا بخلاف الولايه بمعنى الأولى بالتصرف فى شؤون المسلمين لأنّ الأصل عدم ولايه أحد على غيره

بهـذا المعنى. هذا مضافاً إلى أنّ الدواعى والرغبات فيها كثيره فتعيين المتولّى لأمور المسـلمين بعد النبىّ صـلى الله عليه و آله فى مثل ذلك المحتشد العظيم كان مقتضى الحكمه والمصلحه.

وأما القرائن المقاليه فمتعدّده نشير إلى بعضها:

القرينه الأولى: صـدر الحـديث وهـو قـوله صـلى الله عليه و آله: «ألست أولى بكم من أنفسـكم». أو مـا يـؤدّى مؤدّاه من ألفـاظ متقـاربه، ثمّ فرَّع على ذلـك قوله: «فمن كنت مولاه فعلىّ مولاه» وقـد روى هـذا الصـدر من حفّاظ أهل السنّه ما يربو على أربعه وستّين عالماً. «١»

القرينه الثانيه: نعى النبىّ نفسه إلى الناس حيث إنّه يعرب عن أنّه سوف يرحل من بين أظهرهم فيحصل بعده فراغ هائل، وأنّه يسدّ بتنصـيب على عليه السـلام فى مقام الولايه. وغير ذلك من القرائن الّتى استقصاها شيخنا المتتّبع فى غديره «٢». الى غير ذلك من القرائن المحفوفه بها لحديث الغدير. «٣»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٧٠

لماذا أعرض الصحابه عن مدلول حديث الغدير؟

أقوى مسـتمسك لمن يريـد التخلّص من الإعتنـاق بنصّ الغـدير ونحوه، هو أنّه لو كـان الأمر كـذلك فلماذا لم تأخـذه الصـحابه مقياساً بعد النبىّ؟ وليس من الصحيح إجماع الصحابه وجمهور الأُمّه على ردّ ما بلغه النبىّ فى ذلك المحتشد العظيم.

والجواب عنه أنّ من رجع إلى تاريـخ الصـحابه يرى لهـذه الأُمور نظائر كثيره فى حياتهم السياسـيه، وليكن ترك العمل بحـديث الغـدير وغيره من نصوص الإمامه من هـذا القبيل، منها «رزيّه يوم الخميس» رواها الشـيخان وغيرهما «١» ومنها «سريّه أسامه» «٢» ومنها «صـلح الحـديبيه» واعتراض لفيف من الصـحابه «٣» ولسـنا بصـدد اسـتقصاء مخالفـات القوم لنصوص النبىّ وتعليماته، فإنّ المخالفه لا تقتصر على ما ذكر بل تربو على نيّف وسبعين مورداً، استقصاها بعض الأعلام. «۴»

وعلى ضوء

ذلک لا یکون ترک العمل بحدیث الغدیر، من أکثریّه الصحابه دلیلًا علی عدم تواتره، أو عدم تمامیّه دلالته.

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۷۱

الفصل السابع: السنّه النبویّه والأئمّه الإثناعشر: حدیث إثنی عشر خلیفه

اشاره

إنّ النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله لم یکتف بتنصیب علیّ علیه السلام منصب الإمامه والخلافه، کما لم یکتف بإرجاع الأُمّه الإسلامیه إلی أهل بیته وعترته الطاهره، ولم یقتصر علی تشبیههم بسفینه نوح، بل قام ببیان عدد الأئمه الّذین یتولّون الخلافه بعده، واحداً بعد واحد، حتّی لا یبقی لمرتاب ریب، فقد روی فی الصّحاح والمسانید بطرق مختلفه عن جابر بن سمره أنّ الخلفاء بعد النبیّ إثنا عشر خلیفه کلّهم من قریش، وإلیک ما ورد فی توصیفهم من الخصوصیات:

۱. لا یزال الدّین عزیزاً منیعاً إلی إثنی عشر خلیفه؛

۲. لا یزال الإسلام عزیزاً إلی إثنی عشر خلیفه؛

۳. لا یزال الدّین قائماً حتی تقوم السّاعه، أو یکون علیکم إثنا عشر خلیفه؛

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۷۲

۴. لا یزال الدّین ظاهراً علی من ناوأه حتّی یمضی من أمّتی إثنا عشر خلیفه؛

۵. لا یزال هذا الأمر صالحاً حتّی یکون إثنا عشر أمیراً؛

۶. لا یزال الناس بخیر إلی إثنی عشر خلیفه. «۱»

وقد اختلفت کلمه شرّاح الحدیث فی تعیین هؤلاء الأئمّه، ولا تجد بینها کلمه تشفی العلیل، وتروی الغلیل، إلّاما نقله الشیخ سلیمان البلخی القندوزی الحنفیّ فی ینابیعه عن بعض المحقّقین، قال:

إنّ الأحادیث الدالّه علی کون الخلفاء بعده اثنی عشر، قد اشتهرت من طرق کثیره، ولا یمکن أن یحمل هذا الحدیث علی الخلفاء بعده من الصحابه، لقلّتهم عن إثنی عشر، ولا یمکن أن یحمل علی الملوک الأُمویّین لزیادتهم علی الاثنی عشر ولظلمهم الفاحش إلّاعمر بن عبد العزیز ... ولا یمکن أن یحمل علی الملوک العباسیّین لزیادتهم علی العدد

المذكور ولقلّه رعايتهم قوله سبحانه: «قُلْ لا أَسْئَلُكَمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّهَ فِی الْقُرْبی».

وحدیث الکساء، فلا بدّ من أن یحمل علی الأئمّه الإثنی عشر من أهل بیته وعترته، لأنّهم کانوا أعلم أهل زمانهم، وأجلّهم، وأورعهم، وأتقاهم،

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۷۳

وأعلاهم نسباً، وأفضلهم حسباً، وأکرمهم عند اللّه، وکانت علومهم عن آبائهم متّصله بجدّهم صلی الله علیه و آله وبالوراثه اللّدنیه، کذا عرّفهم أهل العلم والتحقیق، وأهل الکشف والتوفیق.

ویؤیّد هذا المعنی ویرجّحه حدیث الثقلین والأحادیث المتکثّره المذکوره فی هذا الکتاب وغیرها». «۱»

أقول: الإنسان الحرّ الفارغ عن کلّ رأیّ مسبق، لو أمعن النظر فی هذه الأحادیث وأمعن فی تاریخ الأئمّه الإثنی عشر من ولد الرسول، یقف علی أنّ هذه الأحادیث لا تروم غیرهم، فإنّ بعضها یدلّ علی أنّ الإسلام لا ینقرض ولا ینقضی حتّی یمضی فی المسلمین إثنا عشر خلیفه، کلّهم من قریش، وبعضها یدلّ علی أنّ عزَّه الإسلام إنّما تکون إلی إثنی عشر خلیفه، وبعضها یدلّ علی أنّ الدّین قائم إلی قیام السّاعه وإلی ظهور إثنی عشر خلیفه، وغیر ذلک من العناوین.

وهذه الخصوصیات لا توجد فی الأُمّه الإسلامیه إلّافی الأئمّه الاثنی عشر المعروفین عند الفریقین «۲» خصوصاً ما یدلّ علی أنّ وجود الأئمّه مستمرّ إلی آخر الدهر ومن المعلوم أنّ آخر الأئمّه هو المهدی المنتظر الّذی یعدّ ظهوره من أشراط الساعه.

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۷۴

حدیث الثقلین

ومن نصوص إمامه العتره الطاهره حدیث الثقلین المتواتر عند الفریقین. فالنبی صلی الله علیه و آله قرنهم بمحکم الکتاب وجعلهم قدوه لأولی الألباب فقال:

«إنّی تارک فیکم ما إن تمسّکتم لن تضلّوا، کتاب اللّه وعترتی أهل بیتی، وأنّهما لن یفترقا حتی یردا علیَّ الحوض».

فیجب علی الأمّه التمسک بالعتره الطاهره کما

يجب عليهم التمسك بالكتاب المجيد وكما لا يجوز الرجوع الى كتاب يخالف فى حكمه كتاب اللّه سبحانه لا يجوز الرجوع الى إمام يخالف فى حكمه أئمّه العتره الطاهره. ومن تدبّر الحديث وجده يرمى الى حصر الخلافه فى أئمّه العتره الطاهره.

ثمّ إنّه قد تضافرت النصوص فى تنصيص الإمام السّابق على الإمام اللاحق، فمن أراد الوقوف على هذه النصوص، فليرجع إلى الكتب المؤلّفه فى هذا الموضوع. «۱»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۷۵

الفصل الثامن: الإمام الثانى عشر فى الكتاب والسنّه

اشاره

إنّ إفاضه القول فى تعريف أئمّه أهل البيت عليهم السلام ببيان علومهم وفضائلهم ونتائج جهودهم فى مجال العلوم الدينيّه، وتربيه الشخصيات المبرّزه فى مجال العلم والعمل، وما لاقوه من اضطهاد خلفاء عصرهم يحتاج إلى موسوعه كبيره، ولأجل ذلك طوينا الكلام عن ذلك، إلّاأن الإعتقاد بالإمام المنتظر لما كان أصلًا رصيناً من أبحاث الإمامه للشيعه، وكان الإعتقاد به- فى الجمله- مشتركاً بين طوائف المسلمين، رجّحنا إلقاء الضوء على هذا الأصل على وجه الإجمال فنقول:

كلّ من كان له إلمام بالحديث، يقف على تواتر البشاره عن النبىّ وآله وأصحابه، بظهور المهدى فى آخر الزمان لإزاله الجهل والظلم ونشر العلم وإقامه العدل، وإظهار الدين كلِّه ولو كره المشركون، وقد تضافر مضمون قول الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله:

«لو لم يبق من الدنيا إلّايوم واحد لطوّل اللّه ذلك اليوم، حتى يخرج رجل من ولدى، فيملؤها عدلًا وقسطاً كما ملئت جوراً وظلماً». «۱»

ولو وجد هنا خلاف بين طوائف المسلمين فهو الإختلاف فى ولادته، فإنّ الأكثريّه من أهل السنّه يقولون بأنّه سيولد فى آخر الزمان، لكن معتقد الشيعه بفضل الروايات الكثيره هو أنّه ولد فى «سُرَّ من رأى» عام ۲۵۵ بعد الهجره النبويّه، وغاب بأمر اللّه سبحانه سنه وفاه والده

عام ۲۶۰ ه، وسوف يظهره اللّه سبحانه ليتحقّق عدله.

ونحن نكتفى فى المقام بذكر فهرس الروايات الّتى رواها السنّه والشيعه:

۱. البشاره بظهوره ۶۵۷ روايه

۲. إنّه من أهل بيت النبىّ الأكرم صلى الله عليه و آله ۳۸۹ روايه

۳. إنّه من أولاد الإمام على عليه السلام ۲۱۴ روايه

۴. إنّه من أولاد فاطمه الزهراء عليها السلام ۱۹۲ روايه

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۷۶

۵. إنّه التاسع من أولاد الحسين عليه السلام ۱۴۸ روايه

۶. إنّه من أولاد الإمام زين العابدين عليه السلام ۱۸۵ روايه

۷. إنّه من أولاد الحسن العسكرى عليه السلام ۱۴۶ روايه

۸. إنّه يملأ الأرض قسطاً وعدلًا ۱۳۲ روايه

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۷۷

۹. إنّ له غيبه طويله ۹۱ روايه

۱۰. إنّه يعمر عمراً طويلًا ۳۱۸ روايه

۱۱. الإمام الثانى عشر من أئمّه أهل البيت عليهم السلام ۱۳۶ روايه

۱۲. الإسلام يعمّ العالم كلّه بعد ظهوره ۲۷ روايه

۱۳. الروايات الوارده حول ولادته «۱» ۲۱۴ روايه.

ولم ير التضعيف لأخبار الإمام المهدى إلّامن ابن خلدون فى مقدّمته، وقد فنّد مقاله الأُستاذ أحمد محمّد صديق برساله أسماها «إبراز الوهم المكنون من كلام ابن خلدون» «۲».

قال بعض المحقّقين من أهل السنّه- ردّاً لمزعمه ابن خلدون-:

إنّ المشكله ليست مشكله حديث أو حديثين، أو روايه أو روايتين، إنّها مجموعه من الأحاديث والآثار تبلغ الثمانين تقريباً، اجتمع على تناقلها مئات الرواه وأكثر، من صاحب كتاب

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٧٨

صحيح. فلماذا نردّ كلّ هذه الكمّيه؟ أكلّها فاسده؟! لو صحّ هذا الحكم لانهار الدين- والعياذ باللّه- نتيجه تطرق الشك والظن الفاسد إلى ما عداها من سنّه رسول اللّه صلى الله عليه و آله.

ثمّ إنّى لا أجد خلافاً حول ظهور المهدى، أو حول حاجه العالم إليه، وإنّما الخلاف حول من هو؟ حسنى،

أو حسينى؟ سيكون فى آخر الزمان، أو موجود الآن؟ ولا عبره بالمدّعين الكاذبين فليس لهم اعتبار.

وإذا نظرنا إلى ظهور المهدى، نظره مجرده، فإنّنا لا نجد حرجاً من قبولها وتصديقها، أو على الأقلّ عدم رفضها.

وقد يتأيّد ذلك بالأدلّه الكثيره والأحاديث المتعدّده، ورواتها مسلمون مؤتمنون، والكتب الّتى نقلتها إلينا كتب قيّمه، والترمذى من رجال التخريج والحكم، بالإضافه إلى أنّ أحاديث المهدى لها ما يصحّ أن يكون سنداً لها فى البخارى ومسلم، كحديث جابر فى مسلم الّذى فيه:

«فيقول أميرهم (أى لعيسى) تعال صلِّ بنا». «۱» وحديث أبى هريره فى البخارى وفيه: «وكيف بكم إذا نزل فيكم المسيح بن مريم وإمامكم منكم». «۲» فلا مانع من أن يكون هذا الأمير وهذا الإمام هو المهدى.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۷۹

يضاف إلى هذا أنّ كثيراً من السّلف رضى اللّه عنهم، لم يعارضوا هذا القول، بل جاءت شروحهم وتقريراتهم موافقه لإثبات هذه العقيده عند المسلمين. «۱»

أسئله حول المهدى المنتظر

(عجّل اللّه تعالى فرجه الشريف)

إنّ القول بأنّ الإمام المهدى لم يزل حيّاً منذ ولادته إلى الآن، وأنّه غائب سوف يظهر بأمر اللّه سبحانه أثار أسئله حول حياته وإمامته أهمّها ما يلى:

۱. كيف يكون إماماً وهو غائب؟

۲. لماذا غاب؟

۳. كيف يمكن أن يعيش إنسان هذه المدّه الطويله؟

۴. متى يظهر؟ (علائم ظهوره).

وقد قام العلماء المحقّقون من علماء الإماميه بالإجابه عليها فى مؤلّفات مستقلّه لا مجال لنقل معشار ممّا جاء فيها، ونحن نكتفى فى المقام بالبحث عنها على وجه الإجمال، ونحيل من أراد التبسّط إلى المصادر المؤلّفه فى هذا المجال، فنقول:

أ) كيف يكون إماماً وهو غائب؟

إنّ الغايه من تنصيب الإمام هى القيام بوظائف الإمامه والقياده وهو

المحاضرات فى الالهيات، ص: ٣٨٠

يتوقّف على كونه ظاهراً بين أبناء الأُمّه،

مشاهداً لهم، فكيف يكون إماماً قائداً وهو غائب عنهم؟

والجواب عنه بوجوه:

الأوّل: إنّ عدم علمنا بفائده وجوده فى زمان غيبته لا يدلّ على انتفائها، ومن أعظم الجهل فى تحليل المسائل العلميه أو الدينيه هو جعل عدم العلم مقام العلم بالعدم، ولا شكّ أنّ عقول البشر لا تصل إلى كثير من الأُمور المهمّه فى عالم التكوين والتشريع، بل لا يفهم مصلحه كثير من سنن اللّه تعالى ولكن مقتضى تنزُّه فعله سبحانه عن اللّغو والعبث هو التسليم أمام التشريع إذا وصل إلينا بصوره صحيحه، وقد عرفت تواتر الروايات على غيبته.

الثانى: إنّ الغيبه لا تلازم عدم التصرّف فى الأمر مطلقاً، وهذا مصاحب موسى كان ولياً من أوليائه تعالى لجأ إليه أكبر أنبياء اللّه فى عصره كما يحكيه القرآن الكريم ويقول: «فَوَجَدا عَبْداً مِنْ عِبادِنا آتَيْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً* قالَ لَهُ مُوسى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً» «۱».

فأىّ مانع حينئذٍ من أن يكون للإمام الغائب فى كلّ يوم وليله تصرّف من هذا النمط، ويؤيّد ذلک ما دلَّت عليه الروايات من أنّه يحضر الموسم فى أشهر الحجّ، ويحجّ ويصاحب الناس ويحضر المجالس.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۸۱

الثالث: المسلَّم هو عدم إمكان وصول عموم الناس إليه فى غيبته، وأمّا عدم وصول الخواصّ إليه، فليس بمسلَّم بل الّذى دلَّت عليه الروايات خلافه، فالصلحاء من الأُمّه الّذين يستدرُّ بهم الغمام، لهم التشرّف بلقائه والإستفاده من نور وجوده، وبالتالى تستفيد الأُمّه منه بواسطتهم، والحكايات من الأولياء فى ذلک متضافره.

الرابع: قيام الإمام بالتصرّف فى الأُمور الظاهريه وشؤون الحكومه لا ينحصر بالقيام به شخصاً وحضوراً، بل له توليه غيره على التصرّف فى الأُمور كما فعل الإمام المهدى أرواحنا له

الفـداء فى غيبته، ففى الغيبه الصـغرى (۲۶۰- ۳۲۹ ه) كـان له وكلاء أربعه، قاموا بحوائـج الناس، وكانت الصـله بينه وبين الناس مسـتمرّه بهم وفى الغيبه الكبرى نصب الفقهـاء والعلمـاء العـدول العـالمين بالأحكـام للقضـاء وإجراء السياسـيات وإقـامه الحـدود وجعلهم حجّه على النـاس، كمـا جـاء فى توقيعه الشـريف: «وأمّـا الحوادث الواقعه فـارجعوا فيهـا إلى رواه أحاديثنا، فإنّهم حجّتى عليكم وأنا حجّه اللّه عليهم». «۱»

وإلى هذه الاجوبه أشار الإمام المهدى عليه السلام فى آخر توقيع له إلى بعض نوّابه بقوله:

«وأمّا وجه الانتفاع فى غيبتى، فكالانتفاع بالشمس، إذا غيَّبتها عن الأبصار، السحاب».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۸۲

ب) لماذا غاب المهدى عليه السلام؟

إنّ ظهور الإمـام بين النـاس، يترتّب عليه من الفائـده مـا لاـ يترتّب عليه فى زمـان الغيبه، فلمـاذا غـاب عن النـاس، حتّى حرموا من الاستفاده من وجوده، وما هى المصلحه الّتى أخفته عن أعين الناس؟

الجواب: إنّ هذا السؤال يجاب عليه بالنقض والحلّ:

أمّا النقض، فبما ذكرناه فى الإجابه عن السؤال الأوّل، فإنّ قصور عقولنا عن إدراك أسباب غيبته، لا يجرّنا إلى إنكار المتضافرات من الروايات، فالإعتراف بقصور أفهامنا أولى من ردّ الروايات المتواتره، بل هو المتعيّن.

وأمّـا الحـلّ، فـإنّ أسـباب غيبته واضـحه لمن أمعن فيما ورد حولها من الروايات، فإنّ الإمام المهـدى عليه السـلام هو آخر الأئمه الإثنى عشـر الّـذين وعد بهم الرسول، وأناط عزّه الإسـلام بهم، ومن المعلوم أنّ الحكومات الإسـلاميه لم تقدرهم، بل كانت لهم بالمرصاد، تلقيهم فى السّـجون، وتريق دماءهم الطاهره، بالسّـيف أو السمّ، فلو كان ظاهراً، لأقـدموا على قتله، إطفاءً لنوره، فلأجل ذلـك اقتضت المصـلحه أن يكون مسـتوراً عن أعين النـاس، يراهم ويرونه ولكن لاـ يعرفونه إلى أن تقتضـى مشـيئه اللّه سـبحانه ظهوره، بعد حصول استعداد

خاص فی العالم لقبوله، والانضواء تحت لواء طاعته، حتی یحقّق اللّه تعالی به ما وعد به الأمم جمعاء من توریث الأرض للمستضعفین.

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۸۳

وقد ورد فی بعض الروایات إشاره إلی هذه النکته، روی زراره قال: سمعت أبا جعفر (الباقر علیه السلام) یقول: إنّ للقائم غیبه قبل أن یقوم، قال: قلت ولم؟ قال: یخاف، قال زراره: یعنی القتل. وفی روایه أُخری: یخاف علی نفسه الذبح. «۱»

ج) الإمام المهدی علیه السلام وطول عمره

إنّ من الأسئله المطروحه حول الإمام المهدی، طول عمره فی فتره غیبته، فإنّه ولد عام ۲۵۵ ه، فیکون عمره إلی الأعصار الحاضره أکثر من ألف ومائه وخمسین عاماً، فهل یمکن فی منطق العلم أن یعیش إنسان هذا العمر الطویل؟

والجواب: من وجهین، نقضاً وحلّاً.

أمّا النقض، فقد دلّ الذکر الحکیم علی أنّ شیخ الأنبیاء عاش قرابه ألف سنه، قال تعالی: «فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَهٍ إِلَّا خَمْسِينَ عاماً» «۲»

وقد تضمّنت التوراه أسماء جماعه کثیره من المعمَّرین، وذکرت أحوالهم فی سفر التکوین. «۳»

وقد قام المسلمون بتألیف کتب حول المعمّرین، ککتاب «المعمّرین»

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۸۴

لأبی حاتم السجستانی، کما ذکر الصدوق أسماء عدّه منهم فی کتاب «کمال الدین» «۱» والعلّامه الکراجکی فی رسالته الخاصّه، باسم «البرهان علی صحّه طول عمر الإمام صاحب الزمان علیه السلام» «۲» والعلّامه المجلسی فی «البحار» «۳» وغیرهم.

وأمّا الحلّ، فإنّ السؤال عن إمکان طول العمر، یعرب عن عدم التعرّف علی سعه قدره اللّه سبحانه: «وَ ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» «۴».

فإنّه إذا کانت حیاته وغیبته وسائر شؤونه، برعایه اللّه سبحانه، فأیّ مشکله فی أن یمدّ اللّه سبحانه فی عمره ما شاء، ویدفع عنه عوادی المرض ویرزقه عیش الهناء.

وبعباره أُخری، إنّ الحیاه الطویله،

إمّا ممكنه فی حدّ ذاتها أو ممتنعه، والثانی لم یقل به أحد، فتعیّن الأوّل، فلا مانع من أن یقوم سبحانه بمدّ عمر ولیّه لتحقیق غرض من أغراض التشریع.

أضف إلی ذلک ما ثبت فی العلم الجدید من إمکان طول عمر الإنسان إذا کان مراعیاً لقواعد حفظ الصحّه وإنّ موت الإنسان فی فتره متدنّیه، لیس لقصور الإقتضاء، بل لعوارض تمنع عن استمرار الحیاه، ولو أمکن تحصین الإنسان منها بالأدویه والمعالجات الخاصه لطال عمره ما شاء اللّه.

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۸۵

وهناک کلمات ضافیه من مهره علم الطب فی إمکان إطاله العمر، وتمدید حیاه البشر، نشرت فی الکتب والمجلات العلمیه المختلفه. «۱»

وإذا قرأت ما تدوّنه أقلام الأطبّاء فی هذا المجال، یتّضح لک معنی قوله سبحانه: «فَلَوْ لا أَنَّهُ کانَ مِنَ الْمُسَبِّحِینَ* لَلَبِثَ فِی بَطْنِهِ إِلی یَوْمِ یُبْعَثُونَ» «۲»

فإذا کان عیش الإنسان فی بطون الحیتان، فی أعماق المحیطات، ممکناً إلی یوم البعث، فکیف لا یعیش إنسان علی الیابسه، فی أجواء طبیعیه، تحت رعایه اللّه وعنایته، إلی ما شاء؟!

د) ما هی علائم ظهور المهدی (عجّل اللّه تعالی فرجه الشریف)؟

إذا کان للإمام الغائب، ظهور بعد غیبه طویله، فلا بدّ من أن یکون لظهوره علائم وأشراط، تخبر عن ظهوره، فما هی هذه العلائم؟

الجواب: إنّ ما جاء فی کتب الأحادیث من الحوادث الواقعه قبل ظهور المهدی المنتظر عباره عن عدّه أمور، منها:

۱. النداء فی السّماء، ینادی مناد من السّماء باسم المهدی فیسمع من بالمشرق والمغرب، والمنادی هو جبرائیل روح الأمین. «۳»

۲. الخسوف والکسوف فی غیر مواقعهما، الکسوف فی النصف من

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۸۶

شهر رمضان والخسوف فی آخره والقاعده العکس. «۱»

۳. الشقاق والنفاق فی المجتمع.

۴. ذیوع الجور والظلم والهرج والمرج فی الأُمّه.

۵.

ابتلاء الإنسان بالموت الأحمر والأبيض، أمّا الموت الأحمر فالسيف، وأمّا الموت الأبيض فالطاعون. «۲»

۶. قتل النفس الزكيه، من أولاد النبيّ الأكرم صلى الله عليه و آله.

۷. خروج الدجّال.

۸. خروج السّفیانی، وهو عثمان بن عنبسه من أولاد يزيد بن معاويه.

وغير ذلک ممّا جاء فی الأحاديث الإسلاميه. «۳»

هذه هی علامات ظهوره، ولكن هناک أُموراً تمهّد لظهوره، وتسهّل تحقيق أهدافه نشير إلى أبرزها:

۱. الاستعداد العالمی: والمراد منه أن المجتمع الإنسانی- بسبب شيوع الفساد- يصل إلى حدّ، يقنط معه من تحقّق الإصلاح بيد البشر، وعن طريق المنظّمات العالميه الّتی تحمل عناوين مختلفه، وأنّ ضغط الظلم والجور على الإنسان يحمله على أن يذعن ويقرَّ بأنّ الإصلاح لا يتحقّق إلّا

المحاضرات فی الالهيات، ص: ۳۸۷

بظهور إعجاز إلهی وحضور قوّه غيبيه، تدمِّر كلّ تلک التكتّلات البشريه الفاسده، الّتی قيّدت بأسلاكها أعناق البشر.

۲. تكامل الصناعات: إنّ الحكومه العالميه الموحّده لا تتحقّق إلّابتكامل الصّناعات البشريه، بحيث يسمع العالم كلّه صوته ونداءه، وتعاليمه وقوانينه فی يوم واحد، وزمن واحد.

قال الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ المؤمن فی زمان القائم، وهو بالمشرق، يرى أخاه الّذی فی المغرب، وكذا الّذی فی المغرب يرى أخاه الّذی بالمشرق». «۱»

۳. الجيش الثوری العالمی: إنّ حكومه الإمام المهدی عليه السلام وإن كانت قائمه على تكامل العقول، ولكنّ الحكومه لاتستغنی عن جيش فدائی ثائر وفعّال، يمهّد الطريق للإمام عليه السلام، ويواكبه بعد الظهور إلى تحقّق أهدافه وغاياته المتوخّاه.

***

المحاضرات فی الالهيات، ص: ۳۸۹

الفصل التاسع: الرجعه

اشاره

الرجعه فی اللّغه ترادف العوده، وتطلق اصطلاحاً على عوده الحياه إلى مجموعه من الأموات بعدالنهضه العالميه للإمام المهدی

علیه السلام وهی ممّا تعتقد به الشیعه الإمامیه بمقتضی الأحادیث المتضافره- بل المتواتره- المرویه عن أئمه أهل البیت علیهم السلام فی ذلک.

وفى ذلك يقول الشيخ المفيد:

«إنّ اللّه تعالى يحيى قوماً من أمه محمد صلى الله عليه و آله بعد موتهم قبل يوم القيامه، وهذا مذهب تختص به آل محمد صلى الله عليه و آله». «۱»

وقال السيد المرتضى:

إعلم انّ الّذى يذهب الشيعه الإماميه إليه أنّ اللّه تعالى بعيد عن ظهور إمام الزمان المهدى عليه السلام قوماً ممّن كان قد تقدّم موته من شيعته ليفوزوا بثواب نصرته ومعونته ومشاهده دولته، ويعيد أيضاً قوماً من أعدائه لينتقم منهم، فيلتذّوا بما يشاهدون من ظهور الحقّ وعلوّ كلمه أهله. «۲»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۹۰

والرجعه تختصّ بمن محض الإيمان ومحض الكفر والنفاق من أهل الملّه، دون من سلف من الأمم الخاليه ودون ما سوى الفريقين من ملّه الإسلام. «۱»

ويقع الكلام فى الرجعه فى مقامين:

۱. إمكانها.

۲. الدليل على وقوعها.

ويكفى فى إمكانها، إمكان بعث الحياه من جديد يوم القيامه، مضافاً إلى وقوع نظيرها فى الأُمم السالفه، كإحياء جماعه من بنى إسرائيل (البقره، ۵۵- ۶۵) وإحياء قتيل منهم (البقره، ۷۲- ۷۳) وبعث عُزَير بعد مائه عام من موته (البقره، ۲۵۹) وإحياء الموتى على يد عيسى عليه السلام (آل عمران، ۴۹).

وسيأتى «۲» أنّ تصوّر الرجعه من قبيل التناسخ المحال عقلًا، تصور باطل.

ومن الآيات الدالّه على وقوع الرجعه قوله تعالى:

«وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّهٍ فَوْجاً مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآياتِنا فَهُمْ يُوزَعُونَ» «۳».

إنّ الآيه تركّز على حشر فوج من كلّ جماعه لا حشر جميعهم، ومن

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۹۱

المعلوم أنّ الحشر ليوم القيامه يتعلّق بالجميع لابالبعض، يقول سبحانه: «وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبالَ وَ تَرَى الْأَرْضَ بارِزَهً وَ حَشَرْناهُمْ فَلَمْ نُغادِرْ مِنْهُمْ أَحَداً» «۱»

فأخبر سبحانه أنّ الحشر حشران: عامّ وخاصّ.

وأمّا كيفيّه وقوعِ الرجعه وخصوصياتها فلم يتحدّث

عنها القرآن، كما هو الحال فى تحدّثه عن البرزخ والحياه البرزخيه.

ويؤيّد وقوع الرجعه فى هذه الأُمّه وقوعها فى الأُمم السابقه كما عرفت، وقد روى الفريقان أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله قال: «تقع فى هذه الأُمّه السنن الواقعه فى الأُمم السابقه». «۲»

وبما أنّ الرجعه من الحوادث المهمّه فى الأُمم السابقه، فيجب أن يقع نظيرها فى هذه الأُمّه. وقد سأل المأمون العباسى الإمام الرضا عليه السلام عن الرجعه فأجابه بقوله:

«إنّها حقّ، قد كانت فى الأُمم السابقه، ونطق بها القرآن وقال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: يكون فى هذه الأُمّه كلّ ما كان فى الأُمم السالفه حذو النعل بالنعل والقذه بالقذه». «۳»

هذا محصّل الكلام فى حقيقه الرجعه ودلائلها، ولا يدّعى المعتقدون بها أنّ الإعتقاد بها فى مرتبه الإعتقاد باللّه وتوحيده، والنبوّه والمعاد، بل أنّها

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۹۲

تعدّ من المسلّمات القطعيه، ولا ينكرها إلّامن لم يمعن النظر فى أدلّتها.

أسئله وأجوبتها

۱. إنّ الاعتقاد بالرجعه يعارض قوله تعالى: «وَ حَرامٌ عَلى قَرْيَهٍ أَهْلَكْناها أَنَّهُمْ لا يَرْجِعُونَ» «۱»

فإنّ الآيه تنفى رجوعهم بتاتاً.

والجواب: أنّ الآيه مختصه بالظالمين من الأُمم السّابقه الّذين أهلكوا بعذابات إلهيّه ولاتنافى الرجعه لطائفه من الأمّه الإسلاميه.

۲. إنّ القول بالرجعه ينافى ظاهر قوله تعالى:

«حَتَّى إِذا جاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قالَ رَبِّ ارْجِعُونِ* لَعَلِّى أَعْمَلُ صالِحاً فِيما تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّها كَلِمَهٌ هُوَ قائِلُها وَ مِنْ وَرائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» «۲».

والجواب: أنّ الآيه تحكى عن قانون كلّى قابل للتخصيص بدليل منفصل، والدليل على ذلك ما عرفت من إحياء الموتى فى الأُمم السّالفه، ومفاد الآيه أنّ الموت بطبعه ليس بعده رجوع، وهذا لا ينافى الرجوع فى مورد أو موارد لمصالح عُليا.

۳. لم لا

يجوز أن يكون قوله تعالى: «وَ يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أَمَّهٍ فَوْجاً» الآيه.

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۹۳

ناظراً إلی يوم القيامه، والمراد من الفوج من كلّ أمّه هو الملأ الظالمين ورؤسائهم؟

والجواب: أنّ ظاهر الآيات أنّ هناك يومين: يوم حشر فوج من كلّ أمّه، ويوم ينفخ فی الصور، وجعل الأوّل من متمّمات القيامه، يستلزم وحده اليومين وهو علی خلاف الظاهر.

وبما ذكرناه يظهر سقوط كثير ممّا ذكره الآلوسی فی تفسيره عند البحث عن الآيه. «۱»

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۳۹۵

الباب الثامن: فی المعادوفيه عشره فصول:

اشاره

الباب الثامن: فی المعادوفيه عشره فصول:

۱. براهين إثبات المعاد؛

۲. براهين تجرد النفس الناطقه؛

۳. المعاد الجسمانی والروحانی؛

۴. براهين بطلان التناسخ؛

۵. القبر والبرزخ؛

۶. الحساب والشهود؛

۷. الميزان والصراط؛

۸. الشفاعه فی القيامه؛

۹. الإحباط والتكفير؛

۱۰. الإجابه عن أسئله حول المعاد؛

الفصل الأوّل: براهين إثبات المعاد

اشاره

الإعتقاد بالمعاد عنصر أساسیّ فی کلّ شریعه لها صله بالسّماء بحیث تصبح الشرائع بدونه مسالک بشریه مادّیه لاتمتُّ إلی اللّه بصله، وقد بیّن الذکر الحکیم وجود تلک العقیده فی الشرائع السّماویه من لدن آدم إلی المسیح. «۱» وقد اهتمّ به القرآن الکریم اهتماماً بالغاً یکشف عنه کثره الآیات الوارده فی مجال المعاد، وقد قام بعضهم بإحصاء ما یرجع إلیه فی القرآن فبلغ زهاء ألف وأربعمائه آیه، وکان السیّد العلّامه الطباطبائی قدس سره یقول بأنّه ورد البحث عن المعاد فی القرآن فی آیات تربو علی الألفین، ولعلّه ضمّ الإشاره إلیه إلی التصریح به، وعلی کلّ تقدیر فهذه الآیات الهائله تعرب عن شدّه اهتمام القرآن به.

لا شکّ أنّ المعاد أمر ممکن فی ذاته وإنّما الکلام فی وجوب وقوعه، وهناک وجوه عقلیه تدلّ علی ضروره وجود نشأه الآخره هدانا إلیها القرآن الکریم.

الأوّل: صیانه الخلقه عن العبث

یستدلّ الذکر الحکیم علی لزوم المعاد بأنّ الحیاه الأُخرویه هی الغایه من خلق الإنسان وأنّه لولاها لصارت حیاته منحصره فی إطار الدنیا، ولأصبح إیجاده وخلقه عبثاً وباطلًا، واللّه سبحانه منزَّه عن فعل العبث، یقول سبحانه:

«أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناکُمْ عَبَثاً وَ أَنَّکُمْ إِلَیْنا لا تُرْجَعُونَ» «۱».

ومن لطیف البیان فی هذا المجال قوله سبحانه:

«وَ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما لاعِبِینَ* ما خَلَقْناهُما إِلَّا بِالْحَقِّ وَ لکِنَّ أَکْثَرَهُمْ لا یَعْلَمُونَ* إِنَّ یَوْمَ الْفَصْلِ مِیقاتُهُمْ أَجْمَعِینَ» «۲»

تری أنّه یذکر یوم الفصل بعد نفی کون الخلقه لعباً، وذلک یعرب عن أنّ النشأه الأُخرویه تصون الخلقه عن اللّغو واللّعب.

ویقرب من ذلک الآیات الّتی تصفه تعالی بأنّه الحقّ، ثمّ یرتّب علیه إحیاء الموتی والنشأه الاخره، یقول سبحانه: «ذلِکَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ

وَ أَنَّهُ يُحْيِ الْمَوْتى» «۳»

إلى غير ذلک من الآيات. «۴»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۳۹۹

الثانى: المعاد مقتضى العدل الإلهى

إنّ العباد فريقان: مطيع وعاص، والتسويه بينهما بصورها «۱» المختلفه خلاف العدل، فهنا يستقلّ العقل بأنّه يجب التفريق بينهما من حيث الثواب والعقاب، وبما أنّ هذا غير متحقّق فى النشأه الدنيويه، فيجب أن يكون هناك نشأه أخرى يتحقّق فيها ذلک التفريق، وإلى هذا البيان يشير المحقّق البحرانى بقوله:

إنّا نرى المطيع والعاصى يدركهما الموت من غير أن يصل إلى أحد منهما ما يستحقّه من ثواب أو عقاب، فإن لم يحشروا ليوصل إليهما ذلک المستحق لزم بطلانه أصلًا. «۲»

وإلى هذا الدليل العقلى يشير قوله تعالى: «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِى الْأَرْضِ* أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ» «۳».

وقوله تعالى: «أَ فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ* ما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» «۴».

وقوله سبحانه:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۰۰

«إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكادُ أُخْفِيها لِتُجْزى كُلُّ نَفْسٍ بِما تَسْعى» «۱»

فقوله: «لتجزى» إشاره إلى أنّ قيام القيامه تحقيق لمسأله الثّواب والعقاب اللّذين هما مقتضى العدل الإلهى.

الثالث: المعاد مجلى لتحقّق مواعيده تعالى

أنّه سبحانه قد وعد المطيعين بالثواب فى آيات متضافره، ولا شکّ أنّ إنجاز الوعد حسن والتخلّف عنه قبيح، فالوفاء بالوعد يقتضى وقوع المعاد، قال المحقّق الطوسى: «ووجوب إيفاء الوعد والحكمه يقتضى وجوب البعث». «۲»

وإلى هذا البرهان يشير قوله سبحانه:

«رَبَّنا إِنَّکَ جامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لا يُخْلِفُ الْمِيعادَ» «۳».

تنبيه

إنّ القرآن الكريم أكّد بوجه بليغ على قدره الخالق وعلمه فيما أجاب عن شبهات المخالفين، والوجه فى ذلك واضح، لأنّ جلّ شبهاتهم ناشئه عن الغفله أو الجهل بالقدره المطلقه والعلم الوسيع للّه تعالى، فإنّ إحياء

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۰۱

الموتى ليس من المحالات الذاتيه وإنّما ينكر من ينكر أو يستبعده لجهله بقدره اللّه المطلقه وعلمه الشامل وإليك فيما يلى نماذج من الآيات فى هذا

المجال:

«وَ هُوَ الَّذِی یَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَیْهِ» «۱».

«وَ ضَرَبَ لَنا مَثَلًا وَ نَسِیَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ یُحْیِ الْعِظامَ وَ هِیَ رَمِیمٌ* قُلْ یُحْیِیهَا الَّذِی أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّهٍ وَ هُوَ بِکُلِّ خَلْقٍ عَلِیمٌ» «۲».

«وَ قالَ الَّذِینَ کَفَرُوا لا تَأْتِینَا السَّاعَهُ قُلْ بَلی وَ رَبِّی لَتَأْتِیَنَّکُمْ عالِمِ الْغَیْبِ لا یَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّهٍ فِی السَّماواتِ وَ لا فِی الْأَرْضِ وَ لا أَصْغَرُ مِنْ ذلِکَ وَ لا أَکْبَرُ إِلَّا فِی کِتابٍ مُبِینٍ» «۳».

«ذلِکَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ یُحْیِ الْمَوْتی وَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ» «۴».

«أَ إِذا مِتْنا وَ کُنَّا تُراباً ذلِکَ رَجْعٌ بَعِیدٌ* قَدْ عَلِمْنا ما تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَ عِنْدَنا کِتابٌ حَفِیظٌ» «۵».

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۴۰۳

الفصل الثانی: بقاء النفس الإنسانیه بعدالموت

اشاره

إنّ بعض شبهات منکری المعاد ناشٍ عن توهّم أنّ الإنسان لیس إلّامجموعه خلایا وعروق وأعصاب وعظام وجلود تعمل بانتظام، فإذا مات الإنسان صار تراباً ولا یبقی من شخصیته شی ء، فکیف یمکن أن یکون الإنسان المُعاد هو نفس الإنسان فی الدنیا؟ وعلیه فلا یتحقّق المقصود من المَعاد وهو تحقیق العدل الإلهی بإثابه المطیع وعقوبه العاصی، ولعلّه إلی هذه الشبهه یشیر قولهم:

«أَ إِذا ضَلَلْنا فِی الْأَرْضِ أَ إِنَّا لَفِی خَلْقٍ جَدِیدٍ» «۱».

وقد أجاب سبحانه عنها بقوله: «قُلْ یَتَوَفَّاکُمْ مَلَکُ الْمَوْتِ الَّذِی وُکِّلَ بِکُمْ ثُمَّ إِلی رَبِّکُمْ تُرْجَعُونَ» «۲»

یعنی أن شخصیتکم الحقیقیه لاـ تضلّ أبداً فی الأرض، فإنّها محفوظه لاـ تتغیّر ولا تضلّ، وتلک الشخصیه هی ملاک وحده الإنسان المحشور فی الآخره والإنسان الدنیوی، فالآیه تعرب عن

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۴۰۴

بقاء الروح بعد الموت وهذا الجواب هو الأساس لدفع أکثر الشبهات حول المعاد الجسمانی.

لقد شغل أمر تجرّد

الروح وبقائه بال المفكّرين، واستدلّوا عليه بوجوه عقليه، كما اهتمّ القرآن الكريم ببيانه فى لفيف من آياته، وفيما يلى نسلك فى البحث عن تجرّد الروح هذين الطريقين؛ العقلى والنقلى:

أ) البراهين العقليه

إنّ البحث العقلى فى تجرّد الروح مترامى الأـطراف، مختلف البراهين، نكتفى من ذلـك ببيـان برهانين، ومن أراد التبسّط فليرجع إلى الكتب المعدّه لذلك. «۱»

۱. ثبات الشخصيه الإنسانيه فى دوامه التغيّرات الجسديّه

لقـد أثبت العلم أنّ التغيّر والتحوّل من الآثـار اللازمه للموجودات الماديّه، فلا تنفك الخلايا الّتى يتكوّن منها الجسم البشـرى عن التغيّر والتبدّل، وقد حسب العلماء معدّل هذا التجدّد فظهر لهم أنّه يحدث بصوره شامله فى البدن مرَّه كلّ عشر سنين، هذا.

ولكن كلّ واحـد منّا يحسّ بأنّ نفسه باقيه ثابته فى دوامه تلك التغيّرات الجسـميّه، ويجد أنّ هناك شيئاً يسـند إليه جميع حالاته من الطفوليه

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۰۵

والصباوه والشّباب، والكهوله، فهناك وراء بدن الإنسان وتحوّلاته البدنيّه حقيقه باقيه ثابته رغم تغيّر الأحوال وتصرّم الأزمنه.

فلو كانت تلك الحقيقه الّتى يحمل عليها تلك الصفات أمراً مادّياً مشمولًا لسنّه التغيّر والتحوّل لم يصحّ حمل تلك الصفات على شى ء واحـد حتّى يقول: أنا الّذى كتبت هـذا الخط يوم كنت صبيّاً أو شاباً، وأنا الّذى فعلت كـذا وكذا فى تلك الحاله وذلك الوقت.

۲. عدم الإنقسام آيه التجرّد

الإنقسام والتجزّؤ من لوازم المادّه، ولكن كلّ واحـد منّا إذا رجع إلى ما يشاهـده فى صـميم ذاته، ويعبّر عنه ب «أنا» وجـده معنى بسيطاً غير قابل للإنقسام والتجزّى، فارتفاع أحكام المادّه، دليل على أنّه ليس بمادّى.

إنّ عـدم الإنقسـام لاـ يختصّ بـالنفس بـل هو سائـد على الصـفات النفسانيه من الحبّ والبغض والإراده والكراهه والإذعان ونحو ذلك، اعطف نظرك إلى حبّك لولدك وبغضك لعدوّك فهل تجد

فيهما تركباً، وهل ينقسمان إلى أجزاء؟ كلّا، ولا.

فظهر أنّ الروح وآثارها، والنفس والنفسانيات كلّها موجودات واقعيه خارجه عن إطار الماده.

ب) القرآن وتجرّد النفس

الآيات القرآنيه الدالّه على بقاء النفس بعد الموت تصريحاً أو تلويحاً كثيره نأتى بنماذج منها:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۰۶

۱. يقول سبحانه: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِها وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنامِها فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَ يُرْسِلُ الْأُخْرى إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» «۱»

لفظه التوفّى بمعنى القبض والأخذ لا الإماته، وعلى ذلك فالآيه تدلّ على أنّ للإنسان وراء البدن شيئاً يأخذه اللّه سبحانه حين الموت والنوم، فيمسكه إن كتب عليه الموت، ويرسله إن لم يكتب عليه ذلك إلى أجل مسمّى.

۲. قال تعالى: «وَ لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ* فَرِحِينَ بِما آتاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ». «۲»

صراحه الآيه فى الدلاله على حياه الشهداء غير قابله للإنكار، فإنّها تقول:

إنّهم أحياء أوّلًا، ويرزقون ثانياً، وإنّ لهم آثاراً نفسانيه يفرحون ويستبشرون ثالثاً، وتفسير الحياه، بالحياه فى شعور الناس وضمائرهم وقلوبهم، وفى الأنديه والمحافل تفسير مادّى للآيه مخالف لما ذكر للحياه من الأوصاف الحقيقيه.

۳. قال تعالى: «وَ حاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذابِ* النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها غُدُوًّا وَ عَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذابِ». «۳»

وجه الإستدلال بالآيه على المقصود واضح.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۰۷

۴. قال تعالى: «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قالَ يا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ* بِما غَفَرَ لِي رَبِّي وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ» «۱»

المخاطب لقوله: «ادْخُلِ الجَنَّه» والقائل لما ذكر بعده من التمنّى هو

مؤمن آل يس واسمه حبيب النجّار كما ورد فى الروايات، وقصّته معروفه، والآيه تدل على أنّه باق بعد الموت يرزق فى الجنّه، ويتمنّى أنّ يعلم قومه بما رزق من الكرامه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۰۹

الفصل الثالث: المعاد الجسمانى والروحانى فى القرآن الكريم

اشاره

إنّ القول بالمعاد الجسمانى والروحانى معاً يتوقّف على أمور:

أ. الإعتقاد بتجرّد الروح الإنسانى.

ب. الإعتقاد بأنّ الروح يعود إلى البدن عند الحشر.

ج. إنّ هناك آلاماً ولذائذ جزئيه وكليه، جسمانيه وروحانيه.

إنّ من أمعن النظر فى الآيات الوارده حول المعاد يقف على أنّ المعاد الّذى يصرُّ عليه القرآن هو عود البدن الّذى كان الإنسان يعيش به فى الدنيا وتعلّق الروح إليه مرّه أخرى ولا يكتفى بحياه الروح فى عالم الآخره، كما أنّه لا يخصّ الثواب والعقاب بالجسمانيه منهما بل يثبت أيضاً ثواباً وعقاباً روحانيّين غير حسّيين، وإليك فيما يلى نماذج من عناوين الآيات فى هذين المجالين:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۱۰

۱. ما ورد فى قصّه إبراهيم، وإحياء عزير، وبقره بنى إسرائيل، ونحو ذلك. «۱»

۲. ما يصرّح على أنّ الإنسان خلق من الأرض وإليها يعاد ومنها يخرج. «۲»

۳. ما يدلّ على أنّ الحشر عباره عن الخروج من الأجداث والقبور. «۳»

۴. ما يدلّ على شهاده الأعضاء يوم القيامه. «۴»

۵. ما يدلّ على تبديل الجلود بعد نضجها وتقطع الأمعاء. «۵»

هذا كلّه بالنسبه إلى الملاك الأوّل، وأمّا بالنسبه إلى الملاك الثانى، فالآيات الراجعه إلى الآلام واللّذائذ الحسّيه أكثر من أن تحصى ويكفى نموذجاً لذلك فى سورتى الواقعه والرحمن. فلنقتصر بالإشاره إلى نماذج من الآيات الناظره إلى الآلام واللّذائذ العقليه:

۱. قـال سـبحانه: «وَعَـدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنـاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهَـا الأنْهارُ خالِـدِينَ فِيها وَ مَساكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّاتِ عَـدْنٍ وَ رِضْوانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذلِكَ هُوَ الْفَوْزُ

الْعَظِيمُ» «۶»

ترى أنّه سبحانه يجعل رضوان اللّه فى

مقابل سائر اللّذات الجسمانيه ويصفه بكونه أكبر من الأُولى وأنّه هو الفوز العظيم، ومن المعلوم أنّ هذا النوع من اللّذه لا يرجع إلى الجسم والبدن، بل هى لذّه تدرك بالعقل والروح فى درجتها القصوى.

۲. يقول سبحانه: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُنافِقِينَ وَ الْمُنافِقاتِ وَ الْكُفَّارَ نارَ جَهَنَّمَ خالِدِينَ فِيها هِيَ حَسْبُهُمْ وَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَ لَهُمْ عَذابٌ مُقِيمٌ» «۱»

يظهر عظم هذا الألم بوقوع هذه الآيه قبل آيه الرضوان، فكأنَّ الآيتين تعربان عن اللَّذات والآلام العقليه الّتى تدركها الروح بلا حاجه إلى الجسم والبدن.

۳. يقول سبحانه فى وصف أصحاب الجحيم: «كَذلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمالَهُمْ حَسَراتٍ عَلَيْهِمْ» «۲»

إنّ عذاب الحسره أشدّ على النفس ممّا يحلّ بها من عذاب البدن، ولأجل ذلك يسمّى يوم القيامه، يوم الحسره، قال سبحانه: «وَ أَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ» «۳»

نختم الكلام بما أفاده المحقّق الطوسى فى المقام حيث قال:

«أمّا الأنبياء المتقدّمون على محمّد صلى الله عليه و آله فالظاهر من كلام أُممهم أنّ موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدنى، ولا أنزل عليه فى التوراه لكن جاء ذلك فى كتب الأنبياء الّذين جاءوا بعده، كحزقيل وأشعيا عليهما السلام ولذلك أقرّ اليهود به، وأمّا فى الإنجيل فقد ذكر: أنّ الأخيار يصيرون كالملائكه وتكون لهم الحياه الأبديه،

والسعاده العظيمه، والأظهر أنّ المذكور فيه المعاد الروحانى.

وأمّا القرآن فقد جاء فيه كلاهما: أمّا الروحانى ففى مثل قوله عزّ من قائل: «فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ ما أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ» و «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنى وَ زِيادَةٌ» و «وَ رِضْوانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ»

وأمّا الجسمانى فقد جاء أكثر من أن يعدّ، وأكثره ممّا

لا يقبل التأويل، مثل قوله عزّ من قائل:

«قالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ» «فَإِذا هُمْ مِنَ الأَجْداثِ إِلى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ». «وَ انْظُرْ إِلَى الْعِظامِ كَيْفَ نُنْشِزُها ثُمَّ نَكْسُوها لَحْماً». «أَ يَحْسَبُ الإِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ* بَلى قادِرِينَ عَلى أَنْ نُسَوِّيَ بَنانَهُ». «وَ قالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنا».

ثم إنّه ردّ نظريه التأويل فى آيات المعاد الجسمانى قياساً بالآيات الوارده فى الصفات الدالّه بظاهرها على التشبيه وقال:

أمّـا القياس على التشبيه فغير صحيح، لأنّ التشبيه مخالف للدليل العقلى الدالّ على امتناعه، فوجب فيه الرجوع إلى التأويل، وأمّا المعاد البدنى فلم يقم دليل، لا عقلى ولا نقلى

على امتناعه، فوجب إجراء النصوص الوارده فيه على مقتضى ظواهرها. «۱»

شبهه الآكل والمأكول

إنّ هذه الشبهه من أقدم الشبهات الّتى وردت فى الكتب الكلاميه حول المعاد الجسمانى وقد اعتنى بدفعها المتكلّمون والفلاسفه الإلهيّون عنايه بالغه، والإشكال يقرّر بصورتين نأتى بهما مع الإجابه عنهما:

الصوره الأولى:

لو أكل إنسان كافر إنساناً مؤمناً صار بدنه أو جزء منه جزءاً من بدن الكافر، والكافر يعذّب فيلزم تعذيب المؤمن وهو ظلم عليه.

والجواب عنه واضح، فإنّ المدرك للآلام واللذائذ هو الروح، والبدن وسيله لإدراك ما هو المحسوس منهما، وعليه فصيروره بدن المؤمن جزءاً من بدن الكافر لا يلازم تعذيب المؤمن، لأنّ المعذّب فى الحقيقه هو روح الكافر ونفسه، لا روح المؤمن، وهذا نظير أخذ كُلْيَه الإنسان الحىّ ووصلها بإنسان آخر، فلو عذّب هذا الأخير أو نعمّ، فالمعذّب والمنعَّم هو هو، ولا صله بينه وبين من وهب كُلْيَته إليه.

الصوره الثانيه:

إذا أكل إنسان إنساناً يصير بدنه المأكول أو جزء منه، جزء البدن الآكل،

وتلك الأجزاء إمّا يعاد

مع بدن الآكل، وإمّا يعاد مع بدن المأكول، أو لا يعاد أصلًا. «١» ولازم الجميع عدم عود البدن بتمامه وبعينه، أمّا فى أحدهما كما فى الفرضين الأوّلين، أو فى كليهما كما فى الفرض الأخير، فالمعاد الجسمانى بمعنى حشر الأبدان بعينها باطل.

والمشهور عند المتكلّمين فى الإجابه عنه هو أنّ بدن الإنسان مركب من الأجزاء الأصليّه والفاضله، والأجزاء الأصليّه باقيه بعد الموت، وعند الإعاده تؤلّف وتضمّ معها أجزاء أخرى زائده، والمعتبر فى المعاد الجسمانى هو إعاده تلك الأجزاء الأصليّه، والأجزاء الأصليّه فى كلّ بدن تكون فاضله فى غيره «٢» وإليه أشار المحقّق الطوسى بقوله: «ولا يجب إعاده فواضل المكلّف». «٣»

أقول: المعاد الجسمانى لا يتوقّف على كون البدن المحشور نفس البدن الدنيوى حتّى فى المادّه الترابيه بل لو تكوّن بدن الإنسان المعاد من أيّه مادّه ترابيه كانت وتعلّقت به الروح وكان من حيث الصوره متّحداً مع البدن الدنيوى يصدق على المعاد أنّه هو المنشأ فى الدنيا.

يؤيّد ذلك قول الإمام الصادق عليه السلام:

«فإذا قبضه اللّه إليه صيَّر تلك الروح إلى الجنّه فى صوره كصورته فيأكلون ويشربون، فإذا قدم عليهم القادم، عرفهم

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۱۵

بتلك الصوره الّتى كانت فى الدنيا». «١»

فترى أنّ الإمام عليه السلام يذكر كلمه الصوره، ولعلّ فيه تذكير بأنّه يكفى فى المعاد الجسمانى كون المُعاد متّحداً مع المبتدأ فى الصوره من غير حاجه إلى أن يكون هناك وحده فى الماده الترابيه بحيث إذا طرأ مانع من خلق الإنسان منه، فشل المعاد الجسمانى ولم يتحقّق. ويستظهر ذلك أيضاً من نحو قوله تعالى:

«أَ وَ لَيْسَ الَّذِى خَلَقَ السَّماواتِ وَ الأَرْضَ بِقادِرٍ عَلى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» «٢».

قال التفتازانى:

ربما يميل كلام الغزالى وكلام كثير من القائلين بالمعادين

إلى أنّ معنى ذلك أن يخلق اللّه تعالى من الأجزاء بعد خراب البدن، ولا يضرّنا كونه غير البدن الأوّل بحسب الشخص لامتناع إعاده المعدوم بعينه، وما شهد به النصوص من كون أهل الجنّه جرداً مرداً، وكون ضرس الكافر مثل جبل أُحد يعضد ذلك، وكذا قوله تعالى: «كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها» «۳».

ولايبعد أن يكون قوله تعالى: «أَ وَ لَيسَ الَّذِى خَلَقَ السَّماواتِ

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۱۶

وَالأَرْضَ بِقادِرٍ عَلى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» «۱».

إشاره الى هذا. «۲»

وقال العلّامه الطباطبائى قدس سره:

البدن اللاحق من الإنسان إذا اعتبر بالقياس إلى البدن السابق منه كان مثله لا عينه، لكنّ الإنسان ذا البدن اللاحق إذا قيس إلى الإنسان ذى البدن السابق، كان عينه لا مثله، لأنّ الشخصيّه بالنفس وهى واحده بعينها. «۳»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۱۷

الفصل الرابع: براهين بطلان التناسخ

اشاره

التناسخ هو انتقال النفس من بدن إلى بدن آخر فى هذه النشأه، بلا توقّف أبداً، فالقائلون بالتّناسخ ينكرون عالم الآخره ويفسّرون الثواب والعقاب باللّذات والآلام الدنيويه فى هذه النشأه. قال الشهرستانى:

إنّ التناسخ هو أن يتكرّر الأكوار والأدوار إلى ما لا نهايه له، ويحدث فى كل دور مثل ما حدث فى الأوّل والثواب والعقاب فى هذه الدار، لا ـ فى دار أخرى لا ـ عمل فيها. والأعمال التى نحن فيها إنما هى أجزيه على أعمال سلفت منّا فى الأدوار الماضيه. فالراحه والسرور والفرح والدعه الّتى نجدها هى مرتّبه على أعمال البرّ الّتى سلفت منّا فى الأدوار الماضيه. والغمّ والحزن والضنك والكلفه التى نجدها هى مرتّبه على أعمال الفجور التى سبقت منّا. وكذا كان فى الأوّل وكذا يكون فى الآخره. «۱»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۱۸

يرد على القول بالتناسخ أمور تاليه:

۱. أنّهم يقولون: «إنّ المصائب والآلام

الّتی تبتلی بها طائفه من الناس هی فی الحقیقه جزاء لما صنعوا فی حیاتهم السّابقه من الذنوب عندما کانت أرواحهم متعلّقه بأبدان أخری، کما أنّ النعم واللّذائذ الّتی تلتذّ بها جماعه أخری من الناس هی أیضاً جزاء أعمالهم الحسنه فی حیاتهم المتقدمه»، وعلی هذا فکلٌّ یستحقّ لما هو حاصل له، فلا ینبغی الإعتراض علی المستکبرین والمترفین، کما لا ینبغی القیام بالإنتصاف من المظلومین والمستضعفین، وبذلک تنهدم الأخلاق من أساسها ولا یبقی للفضائل الإنسانیه مجال، وهذه العقیده خیر وسیله للمفسدین والطغاه لتبریر أعمالهم الشنیعه.

۲. إنّ هذه العقیده معارضه للقول بالمعاد الّذی أُقیم البرهان العقلی علی وجوبه، ومن الواضح أنّ الّذی ینافی البرهان الصحیح فهو باطل، فالقول بالتناسخ باطل.

۳. إنّ لازم القول بالتناسخ هو اجتماع نفسین فی بدن واحد، وهو باطل. بیان الملازمه إنّه متی حصل فی البدن مزاج صالح لقبول تعلّق النفس المدبّره له، فبالضروره تفاض علیه النفس من الواهب من غیر مهله وتراخ، قضاءً للحکمه الإلهیه الّتی شاءت إبلاغ کلّ ممکن إلی کماله الخاص به، فإذا تعلّقت النفس المستنسخه به أیضاً کما هو مقتضی القول بالتناسخ، لزم اجتماع نفسین فی بدن واحد.

وأمّا بطلان اللازم فلأنّ تشخّص کلّ فرد من الأنواع بنفسه وصورته

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۴۱۹

النوعیه، ففرض نفسین فی بدن واحد مساوق لفرض ذاتین لذات واحده وشخصین فی شخص واحد، وهذا محال، علی أنّ ذلک مخالف لما یجده کلّ إنسان فی صمیم وجوده وباطن ضمیره.

فإن قلت: إنّ تعلّق النفس المنسوخه إذا کان مقارناً لصلاحیه البدن لإفاضه نفس علیه، یمنع عن إفاضتها علیه، فلا یلزم إجتماع نفسین فی بدن واحد.

قلت: إنّ استعداد المادّه البدنیه لقبول النفس من واهب الصور یجری مجری استعداد الجدار لقبول نور

الشّمس مباشره وانعكاساً، فلا يكون أحدهما مانعاً عن الآخر، غير أنّ اجتماع النفسين فى بدن واحد ممتنع عقلًا، والإمتناع ناشٍ من فرض التناسخ كما لا يخفى.

التناسخ والمسخ

ربما يقال: «لو كان التناسخ ممتنعاً فكيف وقع المسخ فى الأُمم السّالفه، كما صرّح به الذكر الحكيم؟» «۱».

والجواب: أنّ محذور التناسخ المحال، أمران:

أحدهما: اجتماع نفسين فى بدن واحد.

ثانيهما: تراجع النفس الإنسانيه من كمالها إلى الحدّ الّذى يناسب بدنها المتعلّقه به.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۲۰

والمحذوران منتفيان فى المقام، فإنّ حقيقه مسخ الأُمّه المغضوبه والملعونه هى تلبّس نفوسهم الخبيثه لباس الخنزير والقرد، لا تبدّل نفوسهم الانسانيه إلى نفوس القرده والخنازير، قال التفتازانى:

إنّ المتنازع هو أنّ النفوس بعد مفارقتها الأبدان، تتعلّق فى الدنيا بأبدان أخر للتدبير والتصرّف والاكتساب لا أن تتبدّل صور الأبدان كما فى المسخ ... «۱»

وقال العلّامه الطباطبائى: «الممسوخ من الإنسان، إنسان ممسوخ لا أنّه ممسوخ فاقد للإنسانيه». «۲»

التناسخ والرجعه

قد يقال: ما هو الفرق بين التناسخ الباطل والقول بالرجعه على ما عليه الإماميه؟».

الجواب: الفرق بينهما واضح بعد الوقوف على ما تقدّم، فإنّ الرجعه لا تستلزم انتقال النفس من بدن إلى بدن آخر، ولا اجتماع نفسين فى بدن واحد، ولا تراجع النفس عن كمالها الحاصل لها، وبذلك تعرف قيمه كلمه أحمد أمين المصرى حيث يقول: «وتحت التشيّع ظهر القول بتناسخ الأرواح». «۳»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۲۱

الفصل الخامس: القبر والبرزخ

اشاره

البرزخ هو المنزل الأوّل للإنسان بعد الموت، وقد صرّح القرآن على أنّ أمام الإنسان بعد موته برزخ إلى يوم القيامه قال عزّ من

قائل:

«وَ مِنْ وَرائِهِمْ «۱» بَرْزَخٌ إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ». «۲»

ولكنّ الآـيه لا تـدلّ على وجود حياه فى تلك الفاصـله، نعم هناك آيات يسـتفاد منها وجود حياه واقعيه للإنسان فى تلك النشأه نأتى ببعضها:

۱. قال تعالى:

«قالُوا رَبَّنا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنا بِذُنُوبِنا فَهَلْ إِلى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ» «۳».

والظاهر أنّ المراد من الإحياءين والإماتتين ما يلى:

الإماته الأولى هى الإماته عن الحياه الدنيا. والإحياء الأوّل هو الإحياء فى البرزخ، وتستمرّ هذه الحياه إلى نفخ الصور الأوّل.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۲۲

والاماته الثانيه، عند نفخ الصور الأوّل، يقول سبحانه: «وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ» «۱»

والإحياء الثانى، عند نفخ الصور الثانى، يقول سبحانه: «وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذا هُمْ مِنَ الْأَجْداثِ إِلى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ» «۲».

وتعدّد نفخ الصّور يستفاد من الآيتين، فيترتّب على الأوّل هلاك من فى السّماوات ومن فى الأرض، إلّامن شاء اللّه، وعلى الثانى قيام الناس من أجداثهم، وفى أمر النفخ الثانى يقول سبحانه: «وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْناهُمْ جَمْعاً» «۳».

ويقول سبحانه: «فَإِذا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلا أَنْسابَ

بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَ لا يَتَساءَلُونَ» «۴».

واختلاف الآثار يدلّ على تعدّد النفخ.

وعلى ضوء هذا فللإنسان حياه بعد الإماته من الحياه الدنيا، وهى حياه برزخيه متوسطه بين النشأتين.

۲- قوله سبحانه: «مِمَّا خَطِيئاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا ناراً فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصاراً» «۵»

وهذه الآيه تدلّ على أنّهم دخلوا النار بعد الغرق بلا فصل للفاء فى قوله: «فأُدخلوا».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۲۳

۳- قوله سبحانه: «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها غُدُوًّا وَ عَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذابِ» «۱».

وهـذه الآـيه تحكى عرض آل فرعون على النـار صـباحاً ومسـاءً، قبل يوم القيامه، بشـهاده قوله بعـد العرض: «وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ» ولأجـل ذلك، عبّر عن العـذاب الأوّل بالعرض على النّار، وعن العـذاب فى الآخره، بإدخال آل فرعون أشـدّ العـذاب، حاكياً عن كون العذاب فى البرزخ، أخفّ وطأً من عذاب يوم السّاعه.

ثمّ إنّ هناك آيات تـدلّ على حياه الإنسان فى هـذا الحـدّ الفاصل بين الـدنيا والبعث، حياه تناسب هذا الظرف، تقدّم ذكرها عند البحث عن تجرّد النفس، ونكتفى هنا بهذا المقدار، حذراً من الإطاله.

وأمّا من السنّه، فنكتفى بما جاء عن الصادق عليه السلام، عندما سُئِلَ عن أرواح المؤمنين، فقال:

فى حجرات فى الجنّه، يأكلون من طعامها، ويشربون من شرابها، ويقولون ربّنا أتمم لنا السّاعه وأنجز ما وعدتنا».

وسئل عن أرواح المشركين، فقال: «فى النّار يعذّبون، يقولون لا تقم لنا السّاعه، ولا تنجز لنا ما وعدتنا». «۲»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۲۴

السؤال فى القبر وعذابه ونعيمه

إذا كانت الحياه البرزخيه هى المرحله الأُولى من الحياه بعـد الدنيا، يظهر لنا أنّ ما اتّفق عليه المسـلمون من سؤال الميّت فى قبره، وعذابه إن كان طالحاً، وإنعامه إن كان مؤمناً صالحاً، صحيح لا غبار عليه، وأنّ الإنسان الحىّ

فى البرزخ مسؤول عن أمور، ثمّ معذّب أو منعّم.

قال الصدوق:

إعتقادنا فى المسأله فى القبر أنّها حق لابدّ منها، ومن أجاب الصواب، فاز بروحٍ وريحان فى قبره، وبجنّه النعيم فى الآخره، ومن لم يجب بالصواب، فله نُزُلٌ من حميم فى قبره، وتصليه جحيم فى الآخره.

وقال الشيخ المفيد:

جاءت الآثار الصحيحه عن النبىّ أنّ الملائكه تنزل على المقبورين فتسألهم عن أديانهم، وألفاظ الأخبار بذلك متقاربه، فمنها أنّ ملكين للّه تعالى، يقال لهما ناكر ونكير، ينزلان على الميت فيسألانه عن ربّه ونبيّه ودينه وإمامه، فإن أجاب بالحقّ، سلّموه إلى ملائكه النعيم، وإن ارتج سلّموه إلى ملائكه العذاب. وفى بعض الروايات أنّ اسمى الملكين اللذين ينزلان على الكافر: ناكر ونكير، واسمى الملكين اللذين ينزلان على المؤمن: مبشّر وبشير.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۲۵

إلى أن قال:

وليس ينزل الملكان إلّاعلى حى، ولايسألان إلّامن يفهم المسأله ويعرف معناها، وهذا يدلّ على أنّ اللّه تعالى يحيى العبد بعد موته للمسأله، ويديم حياته لنعيم إن كان يستحقّه، أو لعذاب إن كان يستحقّه. «۱»

والظاهر اتفاق المسلمين على ذلك، يقول أحمد بن حنبل:

وعذاب القبر حق، يسأل العبد عن دينه وعن ربّه، ويرى مقعده من النار والجنّه، ومنكر ونكير حق. «۲»

وقد نسب إلى المعتزله إنكار عذاب القبر، والنسبه فى غير محلّها، وإنّما المنكر واحد منهم، هو ضرار بن عمرو، وقد انفصل عن المعتزله، صرّح بذلك القاضى عبد الجبار المعتزلى. «۳»

هذا كلّه ممّا لا ريب فيه، إنّما الكلام فيما هو المراد هنا من القبر، والإمعان فى الآيات الماضيه الّتى استدللنا بها على الحياه البرزخيه، والروايات الوارده حول البرزخ، تعرب بوضوح عن أنّ المراد من القبر، ليس هو المكان الّذى يدفن فيه الإنسان، ولا يتجاوز جثّته فى السّعه، وإنّما المراد

منه هو النشأه الّتی یعیش فیها الإنسان بعد الموت وقبل البعث، وإنّما

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۴۲۶

کنّی بالقبر عنها، لأنّ النزول إلی القبر یلازم أو یکون بدءاً لوقوع الإنسان فیها.

والظاهر من الروایات تعلّق الروح بأبدان تماثُل الأبدان الدنیویه، لکن بلطافه تناسب الحیاه فی تلک النشأه، ولیس التعلّق بها ملازماً لتجویز التناسخ، لأنّ المراد من التناسخ هو رجوع الشی من الفعلیه إلی القوّه، أعنی عوده الروح إلی الدنیا عن طریق النطفه، فالعلقه، فالمضغه إلی أن تصیر إنساناً کاملًا، وهذا منفی عقلًا وشرعاً، کما تقدّم، ولا یلزم هذا فی تعلّقها ببدن ألطف من البدن المادی، فی النشأه الثانیه.

قال الشیخ البهائی:

قد یتوهّم أنّ القول بتعلّق الأرواح، بعد مفارقه أبدانها العنصریه، بأشباح أُخر- کما دلّت علیه الأحادیث- قول بالتناسخ، وهذا توهّم سخیف، لأنّ التناسخ الّذی أطبق المسلمون علی بطلانه، هو تعلّق الأرواح بعد خراب أجسادها، بأجسام أخر فی هذا العالم، وأمّا القول بتعلّقها فی عالم آخر، بأبدان مثالیه، مدّه البرزخ، إلی أن تقوم قیامتها الکبری، فتعود إلی أبدانها الأولیّه بإذن مُبدعها، فلیس من التناسخ فی شی. «۱»

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۴۲۷

الفصل السادس: الحساب والشهود:

أ. الحساب یوم القیامه

إنّ من أسماء یوم القیامه، «یوم الحساب»، یحکی القرآن الکریم دعاء إبراهیم علیه السلام إلی اللّه تعالی، حیث قال:

«رَبَّنَا اغْفِرْ لِی وَ لِوالِدَیَّ وَ لِلْمُؤْمِنِینَ یَوْمَ یَقُومُ الْحِسابُ» «۱».

کما یحکی أنّ موسی علیه السلام فیما أجاب فرعون حینما هدده بالقتل قال: «إِنِّی عُذْتُ بِرَبِّی وَ رَبِّکُمْ مِنْ کُلِّ مُتَکَبِّرٍ لا یُؤْمِنُ بِیَوْمِ الْحِسابِ» «۲».

ثمّ إنّ الغرض من الحساب لیس هو وقوفه سبحانه علی ما یستحقّه العباد من الثواب والعقاب، بالوقوف علی أعمالهم الصالحه والطالحه وهذا واضح، بل الغرض منه الإحتجاج علی العاصین، وإبراز عدله تعالی علی

العباد فى مقام الجزاء، ولأجل ذلك يقيم عليهم شهوداً مختلفه، وللشيخ الصدوق كلام مبسوط فى المقام نأتى به إيضاحاً للمقصود، قال:

إعتقادنا فى الحساب أنّه حقّ، منه ما يتولّاه اللّه عزّ وجلّ، ومنه

ما يتولّاه حججه، فحساب الأنبياء والأئمه عليهم السلام يتولّاه عزّ وجلّ، ويتولّى كلّ نبى حساب أوصيائه ويتولّى الأوصياء حساب الأُمم، واللّه تبارك وتعالى هو الشهيد على الأنبياء والرسل، وهم الشهداء على الأوصياء، والأئمّه شهداء على الناس، وذلك قول اللّه عزّ وجلّ:

«لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ» «۱».

وقوله تعالى: «فَكَيْفَ إِذا جِئْنا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَ جِئْنا بِكَ عَلى هؤُلاءِ شَهِيداً» «۲».

وقال اللّه تعالى: «أَ فَمَنْ كانَ عَلى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَ يَتْلُوهُ شاهِدٌ مِنْهُ» «۳».

والشاهد أمير المؤمنين عليه السلام؛

وقوله تعالى: «إِنَّ إِلَيْنا إِيابَهُمْ* ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنا حِسابَهُمْ» «۴».

ومن الخلق من يدخل الجنّه بغير حساب، وأمّا السؤال فهو واقع على جميع الخلق لقول اللّه تعالى:

«فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَ لَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ» «۵».

يعنى عن الدّين، وكلّ محاسب معذّب ولو بطول الوقوف، ولا ينجو

من النار ولا يدخل الجنّه أحد بعمله إلّابرحمه اللّه تعالى.

وإنّ اللّه تبارك وتعالى يخاطب عباده من الأوّلين والآخرين بمجمل حساب عملهم مخاطبه واحده يسمع منها كلّ واحد قضيته دون غيرها، ويظنّ أنّه المخاطب دون غيره، ولا تشغله تعالى مخاطبه عن مخاطبه.

ويخرج اللّه تعالى لكلّ إنسان كتاباً يلقاه منشوراً، ينطق عليه بجميع أعماله، لا يغادر صغيره ولا كبيره إلّاأحصاها، فيجعله اللّه محاسب نفسه والحاكم عليها بأن يقال له:

«اقْرَأْ كِتابَكَ كَفى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً» «۱».

ويختم اللّه تبارك وتعالى على قوم على أفواههم وتشهد أيديهم وأرجلهم وجميع جوارحهم بما

كانوا يكتمون.

«وَ قالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنا قالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِى أَنْطَقَ كُلَّ شَيْ ءٍ وَ هُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» «۲». «۳»

ب. الشهود يوم القيامه

يستفاد من آيات الذكر الحكيم أنّ الشهود فى يوم الحساب على أصناف، وهم:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۳۰

۱. اللّه سبحانه:

يقول تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ شَهِيدٌ» «۱».

ويقول أيضاً: «لِمَ تَكْفُرُونَ بِآياتِ اللَّهِ وَ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلى ما تَعْمَلُونَ» «۲».

۲. نبىّ كلّ أمّه:

يقول سبحانه: «وَ يَوْمَ نَبْعَثُ فِى كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» «۳».

ويقول أيضاً: «وَ يَوْمَ يُنادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكائِىَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ* وَنَزَعْنا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً» «۴».

والظاهر أنّ هذا الشاهد من كلّ أمّه هو نبيُّهم، وإن لم يصّرح به فى الآيات، وذلك للزوم كون الشهاده القائمه هناك مشتمله على حقائق لا سبيل للمناقشه فيها، فيجب أن يكون هذا الشاهد عالماً بحقائق الأعمال الّتى يشهد عليها، ولا يكون هذا إلّابأن يستوى عنده الحاضر والغائب، ولا يتصوّر هذا المقام إلّاالنبى كلّ أمّه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۳۱

۳. نبىّ الإسلام:

يقول سبحانه: «فَكَيْفَ إِذا جِئْنا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَ جِئْنا بِكَ عَلى هؤُلاءِ شَهِيداً» «۱».

۴. بعض الأُمّه الإسلاميه:

يقول سبحانه: «وَ كَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً» «۲».

والخطاب فى الآيه وإن كان للأمّه الإسلاميه، لكنّ المراد بعضهم، نظير قوله تعالى: «وَجَعَلَكُمْ مُلُوكاً» مخاطباً لبنى إسرائيل، والمراد بعضهم، والدليل على أنّ المراد بعض الأُمّه، هو أنّ أكثر أبنائها ليس لهم معرفه بالأعمال إلّابصورها إذا كانوا فى محضر

المشـهود عليهم، وهو لاـ يفى فى مقـام الشـهاده، لأـنّ المراد منهـا هو الشـهاده على حقـائق الأعمال والمعانى النفسانيه من الكفر والإيمان،

وعلى كلّ ما خفى عن الحسّ ومستبطن عن الإنسان ممّا تكسبه القلوب الّذى يدور عليه حساب ربّ العالمين يقول سبحانه: «وَ لكِنْ يُؤاخِذُكُمْ بِما كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ» «٣».

وليس ذلك فى وسع الإنسان العادى إذا كان حاضراً عند المشهود عليه، فضلًا عن كونه غائباً، وهذا يدلّنا على أنّ المراد رجال من الأُمّه لهم

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۳۲

تلك القابليّه بعنايةٍ من اللّه تعالى، فيقفون على حقائق أعمال الناس المشهود عليهم.

أضف إلى ذلك أنّ أقلّ ما يعتبر فى الشهود هو العداله والتقوى، والصدق والأمانه، والأكثريه الساحقه من الأُمّه يفقدون ذلك وهم لا تقبل شهادتهم على صاع من تمرٍ أو باقه من بقل، فكيف تقبل شهادتهم يوم القيامه؟!

وإلى هذا تشير روايه الزبيرى عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «أفَتَرى أنّ من لا تجوّز شهادته فى الدنيا على صاع من تمر، يطلب اللّه شهادته يوم القيامه ويقبلها منه بحضره جميع الأُمم الماضيه؟! كلّا، لم يعن اللّه مثل هذا من خلقه». «١»

۵. الأعضاء والجوارح:

يقول سبحانه: «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ بِما كانُوا يَعْمَلُونَ» «٢». «٣»

وأمّا كيفيه الشهاده فهى من الأُمور الغيبيه نؤمن بها، وما إنطاقها على اللّه بعزيز، وقد وسعت قدرته تعالى كلّ شى ء، كما يشير إليه قوله تعالى:

«قالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِى أَنْطَقَ كُلَّ شَيْ ءٍ» «۴».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۳۳

الفصل السابع: الميزان والصراط

اشاره

من الأبحاث الكلاميه الراجعه إلى المعاد هو البحث حول الميزان والصراط، ولا اختلاف بين المسلمين فى الإعتقاد بهما، وإنّما الإختلاف فى المقصود منهما، ونحن نذكر الأقوال فى هذا المجال أوّلًا، ثمّ نبيّن ما هو الصحيح عندنا فنقول:

أ) الميزان

اختلفوا فى كيفيه الميزان يوم القيامه، فقال شيوخ المعتزله: إنّه يوضع ميزان حقيقى له كفّتان يوزن به ما يتبيّن من حال المكلّفين

فى ذلك الوقت لأهل الموقف، بأن يوضع كتاب الطاعات فى كفّه الخير ويوضع كتاب المعاصى فى كفّه الشرّ، ويجعل رجحان أحدهما دليلًا على إحدى الحالتين، أو بنحو من ذلك لورود الميزان سمعاً والأصل فى الكلام الحقيقه مع إمكانها.

وقال عبّاد وجماعه من البصريّين وآخرون من البغداديين المراد بالموازين، العدل دون الحقيقه. «۱»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۳۴

أقول: لا- شكّ أنّ النشأه الآخره، أكمل من هذه النشأه وأنّه لا- طريق لتفهيم الإنسان حقائق ذاك العالم وغيوبه المستوره عنّا إلّاباستخدام الألفاظ الّتى يستعملها الإنسان فى الأُمور الحسّيه، وعلى ذلك فلا- وجه لحمل الميزان على الميزان المتعارف، خصوصاً بعد استعماله فى القرآن فى غير هذا الميزان المحسوس، قال سبحانه:

«لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» «۱».

لا معنى لتخصيص الميزان هنا بما توزن به الأثقال، مع أنّ الهدف هو قيام الناس بالقسط فى جميع شؤونهم العقيديّه والسياسيه والإجتماعيه والاقتصاديه.

كما أنّ تفسير الميزان بالعدل، أو بالنبيّ، أو بالقرآن كلّها تفاسير بالمصداق، فليس للميزان إلّامعنى واحد هو ما يوزن به الشى ء، وهو يختلف حسب إختلاف الموزون من كونه جسماً أو حراره أو نوراً أو ضغطاً أو رطوبه أو غير ذلك، قال صدر المتألهين:

ميزان كلّ شئ يكون من جنسه، فالموازين مختلفه، والميزان المذكور فى القرآن ينبغى أن

يحمل على أشرف الموازين، وهو ميزان يوم الحساب، كما دلّ عليه قوله تعالى: «وَ نَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَهِ» وهو ميزان العلوم وميزان

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۳۵

الأعمال القلبيه الناشئه من الأعمال البدنيه. «۱»

ولسيّدنا الأُستاذ العلّامه الطباطبائى قدس سره فى المقام تحقيق لطيف استظهره من الآيات القرآنيه وحاصله:

أنّ ظاهر آيات الميزان «۲» هو أنّ الحسنات توجب ثقل الميزان والسيئات خفَّته فإنّها تثبت الثقل فى جانب الحسنات دائماً والخفّه فى جانب السيئات دائماً، لا أن توزن الحسنات فيؤخذ ما لها من الثقل ثمّ السيّئات ويؤخذ ما لها من الثقل، ثمّ يقاس الثقلان فأيّهما كان أكثر كان القضاء له، ولازمه صحّه فرض أن يتعادل الثقلان كما فى الموازين الدائره بيننا من ذى الكفّتين والقبّان وغيرهما.

ومن هنا يتأيّد فى النظر أنّ هناك أمراً آخر تقاس به الأعمال، والثقل له، فما كان منها حسنه انطبق عليه ووزن به وهو ثقل الميزان، وما كان منها سيئه لم ينطبق عليه ولم يوزن به وهو خفه الميزان، كما نشاهده فيما عندنا من الموازين، فإنّ فيها مقياساً وهو الواحد من الثقل كالمثقال يوضع فى إحدى الكفتين ثمّ يوضع المتاع فى الكفه الأخرى، فإن عادل المثقال وزناً بوجه على ما يدل عليه الميزان أخذ به وإلّا فهو الترك لا محاله والمثقال فى الحقيقه هو الميزان الّذى يوزن به، وأمّا

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۳۶

القبّان، وذو الكفّتين ونظائرهما فهى مقدّمه لما يبيّنه المثقال من حال المتاع الموزون به ثقلًا وخفه.

ففى الأعمال واحد مقياس توزن به، فللصلاه مثلًا ميزان توزن به وهى الصلاه التامّه الّتى هى حقّ الصلاه، وللزكاه والإنفاق نظير ذلك، وللكلام والقول حقّ القول الّذى لا يشتمل على باطل، وهكذا كما يشير إليه قوله

تعالى:

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ» «۱».

فاللّه سبحانه يزن الأعمال يوم القيامه بالحقّ، فما اشتمل عليه العمل من الحقّ فهو وزنه وثقله.

وعلى هذا فالوزن فى الآيه بمعنى الثقل دون المعنى المصدرى، وإنّما عبّر بالموازين- بصيغه الجمع- لأنّ لكلّ أحد موازين كثيره من جهه اختلاف الحقّ الّذى يوزن به بإختلاف الأعمال، فالحقّ فى الصلاه- وهو حقّ الصلاه- غير الحقّ فى الزكاه والصيام والحج وغيرها وهو ظاهر. «۲»

ب) الصراط

يستظهر من الذكر الحكيم، ويدلّ عليه صريح الروايات، وجود صراط فى النشأه الأخرويه يسلكه كلّ مؤمن وكافر يقول سبحانه: «فَوَ رَبِّكَ

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۳۷

لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَ الشَّياطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا ... وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وارِدُها كانَ عَلى رَبِّكَ حَتْماً مَقْضِيًّا» «۱».

وقد اختلف المفسّرون فى معنى الورود، بين قائل بأنّ المراد منه هو الوصول إليها، والإشراف عليها لا الدخول، وقائل بأنّ المراد دخولها، وعلى كلّ تقدير فلا مناص للمسلم من الإعتقاد بوجود صراط فى النشأه الأخرويه وهو طريق المؤمن إلى الجنّه والكافر إلى النّار.

ثمّ إنّهم اختلفوا فى أنّ الصراط هل هو واحد يمرّ عليه الفريقان، أو أنّ لكلّ من أصحاب الجنّه والنار طريقاً يختصّ به؟ قال العلّامه الحلّى:

وأمّا الصراط فقد قيل إنّ فى الآخره طريقين: أحدهما إلى الجنه يهدى اللّه تعالى إليها أهل الجنه والأخرى إلى النّار يهدى اللّه تعالى أهل النّار إليها، كما قال تعالى فى أهل الجنه:

«سَيَهْدِيهِمْ وَ يُصْلِحُ بالَهُمْ* وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّهَ عَرَّفَها لَهُمْ» «۲».

وقال فى أهل النار: «فَاهْدُوهُمْ إِلى صِراطِ الْجَحِيمِ» «۳».

وقيل إنّ هناك طريقاً واحداً على جهنّم يكلّف الجميع المرور عليه ويكون أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف، فأهل الجنّه يمرّون عليه لا يلحقهم خوف ولا غمّ، والكفّار

يمرّون عليه عقوبه لهم وزياده فى خوفهم، فإذا بلغ

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۳۸

كلّ واحد إلى مستقره من النّار سقط من ذلك الصراط. «۱»

وقال الشيخ المفيد فى تفسير كون الصراط أدقّ من الشعره وأحدّ من السيف:

المراد بذلك أنّه لا ـ يثبت لكافر قدم على الصراط يوم القيامه من شدّه ما يلحقهم من أهوال يوم القيامه ومخاوفها فهم يمشون عليه كالذى يمشى على الشئ الّذى هو أدقّ من الشعره وأحدّ من السيف، وهذا مثل مضروب لما يلحق الكافر من الشدّه فى عبوره على الصّراط. «۲»

أقول: لا شكّ أنّ هناك صله بين الصراط الدنيوى (القوانين الشرعيه الّتى فرضها اللّه سبحانه على عباده وهداهم إليها) والصراط الأُخروى، والقيام بالوظائف الإلهيه، الّذى هو سلوك الصراط الدنيوى، أمر صعب أشبه بسلوك طريق أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف، فكم من إنسان ضلّ فى طريق العقيده، وعبد النفس والشيطان والهوى، مكان عباده اللّه سبحانه، وكم من إنسان فشل فى مقام الطاعه والعمل بالوظائف الإلهيّه.

فإذا كان هذا حال الصراط الدنيوى من حيث الصعوبه والدقّه، فهكذا حال الصراط الأخروى، ولأجل ذلك تضافرت روايات عن الفريقين بإختلاف مرور الناس حسب اختلافهم فى سلوك صراط الدنيا، قال الإمام الصادق عليه السلام:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۳۹

«الناس يمرّون على الصراط طبقات، فمنهم من يمرُّ مثل البرق، ومنهم مثل عدو الفرس، ومنهم من يمرُّ حبواً، ومنهم من يمرُّ مشياً، ومنهم من يمرُّ متعلّقاً قد تأخذ النار منه شيئاً وتترك شيئاً». «۱»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۴۱

الفصل الثامن: الشفاعه فى القيامه

اشاره

المراد من الشفاعه فى مصطلح المتكلّمين هو أن تصل رحمته سبحانه ومغفرته إلى عباده من طريق أوليائه وصفوه عباده، ووزان الشفاعه فى كونها سبباً لإفاضه رحمته تعالى على العباد وزان الدعاء

فی ذلک، یقول سبحانه:

«وَ لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جاؤُکَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً رَحِیماً» «۱».

وتّتضح هذه الحقیقه إذا وقفنا علی أنّ الدعاء بقول مطلق، وبخاصّه دعاء الصالحین، من المؤثِّرات الواقعه فی سلسله نظام الأسباب والمسبّبات الکونیه، وعلی هذا ترجع الشفاعه المصطلحه إلی الشفاعه التکوینیه بمعنی تأثیر دعاء النبیّ صلی الله علیه و آله فی جلب المغفره الإلهیّه إلی العباد.

الشفاعه فی الکتاب والسنّه

قد ورد ذکر الشفاعه فی الکتاب الحکیم فی سور مختلفه لمناسبات شتّی

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۴۴۲

کما وقعت مورد اهتمام بلیغ فی الحدیث النبویّ وأحادیث العتره الطاهره، والآیات القرآنیه فی هذا المجال علی أصناف:

الصنف الأوّل: ما ینفی الشفاعه فی بادئ الأمر، کقوله سبحانه:

«یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْناکُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ یَأْتِیَ یَوْمٌ لا بَیْعٌ فِیهِ وَ لا خُلَّهٌ وَ لا شَفاعَهٌ وَ الْکافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ» «۱».

الصنف الثانی: ما ینفی شمول الشفاعه للکفّار، یقول سبحانه- حاکیاً عن الکفّار-:

«وَ کُنَّا نُکَذِّبُ بِیَوْمِ الدِّینِ* حَتَّی أَتانَا الْیَقِینُ* فَما تَنْفَعُهُمْ شَفاعَهُ الشَّافِعِینَ» «۲».

الصنف الثالث: ما ینفی صلاحیه الأصنام للشفاعه، یقول سبحانه:

«وَ ما نَری مَعَکُمْ شُفَعاءَکُمُ الَّذِینَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِیکُمْ شُرَکاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَیْنَکُمْ وَ ضَلَّ عَنْکُمْ ما کُنْتُمْ تَزْعُمُونَ» «۳». «۴»

الصنف الرابع: ما ینفی الشفاعه عن غیره تعالی، یقول سبحانه: «وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِینَ یَخافُونَ أَنْ یُحْشَرُوا إِلی رَبِّهِمْ لَیْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِیٌّ وَ لا شَفِیعٌ لَعَلَّهُمْ یَتَّقُونَ» «۵». «۶»

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۴۴۳

الصنف الخامس: ما یثبت الشفاعه لغیره تعالی بإذنه، یقول سبحانه: «یَوْمَئِذٍ لا تَنْفَعُ الشَّفاعَهُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمنُ وَ رَضِیَ لَهُ قَوْلًا» «۱». «۲»

الصنف السادس: ما یبیّن من تناله شفاعه الشافعین، یقول سبحانه:

«وَلا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضى وَ هُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ» «٣».

ويقول أيضاً: «وَ كَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّماواتِ لا تُغْنِي شَفاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشاءُ وَ يَرْضى» «۴».

هذه نظره إجماليّه إلى آيات الشفاعه، وأما السنّه فمن لاحظ الصحاح والمسانيد والجوامع الحديثيه يقف على مجموعه كبيره من الأحاديث الوارده فى الشفاعه توجب الإذعان بأنّها من الأُصول المسلّمه فى الشريعه الإسلاميه، وإليك نماذج منها:

١. قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: «لكلّ نبيّ دعوه مستجابه، فتعجّل كلّ نبيّ دعوته، وإنّى اختبأت دعوتى شفاعه لأُمتى، وهى نائله من مات منهم لا يشرك باللّه شيئاً». «۵»

وقال صلى الله عليه و آله: «أعطيت خمساً وأعطيت الشفاعه، فادّخرتها لأُمتى، فهى لمن لا يشرك باللّه». «۶»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۴۴

وقال صلى الله عليه و آله: «إنّما شفاعتى لأهل الكبائر من أمّتى». «١»

وقال على عليه السلام: «ثلاثه يشفعون إلى اللّه عزّ وجلّ فيشفّعون: الأنبياء، ثمّ العلماء، ثمّ الشهداء». «٢»

وقال الإمام زين العابدين عليه السلام: «اللّهم صلّ على محمّد وآل محمّد، وشرِّف بنيانه، وعظِّم برهانه، وثقِّل ميزانه، وتقبَّل شفاعته». «٣»

الشفاعه المطلقه والمحدوده

تتصوّر الشفاعه بوجهين:

١. المطلقه: بأن يستفيد العاصى من الشفاعه يوم القيامه وإن فعل ما فعل، وهذا مرفوض فى منطق العقل والوحى.

٢. المحدوده: وهى الّتى تكون مشروطه بأُمور فى المشفوع له، ومجمل تلك الشروط أن لا يقطع الإنسان جميع علاقاته العبوديه مع اللّه ووشائجه الروحيه مع الشافعين، وهذا هو الّذى مقبول عند العقل والوحى.

وبذلك يتضح الجواب عمّا يعترض على الشفاعه من كونها توجب الجرأه وتحيى روح التمرّد فى العصاه والمجرمين، فإنّ ذلك من لوازم الشفاعه المطلقه المرفوضه، لا المحدوده المقبوله.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۴۵

والغرض من تشريع الشفاعه

هـو الغرض من تشـريع التوبه الّتى اتّفقت الأـمّه على صـحّتها، وهو منع المـذنبين عن القنوط من رحمه اللّه وبعثهم نحو الإبتهـال والتضـرّع إلى اللّه رجـاء شـمول رحمته إليهم، فـإنّ المجرم لو اعتقـد بـأنّ عصـيانه لاـ يغفر قـطّ، فلا شكّ أنّه يتمادى فى اقتراف السيئات باعتقاد أنّ ترك العصـيان لا ينفعه فى شى ء، وهذا بخلاف ما إذا أيقن بأنّ رجوعه عن المعصيه يغيّر مصيره فى الآخره، فإنّه يبعثه إلى ترك العصيان والرجوع إلى الطاعه.

وكذلك الحال فى الشـفاعه، فإذا اعتقد العاصـى بأنّ أولياء اللّه قد يشـفعون فى حقّه إذا لم يهتك الستر ولم يبلغ إلى الحدّ الّذى يحرم من الشفاعه، فعند ذلك ربّما يحاول تطبيق حياته على شرائط الشفاعه حتى لا يحرمها.

شرائط شمول الشفاعه

قـد تعرّفت على أنّ الشـفاعه المشـروعه هى الشـفاعه المحـدوده بشـروط، وقد عرفت مجمل تلك الشـروط، وينبغى لنا أن نذكر بعض تلك الشروط تفصيلًا على ما ورد فى الروايات:

١. منها عدم الإشراك باللّه تعالى:

وقد تقدّم ذلك فيما نقلناه من أحاديث الشفاعه.

٢. الإخلاص فى الشهاده بالتوحيد:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۴۶

قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: «شفاعتى لمن شهد أن لا إله إلّااللّه مخلصاً، يصدِّق قلبه لسانه، ولسانه قلبه». «۱»

٣. عدم كونه ناصبياً:

قال الإمام الصادق عليه السـلام: «إنّ المؤمن ليشفع لحميمه إلّاأن يكون ناصباً، ولو أنّ ناصباً شفع له كلّ نبىّ مرسل وملك مقرّب ما شفعوا». «۲»

۴. عدم الاستخفاف بالصلاه:

قال الإمام الكاظم عليه السلام: «إنّه لا ينال شفاعتنا من استخف بالصلاه». «۳»

۵. عدم التكذيب بشفاعه النبىّ صلى الله عليه و آله:

قال الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «من كذّب بشفاعه رسول اللّه لم تنله». «۴»

ما هو أثر الشفاعه؟

إنّ الشفاعه عند الأمم، مرفوضها ومقبولها يراد منها حطّ الذنوب ورفع العقاب، وهى كذلك عند الإسلام كما يوضحه قوله صلى الله عليه و آله:

«إدّخرت شفاعتى لأهل الكبائر من أمّتى». «۵»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۴۷

ولكنّ المعتزله ذهبت إلى أنّ أثرها ينحصر فى رفع الدرجه وزياده الثواب، فهى تختصّ بأهل الطاعه، وما هذا التأويل فى آيات الشفاعه إلّا لأجل موقف مسبق لهم فى مرتكب الكبيره، حيث حكموا بخلوده فى النار إذا مات بلا توبه، فلمّا رأوا أنّ القول بالشفاعه الّتى أثرها هو إسقاط العقاب، ينافى ذلك المبنى، أوّلوا آيات اللّه فقالوا إنّ أثر الشفاعه إنّما هو زياده الثواب وخالفوا فى ذلك جميع المسلمين. «۱»

هل يجوز طلب الشفاعه؟

ذهب ابن تيميه، وتبعه محمّد بن عبد الوهاب- مخالفَين الأُمّه الإسلاميّه جمعاء- إلى أنّه لا يجوز طلب الشفاعه من الأولياء فى هذه النشأه ولا يجوز للمؤمن أن يقول: «يا رسول اللّه اشفع لى يوم القيامه».

وإنّما يجوز له أن يقول: «اللّهم شفّع نبيّنا محمّداً فينا يوم القيامه».

واستدلا على ذلك بوجوه تاليه:

۱. إنّه من أقسام الشرك، أى الشرك بالعباده، والقائل بهذا الكلام يعبد الولى. «۲»

والجواب عنه ظاهر، بما قدّمناه فى حقيقه الشّرك فى العباده، وهى أن يكون الخضوع والتذلّل لغيره تعالى بإعتقاد أنّه إله أو ربّ، أو أنّه مفوّض إليه

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۴۸

فعل الخالق وتدبيره وشؤونه، لا مطلق الخضوع والتذلّل.

۲. إنّ طلب الشفاعه من النبىّ يشبه عمل عبده الأصنام فى طلبهم الشفاعه من آلهتهم الكاذبه، يقول سبحانه:

«وَ يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ما لا يَضُرُّهُمْ وَ لا يَنْفَعُهُمْ وَ يَقُولُونَ هؤُلاءِ شُفَعاؤُنا عِنْدَ اللَّهِ» «۱».

وعلى ذلك فالإستشفاع من غيره سبحانه عباده لهذا الغير. «۲»

ويردّه أنّ المعيار فى القضاء ليس هو التشابه

الصورى، بـل المعيـار هو البواطن والعزائم، وإلّا لوجب أن يكون السـعى بين الصـفا والمروه والطواف حول الـبيت شـركاً، لقيـام المشـركين به فى الجاهليه، وهؤلاء المشـركون كانوا يطلبون الشـفاعه من الأوثان باعتقاد أنّها آلهه أو أشياء فوّض إليها أفعال اللّه سبحانه من المغفره والشفاعه.

وأين هذا ممّن طلب الشـفاعه من الأنبياء والأولياء بما أنّهم عباد اللّه الصالحون، فعطف هذا على ذلك جور فى القضاء وعناد فى الإستدلال.

۳. إنّ طلب الشفاعه من الغير دعاء له ودعاء غيره سبحانه حرام، يقول سبحانه:

«فَلا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَداً» «۳».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۴۹

ويردّه أنّ مطلق دعـاء الغير ليس محرّماً وهو واضـح، وإنّما الحرام منه ما يكون عباده له بأن يعتقـد الأُلوهيه والربوبيّه فى المـدعوّ، والآـيه نـاظره إلى هـذا القسم بقرينه قوله: «مَعَ اللّه» أى بـأن يكون دعاء الغير على وزان دعائه تعالى وفى مرتبته، ويـدلّ عليه قوله سبحانه- حاكياً قولهم يوم القيامه-: «تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِى ضَلالٍ مُبِينٍ* إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعالَمِينَ» «۱»

۴. إنّ طلب الشفاعه من الميّت أمر باطل.

ويردّه إنّ الإشـكال نـاجم من عـدم التعرّف على مقـام الأوليـاء فى كتاب اللّه الحكيم، وقـد عرفت فى الفصول السابقه إنّ القرآن يصرّح بحياه جموع كثيره من الشهداء، وغيرهم، ولو لـم يكـن للنبى صلى الله عليه و آله حياه فما معنى التسليم عليه فى كلّ صباح ومساء وفى تشهّد كلّ صلاه: «السلام عليك أيّها النبىّ ورحمه اللّه وبركاته»؟!

والمؤمنون لا يطلبون الشـفاعه من أجساد الصالحين وأبـدانهم، بل يطلبونها من أرواحهم المقـدّسه الحيّه عند اللّه سـبحانه، بأبدان برزخيه.

؛؛؛

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۵۱

الفصل التاسع: الإحباط والتكفير

الإحباط فى اللّغه بمعنى الإبطال، يقال: أحبط عمل الكافر أى أبطله. والتكفير بمعنى التغطيه، يقال: للزارع كافر، لأنّه يغطّى الحَبّ

بتراب الأرض، قال اللّه تعالى: «كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفّارَ نَباتُهُ» «۱».

والكفر ضدّ الإيمان، سمّى بذلک لأنّه تغطيه الحقّ. «۲»

والمراد من الحبط فى إصطلاح المتكلّمين هو سقوط ثواب العمل الصالح بالمعصيه المتأخّره، كما أنّ المراد من التكفير هو سقوط الذنوب المتقدّمه بالطاعه المتأخّره.

واختلف المتكلّمون هنا، فقال جماعه من المعتزله بالإحباط والتكفير، ونفاهما المحقّقون، ثمّ القائلون بهما اختلفوا، فقال أبو على الجبّائى: إنّ المتأخّر يسقط المتقدّم ويبقى على حاله، وقال أبو هاشم: إنّه

ينتفى الأقل بالأكثر، وينتفى من الأكثر بالأقلّ ما ساواه، ويبقى الزائد مستحقّاً، وهذا هو الموازنه. «۱»

و يبطل القول الأوّل أنّه يستلزم الظلم، لأنّ من أساء و أطاع و كانت إساءته أكثر، يكون بمنزله من لم يحسن، و إن كان إحسانه أكثر، يكون بمنزله من لم يسى ء، و إن تساويا يكون مساوياً لمن لم يصدر عنه أحدهما و ليس كذلک عند العقلاء. «۲»

و أيضاً ينافى قوله تعالى:

«فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّهٍ خَيْراً يَرَهُ* وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّهٍ شَرًّا يَرَهُ» «۳».

و يردّ قول أبى هاشم ما ذكره المحقّق الطوسى بقوله: «ولعدم الأولويّه إذا كان الأخر ضعفاً، وحصول المتناقضين مع التساوى» «۴».

توضيحه: أنّا إذا فرضنا إستحقاق المكلّف خمسه أجزاء من الثواب وعشره أجزاء من العقاب، وليس إسقاط إحدى الخمستين من العقاب بالخمسه من الثواب أولى من الأخرى، فإمّا أن يسقطا معاً وهو خلاف مذهبه، أو لا يسقط شى ء منهما وهو المطلوب. ولو فرضنا أنّه فعل خمسه أجزاء من الثواب و خمسه أجزاء من العقاب، فإن تقدّم إسقاط أحدهما

للآخر لم يسقط الباقى بالمعدوم لإستحاله صيروره المعدوم والمغلوب غالباً ومؤثّراً، وإن تقارنا لزم وجودهما معاً، لأنّ وجود كلّ منهما

ينفى وجود الآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما، وذلك جمع بين النقيضين. «١»

فإن قلت: لو كان الإحباط باطلًا فما هو المخلص فيما يدلّ على حبط العمل فى غير مورد من الآيات الّتى ورد فيها أنّ الكفر والإرتداد والشرك والإساءه إلى النبىّ وغيرها ممّا يحبط الحسنات؟

قلت: إنّ القائلين ببطلان الإحباط يفسّرون الآيات بأنّ إستحقاق الثواب فى مواردها كان مشروطاً بعدم لحوق العصيان بالطاعات.

ويمكن أن يقال إنّ الاستحقاق فى بدء صدور الطاعات لم يكن مشروطاً بعدم لحوق العصيان، بل كان استقراره وبقاؤه هو المشروط بعدم لحوق المعصيه.

قال الطبرسى فى تفسير قوله تعالى: «وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالإِيمانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِى الآخِرَهِ مِنَ الْخاسِرِينَ» «٢»

وفى قوله: «فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ» هنا دلاله على أنّ حبوط الأعمال لا يترتّب على ثبوت الثواب، فإنّ الكافر لا يكون له عمل قد ثبت عليه ثواب، وإنّما يكون له عمل فى الظاهر لولا كفره لكان يستحقّ الثواب عليه، فعبّر سبحانه عن هذا العمل بأنّه حبط، فهو حقيقه معناه». «٣»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۵۴

وبما ذكره الطبرسى يظهر جواب سؤال آخر، وهو أنّه إذا كان الإستحقاق مشروطاً بعدم صدور العصيان فكيف يطلق عليه الإحباط، إذ الإحباط إبطال وإسقاط ولم يكن هناك شى ء يبطل أو يسقط؟

وذلك لأنّ نفس العمل فى الظاهر سبب ومقتضٍ، فالإبطال والأسقاط كما يصدقان مع وجود العلّه التامّه، فهكذا يصدقان مع وجود المقتضى الّذى هو جزء العلّه.

هذا كلّه فى الإحباط، وأمّا التكفير فهو لا يعدّ ظلماً لأنّ العقاب حقّ للمولى وإسقاط الحقّ ليس ظلماً بل إحسان، وخلف الوعيد ليس بقبيح عقلًا، وإنّما القبيح خلف الوعد، فلأجل ذلك لاحاجه إلى تقييد استحقاق العقاب أو استمراره بعدم تعقّب الطاعات، بل هو ثابت غير

أنّ المولى سبحانه عفى عبده لما فعله من الطاعات.

قال سبحانه:

«إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيماً» «۱». «۲»

هذا ولا يصحّ القول بالإحباط والتكفير فى كلّ الأعمال، بل يجب تتّبع النصوص و الاقتصار بها فى ذلك.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۵۵

الفصل العاشر: الإجابه عن أسئله حول المعاد

اشاره

نختم مباحث المعاد بالإجابه عن أسئله طرحت فى هذا المجال:

۱. كيف يخلّد الإنسان فى الآخره مع أنّ المادّه تفنى؟

دلّت الآيات والروايات على خلود الإنسان فى الآخره، إمّا فى جنّتها ونعيمها، أو فى جحيمها وعـذابها مع أنّ القوانين العلميه دلّت على أنّ المـادّه حسب تفجُّر طاقاتهـا، على مـدى أزمنه طويله، تبلغ إلى حـدّ تنفـد طاقتهـا، فلاـ يمكن أن يكون للجنّه والنار بقاء، وللإنسان خلود.

والجواب، أنّ السؤال نـاش من مقـايسه الآـخره بالـدنيا وهو خطـأ فـادح، لأـنّ التجـارب العلميه لا تتجاوز نتائجها المادّه الـدنيويه، وإسراء حكم هذا العالم إلى العالم الآخر، وإن كان ماديّاً، قياس بلا دليل، فللآخره أحكام تخصّها لا يقاس بها أحكام هذه النشأه يقول سبحانه: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّماواتُ» «۱».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۵۶

قال العلّامه الطباطبائى:

المسلم من التبدّل أنّ حقيقه الأرض والسماء وما فيهما يومئذ هى هى، غير أنّ النظام الجارى فيهما يومئذ غير النظام الجارى فيهما فى الدنيا. «۱»

و قد تعلّقت مشيئته تعالى بإخلاد الجنّه والنار والحياه الأُخرويه، و له إفاضه الطاقه، إفاضه بعد إفاضه على العالم الأُخروى ويعرب عن ذلك قوله سبحانه:

«كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها لِيَذُوقُوا الْعَذابَ إِنَّ اللَّهَ كانَ عَزِيزاً حَكِيماً» «۲».

٢. ما هو الغرض من عقاب المجرم؟

إنّ الحكيم لا يعاقب إلّالغايه، وغايه العقوبه إمّا التشفّى كما فى قصاص المجرم، وهو محال على اللّه، أو تأديب المجرم، أو اعتبار الآخرين، وهما يختصّان بالنشأه الدنيويه، فتعذيب المجرم فى الآخره عبث.

والجواب عنه: أنّ وقوع المعاد من ضروريات العقل ومن غاياته تحقّق العدل الإلهى بوجه كامل فى مورد المكلّفين، ويتوقّف ذلك على عقوبه المجرمين وإثابه المطيعين. «أَ فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ* ما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» «٣».

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۵۷

٣. هل يجوز العفو عن المسىء؟

والجواب مثبت، لأنّ التعذيب حقّ للمولى سبحانه وله إسقاط حقّه، فيجوز ذلك إذا اقتضته الحكمه الإلهيّه ولم يكن هناك مانع عنه.

و قد خالف معتزله بغداد فى ذلك، فلم يجوّزوا العفو عن العصاه عقلًا، واستدلّوا عليه بوجهين:

الأوّل: «إنّ المكلّف متى علم أنّه يفعل به ما يستحقّه من العقوبه على كلّ وجه، كان أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب الكبائر». «١»

يلاحظ عليه: أنّه لو تمّ لوجب سدّ باب التوبه، لإمكان أن يقال إنّ المكلّف متى علم أنّه لا تقبل توبته كان أقرب إلى الطاعه وأبعد من المعصيه.

أضف إلى ذلك أنّ للرجاء آثاراً بنّاءه فى حياه الإنسان، ولليأس آثاراً سلبيه فى الإدامه على الموبقات، ولأجل ذلك جاء الذكر الحكيم بالترغيب و الترهيب معاً.

ثمّ إنّ الكلام فى جواز العفو لا فى حتميته، والأثر السّلبى- لو سلّمناه- يترتّب على الثانى دون الأوّل.

الثانى: إنّ اللّه أوعد مرتكب الكبيره بالعقاب، فلو لم يعاقب، للزم الخلف فى وعيده والكذب فى خبره وهما محالان. «٢»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۵۸

والجواب: أنّ الخلف فى الوعد قبيح دون الوعيد، والدليل على ذلك أنّ كلّ عاقل يستحسن العفو بعد الوعيد فى ظروف خاصّه، والوجه فيه أنّ الوعيد ليس جعل حقّ للغير بخلاف الوعد، بل الوعيد حق لمن يَعِد

فقط، وله إسقاط حقّه، والصدق والكذب من أحكام الإخبار دون الإنشاء، والوعيد إنشاء ليس بإخبار فلا يعرضه الكذب.

۴. هل الجنّه والنار مخلوقتان؟

اختلف المتكلّمون في ذلك، فذهب الجمهور إلى أنّهما مخلوقتان، وأكثر المعتزله والخوارج وطائفه من الزيديه ذهبوا إلى خلاف ذلك، قال الشيخ المفيد:

إنّ الجنه والنار في هذا الوقت مخلوقتان، وبذلك جاءت الأخبار، وعليه إجماع أهل الشرع والآثار، وقد خالف في هذا القول المعتزله والخوارج وطائفه من الزيديه، فزعم أكثر من سمّيناه أنّ ما ذكرناه من خلقهما من قسم الجائز دون الواجب، و وقفوا في الوارد به من الآثار، وقال من بقي منهم بإحاله خلقهما. «۱»

واستدلّ القائلون بكونهما مخلوقتين بالآيات الدالّه على أنّ الجنه أعدَّت للمتّقين والنار أُعدَّت للكافرين. «۲»

المحاضرات في الالهيات، ص: ۴۵۹

وقد احتمل السيّد الرضي في «حقائق التأويل» أن يكون التعبير بالماضي لقطعيه وقوعه، فكأنّه قد كان «۱» وله نظائر في القرآن الكريم.

أقول: ممّا يدلّ على أنّ الجنه مخلوقه قوله تعالى: «وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَهً أُخْرى* عِنْدَ سِدْرَهِ الْمُنْتَهى* عِنْدَها جَنَّهُ الْمَأْوى» «۲».

ولم ير التعبير عن الشي ء الّذي سيتحقّق غداً بالجمله الإسميه.

ثمّ إنّ هناك روايات متضافره مصرّحه بأنّ الجنّه والنار مخلوقتان، فلا يمكن العدول عنها. «۳»

و استدلّ النافون لخلقهما بوجوه:

۱. إنّ خلق الجنه والنار قبل يوم الجزاء عبث.

وفيه أن الحكم بالعبثيه يتوقّف على العلم القطعي بعدم ترتّب غرض عليه، ومن أين لنا العلم بهذا؟ و يمكن عدّ ذلك من مصاديق لطفه تعالى كما أشار إليه المحقّق اللاهيجي. «۴»

۲. إنّهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى: «كُلُّ شَيْ ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» «۵».

و اللازم باطل للإجماع على دوامهما، و للنصوص الشاهده بدوام أُكُل الجنّه و ظِلّها.

المحاضرات في الالهيات، ص: ۴۶۰

يلاحظ عليه: أنّه ليس المراد من «هالك» هو تحقّق

انعدام كلّ شـی ء وبطلان وجوده، بل المراد أنّ كلّ شی ء هالك فی نفسه باطل فی ذاته، هذا بناء علی كون المراد بالهالك فی الآيه، الهالك بالفعل، وأمّا إذا أُريد منه الإسـتقبال- بناءً علی ما قيل من أنّ اسم الفاعل ظاهر فی الإستقبال- فهلاك الأشياء ليس بمعنی البطلان المطلق بعـد الوجود بـأن لايبقی منها أثر، فإنّ آيات القرآن ناصّه علی أنّ كلّ شـی ء مرجعه إلی اللّه وإنّما المراد بالهلاك علی هـذا الـوجه، تبـدّل نشأه الوجـود والإنتقـال من الـدنيا إلی الآخره، وهـذا يختصّ بمـا يكون وجوده وجوداً دنيوياً محكوماً بأحكامها، فالجنّه والنّار الأخرويان خارجان من مدلول الآيه تخصّصاً.

وقد أجيب عن الإشكال بمنع الملازمه، وحمل دوام أُكُلِها وظلّها علی دوامها بعد وجودها ودخول المكلّفين فيها. «۱»

۵. أين مكان الجنّه والنّار؟

المشهور عند المتكلّمين أنّ الجنّه فوق السماوات، تحت العرش، وأنّ النار تحت الأرضين «۲» والإلتزام بذلك مشكل لعدم ورود دليل صريح أو ظاهر فی ذلك، قال المحقّق الطوسی:

والحقّ إنّا لا نعلم مكانهما ويمكن أن يستدلّ علی موضع الجنه بقوله تعالی: «عِنْدَها جَنَّه الْمَأوی» «۳»

يعنی عند سدره المنتهی. «۴»

المحاضرات فی الالهيات، ص: ۴۶۱

نعم ربّما يستظهر من قوله تعالی: «وَ فِی السَّماءِ رِزْقُكُمْ وَ ما تُوعَدُونَ» «۱»

إنّ الجنه فی السماء فإنّ الظاهر من قوله: «وَ ما تُوعَدُونَ» هو الجنه». «۲»

هـذا كلّه علی القـول بـأنّ الجنّه والنـار حسب ظواهر الكتـاب موجودتـان فی الخـارج مع قطع النظر عن أعمـال المكلّفين، وإنّهما معـدَّتان للمطيع والعاصـی، وأمّا علی القول بأنّ حقيقه الجنّه والنار عباره عن تجسّم عمل الإنسان بصوره حسـنه و بهيّه أو قبيحه و مرعبه، فالجنّه والنار موجودتان واقعاً بوجودهما المناسب فی الدار الآخره وإن كان أكثر الناس، لأجل كونه محاطاً بهذه الظروف الدنيويه،

غير قادر على رؤيتهما، وإلّا فالعمل سواء كان صالحاً أو طالحاً قد تحقّق وله وجودان و تمثّلان، وكلّ موجود فى ظرفه.

۶. من هو المخلَّد فى النار؟

اختلفت كلمه المتكلّمين فى المخلَّدين فى النار، فذهب جمهور المسلمين إلى أنّ الخلود يختصّ بالكافر دون المسلم وإن كان فاسقاً، وذهبت الخوارج والمعتزله إلى خلود مرتكبى الكبائر إذا ماتوا بلا توبه. «۳»

قال المحقّق البحرانى:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۶۲

المكلّف العاصى إمّا أن يكون كافراً أو ليس بكافر، أمّا الكافر فأكثر الأُمّه على أنّه مخلّد فى النار، وأمّا من ليس بكافر، فإن كانت معصيته كبيره فمن الأُمّه من قطع بعدم عقابه وهم المرجئه الخالصه، ومنهم من قطع بعقابه وهم المعتزله والخوارج، ومنهم من لم يقطع بعقابه إمّا لأنّ معصيته لم يستحقّ بها العقاب وهو قول الأشعريه، وإمّا لأنّه يستحق بها عقاباً إلّاأنّ اللّه تعالى يجوز أن يعفو عنه، وهذا هو المختار. «۱»

و استدلّ المحقّق الطوسى على إنقطاع عذاب مرتكب الكبيره بوجهين حيث قال:

و عذاب صاحب الكبيره ينقطع لاستحقاقه الثواب بإيمانه ولقبحه عند العقلاء.

توضيحه: إنّ صاحب الكبيره يستحقّ الثواب والجنّه لإيمانه، فإذا استحقّ العقاب بالمعصيه، فإمّا أن يقدّم الثواب على العقاب، وهو باطل، لأنّ الإثابه لا تكون إلّابدخول الجنّه والداخل فيها مخلّد بنصّ الكتاب المجيد وعليه إجماع الأُمّه، أو بالعكس و هو المطلوب.

أضف إلى ذلك أنّ لازم عدم الانقطاع أن يكون من عبد اللّه تعالى مدّه عمره بأنواع القربات إلى اللّه، ثمّ عصى فى آخر عمره معصيه واحده مع

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۶۳

حفظ إيمانه، مخلّداً فى النار، و يكون نظير من أشرك باللّه تعالى مدّه عمره وهو قبيح عقلًا محال على اللّه سبحانه. «۱»

واستدلّت المعتزله على خلود الفاسق فى النّار بإطلاق الآيات الوارده فى الخلود،

ولكنّ المتأمّل فى الآيات يقف على قرائن تمنع من الأخذ بإطلاقها ولا نرى ضروره فى التعرّض لها. «۲»

۷. كيف يصحّ الخلود مع كون الذنب منقطعاً؟

إنّ من السـنن العقليه المقرّره رعايه المعادله بين الجرم والعقوبه، وهـذه المعادله منتفيه فى العذاب المخلّد، فإنّ الذنب كان موقتاً منقطعاً.

والجواب عنه أمّا أوّلًا: فإنّ المراد من المعـادله بين الجرم والعقوبه ليس هو فى جـانب الكمّيّه ومن حيث الزمـان، بل فى جانب الكيفيّه ومن حيث عظمه الجرم بلحـاظ مفاسـده الفرديه أو النوعيه، كما نرى ذلك فى العقوبات المقرّره عنـد العقلاء لمثل القتل والإخلال فى النظم الاجتماعى، ونحو ذلك، فالجرم يقع فى زمان قليل ومع ذلك فقد يحكم عليه بالأعدام والحبس المؤبَّد.

وأمّا ثانياً: «فإنّ العذاب فى الحقيقه أثر لصوره الشّـقاء الحاصله بعد تحقّق علل معدّه وهى المخالفات المحدوده وليس أثراً لتلك العلل

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۶۴

المحـدوده المنقطعه حتى يلزم تأثير المتناهى أثراً غير متناه وهو محال، نظيره أنّ عللًا معدّه ومقرّبات معدوده محدوده أوجبت أن تتصوّر المادّه بالصوره الإنسانيه فتصير الماده إنساناً يصدر عنه آثار الإنسانيّه المعلوله للصوره المذكوره».

ولا معنى لأن يسأل و يقال:

إنّ الآثار الإنسانيه الصادره عن الإنسان بعـد الموت صدوراً دائمياً سـرمديّاً لحصول معدّات محدوده مقطوعه الأمر للمادّه، فكيف صـارت مجموع منقطع الآـخر من العلل سـبباً لصـدور الآثار المـذكوره وبقائها مع الإنسان دائماً، لأنّ علّتها الفاعله- وهى الصوره الإنسانيه- موجوده معها دائماً على الفرض، فكما لا معنى لهذا السؤال لا معنى لذلك أيضاً. «۱»

)))

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۶۵

خاتمه المطاف

اشاره

خاتمه المطاف

إلى هنا وقفنا على الصـحيح من العقائـد الإسـلاميه مـدعماً بالبرهنه من الكتاب والسـنّه والعقل، بقى الكلام فى أمورٍ نختم أبحاثنا العقائديه بالبحث عنها، و هى:

١. الإيمان وأحكامه

الإيمان من الأمن وله فى اللّغه معنيان متقاربان: أحـدهما: الأمانه الّتى هى ضـد الخيانه، ومعناها سـكون القلب. والآخر: التصديق، والمعنيان متدانيان. «١»

وأمّا فى الشرع فاختلفت الآراء فى تحقيق الإيمان وإنّه إسم لفعل القلب فقط، أو فعل اللسان فقط، أو لهما جميعاً، أو لهما مع فعل سائر الجوارح، وعلى القول الأوّل فهل هو المعرفه فقط أو هى مع إذعان القلب.

فنسب إلى الكرّاميه إنّهم فسّروا الإيمـان بالإـقرار باللسان فقط، واسـتدلّوا عليه بقوله صـلى الله عليه و آله: «أمرت أن أُقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلّااللّه، محمّد رسول اللّه». «٢»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۶۶

و ردّ بـأنّ معنى القول فى كلامه: حتى يقولوا، هو الإذعـان والإيمان، وإطلاق القول على الإعتقاد والإذعان شائع، وأيضاً الإيمان أمر قلبى يحتـاج إثبـاته إلى مظهر وهو الإـقرار باللسـان فى الغـالب، وسـيوافيك أنّ ظـاهر كثير من النصوص هو أنّ الإيمـان فعل للقلب.

وذهبت المعتزله والخوارج إلى أن العمـل بـالجوارح مقوّم للإيمـان والفاقـد له ليس بمؤمن بتاتاً، إلّاأنّهما اختلفا، فالخوارج يرون الفاقد كافراً، والمعتزله يقولون: إنّه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو فى منزله بين المنزلتين، وممّا استدلوا به قوله تعالى:

«وَ ما كانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمانَكُمْ» «١».

إذ المراد من الإيمان فى الآيه هو صلاتهم إلى بيت المقدس قبل النسخ.

و ردّ بأنّ الإسـتعمال أعمّ من الحقيقه، ولا شكّ أنّ العمل أثر الإيمان، ومن الشائع إطلاق اسم السبب على المسبَّب، والقرينه على ذلك الآيات المتضافره الدالّه على أنّ الإيمان فعل القلب وأنّ العمل متفرّع عليه كما سيجى ء.

وذهب بعض المتكلّمين

إلى أنّ الإيمـان مركّب من الإذعان بالقلب والإقرار باللسان، وهو مختار المحقّق الطوسـى فى تجريـد العقائـد، والعلّامه الحلّى فى نهج المسترشدين، ونسبه التفتازانى إلى كثير من المحقّقين و قال:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۶۷

هو المحكى عن أبى حنيفه «۱»، واستدلّ عليه بقوله تعالى:

«وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوًّا» «۲».

وأُجيب بـأنّ مفـاد الآـيه أنّهم كـانوا عـالمين بالحقّ مستيقنين به، ومع ذلك لم يؤمنوا ولم يسـلّموا به ظلماً وعلوّاً، وهـذا نظير قوله سبحانه:

«فَلَمَّا جاءَهُمْ ما عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ» «۳».

فالآيه وما يشابهها تدلّ على أنّ المعرفه بوحدها ليست هى الإيمان المطلوب فى الشريعه بل يحتاج إلى إذعان بالقلب، والجحود باللسان ونحوه كاشف عن عدم تحقّقه.

ومن هنـا تبيّن بطلاـن قول من فسَّر الإيمـان بـالمعرفه فقط، وقـد نسب إلى جهم بن صـفوان (المتوفّى ۱۲۸ ه) و إلى أبى الحسـن الأشعرى فى أحد قوليه «۴» ونسبه شارح المواقف إلى بعض الفقهاء. «۵»

وذهب جمهور الأشاعره إلى أنّ الإيمان هو التصديق بالجنان، قال صاحب المواقف:

هو عندنا وعليه أكثر الأئمّه كالقاضى والأستاذ التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضروره، فتفصيلًا فيما علم تفصيلًا، وإجمالًا فيما علم إجمالًا. «۶»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۶۸

وقال التفتازانى بعد حكايه هذا المذهب: «وهذا هو المشهور، و عليه الجمهور». «۱»

و قال الفاضل المقداد:

قال بعض أصـحابنا الإماميه والأشـعريه: إنّه التصديق القلبى فقط، واختاره ابن نوبخت وكمال الدين ميثم فى قواعده، وهو الأقرب لما قلناه من أنّه لغه التصديق، ولما ورد نسبته إلى القلب، عرفنا أنّ المراد به التصديق القلبى، لا أى تصديق كان ... ويكون النطق باللسان مبيّناً لظهوره، والأعمال الصالحات ثمرات مؤكِّده له. «۲»

وهذا القول هو الصحيح وتدلّ عليه طوائف ثلاث من الآيات:

الأُولى: ما

عدّ الإيمان من صفات القلب، والقلب محلًا له، مثل قوله تعالى:

«أُولِئَكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ الإِيمانَ» «۳».

وقوله تعالى: «وَ لَمَّا يَدْخُلِ الإِيمانُ فِى قُلُوبِكُمْ» «۴».

وقوله تعالى: «وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمانِ» «۵».

والثانيه: ما عطف العمل الصالح على الإيمان، فإنّ ظاهر العطف إنّ

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۶۹

المعطوف غير المعطوف عليه، والآيات فى هذا المعنى فوق حدّ الإحصاء.

والثالثه: آيات الختم والطبع نحو قوله تعالى: «أُولِئَكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ» «۱».

وقوله تعالى: «خَتَمَ اللَّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ» «۲».

فالإمعان فى هـذه الآيات يثبت أن الإيمان هو التصديق القلبى، يترتّب عليه أثر دنيوى وأخروى، أمّا الدنيوى فحرمه دمه و عرضه و ماله، إلّا أن يرتكب قتلًا أو يأتى بفاحشه.

وأمّا الأُخروى فصحّه أعماله، واستحقاق المثوبه عليها وعدم الخلود فى النار، واستحقاق العفو والشفاعه فى بعض المراحل.

ثمّ إنّ السّعاده الأُخرويه رهن الإيمان المشفوع بالعمل، لا يشكّ فيه من له إلمام بالشريعه والآيات والروايات الوارده حول العمل، ومن هنا يظهر بطلان عقيده المرجئه الّتى كانت تزعم أنّ العمل لا قيمه له فى الحياه الدينيه، وتكتفى بالإيمان فقط، وقد تضافر عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام لعن المرجئه «۳» قال الصادق عليه السلام:

«ملعون، ملعون من قال: الإيمان قول بلا عمل». «۴»

و ممّا ذكرنا تبيّن أنّ الأحاديث المرويه فى أنّ الإيمان عباره عن معرفه

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۷۰

بالقلب، وقول باللسان، و عمل بالأركان «۱»، لا تهدف تفسير حقيقه الإيمان، بل هى ناظره إلى أن الإيمان بلا عمل لا يكفى لوصول الإنسان إلى السعاده، و إنّ مزعمه المرجئه لا أساس لها، هذا هو مقتضى الجمع بينها و بين ما تقدم من الآيات.

نسأل اللّه سبحانه أن يجعلنا من الصالحين من عباده المؤمنين الّذين قال فى

حقّهم:

«مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلا يُجْزى إِلَّا مِثْلَها وَ مَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّهَ يُرْزَقُونَ فِيها بِغَيْرِ حِسابٍ». «۲»

۲. الشيعه والإتّهامات الواهيه

هناك بعض المسائل الّتى لم تزل الشيعه الإماميه تزدرى بها أو تتّهم بالإعتقاد بها، وهى الإعتقاد بالبداء، والرجعه والمتعه، وعدم الإعتقاد بعداله جميع الصحابه، والتقيّه واتّهام القول بتحريف القرآن.

وقد تقدّم الكلام حول البداء فى مبحث العدل، و الرجعه فى مبحث المعاد، والبحث حول المتعه يحال إلى علم الفقه «۳» فلنبحث هنا عن بقيه تلك المسائل وهى ثلاث:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۷۱

أ) موقف الشيعه من القرآن الكريم

اتّهمت الشيعه من جانب بعض المخالفين بالقول بتحريف القرآن ونقصانه، ولكنّ المراجعه إلى أقوال أكابر الطائفه وأقطابهم يثبت خلاف ذلك، وإليك فيما يلى نصوص بعض أعلامهم؛ «۱»

قال الصدوق (المتوفّى ۳۸۱ ه):

اعتقادنا أنّ القرآن الّذى أنزله اللّه تعالى على نبيه محمّد صلى الله عليه و آله هو ما بين الدفّتين، و هو ما فى أيدى الناس ليس بأكثر من ذلك، ومن نسب إلينا إنّا نقول إنّه أكثر من ذلك فهو كاذب. «۲»

و قال السيد المرتضى (المتوفّى ۴۳۶ ه):

إنّ القرآن معجزه النبوّه ومأخذ العلوم الشرعيه والأحكام الدينيه، وعلماء المسلمين قد بلغوا فى حفظه وحمايته الغايه حتى عرفوا كلّ شى ء اختلف فيه من إعرابه وقراءته وحروفه وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغيّراً ومنقوصاً مع العنايه الصادقه والضبط الشديد. «۳»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۷۲

وقال شيخ الطائفه محمّد بن الحسن الطوسى (المتوفّى ۴۶۰ ه):

إنّ الزياده فيه مجمع على بطلانها، وأمّا النقصان منه، فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه، وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا، وهو الّذى نصره المرتضى، وهو الظاهر من الروايات. «۱»

وقال أمين الإسلام الطبرسى (المتوفّى

:(٥٤٨ ه):

أمّا الزياده فمجمع على بطلانها، وأمّا النقصان منه فقد روى جماعه من أصحابنا وقوم من حشويه أهل السنّه إنّ فى القرآن نقصاناً والصحيح من مذهبنا خلافه. «٢»

وقال العلّامه الحلّى (المتوفّى ٧٢۶ ه):

الحقّ أنّه لا تبديل ولا تأخير ولا تقديم، وأنّه لم يزد ولم ينقص، ونعوذ باللّه من أن يعتقد مثل ذلک، فإنّه يوجب تطرق الشک إلى معجزه الرسول المنقوله بالتواتر. «٣»

هؤلاء ثُلّه من أعلام الشيعه فى القرون السابقه من رابعها إلى ثامنها، ويكفى ذلک فى إثبات أنّ نسبه التحريف إلى الشيعه ظلم و عدوان، وأمّا المتأخّرون فحدِّث عنه ولا حرج، ونكتفى منهم بنقل كلمه للأُستاذ الأكبر الإمام الخمينى قدس سره فى هذا المجال، حيث قال:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۷۳

إنّ الواقف على عنايه المسلمين بجمع الكتاب وحفظه وضبطه، قراءه وكتابه، يقف على بطلان تلک المزعمه (التحريف) وأنّه لا ينبغى أن يركن إليها ذو مسكه، وما ورد فيه من الأخبار بين ضعيف لا يستدلّ به، إلى مجعول تلوح منه أمارات الجعل، إلى غريب يقضى منه العجب، إلى صحيح يدلّ على أنّ مضمونه، تأويل الكتاب وتفسيره. «١»

أجل، الغفله عن ذلک وعدم التفرقه بين تأويل القرآن وتنزيله دعا بعضهم إلى القول بالتحريف، قال المفيد (المتوفّى ۴١٣ ه):

قد قال جماعه من أهل الإمامه إنّه لم ينقص من كلمه ولا من آيه ولا من سوره، ولكن حذف ما كان مثبتاً فى مصحف أمير المؤمنين عليه السلام من تأويله وتفسير معانيه على حقيقه تنزيله، وذلک كان ثابتاً منزلًا وإن لم يكن من جمله كلام اللّه تعالى الّذى هو القرآن المعجز وقد يسمّى تأويل القرآن قرآناً- إلى أن قال:-

وعندى أنّ هذا القول أشبه من مقال من ادّعى نقصان كلم من نفس

القرآن على الحقيقه دون التأويل، وإليه أميل واللّه أسأل توفيقه للصواب. «۲»

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۴۷۴

روايات النقيصه في كتب أهل السنّه

ثمّ إنّ روايات النقيصه لا تختصّ بأحاديث الشيعه- و قد عرفت الرأى الصحيح فيها- بل هناك مجموعه من الروايات فى كتب التفسير و الحديث عند أهل السنّه تدلّ على نقصان طائفه من الآيات و السّور، و هذا القرطبى يقول فى تفسير سوره الأحزاب:

أخرج أبو عبيد فى الفضائل وابن مردويه، وإبن الأنبارى عن عائشه قالت: كانت سوره الأحزاب تقرأ فى زمان النبىّ مائتى آيه، فلمّا كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها إلّاعلى ما هو الآن. «۱»

و هذا هو البخارى يروى عن عمر قوله: «لولا- أن يقول الناس إنّ عمر زاد فى كتاب اللّه، لكتبت آيه الرجم بيدى» «۲» إلى غير ذلك من الروايات الّتى نقل قسما منها السيوطى فى الإتقان. «۳»

ومع ذلك فنحن نُجِلُّ علماء السنّه ومحقّقيهم عن نسبه التحريف إليهم، ولا يصح الإستدلال بالروايه على العقيده، ونقول مثل هذا فى حق الشيعه، وقد عرفت أنّ الشيخ المفيد يحمل هذه الروايات على أنّها تفسير للقرآن، وللسيد محمّد رشيد رضا أيضاً كلام فى توجيه ما ورد حول نسخ

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۴۷۵

التلاوه فى روايات أهل السنّه نأتى بنصّه، قال:

ليس كلّ وحى قرآناً، فإنّ للقرآن أحكاماً ومزاياً مخصوصه وقد ورد فى السنّه كثير من الأحكام مسنده إلى الوحى ولم يكن النبىّ صلى الله عليه و آله ولا أصحابه يعدّونها قرآناً، بل جميع ما قاله عليه السلام على أنّه دين فهو وحى عند الجمهور، واستدلّوا عليه بقوله: «وَ ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحى» وأظهره الأحاديث القدسيه.

ومن لم يفقه هذه التفرقه من العلماء وقعت

لهم أوهام فى بعض الأحاديث روايه ودرايه و زعموا أنّها كانت قرآناً ونسخت». «۱»

ب) موقف الشيعه من عداله الصحابه

عداله الصحابه كلّهم ونزاهتهم من كلّ سوء هى أحد الأُصول الّتى يتديّن بها أهل السنّه، قال ابن حجر:

«اتّفق أهل السنّه على أن الجميع عدول ولم يخالف فى ذلك إلّاشذوذ من المبتدعه». «۲»

وقال الإيجى:

يجب تعظيم الصحابه كلّهم، والكف عن القدح فيهم، لأنّ اللّه

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۷۶

عظّمهم وأثنى عليهم فى غير موضع من كتابه والرسول قد أحبّهم وأثنى عليهم فى أحاديث كثيره. «۱»

وقال التفتازانى:

اتّفق أهل الحقّ على وجوب تعظيم الصحابه والكفّ عن الطعن فيهم، سيّما المهاجرين والأنصار، لما ورد فى الكتاب والسنّه من الثناء عليهم. «۲»

غير أنّ الشيعه الإماميه عن بكره أبيهم على أنّ الصحابه كسائر الرواه فيهم العدول وغير العدول، وإنّ كون الرجل صحابيّاً لا يكفى فى الحكم بالعداله، بل يجب تتّبع أحواله حتى يقف على وثاقته، وذلك لأنّ القول بعداله جميع الصحابه ونزاهتهم من كلّ شى ء ممّا لا يلائم القرآن والسنّه ويكذبه التاريخ، وإليك البيان:

الصحابه فى الذكر الحكيم

إنّ الذكر الحكيم يصنِّف الصحابه إلى أصناف يمدح بعضها ويذمّ بعضاً آخر، فالممدوحون هم السّابقون الأوّلون «۳» والمبايعون تحت الشجره «۴» والمهاجرون والأنصار «۵» وأمّا المذمومون فهم أصناف نشير إلى بعضها:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۷۷

۱. المنافقون: لقد أعطى القرآن الكريم عنايه خاصّه بعصبه المنافقين، وأعرب عن نواياهم وندَّد بهم فى السور التاليه: البقره، آل عمران، المائده، التوبه، العنكبوت، الأحزاب، محمّد، الفتح، الحديد، المجادله، الحشر و المنافقين، وهذا يدلّ على أنّهم كانوا جماعه هائله فى المجتمع الإسلامى.

۲. المرتابون والسمّاعون: يحكى سبحانه عن طائفه من أصحاب النبىّ أنّهم كانوا يستأذنونه فى ترك الخروج إلى الجهاد، ويصفهم بأنّ فى قلوبهم إرتياب،

وأنّ خروجهم إلى الجهاد لا يزيد المسلمين إلّاخبالًا، وإنّهم يقومون بالسماع للكفّار. «۱»

۳. الظانون باللّه غير الحقّ: يحكى سبحانه عن طائفه من أصحاب النبىّ أنّهم كانوا يظنون باللّه غير الحقّ ظنّ الجاهليّه، إذ يشكّون فى كون المسلمين على صراط الحق و يقولون: «لَوْ كانَ لَنا مِنَ الْأَمْرِ شَيْ ءٌ ما قُتِلْنا هاهُنا» «۲»

۴. المولُّون أمام الكفّار: يستفاد من بعض الآيات ويشهد التاريخ على أنّ جماعه من صحابه النبىّ إنهزموا عن القتال مع الكفّار يوم أحد وحنين؛ قال ابن هشام فى تفسير الآيات النازله فى أُحُد:

ثمّ أنّبهم على الفرار عن نبيّهم وهم يدعون، لا يعطفون عليه لدعائه إياهم، فقال:

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۷۸

«إِذْ تُصْعِدُونَ وَ لا تَلْوُونَ عَلى أَحَدٍ وَ الرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْراكُمْ» «۱».

و قال فى إنهزام الناس يوم حنين:

فلمّا انهزم الناس و رأى من كان مع رسول اللّه صلى الله عليه و آله من جفاه أهل مكّه، الهزيمه تكلّم رجال منهم بما فى أنفسهم من الضغن، فقال أبو سفيان بن حرب لا تنتهى هزيمتهم دون البحر، وصرخ جبله بن حنبل: ألا بطل السحر اليوم. «۲»

هذه صنوف من الصحابه ندّد بهم القرآن الكريم و عيَّرهم بذمائم أفعالهم و قبائح أوصافهم، أفبعد هذا يصحّ أن يعدّ جميع الصحابه عدولًا أتقياء، و يرمى من يقدح فى هؤلاء بالزندقه و البدعه؟ مع أنّ اللّه سبحانه وصف طائفه منهم (و هم السمّاعون) بالظلم.

الصحابه فى السنّه النبويه

روى أبو حازم عن سهل بن سعد قال، قال النبىّ صلى الله عليه و آله: «إنّى فرطكم على الحوض من ورد شرب، ومن شرب لم يظمأ أبداً، وليردنَّ علىَّ أقوام أعرفهم و يعرفونى، ثمّ يحال بينى وبينهم ...» قال أبو حازم: فسمع النعمان

بن أبی عیاش، و أنا أَحدّثهم بهذا الحدیث فقال: هکذا سمعت سهلًا یقول؟ فقلت: نعم، قال: و أنا أشهد علی أبی سعید الخدری لسمعته یزید فیقول: إنّهم منّی، فقال:

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۴۷۹

إنّک لا تدری ما أحدثوا بعدک، فأقول: سحقاً سحقاً لمن بدّل بعدی، أخرجه البخاری و مسلم». «۱»

و روی البخاری ومسلم أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال:

یرد علیَّ یوم القیامه رهط من أصحابی (أو قال من أمّتی) فیحلئون عن الحوض، فأقول یا ربّ أصحابی، فیقول:

إنّه لا علم لک بما أحدثوا بعدک، إنّهم إرتدوا علی أدبارهم القهقری. «۲»

و قد اکتفینا من الکثیر بالقلیل، ومن أراد الوقوف علی ما لم نذکره فلیراجع جامع الأُصول لإبن الأثیر.

التاریخ وعداله الصحابه

کیف یمکن عدّ الصحابه جمیعاً عدولًا والتاریخ بین أیدینا، نری أنّ بعضهم کولید بن عقبه ظهر علیه الفسق فی حیاه النبیّ وبعده، أما الأوّل فمن المجمع علیه بین أهل العلم أنّ قوله تعالی: «إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا» «۳».

نزلت فی شأنه، کما نزل فی حقّه قوله تعالی:

«أَ فَمَنْ کانَ مُؤْمِناً کَمَنْ کانَ فاسِقاً لا یَسْتَوُونَ» «۴».

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۴۸۰

وأمّا الثانی فروی أصحاب السِّیَر والتاریخ أنّ الولید سکر وصلّی الصبح بأهل الکوفه أربعاً ثمّ التفت إلیهم وقال: هل أزیدکم .... «۱»

و هذا قدّامه بن مظعون صحابی بدری، روی أنّه شرب الخمر، وأقام علیه عمر الحدّ «۲» ولا درأ عنه الحدّ بحجّه أنّه بدری، ولا قال: قد نهی رسول اللّه صلی الله علیه و آله عن ذکر مساوئ الصحابه، کما أنّ المشهور «۳» أنّ عبد الرحمان الأصغر بن عمر بن الخطاب، قد شرب الخمر وضربه عمر حدّاً فمات، وکان ممّن عاصر رسول اللّه صلی الله

علیه و آله.

إنّ بعض الصحابه خضب وجه الأرض بالدماء، فاقرأ تاریخ بسر بن أرطاه، حتی أنّه قتل طفلین لعبید اللّه بن عباس، وکم وکم بین الصحابه لدَّه هؤلاء من رجال العیث والفساد، قد حفل التاریخ بضبط مساوئهم، أفبعد هذه البیّنات یصحّ التقوّل بعداله الصحابه مطلقاً؟!

إنّ النظره العابره لتاریخ الصحابه تقضی بأنّ بعضهم کان یتّهم الآخر بالنفاق والکذب «۴»، کما أنّ بعضهم کان یقاتل بعضاً ویقود جیشاً لمحاربته، فقتل بین ذلک جماعه کثیره، أفهل یمکن تبریر أعمالهم من الشاتم والمشتوم، والقاتل والمقتول، وعدّهم عدولًا ومثلًا للفضل والفضیله؟!

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۴۸۱

حدیث أصحابی کالنجوم

إنّ القائلین بعداله الصحابه جمیعاً یتمسّکون بما یروی عن النبیّ صلی الله علیه و آله أنّه قال: «أصحابی کالنجوم بأیّهم اقتدیتم اهتدیتم». «۱»

أقول: کیف یصح إسناد هذا الحدیث إلی رسول اللّه صلی الله علیه و آله مع أنّ لازمه الأمر بالمتناقضین؟ لأنّ هذا یوجب أن یکون أهل الشام فی صفّین علی هدی، وأن یکون أهل العراق أیضاً علی هدی، وأن یکون قاتل عمار بن یاسر مهتدیاً، وقد صحّ الخبر عن النبیّ صلی الله علیه و آله أنّه قال له: «تقتلک الفئه الباغیه».

وقال سبحانه: «فَقاتِلُوا الَّتِی تَبْغِی حَتَّی تَفِی ءَ إِلی أَمْرِ اللَّهِ» «۲»

فدلّ علی أنّها ما دامت موصوفه بالمقام علی البغی فهی مفارقه لأمر اللّه، ومن یفارق أمر اللّه لا یکون مهتدیاً.

إنّ هذا الحدیث موضوع علی لسان النبیّ الأکرم، کما صرّح بذلک جماعه من أعلام أهل السنّه، قال أبو حیّان الأندلسی: «هو حدیث موضوع لا یصحّ بوجه عن رسول اللّه». ثمّ نقل قول الحافظ ابن حزم فی رسالته «إبطال الرأی والقیاس» ما نصّه: «وهذا خبر مکذوب باطل لم یصحّ قطّ».

ثمّ نقل عن البزّاز صاحب المسند

قوله: «وهذا كلام لم يصحّ عن النبىّ صلى الله عليه و آله و شرع بالطعن فى سنده». «۳»

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۸۲

ثمّ إنّ التفتازانى وإن أخذته العصبيه فى الدعوه إلى ترک الكلام فى حقّ البغاه والجائرين، لكنّه أصحر بالحقيقه فقال:

ما وقع بين الصحابه من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور فى كتب التاريخ، والمذكور على السنه الثقات يدلّ بظاهره على أنّ بعضهم حاد عن طريق الحق، وبلغ حدّ الظلم والفسق ... إلّاأنّ العلماء لحسن ظنّهم بالصحابه ذكروا لها محامل وتأويلات بها تليق ...». «۱»

كلمه لبعض المعاصرين من أهل السنّه

إنّ بعض المنصفين من المصريّين المعاصرين «۲» قد اعترف بالحقّ، وأراد الجمع بين رأيى السنّه والشيعه فى حقّ الصحابه، فقال:

إنّ منهج أهل السنّه فى تعديل الصحابه أو ترک الكلام فى حقّهم منهج أخلاقى، وإنّ طريقه الشيعه فى نقد الصحابه وتقسيمهم إلى عادل وجائر منهج علمى، فكلّ من المنهجين مكمّل للآخر- إلى أن قال:- إنّ الشيعه وهم شطر عظيم من أهل القبله يضعون جميع المسلمين فى ميزان واحد، ولا يفرّقون بين صحابى وتابعى ومتأخر، كما لا يفرقون بين متقدّم فى الإسلام وحديث عهد به إلّاباعتبار درجه الأخذ بما جاء به حضره

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۸۳

الرسول صلى الله عليه و آله والأئمّه الإثنا عشر بعده، وإنّ الصحبه فى ذاتها ليست حصانه يتحصّن بها من درجه الإعتقاد، وعلى هذا الأساس المتين أباحوا لأنفسهم- اجتهاداً- نقد الصحابه والبحث فى درجه عدالتهم، كما أباحوا لأنفسهم الطعن فى نفر من الصحابه أخلّوا بشروط الصحبه وحادوا عن محبه آل محمّد عليهم السلام، كيف لا، وقد قال الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله:

«إنّى تارک فيكم ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا، كتاب اللّه وعترتى آل بيتى

...».

وعلى أساس هـذا الحديث ونحوه يرون أنّ كثيراً من الصحابه خالفوا هذا الحديث، بإضـطهادهم لآل محمّد ولعنهم لبعض أفراد هذه العتره، ومن ثمّ فكيف يستقيم لهؤلاء المخالفين شرف الصحبه، وكيف يوسموا باسم العداله؟!

ذلـک هـو خلاـصه رأی الشـيعه فی نفی صـفه العـداله عن بعض الصـحابه، وتلـک هی الأسـباب العلميه الـواقعيه الّتی بنوا عليها حججهم «۱».

ج) التقيّه بين الوجوب والحرمه

ممّا يشنّع به على الشيعه قولهم بالتّقيه وعملهم به فی أحايين وظروف خاصّه، ولكن المشنِّعين لم يقفوا على مغزاها، ولو تثبّتوا فی الأمر و رجعوا

المحاضرات فی الالهيات، ص: ۴۸۴

إلى الكتاب والسنّه لوقفوا على أنّها ممّا تحكم به ضروره العقل و نصّ الشريعه.

حقيقه التقيّه وغايتها

التقيّه مشتقّه من الوقايه والمراد منها التحفّظ على ضـرر الغير بموافقته فی قول أو فعل مخالف للحقّ، وإذا كان هذا مفهومها فهی تقابـل النفاق، تقابل الإيمان والكفر، فإنّ النفاق عباره عن إظهار الحقّ وإخفاء الباطل، ومع هـذا التباين بينهما لا يصـحّ عـدّها من فروع النفاق، كما أنّ القرآن الكريم يعرف المنافقين بالمتظاهرين بالإيمان والمبطنين للكفر، يقول سبحانه:

«إِذا جاءَکَ الْمُنافِقُونَ قالُوا نَشْهَدُ إِنَّکَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّکَ لَرَسُولُهُ وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنافِقِينَ لَكاذِبُونَ» «۱»

فالغـايه من التقيّه الـدينيه هی صـيانه النفس والعرض والمال، وذلک فی ظروف قاهره لا يسـتطيع فيها المؤمن أن يعلن عن موقفه الحقّ صـريحاً، إنّ التقيه سـلاح الضـعيف فی مقابـل القوی الغـاشم، سـلاح من يبتلی بمن لا يحترم دمه وعرضه وماله، لا لشـی ء إلّالأنّه لا يتّفق فی بعض المبادئ والأفكار.

فـإذا كـان هـذا معنی التقيّه ومفهومهـا، وكـانت هـذه غايتهـا، فهو أمر فطری يسوق الإنسان إليه قبل كلّ شـی ء عقله وتـدعو إليه فطرته، ولأجل ذلک

المحاضرات فی الالهيات، ص: ۴۸۵

يستعملها كلّ

من ابتلى بالملوك والساسه الّذين لا يحترمون شيئاً سوى رأيهم وفكرتهم ومطامعهم ولا يتردّدون عن التنكيل بكلّ من يعارضهم فى ذلك، من غير فرق بين المسلم- شيعياً كان أم سنّياً- ومن هنا يظهر جدوى التقيه وعمق فائدتها.

التقيه فى الكتاب العزيز

إنّ التقيه من المفاهيم القرآنيه الّتى وردت فى أكثر من موضع فى القرآن الكريم، وفى تلك الآيات إشارات واضحه إلى الموارد الّتى يلجأ فيها المؤمن إلى استخدام هذا المسلك الفطرى خلال حياته أثناء الظروف العصيبه ليصون بها نفسه وعرضه وماله، أو نفس من يمتّ إليه بصله وعرضه وماله، كما استعملها مؤمن آل فرعون لصيانه الكليم عن القتل والتنكيل «۱» وغير ذلك من الموارد، وإليك بعض الآيات الدالّه على مشروعيه التقيه بالمعنى المتقدّم:

الآيه الأُولى:

قال سبحانه: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمانِ» «۲».

ترى أنّه سبحانه يجوّز إظهار الكفر كرهاً ومجاراه للكافرين خوفاً منهم بشرط أن يكون القلب مطمئناً بالإيمان وصرّح بذلك لفيف من المفسّرين.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۸۶

قال الزمخشرى:

روى أنّ أُناساً من أهل مكّه فتنوا فارتدّوا عن الإسلام بعد دخولهم فيه، وكان فيهم من أكره و أجرى كلمه الكفر على لسانه و هو معتقد للإيمان، منهم عمّار بن ياسر و أبواه: ياسر وسميّه، وصهيب وبلال وخباب. أمّا عمّار فأعطاهم ما أرادوا بلسانه مكرها ... «۱»

و قال القرطبى:

قال الحسن: التقيه جائزه للإنسان إلى يوم القيامه، ثمّ قال: أجمع أهل العلم على أنّ من أُكره على الكفر حتى خشى على نفسه القتل أنّه لا- إثم عليه إن كفر و قلبه مطمئن بالإيمان، ولا- تبين زوجته، ولا- يحكم عليه بالكفر، هذا قول مالك و الكوفيّين والشافعى. «۲»

وقال الخازن:

«التقيّه لا تكون إلّامع خوف القتل مع

سلامه النيّه، قال اللّه تعالى: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمانِ» ثمّ هذه التقيه رخصه». «۳»

المحاضرات فی الالهيات، ص: ۴۸۷

الآيه الثانيه

قال سبحانه: «لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكافِرِينَ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِی شَیْ ءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً» «۱»

هذه الآيه أيضاً كأُختها ناصّه على جواز التقيه، كما صرّح بذلك المفسّرون، كالطبرى، والزمخشرى، والرازى، والآلوسى، وجمال الدين القاسمى، والمراغى وغيرهم، قال الأخير:

قد استنبط العلماء من هذه الآيه جواز التقيه بأن يقول الإنسان أو يفعل ما يخالف الحق، لأجل التوقّى من ضرر يعود من الأعداء إلى النفس أو العرض أو المال. «۲»

الإجابه عن سؤال

قد يقال: إنّ الآيتين راجعتان إلى تقيّه المسلم من الكافر، ولكنّ الشيعه تتّقى إخوانهم المسلمين، فكيف يستدلّ بهما على صحّه عملهم؟

والجواب: أنّ مورد الآيتين وإن كان هو اتّقاء المسلم من الكافر، ولكنّ المورد لا يكون مخصِّصاً لحكم الآيه إذا كان الملاك موجوداً فی غيره، وقد عرفت أنّ وجه تشريع التقيّه هو صيانه النفس والعرض والمال من الهلاك

المحاضرات فی الالهيات، ص: ۴۸۸

والدمار، فإن كان هذا الملاک موجوداً فی غير مورد الآيه، فيجوز، أخذاً بوحده الملاک.

قال الرازى:

ظاهر الآيه (آيه آل عمران) إنّ التقيّه إنّما تحلّ مع الكفّار الغالبين، إلّاأن مذهب الشافعی إنّ الحاله بين المسلمين إذا شاكلت الحاله بين المسلمين والكافرين حلّت التقيّه محاماه عن النفس، وقال: التقيّه جائزه لصون النفس، و هل هی جائزه لصون المال؟ يحتمل أن يحكم فيها بالجواز لقوله صلى الله عليه و آله: حرمه مال المسلم كحرمه دمه، وقوله عليه السلام: «من قتل دون ماله فهو شهيد. «۱»

و قال المراغی فی تفسير آيه النحل:

و يدخل فی التقيه مداراه الكفره والظلمه والفسقه، والإنه

الکلام لهم، والتبسّم فی وجوههم وبـذل المال لهم، لکفّ أذاهم وصـیانه العرض منهم، ولا یعدّ هذا من الموالاه المنهی عنها، بل هو مشروع، فقد أخرج الطبرانی قوله صلی الله علیه و آله: «ما وقی المؤمن به عرضه فهو صدقه». «۲»

و التاریـخ بین أیـدینا یحـدّثنا بوضوح عن لجوء جمله معروفه من کبـار المسـلمین إلی التقیّه فی ظروف عصـیبه، وخیر مثال علی ذلک ما أورده

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۴۸۹

الطبری فی تاریخه عن محاوله المأمون دفع وجوه القضاه والمحدّثین فی زمانه إلی الإقرار بخلق القرآن قسراً، ولما أبصر أولئک المحـدّثون حـدّ السـیف مشـهراً عمدوا إلی مصانعه المأمون فی دعواه وأسـرّوا معتقدهم فی صدورهم، ولما عوتبوا علی ما ذهبوا إلیه من مـوافقه المـأمون برّروا عملهم بعمـل عمّار بن یاسـر «۱» والقصه شـهیره وصـریحه فی جـواز اللجوء إلی التقیه الّتی دأب البعض علی التشـنیع فیهـا علی الشـیعه. والّـذی دفـع بالشـیعه إلی التقیّه بین إخـوانهم وأبنـاء دینهم إنّمـا هو الخوف من السـلطات الغاشـمه، فلو لم یکن هنـاک فی غـابر الزمـان- من عصـر الأـمویّین ثمّ العباسـیّین والعثمـانیّین- أی ضـغط علی الشـیعه، کان من المعقول أن تنسـی الشـیعه کلمه التقیه وأن تحـذفها من دیوان حیاتها، ولکن یا للأسف أنّ کثیراً من إخوانهم کانوا أداه طیعه بید الأمویّین و العباسـیّین الّـذین کانوا یرون فی مذهب الشـیعه خطراً علی مناصـبهم فکانوا یؤلّبون العامّه من أهل السـنّه علی الشـیعه یقتلونهم ویضـطهدونهم وینکلون بهم، ونتیجه لتلک الظروف الصـعبه لم یکن للشـیعه، بل لکل من یملک شیئاً من العقل، وسیله إلّـاااللجوء إلی التقیّه أو رفع الیـد عن المبـادئ المقـدّسه الّتی هی أعلی عنـده من نفسه ومـاله والشواهـد علی ذلـک أکثر من أن تحصی.

التقیّه المحرَّمه

إنّ التقیه کما تجب

لحفظ النفوس والأعراض والأموال، إنّها تحرم إذا

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۴۹۰

ترتّب علیها مفسده أعظم، کهدم الدّین و خفاء الحقیقه علی الأجیال الآتیه، وتسلّط الأعداء علی شؤون المسلمین و حرماتهم و معابدهم، ولأجل ذلک تری أنّ کثیراً من أکابر الشّیعه رفضوا التقیّه فی بعض الأحیان وقدّموا أنفسهم وأرواحهم أضاحی من أجل الدین.

قال الإمام الخمینی قدس سره:

تحرم التقیه فی بعض المحرمات والواجبات الّتی تمثّل فی نظر الشارع والمتشرعه مکانه بالغه، مثل هدم الکعبه والمشاهد المشرفه، والردّ علی الإسلام و القرآن، والتفسیر بما یفسّر المذهب ویطابق الإلحاد و غیرها من عظائم المحرمات، ولا تعمّها أدلّه التقیه ولا الإضطرار ولا الإکراه.

و تدلّ علی ذلک معتبره مسعده بن صدقه و فیها: فکلّ شی ء یعمل المؤمن بینهم لمکان التقیه ممّا لا یؤدی إلی الفساد فی الدین فإنّه جائز». «۱»

کلمه لبعض المحقّقین من أهل السنّه

نختم المقال بنقل کلام للعلّامه الشهرستانی حیث قال:

إنّ التقیّه شعار کلّ ضعیف مسلوب الحرّیّه، إنّ الشیعه قد اشتهرت بالتقیه أکثر من غیرها لأنّها منیت بإستمرار الضغط

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۴۹۱

علیها أکثر من أیّه أمّه أخری، فکانت مسلوبه الحریه فی عهد الدوله الأمویه کلّه، وفی عهد العباسیّین علی طوله، وفی أکثر أیّام الدوله العثمانیّه، ولأجله استشعروا بشعار التقیّه أکثر من أیّ قوم، ولما کانت الشیعه تختلف عن الطوائف المخالفه لها فی قسم مهم من الإعتقادات فی أصول الدین وفی کثیر من الأحکام الفقهیه، والمخالفه تستجلب بالطبع رقابه، وتصدّقه التجارب، لذلک أصبحت الشّیعه مضطرّه فی أکثر الأحیان إلی کتمان ما تختصّ به من عاده أو عقیده أو فتوی، و کتاب أو غیر ذلک، تبتغی بهذا الکتمان صیانه النفس والنفیس، و المحافظه علی الوداد والأخوّه مع سائر إخوانهم المسلمین

لئلّا تنشقّ عصا الطاعه، ولكى لا يحسّ الكفّار بوجود اختلاف ما فى المجتمع الإسلامى فيوسع الخلاف بين الأمّه المحمّديه- إلى أن قال:- لقد كانت التقيه شعاراً لآل البيت عليهم السلام دفعاً للضرر عنهم ومن أتباعهم وحقنا لدمائهم واستصلاحاً لحال المسلمين و جمعاً لكلمتهم ولمّاً لشعثهم، وما زالت سمه تعرف بها الإماميه دون غيرها من الطوائف والأُمم، وكلّ إنسان إذا أحسّ بالخطر على نفسه، أو ماله بسبب نشر معتقده، أو التظاهر به لابدّ أن يكتم ويتّقى مواضع الخطر، وهذا أمر تقتضيه فطره العقول- إلى آخر ما قال-. «١»

أسأل اللّه تعالى البصيره فى الدين وتوحيد صفوف المسلمين فى سبيل الحق واليقين

«قُلْ هذِهِ سَبِيلِى أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلى بَصِيرَهٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِى» «١».

والحمد للّه رب العالمين.

فهرس المصادر

فهرس المصادر

١. القرآن الكريم، كلام اللّه جلّ جلاله.

٢. إثبات وجود خدا (فارسى)، جان كلور مونسمأ، المترجم، أحمد آرام، انتشارات حقيقت، تهران، ١٣۵۵ ش.

٣. الإتقان فى علوم القرآن، السيوطى، جلال الدين عبدالرحمن بن أبى بكر، منشورات الرضى، قم المقدسه.

۴. الأمالى، الصدوق، أبوجعفر محمد بن على بن الحسين بن بابويه، مؤسسه الأعلمى للمطبوعات، بيروت، ١۴٠٠ ق.

۵. أحكام القرآن، الجصّاص، أحمد بن على الرازى، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٣٣۵ ق.

۶. إلجاء العوام عن علم الكلام، الغزالى، أبوحامد محمد بن محمد بن محمد الطوسى، دار الكتاب العربى، بيروت، ١۴٠۶ ق.

٧. الإلهيات على هدى الكتاب والسنه والعقل، السبحانى، جعفر،

الدار الإسلاميه، بيروت، ١۴١٠ ق.

٨. أصول الفلسفه (فارسى)، الطباطبائى، السيد محمد حسين، دار العلم، قم المقدسه، ١٣۵٠ ش.

۹. الأسفار الأربعه فی الحکمه الإلهیه، صدرالدین محمد بن ابراهیم الشیرازی، مکتبه المصطفوی، قم المقدسه.

۱۰.

الإبانه عن أَصول الديانه، الأشعری، ابوالحسن علی بن إسماعیل، مکتبه دار البیان، السوریه، ۱۴۱۶ ق.

۱۱. أساس التقدیس، فخر الدین الرازی، أبوعبداللّه محمد بن عمر بن الحسین، مکتبه العبیکان، الریاض، ۱۴۱۳ ق.

۱۲. الإقتصاد فی الإعتقاد، الغزالی، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسی، دار مکتبه الهلال، بیروت، ۱۴۲۱ ق.

۱۳. أجود التقریرات، الإمام الخوئی، السید أبوالقاسم، مکتبه المصطفوی، قم المقدسه.

۱۴. الإعتقادات فی دین الإمامیه، الصدوق، أبوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه، المطبعه العلمیّه، قم المقدسه، ۱۴۱۲ ق.

۱۵. إظهار الحق، الهندی، الشیخ رحمه اللّه بن خلیل الرحمن، دار الفکر، القاهره.

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۴۹۵

۱۶. الإصابه فی تمییز الصحابه، إبن حجر العسقلانی، أحمد بن علی، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۳ ق.

۱۷. أسد الغابه، إبن الأثیر، عز الدین علی بن محمد الجزری، تحقیق علی محمد معوّض، و عادل أحمد عبدالموجود، دار الکتب العلمیه، بیروت.

۱۸. أُصول الدین، البغدادی، ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر تمیمی، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۷ ق.

۱۹. الإمامه والسیاسه، ابن قتیبه الدینوری، عبداللّه بن مسلم، دار المعرفه، بیروت.

۲۰. أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، الشیخ المفید، محمد بن محمد بن نعمان، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم المقدسه، ۱۴۱۳ ق.

۲۱. أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت، العلامه الحلّی، جمال الدین الحسن بن یوسف، منشورات الرضی، قم المقدسه، ۱۴۱۴ ق.

۲۲. الإعتصام بالکتاب والسنه، السبحانی، جعفر، مؤسسه الإمام الصادق ۷، قم المقدسه، ۱۴۱۴ ق.

۲۳. الأحکام السلطانیه، الماوردی، أبوالحسن علی بن محمد بن حبیب البصری البغدادی، دار الفکر، بیروت.

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۴۹۶

۲۴. أنوار التنزیل و أسرار التأویل، البیضاوی، ناصر الدین ابوسعید عبدالله بن عمر بن محمد، مؤسسه الأعلمی، بیروت، ۱۴۱۰ ق.

۲۵. إعجاز القرآن، الجرجانی، عبدالقاهر،

۲۶. إرشاد الطالبين، السيوری، مقداد

بن عبداللّه، مكتبه المرعشى النجفى، قم المقدسه، ۱۴۰۵ ق.

ب

۲۷. البرهان على صحه طول عمر الإمام صاحب الزمان (عج)، الكراجكى، الشيخ ابوالفتح، ضمن كتاب كنز الفوائد، دار الذخائر، قم.

۲۸. البرهان فى تفسير القرآن، البحرانى، السيد هاشم، دار الكتب العلميه، قم المقدسه.

۲۹. البيان والتبيين، الجاحظ، أبوعثمان عمرو بن بحر كنانى، عبدالسلام محمد هارون، القاهره- ۱۹۶۸ م.

۳۰. بين يدى الساعه، الدكتور عبدالباقى،

۳۱. بحار الأنوار، المجلسى، المولى محمدباقر، المكتبه الإسلاميه، تهران.

۳۲. بدايه الحكمه، الطباطبايى، السيد محمد حسين، المكتبه الطباطبايى، قم المقدسه.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۴۹۷

۳۳. بحوث فى الملل والنحل، السبحانى، جعفر، مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسه، ۱۴۱۶ ق.

۳۴. البيان فى تفسير القرآن، الإمام الخوئى، السيد أبوالقاسم، أنوار الهدى، قم المقدسه، ۱۴۰۱ ق.

ت

۳۵. التوحيد، الصدوق، أبوجعفر محمد بن على بن حسين بن بابويه، دار المعرفه، بيروت.

۳۶. تفسير المنار، عبده، الشيخ محمد، دار المعرفه، بيروت.

۳۷. تفسير المراغى، المراغى، أحمد مصطفى، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

۳۸. التعريفات، الجرجانى، السيد الشريف على بن محمد، دار الفكر، بيروت، ۱۴۱۹ ق.

۳۹. تنزيه الأنبياء، السيد الشريف المرتضى، أبو القاسم على بن الحسين الموسوى البغدادى، مكتبه بصيرتى، قم المقدسه.

۴۰. تاريخ الأمم و الملوك، الطبرى، محمد بن جرير، مكتبه خيّاط، بيروت.

۴۱. تصحيح الإعتقاد بصواب الإنتقاد، الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، انتشارات الرضى، قم المقدسه.

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۴۹۸

۴۲. تلخیص المحصّل، الطوسی، الخواجه نصیر الدین محمد بن محمد بن الحسن، دار الأضواء، بیروت، ۱۴۰۵ ق.

۴۳. تاریخ المذاهب الإسلامیه، أبوزهره، محمّد، دار الفکر العربی، قاهره، ۱۹۸۹ م.

۴۴. تفسیر القرآن العظیم، إبن کثیر الدمشقی، عماد الدین ابوالفداء اسماعیل، دار الأندلس، بیروت، ۱۴۱۶ ق.

۴۵. تاریخ حصر الإجتهاد، الطهرانی، الشیخ، آغا بزرگ، مدرسه الإمام المهدی (عج)، خونسار-

ایران، ۱۴۰۱ ق.

۴۶. تنبیه الأمه و تنزیه الملّه، النائینی، الشیخ محمد حسین، شرکت سهامی انتشار، تهران.

۴۷. تمهید الأوائل و تلخیص الدلائل، الباقلانی، القاضی أبوبکر محمد بن الطیّب، مؤسسه الکتب الثقافیه، بیروت، ۱۴۱۴ ق.

۴۸. تهذیب الأصول، السبحانی، جعفر، مطبعه مهر، قم المقدسه.

ث

۴۹. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، الصدوق، أبوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۰ ق.

ج

۵۰. جهان بینی علمی (فارسی)، راسل، برتراند، سید حسن منصور، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۰ ش.

۵۱. الجامع الصحیح (سنن الترمذی)، الترمذی، أبوعیسی، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۲۳ ق.

۵۲. جامع الاصول، ابن الأثیرالجزری، علی بن محمد بن محمد بن عبدالواحد، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۳ ق.

۵۳. الجامع لأحکام القرآن، القرطبی، محمدبن أحمد، دار الکتاب العربی، بیروت، ۱۴۲۳ ق.

ح

۵۴. حلیه الأولیاء، الإصفهانی، أبونعیم أحمد بن عبدالّله، قاهره، ۱۹۳۲ م.

۵۵. حیاه محمد صلی الله علیه و آله، هیکل، محمد حسین، مکتبه النهضه المصریه، قاهره، ۱۹۶۸ م.

خ

۵۶. الخصال، الصدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه، المکتبه الإسلامیه، تهران، ۱۳۵۱ ش.

۵۷. الخطط المقریزیه، المقریزی، تقی الدین احمد بن علی، مکتبه مدبولی، قاهره، ۱۸۵۳ م.

۵۸. الخصائص الکبری، السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن أبی بکر، حیدرآباد بالهند، ۱۳۲۰ ه.

د

۵۹. الدر المنثور، السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن أبی بکر، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۱ ق.

۶۰. دلائل الصدق، المظفر، الشیخ محمد حسن، مکتبه النجاح، تهران.

۶۱. دائره المعارف القرن العشرین، فرید وجدی، محمد، دار المعرفه، بیروت.

ذ

۶۲. الذخیره فی علم الکلام، السید الشریف المرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین الموسوی البغدادی، مؤسسه النشر الإسلامی، قم المقدسه، ۱۴۱۱ ق.

ر

۶۳. الرسائل، الإمام الخمینی، السید روح اللّه، مؤسسه اسماعیلیان، قم

المقدسه، ۱۳۸۵ ق.

۶۴. رساله التوحید، عبده، الشیخ محمد، دار ابن حزم، بیروت، ۱۴۲۱ ق.

۶۵. روح المعانی، الآلوسی، السید محمود، دار الفکر، بیروت.

س

۶۶. السیره النبویه، إبن هشام، عبدالملک بن هشام بن ایّوب الحمیری، دار المعرفه، بیروت.

۶۷. سنن ابن ماجه، إبن ماجه القزوینی، محمد بن یزید، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۹۵ ق.

۶۸. سنن أبی داود، السجستانی، أبوداود سلیمان بن الأشعث، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۲ ق.

ش

۶۹. شرح المواقف، الجرجانی، السید الشریف علی بن محمد، منشورات الشریف الرضی، قم المقدسه، ۱۴۱۲ ق.

۷۰. شرح المنظومه، السبزواری، المولی هادی، النسخه الناصریه، ۱۳۶۷ ق.

۷۱. شرح التجرید، القوشجی، المولی علی، منشورات الشریف الرضی، قم المقدسه.

۷۲. شرح الأصول الخمسه، الهمدانی، القاضی عبدالجبار بن احمد، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ ق.

۷۳. شرح العقائد النسفیه، التفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر بن عبدالله، مطبعه مولوی محمد عارف، ۱۳۶۴ ش.

۷۴. شرح المقاصد، التفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر بن عبدالله، منشورات الشریف الرضی، قم المقدسه.

۷۵. شرح الإشارات، الطوسی، الخواجه نصیر الدین محمد بن محمد بن الحسن، دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۳ ق.

۷۶. شرح العقائد العضدیه، الدوانی، جلال الدین، مع تعلیقات السید جمال الدین الأفغانی، مکتبه الشروق الدولیه، القاهره، ۱۳۸۱ ق.

۷۷. شرح العقیده الطحاویه، الحنفی، ابن أبی العزّ، طبعه جدیده، مخرّجه الأحادیث، کراچی.

۷۸. الشفاء الإلهيات، إبن سينا، أبوعلى حسين بن عبدالله، راجعه و قدّم له الدكتور ابراهيم مدكور، الجمهوريه العربيه المتحده.

ص

۷۹. صحيح البخارى، البخارى، محمد بن اسماعيل، دار المعرفه، بيروت.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۵۰۳

۸۰. صحيح مسلم، النيشابورى، مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

۸۱. صبح الأعشى، القلقشندى، احمد بن على، دار الكتب العلميه، بيروت،

۱۴۰۷ ق.

۸۲. صیانه القرآن عن التحریف، معرفه، محمد هادی، دار القرآن الکریم، قم، ۱۴۱۰ قم.

ط

۸۳. الصحیفه السجادیه، الإمام علی بن الحسین زین العابدین ۷، مؤسسه النشر الاسلامی، قم المقدسه.

۸۴. الطبقات الکبری، الکاتب الواقدی، محمد بن أسعد، مکتبه العلوم والحکم، المدینه المنوّره، ۱۴۲۵ ق.

۸۵. الطراز المتضمن لأسرارالبلاغه، العلوی، السید یحیی بن حمزه، مؤسسه النصر، طهران، ۱۳۳۲ ق.

ع

۸۶. عیون أخبار الرضا ۷، الصدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه، انتشارات جهان، تهران.

المحاضرات فی الالهیات، ص: ۵۰۴

غ

۸۷. غایه المرام فی علم الکلام، سیف الدین الآمدی، أبو الحسن علی بن محمد بن سالم التغلبی، القاهره، ۱۳۹۱ ق.

ف

۸۸. الفصل فی الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، علی بن احمد الأندلسی، دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.

۸۹. فجر الإسلام، أمین المصری، أحمد، مکتبه النهضه المصریه، القاهره، ۱۹۶۱ م.

ق

۹۰. قصّه الحضاره، ویل دورانت، زکی نجیب محمود، دار الجیل، بیروت.

۹۱. قواعد العقائد، الطوسی، الخواجه نصیر الدین محمد بن محمد بن الحسن، تحقیق علی الربانی الگلپایگانی، مرکز مدیریه الحوزه العلمیه، بقم المقدسه، ۱۴۱۶ ق.

۹۲. قواعد المرام فی علم الکلام، البحرانی، کمال الدین میثم بن علی بن میثم، مکتبه المرعشی النجفی، قم المقدسه، ۱۴۰۶ ق.

۹۳. القواعد الکلامیه، الربانی الگلپایگانی، علی، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، قم المقدسه، ۱۴۱۸ ق.

المحاضرات فى الالهيات، ص: ۵۰۵

ک

۹۴. الکامل فی التاریخ، إبن الأثیر، علی بن أبی الکرم الشیبانی، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۱۴ ق.

۹۵. کمال الـدین و تمام النعمه، الصدوق، أبوجعفر محمد بن علی بن حسـین بن بابویه، مؤسـسه النشـر الإسـلامی، قم المقدسه، ۱۴۱۶ ق.

۹۶. کنز العمال، المتقی الهندی، علاء الدین علی، مؤسسه الرساله- بیروت، ۱۴۰۵ ق.

۹۷. کشف الشبهات، محمد بن عبدالوهاب، فی مجموعه الجامع الفرید، المدینه

المنوره، ۱۴۱۰ ق.

۹۸. کشف المراد، العلّامه الحلّی، الحسن بن یوسف، مؤسسه النشر الإسلامی، قم المقدسه، ۱۴۱۹ ق.

۹۹. الکافی، الکلینی، محمد بن یعقوب، المکتبه الإسلامیه، تهران، ۱۳۸۸ ق.

گ

۱۰۰. گوهر مراد (فارسی)، اللاهیجی، المولی عبدالرزاق، وزاره الثقافه و الإرشاد الإسلامی، تهران، ۱۳۷۲ ش.

ل

۱۰۱. اللّمع فی الرد علی أهل الزیغ و البدع، الأشعری، أبوالحسن علی بن إسماعیل،

۱۰۲. اللوامع الإلهیه، السیوری، مقداد بن عبداللّه، مکتب الإعلام الاسلامی، قم المقدسه، ۱۴۲۲ ق.

م

۱۰۳. المفردات فی غریب القرآن، الراغب الإصفهانی، الحسین بن محمد، المکتبه المرتضویه، تهران.

۱۰۴. مفاهیم القرآن، السبحانی، جعفر، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، قم المقدسه.

۱۰۵. الملل و النحل، الشهرستانی، عبدالکریم، دار المعرفه، بیروت.

۱۰۶. المنقذ من التقلید، الحمصی الرازی، سدید الدین، مؤسسه النشر الإسلامی، قم المقدسه، ۱۴۱۲ ق.

۱۰۷. معجم مقاییس اللّغه، إبن فارس، أحمد، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۸ ق.

۱۰۸. المغنی فی أبواب التوحید والعدل، الهمدانی، عبدالجبار ابن أحمد، دار الکتب، بیروت، ۱۳۸۲ ق.

۱۰۹. المسائل السرویه، الشیخ المفید، محمد بن محمد بن النعمان، مصنفات الشیخ المفید، المجلد السابع، قم المقدسه، ۱۴۱۳ ق.

۱۱۰. منتخب الأثر، الصافی الگلپایگانی، لطف اللّه، مکتبه الداوری، قم المقدسه.

١١١. مجموعه الرسائل الكبرى، إبن تيميه، أحمـد بن عبدالحليم بن عبدالسـلام، مكتبه محمد على صبيح و أولاده، قاهره، ١٣٨٥ ق.

١١٢. المواقف فى علم الكلام، الإيجى، القاضى عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد، عالم الكتب، بيروت.

١١٣. من لا يحضره الفقيه، الصدوق، أبوجعفر محمد بن حسين إبن بابويه، دار الكتب الإسلاميه، تهران، ١٣٩٠ ق.

١١٤. مصابيح الأنوار، الشبّر، السيد عبداللّه، مكتبه بصيرتى، قم المقدسه.

١١٥. مناهل العرفان فى علوم القرآن، الزرقانى، الشيخ محمد عبدالعظيم، دار الحديث، القاهره، ١٤٢٢ ق.

١١٦. المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيشابورى، محمد بن

عبدالله، دار الکتب العلميه، بيروت، ۱۹۷۸ م.

۱۱۷. المسند، إبن حنبل، احمد بن محمد، شرحه احمد محمد شاکر، دار الحديث، القاهره، ۱۴۱۶ ق.

۱۱۸. المقدمه، إبن خلدون، دار القلم، بيروت، ۱۹۷۸ م.

۱۱۹. المراجعات، العاملی، السيد شرف الدين، دار الصادق، بيروت.

۱۲۰. المهدی، الصدر، السيد صدر الدين، انتشارات انصاريان، قم المقدسه.

۱۲۱. مجمع البيان فی علوم القرآن، الطبرسی، أبوعلی الفضل بن الحسن، دار احياء التراث العربی، بيروت، ۱۳۷۹ ق.

۱۲۲. الميزان فی تفسير القرآن، العلّامه الطباطبايی، السيد محمد حسين، مؤسسه الأعلمی، بيروت، ۱۳۹۳ ق.

ن

۱۲۳. نهج البلاغه، السيد الشريف الرضی، ابوالحسن محمد بن الحسين الموسوی البغدادی، سيد کاظم محمدی- محمد دشتی، نشر امام علی عليه السلام، قم المقدسه، ۱۳۶۹ ش.

۱۲۴. نهج الحق و کشف الصدق، العلامه الحلّی، الحسن بن يوسف، منشورات دار الهجره، قم المقدسه، ۱۴۱۴ ق.

۱۲۵. النص والإجتهاد، العاملی، السيد شرف الدين، انتشارات اسوه، قم المقدسه، ۱۴۱۳ ق.

۱۲۶. نهايه الحکمه، الطباطبائی، السيد محمد حسين، دار التبليغ الإسلامی، قم المقدسه.

و

۱۲۷. الوحی المحمدی، رشيد رضا، محمد، جمهوريه مصر العربيه، وزاره الأوقاف، القاهره، ۱۴۲۱ ق.

۱۲۸. الوافی، الفيض الکاشانی، المولی محسن، مکتبه الامام اميرالمؤمنين عليه السلام، اصفهان، ۱۴۰۶ ق.

۱۲۹. وقعه صفين، المنقری، نصر بن مزاحم، عبدالسلام محمد هارون، مکتبه آيه اللّه العظمی مرعشی النجفی، قم.

ه

۱۳۰. الهدیه السنّیه، محمد بن عبدالوهاب، فی مجموعه الجامع الفرید، المدینه المنوره.

ی

۱۳۱. ینابیع الموده، القندوزی الحنفی، الشیخ سلیمان، مؤسسه الأعلمی، بیروت، ۱۴۱۸ ق.

۱۳۲. الیواقیت والجواهر، الشعرانی، الشیخ عبدالوهّاب، دار إحیاء التراث العربی، بیروت.

کلیات فی علم الرجال

تصدیر

تصدیر

لما کانت السنَّه المطهَّره الشّامله لأحادیث رسول الله صلی الله علیه وآله وعترته الطّاهره، هی المصدر الرئیسی الثانی من مصادر التشریع الإسلامی، وکان الوقوف علی الأحادیث الشَّریفه، والاستفاده

منها تتطلّب التثبت منها، والتحقّق من صدورها، أو الحصول على ما يجعلها حجّه على المكلَّفين، لذلك يجب الوقوف على أحوال الرواه الَّذين حملوا إلينا تلك الأحاديث جيلاً بعد جيل، منذ عصر الرِّساله والإمامه، وهذا هو ما يسمّى ب: «علم الرجال» الّذى يتعيَّن على كلِّ فقيه يريد استنباط الاحكام، وممارسه عمليَّه الاجتهاد، الإلمام به على نحو يمكنه من تمحيص الأحاديث، والتثبّت منها.

وإحساساً بأهميّه هذا العلم فى الدراسات الإسلاميه، طلبت منّى «لجنه إداره الحوزه العلميه بقم المقدسه»، إلقاء سلسله منتظمه من المحاضرات على طلّاب الحوزه العلميَّه المباركه لتكون مقدِّمه لمرحله التخصّص .

فاستجبت لهذا الطَّلب، ووفَّقنا الله لإلقاء هذه المحاضرات الّتى تشتمل على قواعد وكليّات من هذا العلم، لا غنى للمستنبط عن الوقوف عليها، وقد استخرجناها عمّا ذكره أساطين الفنّ فى مقدَّمات الكتب الرجاليّه أو خواتيمها، وهم بين موجِزٍ فى القول، ومفصّل ومُسهِب فى الكلام شكر الله مساعيهم

(٨)

الجميله ونحن نقتصر على أُمَّهات المطالب وأهمّ مفاتيح هذا العلم الشريف الّتى يسهل على الطالب تناولها وفهمها، سائلين من المولى سبحانه التَّوفيق لتحصيل مرضاته.

وقد ارتأت «لجنه الاداره» أن تقوم بطبع وإخراج هذه المحاضرات تعميماً للفائده، فكان هذا الكتاب، فحيّا الله هذه اللجنه وشكر مساعيها الخالصه، فى خدمه الإسلام، ونرجو من القرّاء الكرام إرسال نظريّاتهم القيّمه حتّى تتكامل هذه المجموعه بإذن الله تعالى وتتبع هذه الخطوه العلميّه المباركه، خطوات أوسع على هذا الصعيد .

قم المقدسه. الحوزه العلميه

جعفر السبحانى

يوم ميلاد فاطمه الزهراء - عليها السلام -

٢٠ / جمادى الآخره / ١۴٠٨ ه

(٩)

الفصل الأول

اشاره

الفصل الأول

الفصل الاول

المبادئ التصوريه لعلم الرجال.

علم الرجال، موضوعه ومسائله .

التراجم وعلم الرجال.

الدرايه وعلم الرجال.

ما هو علم الرجال؟

ما هو علم الرجال؟

الرجال: علم يبحث فيه عن أحوال الرواه من حيث اتّصافهم بشرائط قبول أخبارهم وعدمه. وإن شئت قلت: هو علم يبحث فيه عن أحوال رواه الحديث الّتى لها دخل فى جواز قبول قولهم وعدمه.

وربّما يعرَّف بأنّه علم وضع لتشخيص رواه الحديث ذاتاً ووصفاً، ومدحاً وقدحاً. والمراد من تشخيص الراوى ذاتاً، هو معرفه ذات الشخص وكونه فلان بن فلان. كما أنّ المراد من التشخيص الوصفى، هو معرفه أوصافه من الوثاقه ونحوها. وقوله: «مدحاً وقدحاً» بيان لوجوه الوصف، إلى غير ذلک من التعاريف .

والمطلوب المهمّ فى هذا العلم حسبما يكشف عنه التعريف، هو التعرّف على أحوال الرواه من حيث كونهم عدولاً أو غير عدول، موثّقين أو غير موثّقين، ممدوحين أو مذمومين، أو مهملين، أو مجهولين(۱) والاطّلاع على مشايخهم وتلاميذهم وحياتهم وأعصارهم وطبقاتهم فى الروايه حتّى يعرف

۱ . سيوافيک الفرق بين المهمل والمجهول.

المرسل عن المسند ويميّز المشترک، إلى غير ذلک ممّا يتوقّف عليه قبول الخبر.

ما هو موضوع علم الرجال ؟

ما هو موضوع علم الرجال ؟

موضوعه عباره عن رواه الحديث الواقعين فى طريقه، فبما أنّ كلّ علم يبحث فيه عن عوارض موضوع معيّن وحالاته الطارئه

علیه، ففی المقـام یبحث عن أحوال الرواه من حیث دخالتهـا فی اعتبار قولهم وعـدمه، أمّا حالاتهم الأخری الّتی لیست لها دخاله فی قبول قولهم فهو خـارج عن هـذا العلم، فـالبحث فی هـذا العلم إنَّما هو عن اتّصاف الراوی بکونه ثقه وضابطاً أو عـدلاً أو غیر ذلک من الأحوال العارضه للموضوع، أمّا الأحوال الأُخری ککونه تاجراً أو شاعراً أو غیر ذلک من الأحوال الّتی لا دخاله لها فی قبول حدیثهم فهی خارجه عن هذا العلم.

ما هی مسائله ؟

ما هی مسائله ؟

إنّ مسائل علم الرجال هی العلم بأحوال الاشـخاص من حیث الوثاقه وغیرها، وعنـد ذلک یستشـکل علی تسـمیه ذلک علماً، فإنّ مسائل العلم تجب أن تکون کلیّه لا جزئیّه، وأُجیب عن هذا الاشکال بوجهین:

الأوّل: ان التعرّف علی أحوال الراوی کزراره ومحمَّد بن مسـلم یعطی ضـابطه کلیّه للمسـتنبط بـأنّ کلّ ما رواه هـذا أو ذاک فهو حجّه، والشخص مقبول الروایه، کماأنّ التعرّف علی أحوال وهب بن وهب یعطی عکس ذلک، وعلی ذلک فیمکن انتزاع قاعده کلیّه من التعرّف علی أحوال الاشـخاص، فکانت المسأله فی هـذا العلم تـدور حول: «هل کلّ ما یرویه زراره أو محمّد بن مسـلم حجّه أو لا؟» والبحث عن کونه ثقه أو ضابطاً یعدّ مقدّمه لانتزاع هذه المسأله الکلیّه.

وهذا الجواب لا یخلو من تکلّف کما هو واضح، لأنّ المسأله الاصلیّه

فی هذا العلم هو وثاقه الراوی المعین وعدمها، لا القاعده المنتزعه منها.

الثانی: وهوالموافق للتَّحقیق أنّ الالتزام بکون مسائل العلوم مسائل کلیه، التزام بلا جهه، لأنّا نری أنّ مسائل بعض العلوم لیست

إلاّ مسائل جزئيّه، ومع ذلك تعدّ من العلوم، كالبحث عن أحوال الموضوعات الوارده فى علمى الهيئه والجغرافيّه، فإنَّ البحث عن أحوال القمر والشَّمس وسائر الكواكب بحوث عن الاعيان الشخصيّه، كماأنّ البحث عن الأرض وأحوالها الطبيعيَّه والاقتصاديّه والأوضاع السياسيّه الحاكمه على المناطق منها، أبحاث عن الأحوال العارضه للوجود الشخصىّ، ومع ذلك لايوجب ذلك خروجهما عن نطاق العلوم، ويقرب من ذلك «العرفان»، فإنّ موضوع البحث فيه هو «الله» سبحانه ومع ذلك فهو من أهمّ المعارف والعلوم، وبذلك يظهر أنّه لا حاجه إلى ما التزموا به من لزوم كون مسائل العلوم كليّه خصوصاً العلوم الاعتباريه كالعلوم الأدبيه والرجال الّتى يكفى فيها كون المسأله (جزئيّه كانت أو كليّه) واقعه فى طريق الهدف الذى لأجله أسّس العلم الاعتبارى.

علم التراجم وتمايزه عن علم الرجال

علم التراجم وتمايزه عن علم الرجال

وفى جانب هذا العلم، علم التراجم الّذى يعدُّ أخاً لعلم الرجال وليس نفسه، فان علم الرجال يبحث فيه عن أحوال رجال وقعوا فى سند الأحاديث من حيث الوثاقه وغيرها، وأمّا التراجم فهو بحث عن أحوال الشخصيات من العلماء، وغيرهم، سواء كانوا رواه أم لا وبذلك يظهر أن بين العلمين بوناً شاسعاً .

نعم، ربّما يجتمعان فى مورد، كمااذاكان الراوى عالماً مثلاً، كالكلينى والصَّدوق، ولكن حيثيّه البحث فيهما مختلفه، فالبحث عن أحوالهما من حيث وقوعهما فى رجال الحديث واتّصافهما بما يشترط فى قبول الروايه، غير البحث عن أحوالهما وبلوغهما شأواً عظيماً من العلم وأنَّهما مثلاً قد ألّفا كتباً

(۱۴)

كثيره فى مختلف العلوم.

وقد أدخل القدماء من الرجاليين تراجم خصوص العلماء من علم التراجم فى علم الرجال، من دون أن يفرّقوا بين العلمين حتّى إنَّ الشيخ منتجب الدين ابن بابويه (الّذى ولد سنه ۵۰۴ وكان حيّاً إلى سنه ۵۸۵) ألَّف

فهرساًفی تراجم الرواه والعلماء المتأخّرین عن الشیخ الطوسی (المتوفّی سنه ۴۶۰) وتبع فی ذلک طریقه من سبقه من علماء الرجال أعنی الشیخ الکشّی والنجاشی والشیخ الطوسی الذین هم أصحاب الأُصول لعلم الرجال والتراجم فی الشیعه، وکذلک فعل الشیخ رشید الدین ابن شهر آشوب (المتوفّی عام ۵۸۸) فألَّف کتاب «معالم العلماء» وألحق بآخره أسماء عدَّه من أعلام شعراء الشیعه المخلصین لأهل البیت. وبعده أدرج العلاّمه الحلّی (المتوفّی عام ۷۲۶ ه) فی کتاب «الخلاصه» بعض علماء القرن السابع، کما أدرج الشیخ تقی الدین الحسن بن داود (المولود عام ۶۴۷) أحوال العلماء المتأخّرین فی رجاله المعروف ب «رجال ابن داود» واستمَّر الحال علی ذلک إلی أن استقلّ «التراجم» عن «علم الرجال» فصار کلّ، علماً مستقلاً فی التألیف.

ولعلَّ الشیخ المحدِّث الحرّ العاملی من الشیعه أوَّل من قام بالتفکیک بین العلمین فألَّف کتابه القیّم «أمل الآمل فی تراجم علماء جبل عامل» فی جزءین: الجزء الأوّل بهذا الاسم والجزء الثانی باسم «تذکره المتبحّرین فی ترجمه سائر علماء المتأخّرین» وقد توفّی الشیخ عام «۱۱۰۴» وشرع فی تألیف ذلک الکتاب عام «۱۰۹۶ »، وبعده توالی التألیف فی التراجم فألَّف الشّیخ عبد الله الأفندی التبریزی (المتوفّی قبل عام ۱۱۳۴ ه)، «ریاض العلماء» فی عشر مجلَّدات إلی غیر ذلک من التآلیف القیّمه فی التراجم ک «روضات الجنّات» للعلاّمه الاصفهانی و «أعیان الشیعه» للعلاّمه العاملی و «الکنی والألقاب» للمحدّث القمی و «ریحانه الأدب» للمدرّس التبریزی (قدّس الله أسرارهم).

(۱۵)

والغرض من هذا البحث ایقاف القارئ علی التمییز بین العلمین لاختلاف الاغراض الباعثه إلی تدوینهما بصوره علمین متمایزین، والحیثیّات الراجعه إلی الموضوع، المبیّنه لاختلاف الاهداف، فنقول:

ان الفرق بین العلمین یکمن بأحد الوجوه التالیه علی سبیل مانعه الخلوّ:

۱.

العلمان يتّحدان موضوعاً ولكنَّ الموضوع فى كلّ واحد يختلف بالحيثّيه، فالشخص بما هو راو وواقع فى سند الحديث، موضوع لعلم الرجال; وبما أنَّ له دوراً فى حقل العلم والاجتماع والادب والسياسه والفنّ والصناعه، موضوع لعلم التراجم. نظير الكلمه العربيّه الّتى من حيث الصحّه والاعتلال موضوع لعلم الصّرف، ومن حيث الاعراب والبناء موضوع لعلم النحو. ولأجل ذلك يكون الموضوع فى علم الرجال هو شخص الراوى وان لم تكن له شخصيّه اجتماعيه، بخلاف التراجم فإنّ الموضوع فيه، الشخصيات البارزه فى الاجتماع لجهه من الجهات.

٢. العلمان يتّحدان موضوعاً ويختلفان محمولاً، فالمحمول فى علم الرجال وثاقه الشخص وضعفه، وأمّا التعرّف على طبقته وعلى مشايخه وتلاميذه ومقدار رواياته كثره وقلّه، فمطلوب بالعرض والبحث عنها لأجل الوقوف على المطلوب بالذّات وهو تمييز الثقه الضابط عن غيره، إذ الوقوف على طبقه الشخص والوقوف على مشايخه والراوين عنه خير وسيله لتمييز المشتركين فى الاسم، ولا يتحقّق التعرّف على الثقه إلاّ به. كما أنّ الوقوف على مقدار رواياته ومقايسه ما يرويه مع ما يرويه غيره من حيث اللّفظ والمعنى، سبب للتعرّف على مكانه الراوى من حيث الضبط.

أمّا المطلوب فى علم التراجم فهو التعرّف على أحوال الاشخاص لا ـ من حيث الوثاقه والضّعف، بل من حيث دورهم فى حقل العلم والأدب والفنّ والصناعه من مجال السياسه والاجتماع وتأثيره فى الاحداث والوقائع إلى غير ذلك ممّا يطلب من علم التراجم.

(١۶)

٣. إنّ علم الرجال من العلوم الّتى أسَّسها المسلمون للتعرّف على رواه آثار الرسول – صلى الله عليه وآله وسلم – والأئمّه من بعده حتّى يصحّ الركون اليها فى مجال العمل والعقيده، ولولا لزوم التعرّف عليها فى ذاك المجال لم يؤسَّس ولم يدوَّن.

وأمّا علم التراجم فهو

بما أنّه كان نوعاً من علم التاريخ وكان الهدف التعرّف على الأحداث والوقائع الجاريه فى المجتمع، كان علماً عريقاً متقدّماً على الإسلام، موجوداً فى الحضارات السابقه على الإسلام. وبهذه الوجوه الثلاثه نقتدر على تمييز أحد العلمين عن الآخر.

الفرق بين علم الرجال والدرايه

الفرق بين علم الرجال والدرايه

علم الرجال والدرايه كوكبان فى سماء الحديث، وقمران يدوران على فلك واحد، يتّحدان فى الهدف والغايه وهو الخدمه للحديث سنداً ومتناً، غير أنّ الرجال يبحث عن سند الحديث والدرايه عن متنها،وبذلك يفترق كلّ عن الآخر، افتراق كلّ علم عن العلم الآخر بموضوعاته.

وان شئت قلت: إنَّ موضوع الأوَّل هو المحدِّث، والغايه، التعرّف على وثاقته وضعفه ومدى ضبطه; وموضوع الثانى، هو الحديث، والغايه التعرّف على أقسامه والطوارئ العارضه عليه.

نعم، ربَّما يبحث فى علم الدرايه عن مسائل ممّا لا يمتُّ إلى الحديث بصله مثل البحث عن مشايخ الثقات، وأنَّهم ثقات أو لا؟ أو أنّ مشايخ الاجازه تحتاج إلى التَّوثيق أو لا؟

ولكنَّ الحقّ عدّ نظائرهما من مسائل علم الرجال، لأنَّ مآل البحث فيهما تمييز الثقه عن غيرها عن طريق القاعدتين وأمثالهما. فإنَّ البحث عن وثاقه الشخص يتصوَّر على ثلاثه أوجه:

(١٧)

١. البحث عن وثاقه شخص معيَّن ك «زراره» و «محمَّد بن مسلم» و....

٢. البحث عن وثاقه أشخاص معيَّنه ك «كون مشايخ الأقطاب الثلاثه: محمّد بن أبى عمير وصفوان بن يحيى والبزنطى» ثقات.

٣. البحث عن وثاقه عدّه ينطبق عليهم أحد العنوانين المذكورين ك «كونهم من مشايخ الاجازه أو من مشايخ الثقه أو الثقات».

مدار البحث فى هذه المحاضرات

مدار البحث فى هذه المحاضرات

لمّا كان علم الرجال يركّز البحث على تمييز الثقه عن غيره، يكون أكثر أبحاثه بحثاً صغروياً وأنَّه هل الراوى الفلانى ثقه أو لا؟ ضابط أو لا؟ وهذا المنهج من البحث، لا يليق بالدراسه وإلقاء المحاضره لكثرتها أوّلاً وغنى القارئ عنها بالمراجعه إلى الكتب المعدّه لبيان أحوال تلك الصغريات ثانياً.

نعم هناك نمط آخر من البحث وهو المحرّك لنا إلى إلقاء المحاضرات، وهو البحث عن ضوابط كليه وقواعد عامّه ينتفع

منها المستنبط فی استنباطه وعند مراجعته إلی الکتب الرجالیّه، وتوجب بصیره وافره للعالم الرجالی وهی لا تتجاوز عن عدّه أمور نأتی بها واحداً بعد آخر،وقد طرحها الرجالیون فی مقدَّمات کتبهم أو مؤخَّراتها. شکر الله مساعیهم.

(۱۸)

(۱۹)

الفصل الثانی

اشاره

الفصل الثانی

الفصل الثانی

الحاجه إلی علم الرجال

۱. أدلّه المثبتین

۲. أدلّه النافین

(۲۰)

(۲۱)

۱. أدلّه مثبتی الحاجه إلی علم الرجال

اشاره

۱. أدلّه مثبتی الحاجه إلی علم الرجال

* حجّیه خبر الثقه.

* الامر بالرجوع إلی صفات الراوی.

* وجود الوضّاعین والمدلّسین والعامی فی الاسانید وبین الرواه.

(۲۲)

الحاجه إلی علم الرجال

اشاره

الحاجه إلی علم الرجال

لقـد طـال الحوار حول الحاجه إلی علم الرجال وعـدمها، فمن قائل بتوقّف الاسـتنباط علیه وأنّ رحاه تـدور علی أُمور، منها العلم بـأحوال الرواه، ولولاه لما تمكّن المسـتنبط من اسـتخراج كثیر من الاحكام عن أدلّتها، إلی قائل بنفی الحاجه إلیه ، محتجّاً بوجوه منها: قطعیّه أخبار الكتب الأربعه صدوراً، إلی ثالث قائل بلزوم الحاجه إلیه فی غیر ما عمل به المشـهور من الروایات، الیغیر ذلك من الأنظـار، وتظهر حقیقه الحـال ممّا سـیوافیك من أدلّه الأقوال، والهـدف إثبات الحاجه إلی هـذا العلم بنحو الایجاب الجزئی، وأنّه ممّا لا بدَّ منه فی استنباط الاحكام فی الجمله، فی مقابل السلب الكلّی الّذی یدّعی قائله بأنّه لا حاجه إلیه أبداً، فنقول:

استدلّ العلماء علی الحاجه إلی علم الرجال بوجوه نذكر أهمَّها:

الاول: حجیه قول الثقه

الاول: حجیه قول الثقه

لاـ شـكَّ أنَّ الأدلَّه الأربعه دلَّت علی حرمه العمل بغیر العلم قال سـبحانه وتعالی:(قُلْ ءَاَللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ) (١) وقال عزَّ من قائل (وَ لَا

١ . یونس: ٥٩ .

تَقْفُ مَا لَیسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ)(١) وقال أیضاً: (وَ مَا یَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا)(٢).

وأمّـا الروایات الناهیه عن العمل بغیر العلم فكثیره لا تحصـی، یقف علیها كلّ من راجع الوسائل كتاب القضاء الباب «١٠ ١١ ١٢» من أبواب صـفات القاضـی فیری فیها أحادیث كثیره تمنع من العمل بغیر العلم غیر أنَّه قـد دلَّت الأدلّه الشـرعیّه علی حجیّه بعض الظنون، كالظَّواهر وخبر الواحـد إلی غیر ذلك من الظنون المفیده للاطمئنان فی الموضوعات والاحكام، والسـرُّ فی ذلك هو أنَّ الكتاب العزیز غیر متكفّل ببیان جمیع الأحكام الفقهیّه، هذا من جانب. ومن جانب آخر

إنَّ الاجماع الكاشف عن قول المعصوم قليل جـدّاً. ومن جهه ثالثه إنَّ العقل قاصـر فى أن يسـتكشف به أحكام الله، لعـدم احاطته بالجهات الواقعيه الداعيه إلى جعل الاحكام الشرعيه.

نعم هو حجّه فى مـا إذا كـانت هنـاك ملازمه بين حكم العقل والشـرع، كما فى ادراكه الملازمه بين وجوب المقـدّمه ووجوب ذيها، ووجوب الشّـىء وحرمه ضدّه، والملازمه بين حرمه الشّىء وفساده، إلى غير ذلك من الامور الّتى بحث عنها الأُصوليون فى باب الملازمات العقليه.

فهذه الجهات الثَّلاث أوجبت كون خبر الواحد بشـرائطه الخاصّه حجّه قطعيّه، وعند ذلك صارت الحجج الشـرعيّه وافيه باستنباط الأحكام الشرعيه.

ومن المعلـوم أنَّه ليس مطلـق الخـبر حجّه، بـل الحجّه هو خصوص خـبر العـدل، كمـا مـال إليه بعض، أو خـبر الثقه أعنى من يثق العقلاء بقوله، ومن المعلوم أنّ إحراز الصـغرى أعنى كون الراوى عدلاً أو ثقه يحتاج إلى الرجوع إلى علم الرجال المتكفل ببيان أحوال الرواه من العداله والوثاقه، وعند ذلك

١ . الاسراء: ٣۶ .

٢ . يونس: ٣۶ .

يقدر المسـتنبط على تشخيص الثّقه عن غيره، والصالح للاستدلال عن غير الصالح، إلى غير ذلك من الأمور الّتى لا يستغنى عنها المستنبط الا بالرجوع إلى الكتب المعدَّه لبيانها.

وهنـاك رأى ثـالث يبـدو أنه أقـوى الآراء فى بـاب حجّيه الخـبر، وهـوأنّ الخـارج عن تحت الظنون المنهيّه، هو الخـبر الموثوق بصـدوره وان لم تحرز وثـاقه الراوى، ومن المعلـوم أنّ إحراز هـذا الوصـف للخـبر، يتوقّف على جمع أمـارات وقرائن تثبت كون الخبر ممّا يوثق بصدوره. ومن القرائن الدالّه على كون الخبر موثوق الصدور، هو العلم بأحوال الرواه الواقعه فى اسناد الأخبار.

وهناك قول رابع، وهو كون الخارج عن تحت الظّنون الّتى نهى عن العلم بها عباره عن قول

الثّقه المفيد للاطمئنان الّذى يعتمد على مثله العقلاء فى أَمورهم ومعاشهم، ولا شبهه أنَّ إحراز هذين الوصفين أعنى كون الراوى ثقه والخبر مفيـداً للاطمئنـان لاـ يحصـل الاـ بملاحظه أُمور. منها الوقوف على أحوال الرواه الواقعه فى طريق الخبر، ولأجل ذلك يمكن أن يقال: إنَّه لا منتـدح لأىّ فقيه بصـير من الرجوع إلى «علم الرجال» والوقوف على أحوال الرواه وخصوصـيّاتهم، إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبّع فى ذلك العلم.

وانما ذهب هذا القائل إلى الجمع بين الوصفين فى الراوى والمروى (أى وثاقه الراوى وكون المروىّ مفيداً للاطمئنان) ،لأنَّ كون الراوى ثقه لاـ يكفى فى الحجيّه، بـل يحتـاج مع ذلـك إلى إحراز كون الخبر مفيـداً للاطمئنـان، ولاـ يتحقّق إلاّـ إذا كـان الراوى ضابطاً للحديث ناقلاً إيّاه حسب ما ألقاه الإمام – عليه السلام –، وهذا لا يعرف إلاّ بالمراجعه إلى أحوال الراوى، ومن المعلوم أنَّ عـدم ضابطيّه بعض الرواه مع كونهم ثقاتاً أوجد اضـطراباً فى الأحاديث وتعارضاً فى الروايات، حيث حذفوا بعض الكلم والجمل الدخيله فى فهم الحديث، اونقلوه بالمعنى من غير أن يكون اللّفظ كافياً فى إفاده مراد الإمام – عليه السلام –.

(٢۶)

وبـذلك يعلم بطلاـن دليـل نـافى الحـاجه إلى الرجـال، حيث قال: «إنَّ مصـير الأكثر إلى اعتبار الموثَّق، بل الحسن، بل الضّـعيف المنجبر، ينفى الحاجه إلى علم الرجال، لأنَّ عملهم يكشف عن عـدم الحاجه إلى التَّعديل». وفيه: أنَّ ما ذكره إنَّما يرد على القول بانحصار الحجّيه فى خبر العـدل، وأنَّ الرجوع إلى كتب الرجال لأجل إحراز الوثاقه بمعنى العـداله. وأمّا على القول بحجّيه الأعمّ من خبر العدل، وقول الثّقه، أو الخبر الموثوق بصدوره أو المجتمع منهما فالرُّجوع إلى الرجال لأجل تحصيل الوثوق

بالصدق أو وثاقه الراوى.

ثمَّ إنَّ المحقّق التّسترى استظهر أنَّ مسلك ابن داود فى رجاله ومسلك القدماء هو العمل بالممدوحين والمهملين الَّذين لم يرد فيهما تضعيف من الأصحاب، ولأجل ذلك خصّ ابن داود القسم الأوّل من كتابه بالممدوحين ومن لم يضعّفهم الأصحاب، بخلاف العلاّمه فإنَّه خصَّ القسم الأوَّل من كتابه بالممدوحين، ثمَّ قال: وهوالحقُّ الحقيق بالاتّباع وعليه عمل الأصحاب فترى القدماء كما يعملون بالخبر الّذى رواته ممدوحون، يعملون بالخبر الّذى رواته غير مجروحين، وإنّما يردّون المطعونين، فاستثنى ابن الوليد وابن بابويه من كتاب «نوادر الحكمه» عدّه أشخاص، واستثنى المفيد من شرائع علىّ بن إبراهيم حديثاً واحداً فى تحريم لحم البعير، وهذا يدلّ على أنّ الكتب الّتى لم يطعنوا فى طرقها ولم يستثنوا منها شيئاً كانت معتبره عندهم، ورواتها مقبولو الروايه، إن لم يكونوا مطعونين من أئمّه الرجال ولاـ قرينه، وإلاّـ فتقبل (١) مع الطعن ثم ذكر عدَّه شواهد على ذلك فمن أراد فليلاحظ (٢).

وعلى فرض صحّه مااستنتج، فالحاجه إلى علم الرّجال فى معرفه الممدوحين والمهملين والمطعونين قائمه بحالها.

١ . كذا فى المطبوع والظاهر «فلا تقبل».

٢ . قاموس الرجال: ١ / ٢٥ ٢٧ .

هذا هو الوجه الأوّل للزوم المراجعه إلى علم الرجال. واليك الوجوه الباقيه.

الثاني: الرجوع إلى صفات الرّاوى فى الأخبار العلاجى

الثاني: الرجوع إلى صفات الرّاوى فى الأخبار العلاجيّه

إنَّ الأخبار العلاجيّه تأمر بالرّجوع إلى صفات الرّاوى، من الأعدليّه والأفقهيّه، حتّى يرتفع التعارض بين الخبرين بترجيح أحدهما على الآخر فى ضوء هذه الصفات. ومن المعلوم أنّ إحراز هذه الصفات فى الرّاوه لا يحصل إلاّ بالمراجعه إلى «علم الرجال»، قال الصادق – عليه السلام –فى الجواب عن سؤال عمر بن حنظله عن اختلاف القضاه فى الحكم مع استناد اختلافهما إلى الاختلاف فى

الحديث: «الحكم ماحكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر»(١).

فإنَّ الحديث وإن كان وارداً فى صفات القاضى، غير أنَّ القضاه فى ذلك الوقت كانوا رواه أيضاً، وبما أنّ الاجتهاد كان فى ذلك الزَّمن قليل المؤنه، بسيط الحقيقه، لم يكن هناك فرق بين الاستنباط ونقل الحديث إلاّ قليلًا، ولأجل ذلك تعدّى الفقهاء من صفات «القاضى» إلى صفات «الراوى».

أضف إلى ذلك أنّ الروايات العلاجيّه غير منحصره بمقبوله عمر بن حنظله، بل هناك روايات أُخر تأمر بترجيح أحد الخبرين على الآخر بصفات الراوى أيضاً، يقف عليها من راجع الباب التاسع من أبواب صفات القاضى من الوسائل (ج ١٨، كتاب القضاء).

الثالث: وجود الوضّاعين والمدلّسين فى الرواه

الثالث: وجود الوضّاعين والمدلّسين فى الرواه

إنَّ من راجع أحوال الرواه يقف على وجود الوضّاعين والمدلّسين

١ . الوسائل: ١٨ / ٧٥، كتاب القضاء، الباب التاسع من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

والمتعمّدين للكذب على الله ورسوله فيهم، ومع هذا كيف يصحّ للمجتهد الافتاء بمجرّد الوقوف على الخبر من دون التعرّف قبل ذلك على الراوى وصفاته.

قال الصادق – عليه السلام –: «إنَّ المغيره بن سعيد، دسَّ فى كتب أصحاب أبى أحاديث لم يحدّث بها أبى، فاتَّقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربِّنا وسنَّه نبيّنا محمَّد»(١).

وقال أيضاً: «إنّا أهل بيت صادقون لا نخلو من كذّاب يكذب علينا فيسقط صدقنا بكذبه علينا عند الناس»(٢).

وقال يونس بن عبد الرحمن: وافيت العراق فوجدت جماعه من أصحاب أبى جعفر وأبى عبد الله – عليهما السلام –متوافرين، فسمعت منهم، وأخذت كتبهم، وعرضتها من بعد على أبى الحسن الرضا – عليه السلام –فأنكر منها أحاديث كثيره أن تكون من أصحاب أبى عبد الله قال: «إنَّ أبا الخطّاب

كذب على أبى عبد الله، لعن الله أبا الخطّاب وكذلك أصحاب أبى الخطّاب، يدسُّون من هذه الأحاديث إلى يومنا هذا فى كتب أصحاب أبى عبد الله فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن»(٣).

إنَّ الاستدلال بهذه الرّوايات على فرض تواترها أو استفاضتها سهل، ولعلَّ المراجع المتتبع يقف على مدى استفاضتها وتواترها.

ولكنَّ الاستدلال بها يتمّ وإن لم تثبت بإحدى الصُّورتين أيضاً بل يكفى كونها أخبار آحاد مردَّده بين كونها صحيحه أو مكذوبه، فلو كانت صحيحه، لصارت حجَّه على المقصود وهووجود روايات مفتعله على لسان النّبىّ الأعظم

١ . رجال الكشى: ١٩٥ .

٢ . رجال الكشى: ٢٥٧ .

٣ . رجال الكشى: ١٩٥. ترجمه المغيره الرقم ١٠٣ .

وآله الأكرمين، وإن كانت مكذوبه وباطله، فيثبت المدّعى أيضاً بنفس وجود تلك الروايات المصنوعه فى الكتب الروائيّه.

وهذا القسم من الرّوايات ممّا يثبت بها المدَّعى على كلّ تقدير سواء أصحَّت أم لم تصحّ، وهذا من لطائف الاستدلال.

ولأجل هذا التخليط من المدلّسين، أمر الائمه- عليهم السلام -بعرض الأحاديث على الكتاب والسَّنه، وأنَّ كلَّ حديث لا يوافق كتاب الله ولا سَّنه نبيّه يضرب به عرض الجدار. وقد تواترت الروايات على الترجيح بموافقه الكتاب والسّنه، يقف عليها القارئ إذا راجع الباب التاسع من أبواب صفات القاضى من الوسائل (ج ١٨، كتاب القضاء).

ويوقفك على حقيقه الحال ما ذكره الشيخ الطوسى فى كتاب «العدَّه» قال: «إنّا وجدنا الطّائفه ميَّزت الرجال الناقله لهذه الأخبار، فوثَّقت الثّقات منهم وضعَّفت الضعفاء، وفرَّقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته ومن لا يعتمد على خبره، ومدحوا الممدوح منهم وذموّا المذموم وقالوا: فلان متَّهم فى حديثه،وفلان كذّاب، وفلا مخلِّط، وفلان مخالف فى المذهب والاعتقاد، وفلان واقفىّ وفلان فطحىّ، وغير ذلك من الطّعون الّتى ذكروها وصنَّفوا

فی ذلک الکتب واستثنوا الرجال من جمله ما رووه من التصانیف فی فهارستهم»(۱).

وهـذه العباره تنصّ علی وجود المدلّسـین والوضّاعین والمخلّطین بین رواه الشـیعه، فکیف یمکن القول بحجیّه کلّ ما فی الکتب الأربعه اوغیرها من دون تمییز بین الثقّقه وغیره.

وما ربَّما یقال من أنّ ائمّه الحدیث، قد استخرجوا أحادیث الکتب

۱ . عده الاصول، للشیخ الطوسی: ۱ / ۳۶۶ .

الأربعه من الأُصول والجوامع الأوّلیه بعد تهذیبها عن هؤلاء الأشـخاص، وإن کان صحیحاً فی الجمله، ولکن قصاری جهدهم أنّه حصـلت للمشایخ الثلاثه وحضـرت عندهم قرائن تفید الاطمئنان علی صدور ما رووه فی کتبهم الأربعه أو الثَّلاثه (۱) عن الأئمه، ولکن من أین نعلم أنَّه لو حصلت عندنا تلک القرائن الحاصله عندهم، لحصل لنا الاطمئنان أیضاً مثل ما حصل لهم.

أضف إلی ذلک أنّ ادّعاء حصول الاطمئنان للمشایخ فی مجموع ما رووه بعید جدّاً، لأَنَّهم رووا ما نقطع ببطلانه.

هذا مضافاً إلی أنّ ادّعاء حصول الوثوق والاطمئنان للمشایخ بصدور عامّه الروایات حتّی المتعارضین أمر لا یقبله الذَّوق السَّلیم.

الرابع: وجود العامی فی أسانید الروایات

الرابع: وجود العامی فی أسانید الروایات

إنَّ من سبر روایـات الکتب الأـربعه وغیرها، یقف علی وجود العامی فی أسانیـد الروایات، وکثیر منهم قـد وقعوا فی ذیل السـند، وکـان الأئمه یفتونهم بما هومعروف بین أئمّتهم، وقـد روی أئمّه الحـدیث تلک الأسـئله والأجوبه، من دون أن یشـیروا إلی کون الراوی عامیاً یقتفی أثر أئمّته وأنّ الفتوی الّتی سـمعها من الإمام – علیه السـلام –صـدرت منه تقیه، وعندئـذ فالرجوع إلی أحوال الرواه یوجب تمییز الخبر الصادر تقیه عن غیره .

الخامس: اجماع العلماء

الخامس: اجماع العلماء

أجمع علماء الإمامیّه، بل فرق المسلمین جمیعاً فی الأعصار السابقه، علی العنایه بتألیف هذا العلم وتدوینه من عصر الأئمه– علیهم السلام –إلی

۱ . التردیـد بین الأربعه والثلاثه، انما هو لاجل التردیـد فی أن الاسـتبصار کتاب مسـتقل أو هو جزء من کتاب التهذیب، وقد نقل

شيخنا الوالد (قدس الله سره) عن شيخه شيخ الشريعه الاصفهانى، أنه كان يذهب إلى أن الاستبصار ذيل لكتاب التهذيب وليس كتاباً مستقلاً. ولكن الظاهر من العده: ١ / ٣٥٦ أنهما كتابان مستقلان.

(٣١)

يومنا هذا، ولولا دخالته فى استنباط الحكم الإلهى، لما كان لهذه العنايه وجه.

والحاصل ; أنّ التزام الفقهاء والمجتهدين، بل المحدّثين فى عامّه العصور، بنقل اسانيد الروايات، والبحث عن أوصاف الرواه من حيث العداله والوثاقه، والدّقه والضبط، يدلّ على أنَّ معرفه رجال الروايات من دعائم الاجتهاد.

(٣٢)

(٣٣)

٢. أدله نفاه الحاجه إلى علم الرجال

اشاره

٢. أدله نفاه الحاجه إلى علم الرجال

* حجيه أخبار الكتب الأربعه.

* عمل المشهور جابر لضعف السند.

* لا طريق إلى اثبات عداله الرواه.

* الخلاف فى معنى العداله والفسق .

* فضح الناس والتشهير بهم بهذا العلم وعدم اجتماع شرائط الشهاده.

* قول الرجالى وشرائط الشهاده.

* التوثيق الإجمالى.

* شهاده المشايخ الثلاثه.

(٣٤)

(٣٥)

أدلّه النافين للحاجه إلى علم الرجال

اشاره

أدلّه النافين للحاجه إلى علم الرجال

قد عرفت أدله القائلين بوجود الحاجه إلى علم الرجال فى استنباط الاحكام من أدلتها. بقيت أدله النافين، واليك بيان المهم منها:

الأوّل: قطعيه روايات الكتب الأربعه

ذهبت الاخباريه إلى القول بقطعيّه روايات الكتب الأربعه وأنَّ أحاديثها مقطوعه الصّدور عن المعصومين- عليهم السلام -وعلى ذلك فالبحث عن حال الرّاوى من حيث الوثاقه وعدمها، لأجل طلب الاطمئنان بالصدور، والمفروض أنَّها مقطوعه الصُّدور.

ولكن هذه دعوى بلا دليل، إذ كيف يمكن ادّعاء القطعيّه لأخبارها، مع أنَّ مؤلّفيها لم يدَّعوا ذلك، وأقصى ما يمكن أن ينسب اليهم أنَّهم ادَّعوا صحه الأخبار المودعه فيها، وهى غير كونها متواتره أو قطعيّه، والمراد من الصحّه اقترانها بقرائن تفيد الاطمئنان بصدورها عن الأئمه- عليهم السلام -. وهل يكفى الحكم بالصحّه فى جواز العمل بأخبارها بلا تفحّص أو لا، سنعقد فصلا خاصّاً للبحث فى ذلك المجال، فتربّص حتّى حين.

أضف إلى ذلك أنَّ أدلّه الأحكام الشرعيَّه لا تختصّ بالكتب الأربعه، ولأجل ذلك لا مناص عن الاستفسار عن أحوال الرواه. وقد نقل فى الوسائل

(۳۶)

عن سبعين كتاباً، أحاديث غير موجوده فى الكتب الأربعه وقد وقف المتأخّرون على أُصول وكتب لم تصل إليها يد صاحب الوسائل أيضاً، فلأجل ذلك قام المحدّث النورى بتأليف كتاب أسماه «مستدرك الوسائل» وفيه من الأحاديث ما لا غنى عنها للمستنبط .

الثانى: عمل المشهور جابر لضعف السند

لثانى: عمل المشهور جابر لضعف السند

ذهب بعضهم إلى أنَّ كلَّ خبر عمل به المشهور فهو حجه سواء كان الراوى ثقه أم لا، وكلّ خبر لم يعمل به المشهور ليس بحجّه وإن كانت رواتها ثقات.

وفيه: أنَّ معرفه المشهور فى كلّ المسائل أمر مشكل، لأنّ بعض المسائل غير معنونه فى كتبهم، وجمله أُخرى منها لا شهره فيها،

وقسم منها يعدّ من الأشهر والمشهور، ولأجل ذلك لا مناص من القول بحجيّه قول الثقات وحده وإن لم يكن مشهوراً. نعم يجب أن لا يكون معرضاً عنه كما حقّق فى محلّه.

الثالث: لا طريق إلى اثبات العداله

الثالث: لا طريق إلى اثبات العداله

إنَّ عداله الراوى لا ـ طريق اليها إلاّ ـ بالرجوع إلى كتب أهل الرجال الّذين أخذوا عداله الراوى من كتب غيرهم، وغيرهم من غيرهم، ولا يثبت بذلك، التعديلُ المعتبر، لعدم العبره بالقرطاس.

وفيه: أنّ الاعتماد على الكتب الرجاليه،لأجل ثبوت نسبتها إلى مؤلّفيها، لقراءتهم على تلاميذهم وقراءه هؤلاء على غيرهم وهكذا، اوبقراءه التّلاميذ عليهم أو بإجازه من المؤلّف على نقل ما فى الكتاب، وعلى ذلك يكون الكتاب مسموعاً على المستنبط أو ثابته نسبته إلى المؤلف .

والحاصل; أنَّ الكتب إذا ثبتت نسبتها إلى كاتبها عن طريق التواتر والاستفاضه، أو الاطمئنان العقلائى الّذى يعدّ علماً عرفياً أو الحجّه الشرعيّه،

(٣٧)

يصحّ الاعتماد عليها. ولأجل ذلك تقبل الأقارير المكتوبه والوصايا المرقومه بخطوط المُقرّ والموصى أو بخطّ غيرهم، إذا دلّت القرائن على صحّتها، كما إذا ختمت بخاتم المُقرّ والموصى أو غير ذلك من القرائن. ومن يرفض الكتابه فإنَّما يرفضها فى المشكوك لا فى المعلوم والمطمئنّ منها.

أضف إلى ذلك أنَّ تشريع اعتبار العداله فى الراوى، يجب أن يكون على وجه يسهل تحصيلها، ولو كان متعسّراً أو متعذّراً، يكون الاعتبار لغواً والتشريع بلا فائده.

وعلى

هـذا فلو كـانت العـداله المعتبره فى رواه الأحـاديث، ممكنه التحصـيل بالطَّريق الميسور وهو قول الرجاليين فهو، وإلّا فلو لم يكن قولهم حجّه، يكون اعتبارها فيهم أمراً لغواً لتعسّر تحصيلها بغير هذا الطَّريق.

وللعلّامه المامقانى جواب آخر وهو: أنَّ التزكيه ليست شـهاده حتّى يعتبر فيها ما يعتبر فى ذلك، من الأصاله والشفاه وغيرها، وإلّا لمـا جـاز أخـذ الأخبـار من الأُصول مع أنَّها مأخـذوه من الأُصول الأربعمائه، بل المقصود من الرجوع إلى علم الرجال هو التثّبت وتحصـيل الظنّ الاطمئنـانى الانتظـامى الّـذى انتظم أُمور العقلاء به فيمـا يحتاجون إليه وهويختلف باختلاف الأُمور معاشاً ومعاداً ويختلف فى كلّ منهما باعتبار زياده الاهتمام ونقصانه .(۱)

وهـذا الجواب انمـا يتمّ على مـذهب من يجعـل الرّجوع إلى الكتب الرجاليه من باب جمع القرائن والشّواهـد لتحصـيل الاطمئنان على وثاقه الراوى أو صدور الحديث. وأمّا على مذهب من يعتبر قولهم حجّه من باب الشَّهاده فلا.

فالحقّ فى الجواب هو التَّفصيل بين المذهبين. فلو اعتبرنا الرجوع اليهم من باب الشّهاده، فالجواب ما ذكرناه. ولو اعتبرناه من باب تحصيل القرائن

١ . تنقيح المقال: ١ / ١٧٥، من المقدمه.

والشواهد على صدق الراوى وصدور الروايه، فالجواب ما ذكره – قدس سره –.

ثمَّ إنَّ محـلَّ البحث فى حجّيه قولهم، إنَّمـا هو إذا لم يحصل العلم من قولهم أو لم يتحقّق الاطمئنان، وإلّا انحصـر الوجه فى قبول قولهم من باب التعّبد، وأما الصورتان الأُوليان، فخارجتان عن محلّ البحث، لأنَّ الأوّل علم قطعىّ، والثانى علم عرفى وحجّه قطعيه وإن لم تكن حجّيته ذاتيه مثل العلم.

الرابع: الخلاف فى معنى العداله والفسق

الرابع: الخلاف فى معنى العداله والفسق

إنَّ الخلاف العظيم فى معنى العـداله والفسق، يمنع من الأخـذ بتعـديل علماء الرجال بعـد عـدم معلوميّه مختار المعـدِّل فى معنى العداله ومخالفته

معنا فی المبنی، فإنَّ مختار الشیخ فی العداله، أنَّها ظهور الإسلام، بل ظاهره دعوی کونه مشهوراً، فکیف یعتمد علی تعدیله، من یقول بکون العداله هی الملکه .

وأجاب عنه العلاّمه المامقانی (مضافاً إلی أنَّ مراجعه علماء الرجال إنَّما هو من باب التبیُن الحاصل علی کلّ حال)، بقوله: إنّ عداله مثل الشیخ والتفاته إلی الخلاف فی معنی العداله، تقتضیان ارادته بالعداله فیمن أثبت عدالته من الرواه، العداله المتّفق علیها، فإنَّ التألیف والتَّصنیف إذا کان لغیره خصوصاً للعمل به مدی الدَّهر.. فلایبنی علی مذهب خاصّ الا بالتّنبیه علیه .(۱)

توضیحه : أنَّ المؤلّف لو صرَّح بمذهبه فی مجال الجرح والتَّعدیل یؤخذ به، وإن ترک التَّصریح به، فالظّاهر أنَّه یقتفی أثر المشهور فی ذاک المجال وطرق ثبوتهما وغیر ذلک ممّا یتعلّق بهما، إذ لو کان له مذهب خاصّ وراء

۱ . تنقیح المقال: ۱ / ۱۷۶، من المقدمه.

مذهب المشهور لوجب علیه التنبیه، حتّی لا یکون غارّاً، لأنَّ المفروض أنَّ ما قام به من العبء فی هذا المضمار، لم یکن لنفسه واستفاده شخصه، بل الظّاهر أنَّه ألّفه لاستفاده العموم ومراجعتهم عند الاستنباط، فلا بدَّ أن یکون متّفق الاصطلاح مع المشهور، وإلاّ لوجب التّصریح بالخلاف.

یقول المحقّق القمّی فی هذا الصَّدد: والظّاهر أنَّ المصنِّف لمثل هذه الکتب لا یرید اختصاص مجتهدی زمانه به، حتّی یقال إنَّه صنَّفه للعارفین بطریقته، سیَّما وطریقه أهل العصر من العلماء عدم الرُّجوع إلی کتب معاصریهم من جهه الاستناد غالباً، وإنَّما تنفع المصنَّفات بعد موت مصنِّفیها غالباً إذا تباعد الزَّمان. فعمده مقاصدهم فی تألیف هذه الکتب بقاؤها أبد الدهر وانتفاع من سیجیء بعدهم منهم، فإذا لوحظ هذا المعنی منضمّاً إلی عداله المصنّفین وورعهم وتقواهم وفطانتهم وحذاقتهم، یظهر أنَّهم

أرادوا بما ذكروا من العداله المعنى الّذى هو مسلَّم الكلّ حتّى ينتفع الكلّ. واحتمال الغفله للمؤلّف عن هذا المعنى حين التأليف سيّما مع تمادى زمان التأليف والانتفاع به فى حياته فى غايه البعد(١).

وهناك قرينه أُخرى على أنَّهم لا ـ يريدون من الثقه، مجرَّد الإسلام مع عدم ظهور الفسق، وإلاَّ ـ يلزم توثيق أكثر المسلمين، ولا مجرَّد حسن الظّاهر، لعدم حصول الوثوق به ما لم يحرز الملكه الرادعه.

قال العلاّمه المامقانى: إنَّ هناك قرائن على أنَّهم أرادوا بالعداله معنى الملكه وهو أنّا وجدنا علماء الرجال قد ذكروا فى جمله من الرواه ما يزيد على ظهور الإسلام وعدم ظهور الفسق، بل على حسن الظاهر بمراتب ومع ذلك لم يصرّحوا فيهم بالتعديل والتوثيق، ألا ـ ترى أنَّهم ذكروا فى إبراهيم بن هاشم، أنَّه أوّل من نشر أحاديث الكوفيّين بقم، وهذا يدلّ على ما هو أقوى من حسن

١ . القوانين: ١ / ٤٧٤ الباب السادس فى السّنه .

الظّاهر بمراتب، لأنَّ أهل قم كان من شأنهم عدم الوثوق بمن يروى عن الضعفاء، بل كانوا يخرجونه من بلدهم، فكيف بمن كان هو فى نفسه فاسقاً أو على غير الطَّريقه الحقَّه. فتحقّق نشر الأخبار بينهم يدلّ على كمال جلالته ومع ذلك لم يصرِّح فيه أحد بالتّوثيق والتّعديل (١).

الخامس: تفضيح الناس فى هذا العلم

الخامس: تفضيح الناس فى هذا العلم

إنَّ علم الرجال علم منكر يجب التحرّز عنه، لأنَّ فيه تفضيحاً للنّاس، وقد نهينا عن التجسّس عن معايبهم وأمرنا بالغضّ والتستّر.

وفيه أوّلاً: النقض بباب المرافعات. حيث إنّ للمنكر جرح شاهد المدَّعى وتكذيبه، وبالأمر بذكر المعايب فى مورد الاستشاره، إلى غير ذلك ممّا يجوز فيه الاغتياب.

وثانياً: إنَّ الأحكام الالهيّه أولى بالتحفّظ من الحقوق الّتى أُشير اليها .

أضف إلى ذلك أنَّه لو كان

التفحّص عن الرواه أمراً مرغوباً عنه، فلماذا أمر الله سبحانه بالتّثبت والتبيّن عند سماع الخبر، إذ قال سبحانه: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا)(٢).

والأمر به وإن جاء في مورد الفاسق، لكنّه يعمُّ المجهول للتّعليل الوارد في ذيل الآيه (أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَه فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) فإنَّ احتمال إصابه القوم بجهاله لا يختصّ بمن علم فسقه، بل يعمّ محتمله كما لا يخفى .

السادس: قول الرجالي وشرائط الشهاده

السادس: قول الرجالي وشرائط الشهاده

لو قلنا باعتبار قول الرجالي من باب الشّهاده، يجب أن تجتمع فيه

١ . تنقيح المقال: ١ / ١٧۶ من المقدمه .

٢ . الحجرات: ۶ .

شرائطها الّتي منها الاعتماد على الحسّ دون الحدس. وهو شرط اتّفق عليه العلماء، ومن المعلوم عدم تحقّق هذا الشّرط، لعدم تعاصر المعدِّل (بالكسر) والمعدَّل (بالفتح) غالباً.

والجواب أنّه يشترط في الشهاده، أن يكون المشهود به أمراً حسّياً أو تكون مبادئه قريبه من الحسّ وإن لم يكن بنفسه حسّياً، وذلك مثل العداله والشّجاعه فإنّهما من الأُمور غير الحسيّه، لكن مبادئها حسّيه من قبيل الالتزام بالفرائض والنوافل، والاجتناب عن اقتراف الكبائر في العداله، وقرع الأبطال في ميادين الحرب، والاقدام على الأُمور الخطيره بلا تريُّث واكتراث في الشجاعه.

وعلى ذلك فكما يمكن إحراز عداله المعاصر بالمعاشره، اوبقيام القرائن والشّواهد على عدالته، أو شهرته وشياعه بين الناس،على نحو يفيد الاطمئنان، فكذلك يمكن إحراز عداله الراوي غير المعاصر من الاشتهار والشياع والأمارات والقرائن المنقوله متواتره عصراً بعد عصر، المفيده للقطع واليقين أو الاطمئنان.

ولا شكَّ أنَّ الكشّي والنجاشي والشيخ، بما أنّهم كانوا يمارسون المحدِّثين والعلماء بطبع الحال كانوا واقفين على أحوال الرواه وخصوصيّاتهم ومكانتهم من حيث الوثاقه والضبط، فلأجل تلك القرائن الواصله اليهم من مشايخهم وأكابر عصرهم، إلى

أن تنتهى إلى عصر الرواه، شهدوا بوثاقه هؤلاء.

وهناك جواب آخر ; وهو أنَّ من المحتمل قوّياً أن تكون شهاداتهم فى حق الرواه، مستنده إلى السَّماع من شيوخهم، إلى أن تنتهى إلى عصر الرواه، وكانت الطّبقه النهائيَّه معاشره لهم ومخالطه إيّاهم.

وعلى ذلك، لم يكن التَّعديل أو الجرح أمراً ارتجاليّاً، بل كان مستنداً، إمّا إلى القرائن المتواتره والشواهد القطعيه المفيده للعلم بعداله الراوى أو

(۴۲)

ضعفه، أو إلى السَّماع من شيخ إلى شيخ آخر .

وهناك وجه ثالث ; وهو رجوعهم إلى الكتب المؤلفه فى العصور المتقدّمه عليهم، الّتى كان أصحابها معاصرين للرواه ومعاشرين لهم، فإنَّ قسماً مهمّاً من مضامين الأصول الخمسه الرجاليّه، وليده تلك الكتب المؤلّفه فى العصور المتقدّمه.

فتبيَّن أنَّ الأعلام المتقدّمين كانوا يعتمدون فى تصريحاتهم بوثاقه الرَّجل، على الحسّ دون الحدس وذلك بوجوه ثلاثه:

۱. الرجوع إلى الكتب الّتى كانت بأيديهم من علم الرجال الّتى ثبتت نسبتها إلى مؤلّفيها بالطّرق الصَّحيحه.

۲. السَّماع من كابر عن كابر ومن ثقه عن ثقه.

۳. الاعتماد على الاستفاضه والاشتهار بين الأصحاب وهذا من أحسن الطّرق وأمتنها، نظير علمنا بعداله صاحب الحدائق وصاحب الجواهر والشيخ الأنصارى وغيرهم من المشايخ عن طريق الاستفاضه والاشتهار فى كل جيل وعصر، إلى أن يصل إلى زمان حياتهم وحينئذ نذعن بوثاقتهم وإن لم تصل الينا بسند خاصّ.

ويدلّ على ذلك (أى استنادهم إلى الحسّ فى التوثيق) مانقلناه سالفاً عن الشيخ، من أنّا وجدنا الطائفه ميَّزت الرجال الناقله، فوثّقت الثّقات وضعَّفت الضعفاء، وفرَّقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته، ومن لا يعتمد على خبره إلى آخر ما ذكره.(۱)

ولاجل أن يقف القارئ على أنَّ أكثر ما فى الأُصول الخمسه الرجاليه لا جميعها مستنده إلى شهاده من قبلهم من

الاثبات فی کتبهم فی حق الرواه،

١ . لاحظ عده الأُصول: ١ / ٣۶۶ .

(۴٣)

نـذکر فی المقـام أسـامی ثلّه من القـدماء، قـد ألَّفوا فی هـذا المضـمار، لیقف القارئ علی نماذج من الکتب الرجالیَّه المؤلَّفه قبل الأُصول الخمسه أو معها ولنکتف بالقلیل عن الکثیر.

١. الشیـخ الصـدوق أبـو جعفر محمَّد بن علیّ بن الحسـین بن موسـی بن بـابویه القمی (المتوفّی ٣٨١ ه)، ترجمه النجاشـی (الرقم ١٠۴٩) وعـدَّ من تصـانیفه کتـاب «المصابیـح» فی من روی عن النبی والأئمه- علیهم السـلام -وله ایضاکتاب «المشـیخه» ذکر فیه مشایخه فی الرجال وهم یزیدون عن مائتی شیخ، طبع فی آخر «من لایحضره الفقیه»(١) .

٢. الشیخ أبو عبد الله أحمد بن عبد الواحد البزاز المعروف ب «ابن عبدون» (بضم العین المهمله وسکون الباء الموحده)، کما فی رجال النجاشـی (الرقم ٢١١) وب «ابن الحاشـر» کما فی رجال الشـیخ (٢)، والمتوفّی سنه ۴٢٣ ه وهو من مشایخ الشـیخ الطوسی والنجاشی وله کتاب «الفهرس». أشار إلیه الشیخ الطوسی فی الفهرس فی ترجمه إبراهیم بن محمد بن سعید الثقفی (٣).

٣. الشـیخ أبو العباس أحمد بن محمد بن سعید المعروف ب «ابن عقده» (بضم العین المهمله وسکون القاف، المولود سنه ٢۴٩ ه والمتوفّی سنه ٣٣٣ ه) له کتـاب «الرجـال» وهوکتاب جمع فیه أسامی من روی عن جعفر بن محمـد - علیهما السـلام -وله کتاب آخر فی هذا المضمار جمع فیه أسماء الرواه عمن تقدم علی الإمام الصّادق من الأئمّه الطاهرین- علیهم السلام -.(۴)

١ . ترجمه الشـیخ فی الرجـال، فی الصـفحه ۴٩۵، الرقم ٢۵ وفی الفهرس «الطبعه الأُولی» الصـفحه ١۵۶، تحـت الرقم ۶٩۵، وفی «الطبعه الثانیه» الصفحه ١٨۴، تحت الرقم ٧٠٩ .

٢ . رجال الشیخ: ۴۵٠، ترجمه الشیخ

ب «أحمد بن حمدون».

۳ . الفهرس: ۶۴، «الطبعه الأولی»، تحت الرقم ۷ و «الطبعه الثانیه»: ۲۷ ۲۹ .

۴ . ذکره الشیخ فی الرجال: ۴۴، الرقم ۳۰ وفی الفهرس «الطبعه الأولی» ص ۲۸، تحت الرقم ۷۶ ،وفی «الطبعه الثانیه» ص ۵۲، تحت الرقم ۸۶، وذکر فی رجال النجاشی تحت الرقم ۲۳۳ .

(۴۴)

۴. أحمد بن علی العلویّ العقیقیّ (المتوفی عام ۲۸۰ ه) له کتاب «تاریخ الرجال» وهو یروی عن أبیه، عن إبراهیم بن هاشم القمی.(۱)

۵. أحمد بن محمّد الجوهری البغدادی، ترجمه النجاشی (الرقم ۲۰۷) والشیخ الطوسی (۲)وتوفّی سنه ۴۰۱ ه ، ومن تصانیفه «الاشتمال فی معرفه الرجال».

۶. الشیخ أبو العباس أحمد بن محمّد بن نوح، ساکن البصره له کتاب «الرجال الذین رووا عن أبی عبد الله – علیه السلام –» (۳).

۷. أحمد بن محمَّد القمی (المتوفی سنه ۳۵۰ ه) ترجمه النجاشی (الرقم ۲۲۳)، له کتاب «الطبقات».

۸. أحمد بن محمَّد الکوفی، ترجمه النجاشی (الرقم ۲۳۶) وعدَّ من کتبه کتاب «الممدوحین والمذمومین» (۴).

۹. الحسن بن محبوب السرّاد (بفتح السین المهمله وتشدید الراء) أو الزرّاد (المولود عام ۱۴۹ ه ، والمتوفّی عام ۲۲۴ ه) روی عن ستّین رجلًا من

۱ . ترجمه النجاشی فی رجاله، تحت الرقم ۱۹۶، والشیخ فی الفهرس «الطبعه الأولی» الصفحه ۲۴، تحت الرقم ۶۳، وفی «الطبعه الثانیه» الصفحه ۴۸، تحت الرقم ۷۳، وفی الرجال فی الصفحه ۴۵۳، الرقم ۹۰ .

۲ . رجال الشیخ: ۴۴۹، الرقم ۶۴، والفهرس «الطبعه الأولی» الصفحه ۳۳، تحت الرقم ۸۹، وفی «الطبعه الثانیه» الصفحه ۵۷، تحت الرقم ۹۹ .

۳ . ترجمه الشیخ فی رجاله: ۴۵۶، الرقم ۱۰۸ وفی الفهرس «الطبعه الأولی» الصفحه ۳۷، تحت الرقم ۱۰۷، وفی

«الطبعه الثانيه» الصفحه ۶۱، تحت الرقم ۱۱۷ .

۴ . ذكره الشيخ فى الرجال: ۴۵۴، وقال فى الفهرس «الطبعه الأولى» بعد ترجمته فى الصفحه ۲۹، تحت الرقم ۷۸: «توفى سنه ۳۴۶ ه» ويكون فى «الطبعه الثانيه» من الفهرس فى الصفحه ۵۳، تحت الرقم ۸۸ .

اصحاب الصادق – عليه السلام –وله كتاب «المشيخه» وكتاب «معرفه رواه الأخبار» (۱) .

۱۰. الفضل بن شاذان، الّذى يُعدُّ من أئمّه علم الرجال وقد توفّى بعد سنه ۲۵۴ ه ، وقيل ۲۶۰ ه، وكان من أصحاب الرضا والجواد والهادى– عليهم السلام –وتوفّى فى أيام العسكرى – عليه السلام –(۲) ينقل عنه العلاّمه فى الخلاصه فى القسم الّثانى فى ترجمه «محمد بن سنان» بعد قوله: والوجه عندى التوقّف فيما يرويه «فإنَّ الفضل بن شاذان رحمهما الله قال فى بعض كتبه: إنَّ من الكذّابين المشهورين ابن سنان»(۳).

إلى غير ذلک من التآليف للقدماء فى علم الرِّجال وقد جمع أسماءها وما يرجع اليها من الخصوصيّات، المتتبع الشيخ آغا بزرگ الطهرانى فى كتاب أسماه «مصفى المقال فى مصنّفى علم الرجال» (۴).

والحاصل، أنّ التتبع فى أحوال العلماء المتقدّمين، يشرف الإنسان على الاذعان واليقين بأنَّ التوثيقات والتضعيفات الوارده فى كتب الأعلام الخمسه وغيرها، يستند إمّا إلى الوجدان فى الكتاب الثّابته نسبته إلى مؤلّفه، أو إلى النّقل والسّماع، أو إلى الاستفاضه والاشتهار، أو إلى طريق يقرب منها.

۱ . راجع رجال الشيخ الطوسى: ۳۴۷، الرقم ۹ والصفحه ۳۷۲، الرقم ۱۱ والفهرس «الطبعه الأولى» الصفحه ۴۶، تحت الرقم ۱۵۱، وفى «الطبعه الثانيه» الصفحه ۷۲، تحت الرقم ۱۶۲ .

۲ . ذكره النجاشى فى رجاله تحت الرقم ۸۴۰ والشيخ فى الفهرس «الطبعه الأولى» الصفحه ۱۲۴، تحت الرقم ۵۵۲،

وفى «الطبعه الثانيه» الصفحه ۱۵۰، تحت الرقم ۵۶۴، وفى الرجال فى الصفحه ۴۲۰، الرقم ۱، والصفحه ۴۳۴، الرقم ۲ .

۳ . الخلاصه: ۲۵۱، طبع النجف .

۴ . طبع الكتاب عام ۱۳۷۸ .

(۴۶)

السابع: التوثيق الإجمالى

السابع: التوثيق الإجمالى

إنَّ الغـايه المُتوخّاه من علم الرجـال، هو تمييز الثِّقه عن غيره، فلو كانت هـذه هى الغايه منه، فقـد قام مؤلّف الكتب الأربعه بهـذا العمل، فوثَّقوا رجال أحاديثهم واسـناد رواياتهم على وجه الاجمال دون التَّفصـيل، فلو كان التَّوثيق التفصـيلى من نظراء النَّجاشـى والشَّيـخ وأضـرابهما حجَّه، فالتَّوثيق الاجمالى من الكلينى والصَّدوق والشـيخ أيضاً حجَّه، فهؤلاء الأقطاب الثَّلاثه، صـحَّحوا رجال أحاديث كتبهم وصرَّحوا فى ديباجتها بصحّه رواياتها.

يقول المحقّق الكاشانى فى المقـدّمه الثانيه من مقـدّمات كتابه «الوافى» فى هـذا الصَّدد، ما هذا خلاصـته (۱): «إنَّ أرباب الكتب الأربعه قد شـهدوا على صـحَّه الروايات الوارده فيها. قال الكلينى فى أوَّل كتابه فى جواب من التمس منه التَّصنيف: «وقلت: إنَّك تحبُّ أن يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدّين ما يكتفى به المتعلم، ويرجع إليه المسترشد، ويأخذ منه مَنْ يُريد علم الدين والعمل به بالآثار الصَّحيحه عن الصادقين، والسـنن القائمه الّتى عليها العمل وبها يؤدّى فرض الله وسنّه نبيّه... إلى أن قـال - قـدس سره -: وقـد يسَّر الله له الحمـد تـأليف مـا سـألت، وأرجو أن يكون بحيث توخَّيت». وقـال الصَّدوق فى ديباجه «الفقيه»: «إنّى لم أقصد فيه قصد المصـنّفين فى إيراد جميع ما رووه، بل قصدت إلى إيراد ما أفتى به وأحكم بصـحّته، وأعتقد فيه أنَّه حجَّه فيما بينى وبين ربى تقدَّس ذكره ، وجميع ما فيه مسـتخرج من كتب مشـهوره عليها المُعوَّل وإليها المرجع». وذكر الشيخ فى «العدّه»

أنَّ جميع ما أورده فی كتابيه (التهذيب والاستبصار)، إنَّما أخذه من الأصول المعتمد عليها.

والجواب: أنَّ هذه التَّصريحات أجنبيَّه عمّا نحن بصدده، أعنی وثاقه

۱ . الوافی: ۱ / ۱۱، المقدمه الثانيه.

رواه الكتب الأربعه.

أَمّا أوّلاً: فلأن المشايخ شهدوا بصحَّه روايات كتبهم، لا بوثاقه رجال رواياتهم، وبين الأمرين بون بعيد، وتصحيح الروايات كما يمكن أن يكون مستنداً إلى إحراز وثاقه رواتها، يمكن أن يكون مستنداً إلى القرائن المنفصله الّتی صرّح بها المحقّق البهائی فی «مشرق الشمسين» والفيض الكاشانی فی «الوافی» ومع هذا كيف يمكن القول بأنَّ المشايخ شهدوا بوثاقه رواه أحاديث كتبهم؟ والظّاهر كما هو صريح كلام العَلَمين، أنَّهم استندوا فی التَّصحيح على القرائن لا على وثاقه الرواه، ويدلّ على ذلک ما ذكره الفيض حول هذه الكلمات، قال - قدس سره -بعد بيان اصطلاح المتأخّرين فی تنويع الحديث المعتبر: «وسلک هذا المسلک العلاّمه الحلّی - رحمه الله - وهذا الاصطلاح لم يكن معروفاً بين قدمائنا قدس الله أرواحهم كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم، بل كان المتعارف بينهم إطلاق الصحيح على كلِّ حديث اعتضد بما يقتضی الاعتماد عليه، واقترن بما يوجب الوثوق به، والركون إليه (۱) كوجوده فی كثير من الأُصول الأربعمائه المشهوره المتداوله بينهم الّتی نقلوها عن مشايخهم بطرقهم المتّصله بأصحاب العصمه- عليهم السلام -(۲) وكتكرّره فی أصل أو أصلين منها فصاعداً بطرق مختلفه وأسانيد عديده معتبره (۳) وكوجوده فی أصل معروف الانتساب إلى أحد الجماعه الّذين أجمعوا على تصديقهم، كزراره ومحمَّد بن مسلم والفضيل بن يسار (۴)، أو على تصحيح مايصحّ عنهم، كصفوان بن يحيی، ويونس بن عبد الرّحمن، وأحمد بن محمَّد بن أبی نصر البزنطی (۵)، أو العمل بروايتهم، كعمار

الساباطی ونظرائه (۶) وکاندراجه فی أحد الکتب الّتی عرضت علی أحد الأئمّه المعصومین- علیهم السلام -فأثنوا علی مؤلّفیها، ککتاب عبید الله الحلبی الّذی عرض علی الصّادق - علیه السلام -وکتابی یونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضین علی العسکری - علیه السلام -(۷) وکأخذه من أحد الکتب الّتی شاع

بین سلفهم الوثوق بها والاعتماد علیها، سواء کان مؤلّفوها من الإمامیّه، ککتاب الصَّلاه لحریز بن عبد الله السجستانی وکتب ابنی سعید، وعلیّ بن مهزیار، أو من غیر الإمامیّه، ککتاب حفص بن غیاث القاضی، والحسین بن عبید الله السعدی، وکتاب القبله لعلی بن الحسن الطاطری... إلی أن قال: فحکموا بصحَّه حدیث بعض الرواه من غیر الإمامیّه کعلیّ بن محمد بن ریاح وغیره لما لاح لهم من القرائن المقتضیه للوثوق بهم والاعتماد علیهم، وإن لم یکونوا فی عداد الجماعه الَّذین انعقد الاجماع علی تصحیح ما یصحّ عنهم.. إلی أن قال: فإن کانوا لا یعتمدون علی شهادتهم بصحَّه کتبهم فلا یعتمدوا علی شهادتهم وشهاده أمثالهم من الجرح والتعدیل إلی أن قال: نعم، إذا تعارض الخبران المعتمد علیهما علی طریقه القدماء فاحتجنا إلی التَّرجیح بینهما، فعلینا أن نرجع إلی حال رواتهما فی الجرح والتَّعدیل المنقولین عن المشایخ فیهم ونبنی الحکم علی ذلک کما اُشیر إلیه فی الأخبار الوارده فی التراجیح بقولهم- علیهم السلام -«فالحکم ما حکم به أعدلهما وأورعهما واصدقهما فی الحدیث» وهو أحد وجوه التّراجیح المنصوص علیها، وهذا هو عمده الأسباب الباعثه لنا علی ذکر الأسانید فی هذا الکتاب»(۱).

وثانیاً: سلَّمنا أنَّ منشأ حکمهم بصحَّتها هو الحکم بوثاقه رواتها، لکن من أین نعلم أنَّهم استندوا فی توثیقهم إلی الحسِّ، إذ من البعید أن یستندوا فی توثیق هذا العدد

الهائـل من الرواه الوارده فى هـذه الكتب إلى الحسّ، بل من المحتمل قويّاً، أنّهم اسـتندوا إلى القرائن الّتى يسـتنبط وثاقتهم منها، ومثله يكون حجّه للمستنبط ولمن يكون مثله فى حصول القرائن.

وثالثاً: نفـترض كونهم مسـتندين فى توثيق الرُّواه إلى الحسِّ، ولكنَّ الأخـذ بقولهم إنَّمـا يصـحّ لو لم تظهر كثره أخطـائهم، فـإنَّ كثرتها تسقط قول

١ . الوافى: ١ / ١١ ١٢، المقدمه الثانيه.

المخبر عن الحجّيه فى الإخبـار عن حسٍّ أيضـاً، فكيف فى الاخبار عن حـدس. مثلاً إنَّ كثيراً من رواه الكافى ضـعّفهم النجاشـى والشـيخ، فمع هذه المعارضه الكثيره يسـقط قوله عن الحجّيه. نعم، إن كانت قليله لكان لاعتبار قوله وجه. وإنَّ الشـيخ قد ضـعَّف كثيراً من رجال «التهذيب والاستبصار» فى رجاله وفهرسه، فكيف يمكن أن يعتمد على ذلك التَّصحيح.

فظهر أنّه لاـ منـاص عن القول بالحاجه إلى علم الرجال وملاحظه أسـناد الروايات، وأنَّ مثل هـذه الشـهادات لا تقوم مكان توثيق رواه تلك الكتب.

الثامن: شهاده المشايخ الثلاثه

الثامن: شهاده المشايخ الثلاثه

إذا شـهد المشايـخ الثلاثه على صـحَّه روايات كتبهم، وأنَّها صادره عن الأئمّه بالقرائن الّتى أشار إليه المحقّق الفيض، فهل يمكن الاعتماد فى هذا المورد على خبر العدل أو لا ؟

الجواب: أنَّ خبر العـدل وشـهادته إنَّما يكون حجَّه إذا أخبر عن الشَّىء عن حسٍّ لا عن حـدس، والاخبار عنه بالحـدس لا يكون حجَّه إلاّ على نفس المخبر، ولا يعدو غيره إلاّ فى موارد نادره، كالمفتى بالنّسـبه إلى المسـتفتى. وإخبار هؤلاء عن الصُّدور إخبار عن حدس لا عن حسٍّ.

توضيح ذلك ; أنَّ احتمال الخلاف والوهم فى كلام العادل ينشأ من أحد أمرين:

الأوّل: التعمُّد فى الكذب وهو مرتفع بعدالته.

الثانى: احتمال الخطأ والاشتباه وهو مرتفع بالأصل العقلائى المسلَّم بينهم من أصاله عدم الخطأ

والاشـتباه، لكن ذاك الأصـل عنـد العقلاء مختصٌّ بما إذا أخبر بالشـىء عن حسٍّ، كما إذا أبصـر وسـمع، لا ما إذا أخبر عنه عن حـدس، واحتمـال الخطـأ فى الإبصـار والسَّمع مرتفع بالأصـل المسلَّم بين العقلاء، وأمّـا احتمال الخطأ فى الحـدس والانتقال من المقدّمه إلى النتيجه،

(٥٠)

فليس هنا أصل يرفعه، ولأجل ذلك لا يكون قول المحدس حجَّه الا لنفسه.

والمقام من هـذا القبيل، فإنَّ المشايخ لم يروا بأعينهم ولم يسـمعوا بآذانهم صدور روايات كتبهم، وتنطّق أئمّتهم بها، وإنَّما انتقلوا إليه عن قرائن وشواهـد جرَّتهم إلى الاطمئنـان بالصّـدور، وهو إخبار عن الشـىء بالحـدس، ولا يجرى فى مثله أصاله عـدم الخطأ ولايكون حجَّه فى حق الغير.

وإن شئت قلت: ليس الانتقال من تلك القرائن إلى صحَّه الروايات وصدورها أمراً يشترك فيه الجميع أو الأغلب من النّاس، بل هو أمر تختلف فيه الأنظار بكثير، فرُبَّ إنسان تورثه تلك القرائن اطمئناناً فى مقابل إنسان آخر، لا تفيـده إلّا الظنَّ الضعيف بالصحَّه والصـدور، فإذن كيف يمكن حصول الاطمئنـان لأغلب النّاس بصـدور جميع روايات الكتب الأربعه الّتى يناهز عـددها ثلاثين ألف حـديث، وليس الإخبار عن صحَّتها كالاخبار عن عـداله إنسان أو شجاعته، فإنَّ لهما مبادئ خاصَّه معلومه، يشترك فى الانتقال عنها إلى ذينك الوصفين أغلب الناس أو جميعهم، فيكون قول المخبر عنهما حجَّه وإن كان الإخبار عن حدس، لأنَّه ينتهى إلى مبادئ محسوسه، وهى ملموسه لكلّ من أراد أن يتفحَّص عن أ+وال الإنسان. ولا يلحق به الإخبار عن صحّه تلك الروايات، مستنداً إلى تلك القرائن الّتى يختلف الناس فى الانتقال عنها إلى الصحَّه إلى حدٍّ ربَّما لا تفيد لبعض الناس إلّا الظّنَّ الضَّعيف. وليس كلُّ القرائن من قبيل وجود الحديث فى كتاب عرض على

الإمام ونظيره، حتّى يقال إنَّها من القرائن الحسيّه، بل أكثرها قرائن حدسيه.

فان قلت: فلو كان إخبارهم عن صحَّه كتبهم حجَّه لأنفسهم دون غيرهم، فما هو الوجه فى ذكر هذه الشهادات فى ديباجتها؟

قلت: إنَّ الفائده لاـ تنحصر فى العمل بها، بل يكفى فيها كون هذا الإخبار باعثاً وحافزاً إلى تحريك الغير لتحصيل القرائن والشواهد، لعلَّه يقف

(۵۱)

أيضاً على مثل ما وقف عليه المؤلِّف وهو جزء علَّه لتحصيل الرُّكون لا تمامها.

ويشهد بذلك أنَّهم مع ذاك التَّصديق، نقلوا الروايات بإسنادها حتّى يتدبَّر الآخرون فى ما ينقلونه ويعملوا بما صحَّ لديهم، ولو كانت شهادتهم على الصحَّه حجَّه على الكلّ، لما كان وجه لتحمّل ذاك العبء الثقيل، أعنى نقل الروايات بإسنادها. كلّ ذلك يعرب عن أنَّ المرمى الوحيد فى نقل تلك التصحيحات، هو إقناع أنفسهم وإلفات الغير إليها حتّى يقوم بنفس ما قام به المؤلّفون ولعلَّه يحصِّل ما حصَّلوه.

(۵۲)

(۵۳)

الفصل الثالث المصادر الاوليه لعلم الرجال

اشاره

الفصل الثالث

المصادر الاوليه لعلم الرجال

۱ الاصول الرجاليه الثمانيه.

۲ رجال ابن الغضائرى.

(۵۴)

(۵۵)

الاصول الرجاليه الثمانيه

الاصول الرجاليه الثمانيه

* رجال الكشی.

* فهرس النجاشی.

* رجال الشیخ وفهرسه.

* رجال البرقی.

* رساله أبی غالب الزراری.

* مشیخه الصدوق.

* مشیخه الشیخ الطوسی.

(۵۶)

(۵۷)

اهتم علماء الشیعه من عصر التابعین الی یومنا هذا بعلم الرجال، فألفوا معاجم تتكفل لبیان أحوال الرواه وبیان وثاقتهم أو ضعفهم، وأول تألیف ظهر لهم فی أوائل النصف الثانی من القرن الاول هو كتاب «عبید الله بن أبی رافع» كاتب أمیر المؤمنین– علیه السلام –، حیث دون أسماء الصحابه الذین شایعوا علیاً وحضروا حروبه وقاتلوا معه فی البصره وصفین والنهروان، وهو مع ذلك كتاب تاریخ ووقائع.

وألف عبدالله بن جبله الكنانی (المتوفی عام ۲۱۹ ه) وابن فضّال

وابن محبوب وغيرهم فى القرن الثانى الى أوائل القرن الثالث، كتباً فى هذا المضمار، واستمر تدوين الرجال الى أواخر القرن الرابع.

ومن المأسوف عليه، أنه لم تصل هذه الكتب الينا، وانما الموجود عندنا وهو الذى يعد اليوم اصول الكتب الرجاليه (١) ما دوّن فى القرنين الرابع والخامس، واليك بيان تلك الكتب والاصول التى عليها مدار علم الرجال، واليك اسماؤها وأسماء مؤلفيها وبيان خصوصيات مؤلفاتهم.

١ . المعروف أن الاصول الرجاليه اربعه أو خمسه بزياده رجال البرقى، لكن عدها ثمانيه بلحاظ أن الجميع من تراث القدماء، وان كان بينها تفاوت فى الوزن والقيمه، فلاحظ.

[١ الاصول الرجاليه الثمانيه.]

١ رجال الكشّى

١ رجال الكشّى

هو تأليف محمد بن عمر بن عبد العزيز المعروف بالكشّى، والكشّ بالفتح والتشديد بلد معروف على مراحل من سمرقند، خرج منه كثير من مشايخنا وعلمائنا، غير أن النجاشى ضبطه بضم الكاف، ولكن الفاضل المهندس البرجندى ضبطه فى كتابه المعروف «مساحه الارض والبلدان والاقاليم» بفتح الكاف وتشديد الشين، وقال: «بلد من بلاد ما وراء النهر وهو ثلاثه فراسخ فى ثلاثه فراسخ».

وعلى كل تقدير؛ فالكشى من عيون الثقات والعلماء والاثبات. قال النجاشى: «محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشى أبو عمرو، كان ثقه عيناً وروى عن الضعفاء كثيراً، وصحب العياشى وأخذ عنه وتخرج عليه وفى داره التى كانت مرتعاً للشيعه وأهل العلم. له كتاب الرجال، كثير العلم وفيه أغلاط كثيره»(١).

وقال الشيخ فى الفهرست: «ثقه بصير بالاخبار والرجال، حسن الاعتقاد، له كتاب الرجال» (٢).

وقال فى رجاله: «ثقه بصير بالرجال والأخبار، مستقيم المذهب»(٣).

وأما اُستاذه العيّاشى أبو النَّضر محمّد بن مسعود بن محمّد بن عيّاش السلمى السمرقندى المعروف بالعيّاشى، فهو ثقه صدوق عين من عيون هذه الطائفه... قال لنا أبو جعفر

الزاهد: أنفق أبو النَّضر على العلم والحديث تركه أبيه وسائرها وكانت ثلاثمائه ألف دينار وكانت داره كالمسجد بين ناسخ أو

۱ . رجال النجاشی: الرقم ۱۰۱۸.

۲ . فهرس الشيخ «الطبعه الاولى» الصفحه ۱۴۱، الرقم ۶۰۴، و: «الطبعه الثانیه»، الصفحه ۱۶۷ الرقم ۶۱۵.

۳ . رجال الشيخ: ۴۹۷.

مقابل أو قارئ أو معلِّق، مملوءه من الناس(۱) وله كتب تتجاوز على مائتين.

قد أسمى الكشّی كتابه الرجال ب «معرفه الرجال» كما يظهر من الشّيخ فی ترجمه أحمد بن داود بن سعيد الفزاری(۲).

وربَّما يقال بأنه أسماه ب «معرفه الناقلين عن الأئمه الصادقين» أو «معرفه الناقلين» فقط، وقد كان هذا الكتاب موجوداً عند السيد ابن طاووس، لأنه تصدّى بترتيب هذا الكتاب وتبويبه وضمِّه الى كتب أُخرى من الكتب الرجاليّه وأسماه ب «حلّ الاشكال فی معرفه الرجال» وكان موجوداً عند الشهيد الثانی، ولكن الموجود من كتاب الكشّی فی هذه الاعصار، هو الذی اختصره الشيخ مسقطاً منه الزوائد، واسماه ب «اختيار الرجال»، وقد عدَّه الشيخ من جمله كتبه، وعلى كل تقدير فهذا الكتاب طبع فی الهند وغيره، وطبع فی النجف الاشرف وقد فهرس الناشر أسماء الرواه على ترتيب حروف المعجم. وقام اخيراً المتتبع المحقق الشيخ حسن المصطفوی بتحقيقه تحقيقاً رائعاً وفهرس له فهارس قيّمه شكر الله مساعيه .

كيفيه تهذيب رجال الكشی

قال القهبائی: «إن الاصل كان فی رجال العامه والخاصه فاختار منه الشيخ، الخاصه»(۳).

والّظاهر عدم تماميّته، لأنه ذكر فيه جمعاً من العامه رووا عن ائمّتنا

۱ . راجع رجال النجاشی: الرقم ۹۴۴.

۲ . ذكره فی «ترتيب رجال الكشی» الذی رتب فيه «اختيار معرفه الرجال» للشيخ على حروف التهجی، والكتاب غير مطبوع بعد، والنسخه الموجوده بخط المؤلف عند المحقق التستری دام ظله.

۳ . راجع فهرس

الشيخ: «الطبعه الاولى» الصفحه ۳۴، الرقم ۹۰، و: «الطبعه الثانيه» الصفحه ۵۸، الرقم ۱۰۰.

كمحمد بن اسحاق، ومحمد بن المنكدر، وعمرو بن خالد، وعمرو بن جميع، وعمرو بن قيس، وحفص بن غياث، والحسين بن علوان، وعبد الملك بن جريج، وقيس بن الربيع، ومسعده بن صدقه، وعباد بن صهيب، وأبى المقدام، وكثير النوا، ويوسف بن الحرث، وعبد الله البرقى (۱).

والظاهر أن تنقيحه كان بصوره تجريده عن الهفوات والاشتباهات التى يظهر من النجاشى وجودها فيه.

ان الخصوصيه التى تميز هذا الكتاب عن سائر ما ألف فى هذا المضمار عباره عن التركيز على نقل الروايات المربوطه بالرواه التى يقدر القارىء بالامعان فيها على تمييز الثقه عن الضعيف وقد ألفه على نهج الطبقات مبتدءاً بأصحاب الرسول والوصى الى أن يصل الى أصحاب الهادى والعسكرى – عليهما السلام – ثم الى الذين يلونهم وهو بين الشيعه كطبقات ابن سعد بين السنه.

۲ رجال النجاشی

۲ رجال النجاشی

هو تأليف الثبت البصير الشيخ أبى العباس (۲) أحمد بن على بن أحمد بن العباس، الشهير بالنجاسى، وقد ترجم نفسه فى نفس الكتاب وقال: «أحمد بن على بن أحمد بن العباس بن محمد بن عبد الله بن إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن النجاشى، الذى ولى الاهواز وكتب الى أبى عبد الله – عليه السلام –يسأله وكتب اليه رساله عبد الله بن النجاشى المعروفه(۳) ولم ير لأبى عبدالله – عليه السلام –مصنَّف غيره.

۱ . قاموس الرجال: ۱ / ۱۷.

۲ . يكنى ب «أبى العباس» تاره وب «أبى الحسين» اخرى.

۳ . هذه الرساله مرويه فى كشف الريبه ونقلها فى الوسائل فى كتاب التجاره، لاحظ: الجزء ۱۲، الباب ۴۹ من أبواب ما يكتسب به.

مصنف هذا الكتابله

کتـاب «الجمعه ومـا ورد فيه من الاعمـال»، وكتـاب «الكوفه ومـا فيهـا من الاثـار والفضائـل»، وكتـاب «أنساب بنى نصـر بن قعين وأيامهم وأشعارهم»،وكتاب «مختصر الانوار» و« مواضع النجوم التى سمتها العرب» (۱).

وقـد ذكر فى ديبـاجه الكتـاب الحوافز التى دعته الى تأليف فهرسه وقال: «فأنى وقفت على ما ذكره السـيد الشـريف أطال الله بقاه وأدام توفيقه من تعيير قوم من مخالفينـا أنه لاـ سـلف لكم ولا مصـنف، وهـذا قول من لا علم له بالناس. ولا وقف على أخبارهم، ولاـ عرف منـازلهم وتاريـخ أخبـار أهـل العلم، ولا لقى أحـداً فيعرف منه ولا حجه علينا لمن لا يعلم ولا عرف، وقـد جمعت من ذلك ما اسـتطعته ولم أبلغ غايته، لعدم أكثر الكتب وانما ذكرت ذلك عذراً الى من وقع اليه كتاب لم أذكره... الى أن قال: على أن لاصحابنا(رحمهم الله) فى بعض هذا الفن كتباً ليست مستغرقه لجميع ما رسم، وأرجو أن يأتى فى ذلك على ما رسم وحُدَّ ان شاء الله، وذكرت لكل رجل طريقاً واحداً حتى لا يكثر الطرق فيخرج عن الغرض (۲).

اقول: الرجـل نقـاد هـذا الفن ومن أجلاـئه وأعيانه، وحاز قصب السـبق فى ميـدانه، قال العلّامه فى الخلاصه: «ثقه معتمـد عليه، له كتـاب الرجـال نقلنـا منه فى كتابنـا هـذا وغيره أشـياء كثيره، وتوفى بمطير آباد فى جمادى الاولى سـنه خمسـين واربعمائه وكان مولده فى صفر سنه اثنتين وسبعين وثلاثمائه (۳).

وقـد اعتمـد عليه المحقق فى كتاب المعتبر. فقد قال فى غساله ماء الحمام: «وابن جمهور ضـعيف جداً ذلك النجاشـى فى كتاب الرجال»(۴).

۱ . رجال النجاسی: الرقم ۲۵۳.

۲ . رجال النجاشی: ۳.

۳ . رجال العلامه: ۲۰ ۲۱، طبعه النجف.

۴ . المعتبر: ۱ / ۹۲.

)

وأطراه كل من تعرض له، فهو أبو عذر هذا الامر وسابق حلبته كما لا يخفى، ولكتابه هذا امتيازات نشير اليها:

الاول: اختصاصه برجال الشيعه كما ذكر فى مقدمته، ولا يذكر من غير الشيعى إلّا إذا كان عامياً روى عنا، أو صنف لنا فيذكره مع التنبيه عليه، كالمدائنى والطبرى وكذا فى شيعى غير امامى فيصرح كثيراً وقد يسكت.

الثانى: تعرضه لجرح الرواه وتعديلهم غالباً استقلالاً أو استطراداً، ورب رجل وثقه فى ضمن ترجمه الغير، وربما أعرض عن التعرض بشىء من الوثاقه والضعف فى حق بعض من ترجمهم.

نعم، ربما يقال: كل من أهمل فيه القول فذلك آيه ان الرجل عنده سالم عن كل مغمز ومطعن، ولكنه غير ثابت، حيث ان كتابه ليس الا مجرد فهرس لمن صنف من الشيعه أو صنف لهم دون الممدوحين والمذمومين، وليس يجب على مؤلف حول الرجال، أن يتعرض للمدح والذم، فسكوته ليس دليلاً على المدح ولا على كونه شيعياً امامياً، وان كان الكتاب موضوعاً لبيان الشيعه أو من صنف لهم، لكن الاخير (عدم دلالته على كونه شيعياً امامياً) موضع تأمل، لتصريحه بأن الكتاب لبيان تآليف الاصحاب ومصنفاتهم، فما دام لم يصرح بالخلاف يكون الاصل كونه امامياً.

الثالث: تثّبته فى مقالاته وتأمله فى افاداته، والمعروف أنه أثبت علماء الرجال وأضبطهم واضبط من الشيخ والعلاّمه، لان البناء على كثره التأليف يقتضى قله التأمل. وهذا الكلام وان كان غير خال عن التأمل لكنه جار على الغالب.

الرابع: سعه معرفته بهذا الفن، وكثره اطلاعه بالاشخاص، وما يتعلق بهم من الاوصاف والانساب وما يجرى مجراهما، ومن تتبع كلامه عند ذكر الاشخاص يقف على نهايه معرفته بأحوال الرجال وشده احاطته بما يتعلق بهذا

المجال من جهه معاصرته ومعاشرته لغير واحد منهم،

كما يشهد استطراقه ذكر امور لا يطلع عليها الا المصاحب ولا يعرفها غير المراقب الواجد (١).

وقد حصل له هذا الاطلاع الواسع بصحبته كثيراً من العارفين بالرجال كالشيخ أحمد بن الحسين الغضائرى، والشيخ أحمد بن على بن عباس بن نوح السيرافى (٢)، وأحمد بن محمد «ابن الجندى» (٣)، وابى الفرج محمد بن على بن يعقوب بن اسحاق بن ابى قره الكاتب (۴)، وغيره من نقاد هذا الفن وأجلائه (۵).

الخامس: أنه ألف فهرسه بعد فهرس الشيخ الطوسى بشهاده أنه ترجمه وذكر فيه فهرس الشيخ (۶)والسابر فى فهرس النجاشى يقف على أنه كان ناظراً لفهرس معاصره ولعل بعض ما جاء فيه مخالفاً لما فى فهرس الشيخ كان لغايه التصحيح، وكان المحقق البروجردى – قدس سره –يعتقد بأن فهرس النجاشى كالذيل لفهرس الشيخ.

وأخيراً نقول: إن المعروف فى وفاته هو أنه توفّى عام ۴۵۰ ه، ونص عليه العلاّمه فى خلاصته، لكن القارئ يجد فى طيّات الكتاب أنه أرخ فيه وفاه محمد بن الحسن بن حمزه الجعفرى عام ۴۶۳ ه (٧). ولازم ذلك أن يكون حيّاً الى هذه السنه، ومن المحتمل أن تكون الزياده من النسّاخ أو القرّاء، وكانت

١ . لاحظ ترجمه سليمان بن خالد، الرقم ۴۸۴، وترجمه سلامه بن محمد، الرقم ۵۱۴، فى نفس الكتاب تجد مدى اطلاعه على أحوال الرجال.

٢ . رجال النجاشى: الرقم ١٠٩.

٣ . قال فى رجاله بالرقم ٢٠۶: أحمد بن محمد بن عمران بن موسى، ابو الحسن المعروف ب «ابن الجندى » استاذنا– رحمه الله – الحقنا بالشيوخ فى زمانه.

۴ . لاحظ رجال النجاشى: الرقم ١٠۶۶

۵ . لاحظ سماء المقال: ١ / ۵٩ ۶۶.

۶ . لاحظ رجال النجاشى: الرقم ١٠۶٨.

٧ . لاحظ رجال النجاشى:

الرقم ۱۰۷۰.

(۶۴)

الزياده فى الحاشيه، ثمَّ أدخلها المتأخرون من النساخ فى المتن زاعمين أنه منه كما اتفق ذلك فى غير مورد.

ثم إن الشيخ النجاشى قد ترجم عدَّه من الرواه ووثقهم فى غير تراجمهم، كما أنه لم يترجم عدَّه من الرواه مستقلا، ولكن وثقهم فى تراجم غيرهم، ولاجل اكمال البحث عقدنا العنوانين التاليين لئلاَّ يفوت القارئ فهرس الموثوقين فى تراجم غيرهم:

الأول: من لهم تراجم ولكن وثّقوا فى تراجم غيرهم.

۱ أحمد بن محمد بن محمد بن سليمان الزرارى، وثقه فى ترجمه جعفر بن محمد بن مالك (الرقم ۳۱۳).

۲ سلمه بن محمد بن عبدالله الخزاعى، وثَّقه فى ترجمه أخيه منصور بن محمد (الرقم ۱۰۹۹).

۳ شهاب بن عبد ربه الاسدى، وثقه فى ترجمه ابن أخيه اسماعيل بن عبد الخالق (الرقم ۵۰).

۴ صالح بن خالد المحاملى الكناسى، وثَّقه فى باب الكُنى فى ترجمه ابى شعيب المحاملى (الرقم ۱۲۴۰).

۵ عمرو بن منهال بن مقلاص القيسى، وثَّقه فى ترجمه ابنه حسن بن عمرو بن منهال (الرقم ۱۳۳).

۶ محمد بن عطيه الحناط، وثقه فى ترجمه أخيه الحسن بن عطيه الحناط (الرقم ۹۳).

۷ محمد بن همام بن سهيل الاسكافى، وثقه فى ترجمه جعفر بن محمد بن مالك الفزارى (الرقم ۳۱۳).

الثانى: من ليس لهم ترجمه ولكن وثَّقوا فى تراجم الغير:

(۶۵)

۱ أحمد بن محمد بن الهيثم العجلى، وثقه فى ترجمه ابنه الحسن (الرقم ۱۵۱).

۲ اسد بن اعفر المصرى، وثقه فى ترجمه ابنه داود (الرقم ۴۱۴).

۳ اسماعيل بن أبى السمال الاسدى، وثقه فى ترجمه أخيه إبراهيم (الرقم ۳۰).

۴ اسماعيل بن الفضل بن يعقوب النوفلى، وثقه فى ترجمه ابن أخيه الحسين بن محمد بن الفضل (الرقم ۱۳۱).

۵ جعفر بن إبراهيم الطالبى الجعفرى، وثقه فى ترجمه

ابنه سليمان (الرقم ۴۸۳).

۶ حسن بن ابى ساره الرواسى، وثقه فى ترجمه ابنه محمد (الرقم ۸۸۳).

۷ حسن بن شجره بن ميمون الكندى، وثقه فى ترجمه اخيه على (الرقم ۷۲۰).

۸ حسن بن علوان الكلبى، وثقه فى ترجمه اخيه الحسين (الرقم ۱۱۶).

۹ حسن بن محمد بن خالد الطيالسى، وثقه فى ترجمه اخيه عبد الله (الرقم ۵۷۲).

۱۰ حفص بن سابور الزيّات، وثقه فى ترجمه اخيه بسطام (الرقم ۲۸۰).

۱۱ حفص بن سالم، وثقه فى ترجمه أخيه عمر (الرقم ۷۵۸).

۱۲ حيّان بن على العنزى، وثقه فى ترجمه أخيه مندل (الرقم ۱۱۳۱).

(۶۶)

۱۳ زكريا بن سابور الزيات، وثقه فى ترجمه أخيه بسطام (الرقم ۲۸۰).

۱۴ زياد بن سابور الزيّات، وثقه فى ترجمه أخيه بسطام (الرقم ۲۸۰).

۱۵ زياد بن أبى الجعد الاشجعى، وثقه فى ترجمه ابن ابنه رافع ابن سلمه (الرقم ۴۴۷).

۱۶ زياد بن سوقه العمرى، وثقه فى ترجمه أخيه حفص (الرقم ۳۴۸).

۱۷ سلمه بن زياد بن أبى الجعد الاشجعى، وثقه فى ترجمه ابنه رافع (الرقم ۴۴۷).

۱۸ شجره بن ميمون بن ابى أراكه الكندى، وثقه فى ترجمه ابنه على (الرقم ۷۲۰).

۱۹ صباح بن موسى الساباطى، وثقه فى ترجمه أخيه عمار (الرقم ۷۷۹).

۲۰ عبد الاعلى بن على أبى شعبه الحلبى، وثقه فى تراجم ابن عمه أحمد بن عمر (الرقم ۲۴۵) وأخويه عبيدالله (الرقم ۶۱۲) ومحمد (الرقم ۸۸۵).

۲۱ عبد الخالق بن عبد ربه الاسدى، وثقه فى ترجمه ابنه اسماعيل (الرقم ۵۰).

۲۲ عبد الرحمن بن أبى عبدالله البصرى، وثقه فى ترجمه ابن ابنه اسماعيل بن همام (الرقم ۶۲).

۲۳ عبد الرحیم بن عبد ربه الاسدی، وثقه فی ترجمه ابن اخیه اسماعیل بن عبد الخالق (الرقم ۵۰).

۲۴ عبدالله بن رباط البجلی، وثقه فی ترجمه ابنه محمد (الرقم

.(۹۵۵

(۶۷)

۲۵ عبدالله بن عثمان بن عمرو الفزاری، وثقه فی ترجمه أخیه حمّاد (الرقم ۳۷۱).

۲۶ عبد الملک بن سعید الکنانی، وثقه فی ترجمه أخیه عبدالله (الرقم ۵۶۵).

۲۷ عبد الملک بن عتبه النخعی، وثقه فی ترجمه عبد الملک بن عتبه الهاشمی (الرقم ۶۳۵).

۲۸ علی بن ابی شعبه الحلبی، وثقه فی ترجمه ابنه عبیدالله (الرقم ۶۱۲).

۲۹ علی بن بشیر، وثقه فی ترجمه أخیه محمد (الرقم ۹۲۷).

۳۰ علی بن عطیه الحناط، وثقه فی ترجمه أخیه الحسن (الرقم ۹۳).

۳۱ عمران بن علی بن ابی شعبه الحلبی، وثقه فی تراجم ابن عمه أحمد بن عمر (الرقم ۲۴۵) وأخویه عبید الله (الرقم ۶۱۲) ومحمد (الرقم ۸۸۵).

۳۲ عمر بن ابی شعبه الحلبی، وثقه فی ترجمه ابن اخیه عبیدالله بن علی (الرقم ۶۱۲).

۳۳ عمرو بن مروان الیشکری، وثقه فی ترجمه أخیه عمّار (الرقم ۷۸۰).

۳۴ قیس بن موسی الساباطی، وثقه فی ترجمه أخیه عمّار (الرقم ۷۷۹).

۳۵ أبو خالد، محمد بن مهاجر بن عبید الأزدی، وثقه فی ترجمه ابنه اسماعیل (الرقم ۴۶).

(۶۸)

۳۶ محمد بن الهیثم العجلی، وثقه فی ترجمه ابن ابنه الحسن بن أحمد (الرقم ۱۵۱).

۳۷ محمد بن سوقه العمری، وثقه فی ترجمه أخیه حفص (الرقم ۳۴۸).

۳۸ معاذ بن مسلم بن أبی ساره، وثقه فی ترجمه ابن عمّه محمد بن الحسن (الرقم ۸۸۳).

۳۹ همّام بن عبد الرحمن بن میمون البصری، وثقه فی ترجمه ابنه اسماعیل (الرقم ۶۲).

۴۰ یعقوب بن إلیاس بن عمرو البجلی، وثقه فی ترجمه اخیه عمرو (الرقم ۷۷۲).

۴۱ ابو الجعد الاشجعی، وثقه فی ترجمه ابن حفیده رافع بن سلمه بن زیاد (الرقم ۴۴۷).

۴۲ ابو شعبه الحلبی، وثّقه فی ترجمه ابن ابنه عبیدالله بن علی (الرقم ۶۱۲).

۴۳ ابو عامر بن جناح

الأزدی، وثقه فی ترجمه اخیه سعید (الرقم ۵۱۲).

۳ رجال الشیخ

۳ رجال الشیخ

تألیف الشیخ محمد بن الحسن الطوسی (المولود عام ۳۸۵ ه، والمتوفّی عام ۴۶۰ ه) فقد جمع فی کتابه «أصحاب النبی – صلی الله علیه وآله وسلم –والائمه– علیهم السلام –» حسب ترتیب عصورهم.

یقول المحقّق التستری دام ظله : «إن مسلک الشیخ فی رجاله یغایر

مسلکه فی الفهرس ومسلک النجاشی فی فهرسه، حیث إنه أراد فی رجاله استقصاء اصحابهم ومن روی عنهم مؤمناً کان او منافقاً، إمامیاً کان او عامیاً، فعدَّ الخلفاء ومعاویه وعمرو بن العاص ونظراءهم من اصحاب النبی، وعدَّ زیاد بن ابیه وابنه عبیدالله بن زیاد من اصحاب أمیر المؤمنین، وعدَّ منصوراً الدوانیقی من اصحاب الصادق – علیه السلام –بدون ذکر شیء فیهم، فالاستناد الیه ما لم یحرز إمامیه رجل غیر جائز حتی فی اصحاب غیر النبی وأمیر المؤمنین، فکیف فی أصحابهما؟!»(۱).

ومع ذلک فلم یأت بکل الصحابه، ولا بکل أصحاب الائمه، ویمکن أن یقال: ان الکتاب حسب ما جاء فی مقدمته أُلف لبیان الرواه عن الائمه، فالظاهر کون الراوی إمامیاً ما لم یصرح بالخلاف أو لا أقل شیعیاً فتدبر.

وکان سیدنا المحقق البروجردی یقول: «ان کتاب الرجال للشیخ کانت مذکرات له ولم یتوفق لاکماله، ولاجل ذلک نری انه یذکر عده أسماء ولا یذکر فی حقهم شیئاً من الوثاقه والضعف ولا الکتاب والروایه، بل یعدهم من أصحاب الرسول والائمه فقط».

۴ فهرس الشیخ

۴ فهرس الشیخ

وهو له – قدس سره – فقد أتی بأسماء الذین لهم أصل أو تصنیف (۲).

ان الشیخ الطوسی مؤلف الرجال والفهرس أظهر من أن یعرّف، اذ هو الحبر الذی تقتطف منه أزهار العلوم، ویقتبس منه أنواع الفضل، فهو رئیس المذهب والمله، وشیخ المشایخ الاجله، فقد أطراه کل من ذکره، ووصفه بشیخ

الطائفه على الاطلاق، ورئيسها الذى تلوى اليه الاعناق. صنَّف فى

١ . قاموس الرجال: ١ / ١٩.

٢ . سيوافيک الفرق بين الاصل والتصنيف فى الابحاث الاتيه.

جميع علوم الاسلام، فهو مضافاً الى اختيار الكشى، صنف الفهرس والرجال.

أما الفهرس فهو موضوع لذكر الاصول والمصنفات، وذكر الطرق اليها غالباً وهو يفيد من جهتين:

الاولى: فى بيان الطرق الى نفس هذه الاصول والمصنفات.

الثانيه: ان الشيخ نقل فى التهذيب روايات من هذه الاصول والمصنفات، ولم يذكر طريقه إلى تلک الأُصول والمصنفات، لا فى نفس الكتاب ولا فى خاتمه الكتاب، ولكن ذكر طريقه إليها فى الفهرس، بل ربما يكون مفيداً من وجه ثالث وهو أنه ربما يكون طريق الشيخ الى هذه الاصول والمصنفات ضعيفاً فى التهذيب، ولكنه صحيح فى الفهرس، فيصح توصيف الخبر بالصحه لاجل الطريق الموجود فى الفهرس، لكن بشرط أن يعلم أن الحديث مأخوذ من نفس الكتاب. وعلى كل تقدير فالفهرس موضوع لبيان مؤلفى الشيعه على الاطلاق سواء كان امامياً أو غيره.

قال فى مقدمته: «فاذا ذكرت كل واحد من المصنفين واصحاب الاصول فلا بد أن اشير الى ما قيل فيه من التعديل والتجريح، وهل يعوّل على روايته أو لا؟ وابين اعتقاده وهل هو موافق للحق أو هو مخالف له؟ لان كثيراً من مصنفى أصحابنا وأصحاب الاصول ينتحلون المذاهب الفاسده وان كانت كتبهم معتمده، فأذا سهل الله اتمام هذا الكتاب فأنّه يطلع على اكثر ما عمل من التصانيف والاصول ويعرف به قدر صالح من الرجال وطرائقهم» (١).

ولكنه – قدس سره –لم يف بوعده فى كثير من ذوى المذاهب الفاسده فلم يقل فى إبراهيم بن أبى بكير بن أبى السمال شيئاً مع أنه كان واقفياً كما

١ . الفهرس: « الطبعه الاولى»

الصفحه ۲ و: «الطبعه الثانيه» الصفحه ۲۴ ۲۵.

صرح به الكشى والنجاشى، ولم يذكر شيئاً فى كثير من الضعفاء حتّى فى مثل الحسن بن على السجاد الذى كان يفضّل أبا الخطّاب على النبى – صلى الله عليه وآله وسلم –، والنجاشى مع أنه لم يعد ذلك فى أول كتابه، أكثر ذكراً منه بفساد مذهب الفاسدين وضعف الضعفاء (۱).

۵ رجال البرقى

۵ رجال البرقى

كتاب الرجال للبرقى كرجال الشيخ، ذكر فيه أسماء أصحاب النبى – صلى الله عليه وآله وسلم –والائمه الى الحجه صاحب الزمان – عليهم السلام – ولا يوجد فيه أى تعديل وتجريح، وذكر النجاشى فى عداد مصنفات البرقى كتاب الطبقات، ثم ذكر ثلاثه كتب اخر ثم قال: «كتاب الرجال» (الرقم ۱۸۲).

والموجود هو الطبقات المعروف برجال البرقى، المطبوع مع رجال أبى داود فى طهران، واختلفت كلماتهم فى أن رجال البرقى هل هو تأليف أحمد بن محمد بن خالد البرقى صاحب المحاسن (المتوفّى عام ۲۷۴ ه أو عام ۲۸۰ ه) أو تأليف أبيه، والقرائن تشهد على خلاف كلتا النظريتين واليك بيانها:

۱ انه كثيراً ما يستند فى رجاله الى كتاب سعد بن عبدالله بن أبى خلف الاشعرى القمى (المتوفّى ۳۰۱ ه أو ۲۹۹ ه) وسعد بن عبدالله ممن يروى عن أحمد بن محمد بن خالد فهو شيخه، ولا معنى لاستناد البرقى الى كتاب تلميذه (۲).

۲ وقد عنون فيه عبدالله بن جعفر الحميرى وصرح بسماعه وهو مؤلف قرب الاسناد وشيخ القميين، وهو يروى عن أحمد بن محمد بن خالد البرقى، فيكون البرقى شيخه، فكيف يصرح بسماعه منه؟ (۳).

۱ . لاحظ قاموس الرجال: ۱ / ۱۸.

۲ . رجال البرقى: ۲۳، ۳۲، ۳۴ ، ۳۵، ۴۶،

.۵۳

۳ . رجال البرقی: ۶۰، ۶۱.

(۷۲)

۳ وقد عنون فيه أحمد بن أبی عبدالله، وهو نفس أحمد بن محمد بن خالد البرقی المعروف، ولم يذكر أنه مصنف الكتاب كما هو القاعده فيمن يذكر نفسه فی كتابه، كما فعل الشيخ والنجاشی فی فهرسيهما والعلاّمه وابن داود فی كتابيهما (۱).

۴ وقد عنون محمد بن خالد ولم يشر الی أنه أبوه (۲).

وهذه القرائن تشهد أنه ليس تأليف البرقی ولا والده، وهو إمّا من تأليف ابنه أعنی أحمد بن عبد الله بن أحمد البرقی الذی يروی عنه الكلينی، أو تأليف نجله أعنی أحمد بن عبد الله بن أحمد البرقی الّذی يروی عنه الصدوق، والثانی أقرب لعنوانه سعداً والحميری اللذين يعدان معاصرين للابن وفی طبقه المشيخه للنَّجل(۳).

۶ رساله أبی غالب الزراری

۶ رساله أبی غالب الزراری

وهی رساله للشيخ أبی غالب، أحمد بن محمد الذی ينتهی نسبه الی بكير بن أعين. وهذه الرساله فی نسب آل أعين، وتراجم المحدثين منهم، كتبها أبو غالب الی ابن ابنه «محمد بن عبدالله بن أبی غالب» وهی اجازه منه سنه ۳۵۶ ه، ثمَّ جدَّدها فی سنه ۳۶۷ه، وتوفی بعد ذلك بسنه (ای سنه ۳۶۸ه) وكانت ولادته سنه ۲۸۵ ه ، ذكر فی تلك الرساله بضعه وعشرين من مشايخه، منهم: جدّه أبو طاهر الذی مات سنه ۳۰۰ ه (۴)، ومنهم: عبدالله بن جعفر الحميری الذی ورد الكوفه سنه ۲۹۷ ه (۵).

۱ . رجال البرقی: ۵۷ ۵۹.

۲ . رجال البرقی: ۵۰، ۵۴، ۵۵.

۳ . لاحظ قاموس الرجال: ۱ / ۳۱.

۴ . رساله فی آل أعين: ۳۸، من النسخه المطبوعه مع شرح العلاّمه الابطحی.

۵ . رساله فی آل أعين: ۳۸.

(۷۳)

وفی أواخر الرساله ذكر فهرس الكتب

الموجوده عنـده، التی یرویها هو عن مؤلفیها، وتبلغ مائه واثنین وعشـرین کتابا وجزءاً، واجاز لابن ابنه المذکور روایتها عنه وقال: «ثبت الکتب التی أجزت لک روایتها علی الحال التی قدَّمت ذکرها»(۱).

قال العلاّمه الطهرانی: «وفی هـذا الکتاب تراجم کثیره من آل أعین الـذین کان منهم فی عصـر واحد اربعون محدثاً. قال فیه: ولم یبق فی وقتی من آل أعین أحدٌ یروی الحـدیث، ولا یطلب العلم، وشـححت علی أهل هـذا البیت الـذی لم یخل من محدث أن یضمحل ذکرهم، ویدرس رسمهم، ویبطل حدیثهم من أولادهم»(۲).

وبالجمله، هذه الرساله مع صغر حجمها تعدّ من الاصول الرجالیه وهی بعینها مندرجه فی «کشکول» المحدث البحرانی.

وطبعت أخیراً مع شرح العلاّمه الحجه السید محمد علی الابطحی شکر الله مساعیه وفیه فوائد مهمه.

۷ مشیخه الصدوق

۷ مشیخه الصدوق

وهی تألیف الشـیخ الصَّدوق أبی جعفر محمد بن علی بن الحسـین بن بابویه المولود بدعاء الحجه صاحب الزمان عجل الله تعالی فرجه الشـریف عام ۳۰۶ ه‍ ، والمتوفّی عـام ۳۸۱ ه‍ ، وهو أوسط المحمـدین الثلاثه المصـنفین للکتب الاربعه، وهو قـد سـلک فی کتابه هذا مسـلکاً غیر ما سـلکه الشیخ الکلینی، فإن ثقه الاسلام یذکر جمیع السند غالباً إلا قلیلاً، اعتماداً علی ما ذکره فی الاخبار السابقه، واما الشیخ الصدوق فی کتاب «من لا یحضره

۱ . رساله فی آل عین: ۴۵.

۲ . رساله فی آل أعین: ۴۲.

الفقیه» فهو بنی من أول الامر علی اختصار الاسانیـد، وحذف اوائل الاسـناد، ثم وضع فی آخره مشـیخه یعرف بها طریقه إلی من روی عنه، فهی المرجع فی اتصال سـنده فی أخبار هـذا الکتاب، وهـذه المشـیخه احـدی الرسائل الرجالیه التی لا تخلو من فوائد، وقد أدرجها الصدوق

– رحمه الله –فی آخر کتابه «من لا یحضره الفقیه».

۸ مشیخه الشیخ الطوسی فی کتابی: التهذیب والاستبصا

۸ مشیخه الشیخ الطوسی فی کتابی: التهذیب والاستبصار

وهی کمشیخه الصدوق، فقد صدر الشیخ أحادیث الکتابین بأسماء اصحاب الاصول والمصنفات، وذکر سنده الیهم فی مشیخه الکتابین التی جعلها فی آخر کل من الکتابین. وسیوافیک البحث حول المشیختین.

توالی التألیف فی علم الرجال

وقد توالی التألیف فی علم الرجال بعد هذه الاصول الثمانیه، ولکن لا یقاس فی الوزن والقیمه بها، ولاجل ذلک یجب الوقوف علیها واستخراج ما فیها من النصوص فی حق الرواه، وسیوافیک وجه الفرق بین هذه الکتب وما ألف بعدها وقیمه توثیق المتأخرین.

الفرق بین الرجال والفهرس

قد أومأنا إلی ان الصحیح هو تسمیه کتاب النجاشی بالفهرس لا بالرجال، ولإکمال البحث نقول:

الفرق بین کتاب الرجال وفهرس الاصول والمصنفات، أن الرجال ما کان مبنیاً علی بیان طبقات اصحابهم– علیهم السلام –(۱) کما علیه رجال الشیخ،

۱ . قاموس الرجال: ۱ / ۳۳، واضاف: ان اصل رجال الکشی کان علی الطبقات والظاهر انه یکفی فی هذا النوع من التألیف ذکر الاشخاص علی ترتیب الطبقات وان لم یکن علی طبقات اصحابهم– علیهم السلام –، والموجود من الکشی هو النمط الاول.

حیث شرع بتدوین أسماء اصحاب النبی – صلی الله علیه وآله وسلم –ثم الامام علی – علیه السلام –وهکذا.

وأما الفهارس; فیکتفی فیها بمجرد ذکر الاصول والمصنفات ومؤلفیها وذکر الطرق الیها، ولاجل ذلک تری النجاشی یقول فی حق بعضهم، «ذکره اصحاب الفهرس»، وفی بعضهم: «ذکره اصحاب الرجال»، ویؤید ذلک ما ذکره نفس النجاشی وفی مقدمه الجزء الاول من الکتاب(۱) وفی اول الجزء الثانی منه حیث یصفه بقوله: «الجزء الثانی من کتاب فهرس اسماء مصنفی الشیعه وذکر طرف من کناهم وألقابهم ومنازلهم وأنسابهم

وما قیل فی کل رجل منهم من مدح أو ذمّ»(۲).

قـال المحقّق التستری: «إن کتب فن الرجـال العامّ علی انحاء: منها بعنوان الرجال المجرد ومنها بعنوان معرفه الرجال، ومنها بعنوان تاریـخ الرجـال، ومنهـا بعنـوان الفهرس، ومنهـا بعنوان الممـدوحین والمـذمومین، ومنهـا بعنوان المشـیخه، ولکـل واحـد موضوع خاص»(۳).

۱ . رجال النجاشی: ۳.

۲ . رجال النجاشی: ۲۱۱.

۳ . قاموس الرجال: ۱ / ۱۸.

۲ رجال ابن الغضائری

اشاره

۲ رجال ابن الغضائری

* ترجمه الغضائری.

* ترجمه ابن الغضائری.

* کیفیه وقوف العلماء علی کتاب الضعفاء.

* هل الکتاب للغضائری او لابنه؟

* الضعفاء رابع کتبه.

* قیمته عند العلماء.

من الکتب الرجـالیه المؤلفه فی العصور المتقـدمه التی تعـد عنـد البعض من أمهـات الکتب الرجالیه، الکتاب الموسوم ب «رجال

الغضـائرى» تاره و «رجال ابن الغضائرى» اخرى، وليس هو إلّا كتابُ «الضـعفاء» الـذى أدرجه العلّامه فى خلاصـته، والقهبائى فى مجمعه. ولرفع السّتر عن وجه الحقيقه يجب الوقوف على امور.

واليك البحث عنها واحداً بعد الاخر:

أ ترجمه الغضائرى

أ ترجمه الغضائرى

الحسين بن عبيدالله بن إبراهيم الغضائرى من رجال الشيعه وهو معنى فى كتب الرجال بإكبار.

قال النجاشى: «شيخنا رحمه الله له كتب» ثم ذكر أسماء تآليفه البالغه الى أربعه عشر كتاباً ولم يسمّ أى كتاب فى الرجال، ثم قال: «اجازنا جميعها وجميع رواياته عن شيوخه ومات - رحمه الله - فى منتصف شهر صفر سنه احدى عشر وأربعمائه» (١).

١ . رجال النجاشى: الرقم ١۶۶.

وقال الشيخ فى رجاله: «الحسين بن عبيـدالله الغضائرى يكنى أبا عبـد الله كثير السـماع، عارف بالرجال وله تصانيف ذكرناها فى الفهرس، سـمعنا منه وأجاز لنا بجميع رواياته. مات سـنه احدى عشـره وأربعمائه» (١). ولكن النسـخ الموجوده من الفهرس خاليه من ترجمته ولعـل ذلک صـدر منه - رحمه الله -سـهواً، أو سـقط من النسـخ المطبوعه، ولا يخفى أن هـذه التعابير داله على وثاقه الرجل. بل يكفى كونه من مشايخ النجاشى والشيخ، وقد ثبت فى محله وسيوافيک أن مشايخ النجاشى كلهم ثقات.

ب ترجمه ابن الغضائرى

ب ترجمه ابن الغضائرى

هو أحمـد بن الحسـين بن عبيـدالله ذكره الشـيخ فى مقـدمه الفهرس وقال: «انى لما رأيت جماعه من شـيوخ طائفتنا من أصـحاب الحـديث عملوا فهرس كتب اصـحابنا وما صـنفوه من التصانيف ورووه من الاصول، ولم أجد أحداً اسـتوفى ذلک... الا ما قصده أبو الحسـين أحمد بن الحسـين بن عبيدالله - رحمه الله - فانه عمل كتابين، أحدهما ذكر فيه المصنفات والاخر ذكر فيه الاصول، واسـتوفاهما على مبلغ ما وجـده وقـدر عليه، غير أن هذين الكتابين لم ينسـخهما أحد من أصـحابنا واخترم هو وعمد بعض ورثته الى اهلاک هذين الكتابين وغيرهما من الكتب على ما حكى بعضهم عنه» (٢).

وهذه العباره تفيد أنه قد تلف

الکتابان قبل استنساخهما، غیر أن النجاشی کما سیوافیک ینقل عنه بکثره والمنقول عنه غیر هذین الکتابین کما سیوافیک بیانه.

ویظهر من النجاشی فی ترجمه أحمد بن الحسین الصیقل أنه اشترک مع ابن الغضائری فی الاخذ عن والده وغیره حیث قال: «له کتب لا یعرف منها الا

۱ . رجال الشیخ: ۴۷۰، الرقم ۵۲.

۲ . دیباجه فهرس الشیخ: «الطبعه الاولی» الصفحه ۱ ۲، وفی «الطبعه الثانیه» الصفحه ۲۳ ۲۴.

النوادر قرأته انا وأحمد بن الحسین - رحمه الله - علی أبیه» (۱). کما یظهر ذلک أیضاً فی ترجمه علی بن الحسن بن فضال حیث قال: «قرأ أحمد بن الحسین کتاب الصلاه والزکاه ومناسک الحج والصیام والطلاق و... علی أحمد بن عبد الواحد فی مدّه، سمعتها معه»(۲). ویظهر ذلک فی ترجمه عبدالله بن ابی عبدالله محمد بن خالد بن عمر بن الطیالسی قال: «ولعبد الله کتاب نوادر الی ان قال: ونسخه اخری نوادر صغیره رواه أبو الحسین النصیبی، اخبرناها بقراءه أحمد بن الحسین »(۳).

نعم یظهر من ترجمه علی بن محمد بن شیران أنه من أساتذه النجاشی حیث قال: «کنا نجتمع معه عند أحمد بن الحسین» (۴). والاجتماع عند العالم لا یکون الا للاستفاده منه.

والعجب أن النجاشی مع کمال صلته به ومخالطته معه لم یعنونه فی فهرسه مستقلاً، ولم یذکر ما قاله الشیخ فی حقه من أنه کان له کتابان... الخ، نعم نقل عنه فی موارد وأشار فی ترجمه أحمد بن محمد بن خالد البرقی إلی کتاب تاریخه ویحتمل انه غیر رجاله، کما یحتمل ان یکون نفسه، لشیوع اطلاق لفظ التاریخ علی کتاب الرجال کتاریخ البخاری وهو کتاب رجاله المعروف، وتاریخ بغداد وهو نوع رجال، ویکفی فی

وثاقه الرجل اعتماد مثل النجاشی علیه والتعبیر عنه بما یشعر بالتکریم، وقد نقل المحقق الکلباسی کلمات العلماء فی حقه فلاحظ (۵).

۱ . رجال النجاشی: الرقم ۲۰۰.

۲ . رجال النجاشی: الرقم ۶۷۶.

۳ . رجال النجاشی: الرقم ۵۷۲.

۴ . رجال النجاشی: الرقم ۷۰۵.

۵ . لاحظ سماء المقال: ۱ / ۱۵۷.

ج کیفیه وقوف العلماء علی کتاب الضعفاء

ج کیفیه وقوف العلماء علی کتاب الضعفاء

ان اول من وجده هو السید جمال الدین أبو الفضائل أحمد بن طاووس الحسنی الحلی (المتوفّی سنه ۶۷۳ ه) فأدرجه موزعاً له فی کتابه «حل الاشکال فی معرفه الرجال» الذی ألفه عام ۶۴۴ ه ، وجمع فیه عبارات الکتب الخمسه الرجالیه وهی رجال الطوسی وفهرسه واختیار الکشی وفهرس النجاشی وکتاب الضعفاء المنسوب الی ابن الغضائری. قال السید فی اول کتابه بعد ذکر الکتب بهذا الترتیب: «ولی بالجمیع روایات متصله سوی کتاب ابن الغضائری» فیظهر منه أنه لم یروه عن أحد وأنما وجده منسوباً الیه، ولم یجد السید کتاباً اخر للممدوحین منسوباً الی ابن الغضائری والا أدرجه أیضاً ولم یقتصر بالضعفاء.

ثم تبع السید تلمیذاه العلاّمه الحلی (المتوفّی عام ۷۲۶ ه) فی الخلاصه وابن داود فی رجاله (المؤلف فی ۷۰۷ ه) فأدرجا فی کتابیهما عین ما أدرجه استاذهما السید ابن طاووس فی «حل الاشکال» وصرح ابن داود عند ترجمه استاذه المذکور بأن اکثر فوائد هذا الکتاب ونکته من اشارات هذا الاستاذ وتحقیقاته.

ثم ان المتأخرین عن العلاّمه وابن داود کلهم ینقلون عنهما لان نسخه الضعفاء التی وجدها السید ابن طاووس قد انقطع خبرها عن المتأخرین عنه، ولم یبق من الکتاب المنسوب الی ابن الغضائری الا ما وضعه السید ابن طاووس فی کتابه «حل الاشکال»، ولولاه لما بقی

منه أثر ولم يكن ادراجه فيه من السيد لاجل اعتباره عنده، بل ليكون الناظر فى كتابه على بصيره، ويطلع على جميع ما قيل أو يقال فى حق الرجل حقاً أو باطلاً، ليصير ملزماً بالتتبع عن حقيقه الامر.

وأما كتاب «حل الاشكال» فقد كان موجوداً بخط مؤلفه عند الشهيد

الثانى، كما ذكره فى اجازته للشيخ حسين بن عبد الصمد، وبعده انتقل الى ولده صاحب المعالم، فاستخرج منه كتابه الموسوم ب «التحرير الطاووسى» ثم حصلت تلك النسخه بعينها عند المولى عبدالله بن الحسين التسترى (المتوفّى سنه ١٠٢١ ه) شيخ الرجاليين فى عصره، وكانت مخرقه مشرفه على التلف، فاستخرج منها خصوص عبارات كتاب الضعفاء المنسوب الى ابن الغضائرى ، مرتباً على الحروف وذكر فى أوله سبب استخراجه فقط. ثم وزع تلميذه المولى عنايه الله القهبائى، تمام ما استخرجه المولى عبدالله المذكور، فى كتابه «مجمع الرجال» المجموع فيه الكتب الخمسه الرجاليه حتى ان خطبها بيعنها ذكرت فى أول هذا المجمع (١).

واليك نص ما ذكره المولى عبدالله التسترى حسب ما نقله عنه تلميذه القهبائى فى مقدمه كتابه «مجمع الرجال»: اعلم أيّدك الله وإيانا أى لمّا وقفت على كتاب السيد المعظم السيد جمال الدين أحمد بن طاووس فى الرجال، فرأيته مشتملاً على نقل ما فى كتب السلف، وقد كنت رزقت بحمد الله النافع من تلك الكتب، الا كتاب ابن الغضائرى، فانى كنت ما سمعت له وجوداً فى زماننا وكان كتاب السيد هذا بخطه الشريف مشتملاً عليه فحدانى التبرك به مع ظن الانتفاع بكتاب ابن الغضائرى ان اجعله منفرداً عنه راجياً من الله الجواد، الوصول الى سبيل الرشاد»(٢). وعلى ذلك فالطريق الى ما ذكره ابن الغضائرى عباره عما أدرجه العلاّمه

وابن داود فى رجاليهما وأخيراً ما أدرجه القهبائى مما جرده استاذه التسترى عن كتاب «حل الاشكال» وجعله كتاباً مستقلاً، واما طريق السيد الى الكتاب فغير معلوم او غير موجود.

هذا هو حال كتاب ابن الغضائرى وكيفيه الوقوف عليه ووصوله الينا.

۱ . راجع الذريعه إلى تصانيف الشيعه: ۴ / ۲۸۸ ۲۸۹ ، وج ۱۰ / ۸۸ ۸۹.

۲ . مجمع الرجال: ۱ / ۱۰.

د الكتاب تأليف نفس الغضائرى أو تأليف ابنه

د الكتاب تأليف نفس الغضائرى أو تأليف ابنه

هاهنا قولان: أما الاول; فقد ذهب الشهيد الثانى إلى انه تأليف نفس الغضائرى «الحسين بن عبيد اللّه» لا تأليف ابنه، اى «أحمد بن الحسين»، مستدلاً بما جاء فى الخلاصه فى ترجمه سهل بن زياد الآدمى حيث قال: «وقد كاتب أبا محمد العسكرى– عليه السلام –على يد محمد بن عبد الحميد العطار فى المنتصف من شهر ربيع الآخر سنه خمس وخمسين ومائتين. ذكر ذلك أحمد بن على بن نوح وأحمد بن الحسين رحمهما الله . وقال ابن الغضائرى: انه كان ضعيفاً(۱) قال الشهيد: «إن عطف ابن الغضائرى على أحمد بن الحسين يدل على انه غيره»(۲).

ولا ـ يخفى عدم دلالته على ما ذكره، لان ما ذكره العلاّمه (... ذكر ذلك أحمد بن على بن نوح وأحمد بن الحسين) من تتمه كلام النجاشى الذى نقله العلاّمه عنه فى كتابه، فان النجاشى يعرف «السهل» بقوله: «كان ضعيفاً فى الحديث غير معتمد فيه. وكان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو والكذب واخرجه من قم إلى الرىّ، وكان يسكنها وقد كاتب ابا محمد إلى قوله: رحمهما الله» (۳).

وبالاسترحام (رحمهما الله) تم كلام النجاشى، ثم ان العلاّمه بعدما نقل عن النجاشى كلام ابن نوح وأحمد

بن الحسين فى حق الرجل، أراد أن يأتى بنص كلام ابن الغضائرى أيضاً فى كتاب الضعفاء، ولاجل ذلك عاد وقال: «قال ابن الغضائرى: انه كان ضعيفا جدّاً فاسد الروايه والمذهب وكان أحمد بن محمد بن عيسى الاشعرى أخرجه عن قم وأظهر البراءه منه ونهى الناس عن

١ . رجال العلامه: ٢٢٨ ٢٢٩.

٢ . قاموس الرجال: ١ / ٢٢.

٣ . رجال النجاشى: الرقم ٤٩٠.

(٨٥)

السماع منه والروايه عنه ويروى المراسيل ويعتمد المجاهيل»(١).

وعلى هذا فعطف جمله «وقال ابن الغضائرى» على «أحمد بن الحسين» لا يدل على المغايره بعد الوقوف على ما ذكرناه(٢).

ويظهر هذا القول من غيره، فقد نقل المحقق الكلباسى، انه يظهر من نظام الدين محمد بن الحسين الساوجى فى كتابه المسمى ب «نظام الاقوال» أنه من تأليف الأب حيث قال فيه: «ولقد صنف اسلافنا ومشايخنا قدس الله تعالى أرواحهم فيه كتباً كثيره ككتاب الكشى، وفهرس الشيخ الطوسى، والرجال له ايضا، وكتاب الحسين بن عبيدالله الغضائرى إلى ان قال: وأكتفى فى هذا الكتاب عن أحمد بن على النجاشى بقولى «النجاشى» إلى أن قال: وعن الحسين بن عبيدالله الغضائرى ب «ابن الغضائرى»(٣). وعلى ما ذكره كلما اطلق ابن الغضائرى فالمراد هو الوالد، واما الولد فيكون نجل الغضائرى لا ابنه.

ويظهر التردّد من المحقّق الجليل مؤلف معجم الرجال دام ظله حيث استدل على عدم ثبوت نسبه الكتاب بقوله: «فان النجاشى لم يتعرض له مع أنه – قدس سره –بصدد بيان الكتب التى صنَّفها الاماميه، حتى انه يذكر ما لم يره من الكتب وانما سمعه من غيره أو رآه فى كتابه، فكيف لا يذكر كتاب شيخه الحسين بن عبيدالله او ابنه أحمد؟ وقد تعرض

– قدس سره –لترجمه الحسين بن عبيدالله وذكر كتبه ولم يذكر فيها كتاب الرجال، كما انه حكى عن أحمد بن

١ . رجال العلامه: ٢٢٨ ٢٢٩.

٢ . لاحظ سماء المقال: ١ / ٧، وقاموس الرجال: ١ / ٣٢.

٣ . سماء المقال: ١ / ٥ فى الهامش. وكان نظام الدين الساوجى نزيل الرى وتلميذ الشيخ البهائى، توفى بعد ١٠٣٨ ه بقليل، وفرغ من تأليف نظام الاقوال فى سنه ١٠٢٢ ه ، وهو بعد مخطوط لم يطبع.

الحسين فى عدَّه موارد ولم يذكر أن له كتاب الرجال»(١).

ولكن النجاشى نقل عن ابن الغضائرى كثيرا وكلما قال: «قال أحمد بن الحسين» أو «ذكره أحمد بن الحسين» فهو المراد، وصرح فى ترجمه البرقى بأن له كتاب التاريخ ومن القريب ان مراده منه هو كتاب رجاله، لشيوع تسميه «الرجال» بالتاريخ كما سيوافيك.

وأما الثانى، فهو أن الكتاب على فرض ثبوت النسبه، من تآليف ابن الغضائرى (أحمد) لا نفسه أعنى الحسين ويدل عليه وجوه:

الاول: ان الشيخ كما عرفت ذكر لاحمد بن الحسين كتابين: أحدهما فى الاصول والاخر فى المصنفات، ولم يذكر للوالد اى كتاب فى الرجال، وان وصفه الشيخ والنجاشى بكونه كثير السماع، عارفاً بالرجال، غير ان المعرفه بالرجال لا تستلزم التأليف فيه، ومن المحتمل ان هذا الكتاب هو احد هذين او هو كتاب ثالث وضع لذكر خصوص الضعفاء والمذمومين، كما احتمله صاحب مجمع الرجال، ويحتمل ان يكون له كتاب آخر فى الثقات والممدوحين وان لم يصل الينا منه خبر ولا اثر، كما ذكره الفاضل الخاجوئى، محتملا ان يكون كتاب الممدوحين، احد الكتابين اللذين صرح بهما الشيخ فى اول الفهرس على ما نقله صاحب سماء المقال(٢) ولكن الظاهر خلافه، وسيوافيك

حق القول فی ذلک فانتظر.

الثانی: ان اول من وقف علی هذا الکتاب هو السید الجلیل ابن طاووس الحلی، فقد نسبه إلی الابن فی مقدمه کتاب علی ما نقله عنه فی التحریر الطاووسی، حیث قال: «إنی قد عزمت علی ان اجمع فی کتابی هذا اسماء

۱ . معجم رجال الحدیث: ۱ / ۱۱۳ ۱۱۴ من المقدمه، طبعه النجف، والصفحه ۱۰۱ ۱۰۳ من طبعه لبنان.

۲ . سماء المقال: ج ۱ الصفحه ۲.

الرجال المصنّفین وغیرهم من کتب خمسه إلی ان قال: وکتاب ابی الحسین أحمد بن الحسین بن عبیدالله الغضائری فی ذکر الضعفاء خاصه»(۱).

الثالث: ان المتتّبع لکتاب «الخلاصه» للعلامه الحلی، یری انه یعتقد بأنه من تآلیف ابن الغضائری، فلاحظ ترجمه عمر بن ثابت، وسلیمان النخعی، یقول فی الاول: «انه ضعیف، قاله ابن الغضائری» وقال فی الثانی: «قال ابن الغضائری: یقال انه کذاب النخع ضعیف جدّاً».

وبما انه یحتمل ان یکون ابن الغضائری کنیه للوالد، ویکون الجدّ منسوبا إلی «الغضائر» الذی هو بمعنی الطین اللازب الحر، قال العلاّمه فی اسماعیل بن مهران: «قال الشیخ ابو الحسین أحمد بن الحسین بن عبیدالله الغضائری - رحمه الله -: انه یکنّی ابا محمد، لیس حدیثه بالنقی» وعلی ذلک فکلما اطلق ابن الغضائری یرید به أحمد بن الحسین، لا غیره.

ومما یؤید ان الکتاب من تألیف ابن الغضائری، أن بعض ما ینقله النجاشی فی فهرسه عن أحمد بن الحسین موجود فی هذا الکتاب، وأما الاختلاف من حیث العباره فسیوافیک وجهه.

وهناک قرائن اُخر جمعها المتتبع الخبیر الکلباسی فی کتابه سماء المقال فلاحظ(۲).

ه کتاب الضعفاء رابع کتبه

ه کتاب الضعفاء رابع کتبه

الظاهر أن ابن الغضائری ألف کتبا اربعه وان کتاب الضعفاء رابع کتبه. الاول والثانی ما اشار الیهما

الشيخ فى مقدمه الفهرس «فانه (أبا الحسين) عمل كتابين: احدهما ذكر فيه المصنَّفات والآخر ذكر فيه الاصول واستوفاهما على مبلغ ما وجده وقدر عليه، غير أن هذين الكتابين لم ينسخهما احد من اصحابنا

١ . سماء المقال: ١ / ٦٥.

٢ . سماء المقال: ١ / ٧٦.

(٨٨)

واخترم هو – رحمه الله –وعمد بعض ورثته إلى إهلاك هذين الكتابين وغيرهما من الكتب على ما حكى بعضهم عنه»(١).

والثالث هو كتاب الممدوحين ولم يصل الينا ابداً، لكن ينقل عنه العلاّمه فى الخلاصه، والرابع هو كتاب الضعفاء الذى وصل الينا على النَّحو الذى وقفت عليه، والظاهر أن النجاشى لأجل مخالطته ومعاشرته معه قد وقف على مسوداته ومذكراته فنقل ما نقل عنها.

ومن البعيد جدّاً أن يكون كتاب الضعفاء نفس الكتابين اللذين ذكرهما الشيخ فى مقدمه الفهرس، وما عمل من كتابين كان مقصورا فى بيان المصنفات والاُصول، كفهرس الشيخ من دون تعرض لوثاقه شخص او ضعفه، فعلى ذلک يجب ان يكون للرجل وراءهما كتاب رجال لبيان الضعفاء والممدوحين، كما أن من البعيد أن يؤلف كتابا فى الضعفاء فقط، دون ان يؤلّف كتابا فى الثقات أو الممدوحين، والدليل على تأليفه كتابا فى الممدوحين وجود التوثيقات منه فى حقّ عدَّه من الرواه، ونقلها النجاشى عنه. اضف إلى ذلک ان العلاّمه يصرح بتعدد كتابه ويقول فى ترجمه: سليمان النخعى: «قال ابن الغضائرى سليمان بن هارون النخعى ابو داود يقال له: كذاب النخع، روى عن ابى عبد الله ضعيف جداً» وقال فى كتابه الاخر: «سليمان بن عمر ابو داود النخعى.. الخ»(٢) وقال فى ترجمه عمر بن ثابت: «ضعيف جدّاً قاله ابن الغضائرى وقال فى كتابه الاخر عمر بن ابى المقدام...»(٣) وقال

فی ترجمه محمد بن مصادف: «اختلف قول ابن الغضائری فیه ففی احد الکتابین انه ضعیف وفی الآخر إنه ثقه»(۴). وهذه النصوص تعطی أن للرجل کتابین،

۱ . دیباجه فهرست الشیخ: «الطبعه الاولی» الصفحه ۱ ۲ وفی «الطبعه الثانیه» الصفحه ۴.

۲ . رجال العلامه: ۲۲۵.

۳ . نفس المصدر: ۲۴۱.

۴ . نفس المصدر: ۲۵۱.

أحدهما للضعفاء والمذمومین، والآخر للممدوحین والموثَّقین، وقد عرفت أن ما ذکره الشیخ فی أول الفهرس لا صله لهما بهذین الکتابین. فقد مات الرجل وترک ثروه علمیه مفیده.

و کتاب الضعفاء وقیمته العلمیه عند العلماء

اشاره

و کتاب الضعفاء وقیمته العلمیه عند العلماء

لقد اختلف نظریه العلماء حول الکتاب اختلافا عمیقاً، فمن ذاهب الی انه مختلق لبعض معاندی الشیعه اراد به الوقیعه فیهم، إلی قائل بثبوت الکتاب ثبوتاً قطعیاً وانه حجه ما لم یعارض توثیق الشیخ والنجاشی، إلی ثالث بأن الکتاب له وانه نقّاد هذا العلم ولا یقدم توثیق الشیخ والنجاشی علیه، الی رابع بأن الکتاب له، غیر أن جرحه وتضعیفه غیر معتبر، لأنه لم یکن فی الجرح والتضعیف مستندا إلی الشهاده ولاـ إلی القرائن المفیده للاطمئنان بل إلی اجتهاده فی متن الحدیث، فلو کان الحدیث مشتملاً علی الغلوّ والارتفاع فی حقّ الائمه حسب نظره، وصف الراوی بالوضع وضعّفه، وإلیک هذه الاقوال:

النظریه الأولی

اشاره

النظریه الأولی

إن شیخنا المتتبّع الطهرانی بعدما سرد وضع الکتاب وأوضح کیفیه الاطلاـع علیه، حکم بعدم ثبوت نسبه الکتاب إلی ابن الغضائری، وان المؤلف له کان من المعاندین لأکابر الشیعه، وکان یرید الوقیعه فیهم بکل حیله، ولأجل ذلک ألَّف هذا الکتاب

وأدرج فيه بعض مقالات ابن الغضائرى تمويهاً ليقبل عنه جميع ما اراد إثباته من الوقائع والقبائح(١) ويمكن تأييده فى بادئ النظر بوجوه:

١ إنه كانت بين النجاشى وابن الغضائرى خلطه وصداقه فى أيام الدراسه والتحصيل، وكانا يدرسان عند والد ابن الغضائرى، كما كانا يدرسان عند غيره، على ما مرَّ فى ترجمتهما، فلو كان الكتاب من تآليف ابن الغضائرى،

١ . الذريعه: ۴ / ٢٨٨ ٢٨٩، وج ١٠ / ٨٩.

اقتضى طبع الحال وقوف النجاشى عليه، وقوف الصديق على أسرار صديقه، وإكثار النقل منه، مع انه لا ينقل عنه إلا فى موارد لا تتجاوز بضعه وعشرين مورداً، وهو يقول فى كثير من هذه الموارد «قال أحمد بن الحسين» أو «قاله

أحمد بن الحسین» مشعراً بأخذه منه مشافهه لا نقلاً عن کتابه.

نعم، یقول فی بعض الموارد: «وذکر أحمد بن الحسین» الظّاهر فی أنه أخذه من کتابه.

۲ إن الظاهر من الشیخ الطوسی أن ما ألفه ابن الغضائری اُهلک قبل أن یستنسخ حیث یقول: «واخترم هو (ابن الغضائری) وعمد بعض ورثته الی إهلاک هذین الکتابین وغیرهما من الکتب علی ما حکی بعضهم عنه»(۱).

۳ إن لفظ «اخترم» الذی أطلقه الشیخ علیه، یکشف عن أن الرجل مات بالموت الاخترامی، وهو موت من لم یتجاوز الاربعین وبما أن النجاشی الذی هو زمیله ولد عام ۳۷۲ ه‍ ، یمکن أن یقال انه أیضاً من موالید ذلک العام او ما قبله بقلیل، وبما ان موته کان موتاً اخترامیاً، یمکن التنبّؤ بأنه مات بعد أبیه بقلیل، فتکون وفاته حوالی ۴۱۲ ه‍ ، وعلی ذلک فمن البعید أن یصل الکتاب إلی ید النجاشی ولا یصل إلی ید الشّیخ، مع أن بیئه بغداد کانت تجمع بین العَلَمین (النجاشی والشیخ) کلَّ یوم ولیله، وقد توفّی الشیخ سنه ۴۶۰ ه‍ ، وتوفّی النجاشی علی المشهور عام ۴۵۰، فهل یمکن بعد هذا وقوف النجاشی علی الکتاب وعدم وقوف الشیخ علیه؟

وأقصی ما یمکن أن یقال: إن ابن الغضائری ترک أوراقاً مسوده فی علم الرجال، ووقف علیها النجاشی، ونقل عنها ما نقل، ثمَّ زاد علیه بعض المعاندین ما تقشعّر منه الجلود وترتعد منه الفرائص من جرح المشایخ ورمیهم بالدسّ والوضع، وهو کما قال السید الداماد فی رواشحه «قلّ أن یسلم أحد من

۱ . مقدمه فهرس الشیخ: «الطبعه الاولی» الصفحه ۲، و«الطبعه الثانیه» الصفحه ۲۴.

جرحه أو ینجو ثقه من قدحه».(۱)

تحلیل هذه النظریه

تحلیل هذه النظریه

هذه النظریه فی غایه التَّفریط، فی مقابل النظریه

الثالثه التی هی فی غایه الإفراط ولا یخفی وهن هذه النظریه الأُمور:

أما الاول: فیکفی فی صحه نسبه الکتاب الی ابن الغضائری تطابق ما نقله النجاشی فی موارد کثیر مع الموجود منه وعدم استیعابه بنقل کل ما فیه، لاجل عدم ثبوته عنده، ولذلک ضرب عنه صفحاً الا فی موارد خاصه لاختلاف مشربهما فی نقد الرجال وتمییز الثقات عن غیرهم.

وأما الثانی: فلما عرفت من أن کتاب الضعفاء، غیر ما ألفه حول الاصول والمصنفات، وهو غیر کتاب الممدوحین، الذی ربما ینقل عنه العلاّمه کما عرفت، وتعمد الورثه علی اهلاک الاولین لا یکون دلیلا علی اهلاک الآخرین (۲).

وأما الثالث: فیکفی فی الاعتذار من عدم اطلاع الشیخ علی بقیه کتب ابن الغضائری، ان الشیخ کان رجلًا عالمیاً مشارکاً فی أکثر العلوم الاسلامیه ومتخصصاً فی بعض النواحی منها، زعیما للشیعه فی العراق. والغفله من مثل هذا الشخص المتبحر فی العلوم، والمتحمل للمسؤولیات الدینیه والاجتماعیه، أمر غیر بعید.

وهذا غیر النجاشی الذی کان زمیلًا ومشارکاً له فی دروس أبیه وغیره، متخصصاً فی علم الرجال والانساب، والغفله من مثله أمر علی خلاف العاده.

وما ذکره صاحب معجم رجال الحدیث دام ظله من قصور المقتضی

۱ . الرواشح السماویه: ۱۱۴ و ۱۱۵ .

۲ . نعم الظاهر من مقدمه الفهرس للشیخ تعمد الورثه لاهلاک جمیع آثاره بشهاده لفظه «وغیرهما ».

وعدم ثبوت نسبه هذا الکتاب الی مؤلفه (۱) غیر تام، لان هذه القرائن تکفی فی ثبوت النسبه ولولا الاعتماد علیها للزم رد کثیر من الکتب غیر الواصله إلینا من طرق الروایه والاجازه.

وعلی الجمله لا یصحّ رد الکتاب بهذه الوجوه الموهونه.

النظریه الثانیه

النظریه الثانیه

الظاهر من العلاّمه فی الخلاصه ثبوت نسبه الکتاب الی ابن الغضائری ثبوتاً قطعیاً، ولأجل

ذلک توقّف فی کثیر من الرواه لأجل تضعیف ابن الغضائری، وإنما خالف فی موارد، لتوثیق النجاشی والشیخ، وترجیح توثیقهما علی جرحه.

النظریه الثالثه

النظریه الثالثه

إن هذا الکتاب وإن اشتهر من عصر المجلسی بأنه لا عبره به، لأنه یتسرع إلی جرح الأجله، الا أنه کلام قشری وأنه لم یر مثله فی دقّه النّظر، ویکفیه اعتماد مثل النجاشی الذی هو أضبط أهل الرجال علیه، وقد عرفت من الشیخ انه أول من ألف فهرساً کاملاً فی مصنَّفات الشیعه واُصولهم، والرجل نقّاد هذا العلم، ولم یکن متسرّعاً فی الجرح بل کان متأملاً متثبّتاً فی التضعیف، قد قوّی من ضعفه القمیون جمیعاً کأحمد بن الحسین بن سعید، والحسین بن آذویه وزید الزرّاد وزید النرسی ومحمد بن أورمه بأنه رأی کتبهم، وأحادیثهم صحیحه.

نعم إن المتأخرین شهّروا بابن الغضائری بأنه یتسرَّع إلی الجرح فلا عبره بطعونه، مع أن الذی وجدناه بالسبر فی الذین وقفنا علی کتبهم ممَّن طعن

۱ . معجم رجال الحدیث: ۱ / ۱۱۴ من المقدمه (طبعه النجف)، والصفحه ۱۰۲ طبعه لبنان.

فیهم، ککتاب الاستغاثه لعلیّ بن أحمد الکوفی، وکتاب تفسیر محمد بن القاسم الاسترآبادی، وکتاب الحسین بن عباس ابن الجریش أن الامر کما ذکر(۱).

ولاـ یخفی أن تلک النظریه فی جانب الافراط، ولو کان الکتاب بتلک المنزله لماذا لم یستند الیه النجاشی فی عامه الموارد، بل لم یستند الیه إلا فی بضعه وعشرین مورداً؟ مع أنه ضعّف کثیرا من المشایخ التی وثاقتهم عندنا کالشمس فی رائعه النهار.

إنّ عدم العبره بطعونه لیس لاجل تسرّعه إلی الجرح وأنه کان جرّاحاً للرواه خارجاً عن الحدّ المتعارف، بل لأجل أنه لم یستند فی جرحه بل وتعدیله إلی الطرق الحسیه، بل استند إلی استنباطات واجتهادات شخصیه کما

سیوافیک بیانه فی النظریه الرابعه.

النظریه الرابعه

اشاره

النظریه الرابعه

إنَّ کتاب الضعفاء هو لابن الغضائری، غیر أن تضعیفه وجرحه للرواه والمشایخ لم یکن مستنداً إلی الشهاده والسماع، بل کان اجتهاداً منه عند النظر إلی روایات الافراد، فان رآها مشتمله علی الغلوّ والارتفاع حسب نظره، وصفه بالضعف ووضع الحدیث، وقد عرفت أنه صحَّح روایات عدَّه من القمّیین بأنه رأی کتبهم، وأحادیثهم صحیحه (أی بملاحظه مطابقتها لمعتقده).

ویرشد إلی ذلک ما ذکره المحقّق الوحید البهبهائی فی بعض المقامات حیث قال: «اعلم أن الظاهر أن کثیراً من القدماء سیَّما القمّیین منهم والغضائری کانوا یعتقدون للائمه- علیهم السلام -منزله خاصه من الرفعه والجلاله، ومرتبه معینه من العصمه والکمال بحسب اجتهادهم ورأیهم، وما

١ . قاموس الرجال: ١ / ۴١ ۵١.

کانوا یجوزون التعدّی عنها، وکانوا یعدّون التعدی ارتفاعا وغلوّاً حسب معتقدهم، حتی انهم جعلوا مثل نفی السهو عنهم غلوّاً، بل ربما جعلوا مطلق التفویض الیهم أو التفویض الذی اختلف فیه کما سنذکر او المبالغه فی معجزاتهم ونقل العجائب من خوارق العادات عنهم، أو الاغراق فی شأنهم وإجلالهم وتنزیههم عن کثیر من النقائص، واظهار کثیر قدره لهم، وذکر علمهم بمکنونات السماء والارض (جعلوا کل ذلک) ارتفاعاً او مورثاً للتّهمه به، سیَّما بجهه أن الغلاه کانوا مختفین فی الشیعه مخلوطین بهم مدلِّسین.

وبالجمله، الظاهر أن القدماء کانوا مختلفین فی المسائل الاصولیه أیضاً فربما کان شیء عند بعضهم فاسداً او کفراً أو غلوّاً أو تفویضاً او جبراً او تشبیهاً أو غیر ذلک، وکان عند آخر ممّا یجب اعتقاده، أو لا هذا ولا ذاک. وربما کان منشأ جرحهم بالأمور المذکوره وجدان الروایه الظاهره فیها منهم کما أشرنا آنفاً او ادّعاء أرباب المذاهب کونه

منهم او روايتهم عنه وربّما كان المنشأ روايتهم المناكير عنه، إلى غير ذلك، فعلى هذا ربَّما يحصل التأمل فى جرحهم بأمثال الامور المذكوره إلى أن قال:

ثمَّ اعلم أنه (أحمد بن محمد بن عيسى) والغضائرى ربما ينسبان الراوى إلى الكذب ووضع الحديث أيضاً بعد ما نسباه إلى الغلوّ وكأنه لروايته ما يدل عليه»(١).

اجابه المحقق التسترى عن هذه النظريه

اجابه المحقق التسترى عن هذه النظريه

إن المحقّق التسترى أجاب عن هذه النظريه بقوله: «كثيراً ما يردّ المتأخرون طعن القدماء فى رجل بالغلوّ، بأنهم رموه به لنقله معجزاتهم وهو غير صحيح، فان كونهم- عليهم السلام -ذوى معجزات من ضروريات مذهب

١ . الفوائد الرجاليه للوحيد البهبهانى: ٣٨ ٣٩ المطبوعه فى آخر رجال الخاقانى، والصفحه ٨ من المطبوعه فى مقدمه منهج المقال.

الاماميه، وهل معجزاتهم وصلت إلينا الا بنقلهم؟ وإنما مرادهم بالغلوّ ترك العباده اعتماداً على ولايتهم- عليهم السلام -. فروى أحمد بن الحسين الغضائرى، عن الحسن بن محمد بن بندار القمّى، قال: سمعت مشايخى يقولون: إنَّ محمد بن أورمه لما طعن عليه بالغلوّ بعث اليه الأشاعره ليقتلوه، فوجدوه يصلّى الليل من أوله الى آخره، ليالى عدَّه فتوقَّفوا عن اعتقادهم.

وعن فلاح السّائل(١) لعلى بن طاووس عن الحسين بن أحمد المالكى قال: قلت لأحمد بن مليك الكرخّى(٢) عمّا يقال فى محمد بن سنان من أمر الغلوّ، فقال: معاذ الله، وهو والله علَّمنى الطهور.

وعنون الكشّى(٣) جمعاً، منهم على بن عبدالله بن مروان وقال إنَّه سأل العيّاشى عنهم فقال: وأما على بن عبد الله بن مروان فان القوم (يعنى الغلاه) تمتحن فى أوقات الصلوات ولم أحضره وقت صلاه. وعنون الكشى(۴) أيضاً الغلاه فى وقت الإمام الهادى -عليه السلام -وروى عن أحمد بن محمد بن عيسى انه

کتب اليه – عليه السلام –فی قوم يتكلّمون ويقرؤون أحاديث ينسبونها

۱ . فلاح السائل: ۱۳ وفيه أحمد بن هليل الكرخی.

۲ . كذا وفی رجال السيد بحر العلوم «أحمد بن هليک» وفی تنقيح المقال «أحمد بن مليک» والظاهر وقوع تصحيف فيه، والصحيح هو أحمد بن هلال الكرخی العبرتائی، للشواهد التاليه:

الاول: كون الحسين بن أحمد المالكی فی سند الخبر الذی هو راو عن أحمد بن هلال الكرخی (راجع روضه الكافی: الحديث ۳۷۱).

الثانی: كون محمد بن سنان فيه، الذی يروی عنه أحمد بن هلال الكرخی (راجع أيضاً روضه الكافی: الحديث ۳۷۱).

الثالث: ان أبا علی بن همام ينقل بعض القضايا المرتبطه بأحمد بن هلال الكرخی كما فی غيبه الشيخ (الصفحه ۲۴۵) وهو أيضاً يذكر تاريخ وفاه أحمد هذا كما نقل عنه السيد بن طاووس. اضف إلی ذلک أنا لم نعثر علی ترجمه لاحمد بن هليل، او هليک او مليک فی كتب الرجال المعروفه.

۳ . رجال الكشی: ۵۳۰.

۴ . رجال الكشی: ۵۱۶ ۵۱۷.

اليک والی آبائک إلی أن قال: ومن أقاويلهم أنهم يقولون: ان قوله تعالی (إنَّ الصَّلوه تنهی عن الفحشاء والمنكر) معناها رجل، لا سجود ولا ركوع، وكذلک الزكاه معناها ذلک الرجل لا عدد دراهم ولا إخراج مال، واشياء من الفرائض والسنن والمعاصی تأوَّلوها وصيروها علی هذا الحدّ الذی ذكرت»(۱).

أقول: ما ذكره دام ظله من أن الغلاه كانوا يمتحنون فی أوقات الصلاه صحيح فی الجمله، ويدل عليه مضافا الی ما ذكره، بعض الروايات. قال الصادق – عليه السلام –: احذروا علی شبابكم الغلاه لا يفسدوهم، فان الغلاه شرّ خلق الله إلی أن قال: إلينا يرجع الغالی فلا نقبله، وبنا يلحق المقصّر فنقبله، فقيل له:

كيف ذلك يا ابن رسول اللّه؟ قال: الغالى قد اعتاد ترك الصلاه والزَّكاه والصَّيام والحجِّ، فلا يقدر على ترك عادته وعلى الرجوع إلى طاعه الله عزّ وجل أبداً وان المقصّر إذا عرف عمل وأطاع(٢).

وكتب بعض اصحابنا إلى أبى الحسن العسكرى – عليه السلام –: أن على بن حسكه يدَّعى أنه من أوليائك وأنك أنت الاول القديم وانه بابك ونبيك أمرته أن يدعو الى ذلك ويزعم أن الصلاه والزكاه والحج والصوم كل ذلك معرفتك الى آخره(٣).

ونقل الكشى عن يحيى بن عبد الحميد الحمّانى، فى كتابه المؤلف فى إثبات إمامه أمير المؤمنين – عليه السلام –عن الغلاه: أن معرفه الامام تكفى من الصوم والصلاه(۴).

١ . قاموس الرجال: ١ / ٥٠ ٥١.

٢ . بحار الانوار: ٢۵ / ٢۶۵ ٢۶۶، الحديث ۶ نقلا عن أمالى الطوسى، طبعه النجف، الصفحه ٢۶۴.

٣ . بحار الانوار: ٢۵ / ٣١۶، الحديث ٨٢ نقلا عن رجال الكشى: ۵١٨.

۴ . بحار الانوار: ٢۵ / ٣٠٢، الحديث ۶٧ نقلا عن رجال الكشى: ٣٢۴.

ومع هذا الاعتراف ان هذه الروايات لا تثبت ما رامه وهو أن الغلوّ كان له معنى واحد فى جميع الأزمنه، ولازمه ترك الفرائض، وأن ذلك المعنى كان مقبولاً عند الكلّ من عصر الإمام الصادق – عليه السلام –الى عصر الغضائرى اذ فيه:

أما أولاً: فانه يظهر عما نقله الكشى عن عثمان بن عيسى الكلابى أن محمد بن بشير احد رؤساء الغلاه فى عصره، وأتباعه كانوا يأخذون بعض الفرائض وينكرون البعض الآخر، حيث زعموا أن الفرائض عليهم من الله تعالى إقامه الصلاه والخمس وصوم شهر رمضان، وفى الوقت نفسه، أنكروا الزكاه والحجّ وسائر الفرائض(١). وعلى ذلك فما ذكره من امتحان الغلاه

فی أوقات الصلاه راجع إلی صنف خاص من الغلاه دون کلهم.

وثانیاً: أن الظاهر من کلمات القدماء أنهم لم یتفقوا فی معنی الغلوّ بشکل خاصّ علی ما حکی شیخنا المفید عن محمد بن الحسن بن أحمد بن الولید أنه قال: أول درجه فی الغلو، نفی السهو عن النبی - صلی الله علیه وآله وسلم -والإمام، ثمَّ قال الشیخ: فان صحت هذه الحکایه عنه فهو مقصر، مع انه من علماء القمیین ومشیختهم، وقد وجدنا جماعه وردت الینا من قم یقصِّرون تقصیراً ظاهراً فی الدین، ینزلون الائمه- علیهم السلام -عن مراتبهم، ویزعمون أنهم کانوا لا یعرفون کثیرا من الاحکام الدینیه، حتی ینکت فی قلوبهم، ورأینا من یقول إنهم کانوا یلجأون فی حکم الشریعه إلی الرّأی والظّنون ویدَّعون مع ذلک أنهم من العلماء(۲).

فاذا کانت المشایخ من القمّیین وغیرهم یعتقدون فی حق الائمه ما نقله

۱ . بحار الانوار: ۲۵ / ۳۰۹، الحدیث ۷۶ نقلا عن رجال الکشی: ۴۷۸ ۴۷۹.

۲ . بحار الانوار: ۲۵ / ۳۴۵ ۳۴۶، نقلاً عن تصحیح الاعتقاد، باب معنی الغلو والتفویض : ۶۵ ۶۶.

الشیخ المفید، فانّهم إذا وجدوا روایه علی خلاف معتقدهم وصفوها بحسب الطبع بالضعف وراویها بالجعل والدسّ.

قال العلاّمه المجلسی - رحمه الله -بعدما فسَّر الغلوّ فی النبی والائمه- علیهم السلام -: «ولکن افرط بعض المتکلمین والمحدّثین فی الغلوّ لقصورهم عن معرفه الأئمه- علیهم السلام -، وعجزهم عن إدراک غرائب احوالهم وعجائب شؤونهم، فقدحوا فی کثیر من الرواه الثقات لنقلهم بعض غرائب المعجزات حتی قال بعضهم: من الغلوّ نفی السهو عنهم، أو القول بأنهم یعلمون ما کان وما یکون»(۱).

وعلی ذلک، فلیس من البعید أن الغضائری ونظراءه الذین ینسبون کثیراً من الرواه

إلى الضعف والجعل، كانوا يعتقدون فى حقّ النبى والائمه- عليهم السلام -عقيده أولئك المشايخ، فاذا وجدوا أن الروايه لا توافق معتقدهم اتَّهموه بالكذب ووضع الحديث.

والآفه كلّ الآفه هو أن يكون ملاك تصحيح الروايه عقيده الشخص وسليقته الخاصه فان ذلك يوجب طرح كثير من الروايات الصحيحه واتهام كثير من المشايخ.

والظاهر أن الغضائرى كان له مذاق خاصّ فى تصحيح الروايات وتوثيق الرواه، فقد جعل اتقان الروايات فى المضمون، حسب مذاقه، دليلاـ على وثاقه الراوى، ولأجل ذلك صحَّح روايات عده من القمّيين، ممَّن ضعفهم غيره، لأجل أنه رأى كتبهم، وأحاديثهم صحيحه.

كما أنه جعل ضعف الروايه فى المضمون، ومخالفته مع معتقده فى ما يرجع إلى الائمه، دليلا على ضعف الروايه، وكون الراوى جاعلا للحديث،

١ . بحار الانوار: ٢٥ / ٣٤٧.

أو راوياً ممَّن يضع الحديث. والتوثيق والجرح المبنيان على اتقان المتن، وموافقته مع العقيده، من أخطر الطرق إلى تشخيص صفات الراوى من الوثاقه والضعف.

ويشهد على ما ذكرنا أن الشيخ والنجاشى ضعَّفا محمد بن أورمه، لانه مطعون عليه بالغلوّ وما تفرَّد به لم يجز العمل به(١) ولكن ابن الغضائرى أبرأه عنه، فنظر فى كتبه ورواياته كلّها متأملًا فيها، فوجدها نقيَّه لا فساد فيها، إلا فى أوراق اُلصقت على الكتاب، فحمله على أنها موضوعه عليه.

وهذا يشهد أن مصدر قضائه هو التتبع فى كتب الراوى، وتشخيص أفكاره وعقائده وأعماله من نفس الكتاب.

ثمَّ ان للمحقّق الشيخ أبى الهدى الكلباسى كلاماً حول هذا الكتاب يقرب مما ذكره المحقّق البهبهانى، ونحن نأتى بملخّصه وهو لا يخلو من فائده.

قال فى سماء المقال: «إن دعوى التسارع غير بعيده نظراً إلى أمور(٢):

الاول: إن الظاهر من كمال الاستقراء فى أرجاء عبائره، انه كان يرى نقل بعض غرائب الامور

من الائمه- عليهم السلام -من الغلو على حسب مذاق القميين، فكان إذا رأى من أحدهم ذكر شيء غير موافق لاعتقاده، يجزم بأنه من الغلو، فيعتقد بكذبه وافترائه، فيحكم بضعفه وغلوه، ولذا يكثر حكمه بهما (بالضعف والكذب) فى غير محلهما.

ويظهر ذلك مما ذكره من أنه كان غالياً كذاباً كما فى سليمان الديلمى، وفى آخر من أنه ضعيف جدّاً لا يلتفت اليه، أو فى مذهبه غلوّ كما فى

١ . رجال الشيخ : ٥١٢ برقم ١١٢، الفهرس: «الطبعه الاولى» الصفحه ١٤٣، الرقم ٦١٠، وفى «الطبعه الثانيه»: الصفحه ١٧٠ الرقم ٦٢١، ورجال النجاشى: الرقم ٨٩١.

٢ . ذكر – رحمه الله -أموراً واخترنا منها أمرين.

عبد الرحمن بن أبى حمّاد، فان الظاهر أن منشأ تضعيفه ما ذكره من غلوّه، ومثله ما فى خلف بن محمد من أنه كان غالياً، فى مذهبه ضعف لا يلتفت اليه، وما فى سهل بن زياد من أنه كان ضعيفاً جداً فاسد الروايه والمذهب، وكان أحمد بن محمد بن عيسى أخرجه من قم. والظاهر أن منشأ جميعه ما حكاه النجاشى عن أحمد المذكور من أنه كان يشهد عليه بالغلوّ والكذب، فأخرجه عنه(١)، وما فى حسن بن ميّاح من أنه ضعيف غال، وفى صالح بن سهل: غال كذّاب وضّاع للحديث، لا خير فيه ولا فى سائر ما رواه»، وفى صالح بن عقبه «غال كذّاب لا يلتفت اليه»، وفى عبدالله بن بكر «مرتفع القول ضعيف»، وفى عبدالله بن حكم «ضعيف مرتفع القول»، ونحوه فى عبدالله بن سالم وعبدالله بن بحر وعبدالله بن عبد الرحمان.

الثانى: إن الظاهر أنه كان غيورا فى دينه، حامياً عنه، فكان إذا رأى مكروها اشتدَّت عنده بشاعته وكثرت لديه شناعته، مكثراً على مقترفه من

الطَّعن والتشنيع واللعن والتفظيع، يشهد عليه سياق عبارته، فأنت ترى أن غيره فى مقام التضعيف يقتصر بما فيه بيان الضعف، بخلافه فانه يرخى عنان القلم فى الميدان باتّهامه بالخبث والتهالك واللعان، فيضعّف مؤكداً واليك نماذج:

قال فى المسمعى: «إنه ضعيف مرتفع القول، له كتاب فى الزيارات يدلّ على خبث عظيم ومذهب متهافت وكان من كذابه أهل البصره».

وقال حول كتاب علىّ بن العبّاس: «تصنيف يدلّ على خبثه وتهالك مذهبه لا يلتفت اليه ولا يعبأ بما رواه».

وقال فى جعفر بن مالك: «كذّاب متروك الحديث جمله، وكان فى مذهبه ارتفاع، ويروى عن الضعفاء والمجاهيل، وكلّ عيوب الضعفاء مجتمعه فيه».

١ . رجال النجاشى: الرقم ۴۹۰.

والحاصل أنه كان يكبّر كثيراً من الاُمور الصغيره وكانت له روحيه خاصه تحمله على ذلك.

ويشهد على ذلك أن الشيخ والنجاشى ربّما ضعفا رجلًا، والغضائرى أيضاً ضعفه، لكن بين التعبيرين اختلافاً واضحاً.

مثلًا ذكر الشيخ فى عبدالله بن محمد انه كان واعظاً فقيهاً، وضعفه النجاشى بقوله: «إنه ضعيف» وضعَّفه الغضائرى بقوله: «انه كذاب، وضّاع للحديث لا يلتفت إلى حديثه ولا يعبأ به».

ومثله على بن أبى حمزه البطائنى الذى ضعفه أهل الرجال، فعرفه الشيخ بأنه واقفى، والعلاّمه بأنه احد عمد الواقفه. وقال الغضائرى: «علىّ بن أبى حمزه لعنه الله، أصل الوقف وأشدّ الخلق عداوه للولىّ من بعد أبى إبراهيم».

ومثله إسحاق بن أحمد المكنّى ب «أبى يعقوب أخى الاشتر» قال النجاشى: «معدن التَّخليط وله كتب فى التخليط» وقال الغضائرى: «فاسد المذهب، كذّاب فى الروايه، وضّاع للحديث، لا يلتفت إلى ما رواه»(١).

وبذلك يعلم ضعف ما استدل به على عدم صحَّه نسبه الكتاب إلى ابن الغضائرى من أن النجاشى ذكر فى ترجمه الخيبرى عن ابن الغضائرى، انه ضعيف فى مذهبه،

ولكن فى الكتاب المنسوب اليه: «إنه ضعيف الحديث، غالى المذهب» فلو صحّ هذا الكتاب، لذكر النجاشى ما هو الموجود أيضاً(٢).

وذلك لما عرفت من أن الرجل كان ذا روحيَّه خاصَّه، وكان إذا رأى

١. لاحظ سماء المقال: ١ / ١٩ ٢١ بتلخيص منّا.

٢. معجم رجال الحديث: ١ / ١١٤، من المقدَّمات طبعه النجف، والصفحه ١٠٢ طبعه لبنان.

مكروهاً، اشتدَّت عنده بشاعته وكثرت لديه شناعته، فيأتى بألفاظ لا يصحّ التعبير بها الا عند صاحب هذه الروحيه، ولما كان النجاشى على جهه الاعتدال نقل مرامه من دون غلوّ وإغراق.

وبالجمله الآفه كلّ الآفه فى رجاله هو تضعيف الأجله والموثَّقين مثل «أحمد بن مهران» قال: «أحمد بن مهران روى عنه الكلينى ضعيف» ولكن ثقه الاسلام يروى عنه بلا واسطه، ويترحَّم عليه كما فى باب مولد الزهراء- عليها السلام - (١) قال: «أحمد بن مهران - رحمه الله -رفعه وأحمد بن إدريس عن محمد بن عبد الجبار الشيبانى» إلى غير ذلك من الموارد.

ولأجل ذلك لا يمكن الاعتماد على تضعيفاته، فضلا عن معارضته بتوثيق النجاشى خبير الفنّ والشيخ عماد العلم. نعم ربما يقال توثيقاته فى أعلى مراتب الاعتبار ولكنه قليل وقد عرفت من المحقق الداماد من أنه قل أن يسلم أحد من جرحه او ينجو ثقه من قدحه(٢). وقد عرفت آنفاً وسيأتى أن الاعتماد على توثيقه كالاعتماد على جرحه.

النظريه الخامسه

النظريه الخامسه

وفى الختام نشير إلى نظريه خامسه وان لم نوعز اليها فى صدر الكلام وهى أنه ربما يقال بعدم اعتبار تضعيفات ابن الغضائرى لانه كان جراحا كثير الردّ على الرواه، وقليل التعديل والتصديق بهم ومثل هذا يعدّ خرقاً للعاده وتجاوزاً عنها، وانما يعتبر قول الشاهد إذا كان انسانا متعارفاً غير

خارق للعاده. ولأجل ذلک لو ادعی رجلان رؤیه الهلال مع الغیم الکثیف فی السماء وکثره الناظرین، لا یقبل قولهما، لان مثل تلک الشهاده تعدّ علی خلاف العاده، وعلی ذلک فلا یقبل تضعیفه، ولکن یقبل تعدیله.

۱ . الکافی: ۱ / ۴۵۸، الحدیث ۳.

۲ . لاحظ سماء المقال: ۲۲.

(۱۰۳)

وفیه: أن ذلک إنما یتمّ لو وصل الینا کتاب الممدوحین منه، فعندئذ لو کان المضعفون أکثر من الممدوحین والموثقین، لکان لهذا الرأی مجال. ولکن یا للأسف! لم یصل الینا ذلک الکتاب، حتی نقف علی مقدار تعدیله وتصدیقه، فمن الممکن أن یکون الممدوحون عنده أکثر من الضعفاء، ومعه کیف یرمی بالخروج عن المتعارف؟

ولأجل ذلک نجد أن النسبه بین ما ضعفه الشیخ والنجاشی أو وثّقاه، وما ضعّفه ابن الغضائری او وثقه، عموم من وجه. فربَّ ضعیف عندهما ثقه عنده وبالعکس، وعلی ذلک فلا یصحّ رد تضعیفاته بحجّه أنه کان خارجاً عن الحدّ المتعارف فی مجال الجرح.

بل الحقّ فی عدم قبوله هو ما أوعزنا الیه من أن توثیقاته وتضعیفاته لم تکن مستنده الی الحسّ والشهود والسماع عن المشایخ والثقات، بل کانت مستنده الی الحدس والاستنباط وقراءه المتون والروایات، ثمَّ القضاء فی حقّ الراوی بما نقل من الروایه، ومثل هذه الشهاده لا ـ تکون حجه لا فی التضعیف ولا فی التوثیق. نعم، کلامه حجه فی غیر هذا المجال، کما إذا وصف الراوی بأنه کوفیٌّ او بصریٌّ أو واقفیٌّ او فطحیٌّ او له کتب، والله العالم بالحقائق.

(۱۰۴)

(۱۰۵)

الفصل الرابع المصادر الثانویه لعلم الرجال

اشاره

الفصل الرابع

المصادر الثانویه لعلم الرجال

۱ الاصول الرجالیه الأربعه

۲ الجوامع الرجالیه فی العصور المتأخره.

۳ الجوامع الرجاليه الدارجه على منهج القدماء.

۴ تطوّر فی تألیف الجوامع الرجاليه.

(۱۰۶)

(۱۰۷)

۱ الأصول الرجاليه الاربعه

اشاره

۱ الأصول الرجاليه الاربعه

۱ الأصول الرجاليه الاربعه

* فهرس الشيخ منتجب الدين.

* معالم العلماء.

* رجال ابن داود.

* خلاصه الاقوال فی علم الرجال.

(۱۰۸)

(۱۰۹)

الاصول الرجاليه الاربعه

قد وقفت بفضل الابحاث السابقه، على الاصول الاوليه لعلم الرجال، التی تعد امهات الكتب المؤلفه فی العصور المتأخره ومؤلفو هذه الاصول يعدون فی الرعيل الاول من علماء الرجال، لا يدرك لهم شأو ولا يشق لهم غبار، لانهم (قدس سرهم) قد عاصروا أساتذه الحديث وأساطينه، وكانوا قريبی العهد من رواه الاخبار ونقله الآثار، ولاجل ذلك تمكنوا تمكناً تاماً مورثاً للاطمئنان، من الوقوف على أحوالهم وخصوصيات حياتهم، اما عن طريق الحس والسماع كما هو التحقيق أو من طريق جمع القرائن والشواهد المورثه للاطمئنان الذی هو علم عرفی، كماسيوافيك تحقيقه فی الابحاث الآتيه.

وقد تلت الطبقه الاولی، طبقه اخرى تعد من اشهر علماء الرجال بعدهم، كما تعد كتبهم مصادر له بعد الاصول الاوليه نأتی بأسمائهم وأسماء كتبهم، وكلهم كانوا عائشين فی القرن السادس .

ان أقدم فهرس عام لكتب الشيعه، هو فهرس الشيخ أحمد بن الحسين بن عبيدالله الغضائرى، الذى قد تعرفت عليه وما حوله من الاقوال والآراء.

نعم، ان فهرست أبى الفرج محمد بن اسحاق المعروف بابن النديم

(١١٠)

(المتوفّى عام ٣٨٥ ه) وان كان أقدم من فهرس ابن الغضائرى، لكنه غير مختص بكتب الشيعه، وانما يضم بين دفتيه الكتب الاسلاميه وغيرها، وقد أشار الى تصانيف قليله من كتب الشيعه.

وقد قام الشيخ الطوسى بعد ابن الغضائرى، فألف فهرسه المعروف حول كتب الشيعه ومؤلفاتهم، وهو

من احسن الفهارس المؤلفه، وقد نقل عنه النجاشی فی فهرسه واعتمد علیه، وان کان النجاسی أقدم منه عصراً وأرسخ منه قدماً فی هذا المجال.

وقد قام بعدهم فی القرن السادس، العلاّمتان الجلیلان، الشیخ الحافظ ابو الحسن منتجب الدین الرازی، والشیخ الحافظ محمَّد بن علیّ بن شهرآشوب السروی المازندرانی، فأکملا عمل الشیخ الطوسی وجهوده إلی عصرهما، وإلیک الکلام فیهما إجمالاً:

۱ فهرس الشیخ منتجب الدین

۱ فهرس الشیخ منتجب الدین

وهو تألیف الحافظ علیّ بن عبیدالله بن الحسن بن الحسین بن الحسن بن الحسین (أخی الشیخ الصدوق- قدس سره -) بن علی (والد الصدوق). عرَّفه صاحب الریاض بقوله: «کان بحراً لا ینزف، شیخ الاصحاب، صاحب کتاب الفهرس. یروی عن الشیخ الطبرسی (المتوفّی عام ۵۴۸ ه) وأبی الفتوح الرازی، وعن جمع کثیر من علماء العامه والخاصَّه. ویروی عن الشیخ الطّوسی (المتوفّی ۴۶۰ ه) بواسطه عمّه الشیخ بابویه بن سعد .

وهذا الامام الرّافعی (وهو الشیخ ابو القاسم عبد الکریم بن محمد الرافعی الشافعی، المتوفّی عام ۶۲۳) یعرفه فی تاریخه (التدوین): الشیخ علیّ بن عبیدالله بن الحسن بن الحسین بن بابویه شیخ ریّان من علم الحدیث سماعاً وضبطاً وحفظاً وجمعاً، قلَّ من یدانیه فی هذه الاعصار فی کثره الجمع والسماع، قرأت علیه بالریّ سنه ۵۸۴ ه ، وتولد سنه ۵۰۴ ه ، ومات بعد

سنه ۵۸۵ ه ، ثمَّ قال: ولئن اطلت عند ذکره بعض الاطاله فقد کثر انتفاعی بمکتوباته وتعالیقه فقضیت بعض حقه باشاعه ذکره وأحواله»(۱).

وقال الشیخ الحرّ العاملی فی ترجمته: «الشیخ الجلیل علیّ بن عبیدالله بن الحسن بن الحسین بن بابویه القمّی، کان فاضلا عالما ثقه صدوقاً محدّثاً حافظاً راویه علاّمه، له کتاب الفهرس فی ذکر المشایخ المعاصرین للشیخ الطوسی والمتأخرین إلی زمانه»(۲).

وقد

ألَّفه للسيد الجليل أبى القاسم يحيى بن الصدر(۳) السعيد المرتضى باستدعاء منه حيث قال السيد له: «إن شيخنا الموفق السعيد أبا جعفر محمد بن الحسن الطوسى رفع الله منزلته قد صنف كتابا فى أسامى مشايخ الشيعه ومصنّفيهم، ولم يصنف بعده شىء من ذلک» فأجابه الشيخ منتجب الدين بقوله: «لو أخَّر الله أجلى وحقق أملى، لأضفت اليه ما عندى من أسماء مشايخ الشيعه ومصنّفيهم، الذين تأخر زمانهم عن زمان الشيخ أبى جعفر – رحمه الله –وعاصروه» ثمَّ يقول: «وقد بنيت هذا الكتاب على حروف المعجم اقتداء بالشيخ أبى جعفر – رحمه الله –وليكون أسهل مأخذاً ومن الله التوفيق»(۴).

وكلامه هذا ينبئ عن أنه لم يصل اليه تأليف معاصره الشيخ محمد بن علىّ بن شهرآشوب، الذى كتب كتابه الموسوم ب «معالم العلماء» تكمله لفهرس الشيخ، ولأجل ذلک قام بهذا العمل من غير ذكر لذلک الكتاب.

۱ . رياض العلماء: ۴ / ۱۴۰ ۱۴۱، ولكن التحقيق انه كان حيّاً الى عام ۶۰۰ ه . لاحظ مقال المحقق السيد موسى الزنجانى المنشور فى مجموعه حول ذكرى العلّامه الامينى – قدس سره –.

۲ . أمل الآمل: ۲ / ۱۹۴.

۳ . المدفون ب «رى» المعروف عند الناس بامام زاده يحيى وربما يحتمل تعدد الرجلين.

۴ . فهرس الشيخ منتجب الدين: ۵ ۶.

(۱۱۲)

وقد ألَّف الشيخ الطوسى الفهرس بأمر استاذه المفيد الذى توفى سنه ۴۱۳ ه ، وفى حياته، كما صرَّح به فى أوله.

وقد أورد الشيخ منتجب الدين فى فهرسه هذا، من كان فى عصر المفيد إلى عصره المتجاوز عن مائه وخمسين سنه.

وفى الختام، نقول: «إن الحافظ بن حجر العسقلانى (المتوفّى عام ۸۵۲ ه) قد أكثر النقل عن هذا الفهرس

فى كتـابه المعروف ب «لسـان الميزان»، معبّراً عنه ب «رجال الشـيعه» أو «رجال الاماميه» ولا يريـد منهما إلاّ هـذا الفهرس، ويعلم ذلك بمقارنه ما نقله فى لسان الميزان، مع ما جاء فى هـذا الفهرس، كما أن لصاحب هذا الفهرس تأليفاً آخر اسـماه تاريخ الريّ، وينقـل منه أيضـاً ابن حجر فى كتـابه المزبور، والأسف كل الاسف أن هـذا الكتاب وغيره مثل «تاريـخ ابن ابى طيّ»(١) و«رجال عليّ بن الحكم» و«رجـال الصـدوق» التى وقف على الجميع، ابن حجر فى عصـره ونقـل عنهـا فى كتـابه «لسان الميزان» لم تصـل إلينا، لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً.

ثم إن الغايه من اقتراح السـيد عزّ الدين يحيى، نقيب السادات، هو كتابه ذيل لفهرس الشـيخ على غراره، بأن يشـتمل على أسامى المؤلفين، ومؤلفاتهم واحداً بعد واحد، وقد قبل الشيخ منتجب الدين اقتراح السيّد، وقام بهذا العمل لكنه - قدس سره -عدل عند الاشتغال بتأليف الفهرس عن هذا النمط، فجاء بترجمه كثير من شخصيات الشيعه، يناهز عددهم إلى ٥۴٠ شخصيه علميه وحديثيه من دون أن يذكر لهم أصلا وتصنيفا، ومن ذكر لهم كتاباً لا يتجاوز عددهم عن حدود مائه شخص.

نعم ما يوافيك من الفهرس الآخر لمعاصره أعنى معالم العلماء فهو على غرار فهرس الشيخ حذو القذّه بالقذّه.

١ . راجع فى الوقوف على وصف هـذا التاريـخ وما كتبه فى طبقات الاماميه ايضا «الـذريعه إلى تصانيف الشـيعه» ج ٣، ص ٢١٩ ٢٢٠ هذا وتوفى ابن ابى طى سنه ۶٣٠ه‍.

٢ معالم العلماء فى فهرس كتب الشيعه وأسماء المصنفى

٢ معالم العلماء فى فهرس كتب الشيعه وأسماء المصنفين

وهو تأليف الحافظ الشهير محمد بن على بن شهرآشوب المازندرانى، المولود عام ۴٨٨ ه ، والمتوفّى سنه ۵٨٨ ه ، وهو اشهر من

أن يعرّف، فقد أطراه أرباب المعاجم من العامه والخاصّه.

قال صلاح الدين الصفدى: «محمد بن على بن شهرآشوب ابو جعفر السروى المازندرانى، رشيد الدين الشيعى، احد شيوخ الشيعه. حفظ القرآن وله ثمان سنين، وبلغ النهايه فى أصول الشيعه، كان يرحل اليه من البلاد، ثم تقدَّم فى علم القرآن والغريب والنحو، ذكره ابن أبى طىّ فى تاريخه، وأثنى عليه ثناء بليغاً، وكذلك الفيروزآبادى فى كتاب البلغه فى تراجم أئمه النَّحو واللغه، وزاد أنه كان واسع العلم، كثير العباده دائم الوضوء، وعاش مائه سنه الا ثمانيه أشهر، ومات سنه ۵۸۸ ه »(۱).

وذكره الشيخ الحرّ العاملى فى «أمل الآمل» فى باب المحمدين، وذكر كتبه الكثيره، التى أعرفها «مناقب آل أبى طالب» وقد طبع فى أربعه مجلدات، و«متشابه القرآن» وهو من محاسن الكتب وقد طبع فى مجلد واحد، و«معالم العلماء» الذى نحن بصدد تعريفه، وهذا الكتاب يتضمن ۱۰۲۱ ترجمه وفى آخرها «فصل فيما جهل مصنّفه» و«باب فى بعض شعراء أهل البيت» وهذا الفهرس، كفهرس الشيخ منتجب الدين تكمله لفهرس الشيخ الطوسى، والمؤلفان متعاصران، والكتابان متقاربا التأليف، وقد أصبح معالم العلماء من المدارك المهمه لعلماء الرجال، كالعلامه الحلى فى «الخلاصه»، ومن بعده.

۱ . الوافى بالوفيات: ۴ / ۱۶۴.

۳ رجال ابن داود

اشاره

۳ رجال ابن داود

وهو تأليف تقى الدين الحسن بن على بن داود الحلى المولود سنه ۶۴۷، أى قبل تولد العلّامه بسنه، والمتوفّى بعد سنه ۷۰۷ ه ، تتلمذ على السيد جمال الدين أحمد بن طاووس (المتوفّى سنه ۶۷۳ ه) قرأ عليه أكثر كتاب «البشرى» و« الملاذ» حتى قال: «وأكثر فوائد هذا الكتاب من اشاراته وتحقيقاته، ربانى وعلمنى وأحسن إلى» (۱).

كما قرأ على الامام نجم الدين جعفر بن الحسن بن

يحيي المعروف بـالمحقق، وقـال فی حقه: «قرأت عليه وربـانی صـغيراً، وكـان له على احسـان عظيم والتفات، وأجاز لی جميع ما صنفه وقرأه ورواه »(٢).

مميزات رجال ابن داود

مميزات رجال ابن داود

ومن مزايا ذلک الكتاب، أنه سـلک فيه مسـلكاً لم يسـبقه أحد من الاصحاب، لانه رتبه على الحروف، الاول فالاول، من الاسماء وأسـماء الابـاء والاجـداد، وجمع مـا وصـل اليه من كتب الرجـال مع حسن الترتيب وزيـاده التهـذيب، فنقـل ما فی فهرس الشـيخ والنجاشـی، ورجال الكشـی، والشـيخ وابن الغضائری والبرقی والعقيقی وابن عقـده والفضل بن شاذان وابن عبـدون، وجعل لكل كتاب علامه ولم يذكر المتأخرين عن الشـيخ إلّا اسماء يسيره، وجعل كتابه فی جزأين، الاول يختص بذكر الموثقين والمهملين، والثانی بالمجروحين والمجهولين.

وذكر فی آخر القسم الاـول، تحت عنوان خـاص، جماعه وصـفهم النجاشـی بقوله «ثقه ثقه» مرتين، عـدتهم أربعه وثلاثون رجلاً مرتبين على

١ . لاحظ رجال ابن داود: ۴۵ ۴۶ طبعه النجف.

٢ . رجال ابن داود: ۶۲ طبعه النجف.

حروف الهجـاء، ثم أضـاف بأن الغضائری جاء فی كتاب خمسه رجال زياده على ما ذكره النجاشـی، ووصف كلا منهم بأنه «ثقه ثقه» مرتين، ثم ذكر خمسه فصول لا غنى للباحث عنها، كل فصل معنون بعنوان خاص.

ثم ذكر فی آخر القسم الثانی، سـبعه عشـر فصـلاً لا يستغنی عنها الباحثون، كل فصل معنون بعنوان خاص ثم أورد تنبيهات تسعه مفيده.

وبما أنه وقع فی هـذا الكتاب إشـتباهات عنـد النقل عن كتب الرجال، مثلا نقل عن النجاشـی مطلباً وهو للكشّی أو بالعكس، قام المحقق الكبير السـيد محمـد صـادق آل بحر العلوم فی تعليقـاته على الكتاب، باصـلاح تلک الهفوات ولعل أكثر تلک الهفوات نشأت من استنساخ النساخ، وعلى كل تقدير، فلهذا الكتاب مزيه خاصه لا

توجد فى قرينه الآتى أعنى خلاصه العلاّمه أعلى الله مقامه .

قال الافندى فى «رياض العلماء»: «وليعلم أن نقل ابن داود فى رجاله عن كتب رجال الاصحاب، ما ليس فيها، مما ليس فيه طعن عليه، إذ أكثر هذا نشأ من اختلاف النسخ، والازدياد والنقصان الحاصلين من جانب المؤلفين أنفسهم بعد اشتهار بعض نسخها وبقى فى أيدى الناس على حالته الاولى من غير تغيير، كما يشاهد فى مصنفات معاصرينا أيضاً ولا سيّما فى كتب الرجال التى يزيد فيها مؤلفوها، الأسامى والأحوال يوماً فيوماً وقد رأيت نظير ذلك فى كتاب فهرست الشيخ منتجب الدين، وفهرست الشيخ الطوسى، وكتاب رجال النجاشى وغيرها، حتى إنى رأيت فى بلده السارى نسخه من خلاصه العلاّمه قد كتبها تلميذه فى عصره، وكان عليها خطه وفيه اختلاف شديد مع النسخ المشهوره بل لم يكن فيها كثير من الأسامى والأحوال المذكوره فى النسخ المتداوله منه» (١).

١ . رياض العلماء : ١ / ٢٥٨ .

أقول: ويشهد لذلك ان المؤلفات المطبوعه فى عصرنا هذا تزيد وتنقص حسب طبعاتها المختلفه، فيقوم المؤلف فى الطبعه اللاحقه بتنقيح ما كتب بإسقاط بعض ما كتبه وإضافه مالم يقف عليه فى الطبعه الأولى، ولأجل ذلك تختلف الكتب للمعاصرين حسب اختلاف الطبعات.

وفى الختام نذكر نصّ اجازه السيّد أحمد بن طاووس، لتلميذه ابن داود مؤلّف الرجال، وهى تعرب عن وجود صله وثيقه بين الاستاذ والمؤلف فإنه بعد ما قرأ ابن داود كتاب «نقض عثمانيه جاحظ» على مؤلفه «أحمد بن طاووس» كتب الاستاذ اجازه له وهذه صورتها:

«قرأ عليّ هذا «البناء» من تصنيفى، الولد العالم الأديب التقى، حسن بن على بن داود أحسن الله عاقبته وشرف خاتمته وأذنت له فى روايته

عنّی.

وکتب العبد الفقیر إلی الله تعالی أحمد بن طاووس حامداً لله ومصلّیاً علی رسوله، والطاهرین من عترته، والمهدیّین من ذریته».

وفی آخر الرساله ما هذه صورته:

«أنجزت الرساله، والحمد لله علی نعمه، وصلاته علی سیّدنا محمد النبی وآله الطاهرین.

کتبه العبـد الفقیر إلی الله تعالی، حسن بن علی بن داود ربیب صـدقات مولانا المصـنف ضاعف الله مجده وأمتعه الله بطول حیاته وصلاته علی سیّدنا محمد النبی وآله وسلامه».

وکان نسخ الکتاب فی شوال من سنه خمس وستین وستمائه(۱).

۱ . وقد أسماه المؤلف ب «بناء المقاله الفاطمیه فی نفض الرساله العثمانیه للجاحظ» ویقال اختصاراً «البناء».

مشایخه

قال الافندی: ویروی ابن داود عن جماعه من الفضلاء:

منهم: السید جمال الدین ابو الفضائل أحمد بن طاووس.

ومنهم: الشیخ مفید الدین محمد بن جهیم الاسدی علی ما یظهر من دیباجه رجاله(۱).

أقول: وهو یروی عن جماعه اخری أیضاً.

منهم: المحقّق نجم الدین جعفر بن الحسن الحلّی (المتوفّی عام ۶۷۶ ه).

ومنهم الشیخ نجیب الدین أبو زکریا یحیی بن سعید الحّلی ابن عم المحقق المذکور (المتوفّی عام ۶۸۹ ه) .

ومنهم الشیخ سدید الدین یوسف بن علی بن المطهر الحلی والد العلاّمه الحلی.

ونقل الافندی فی الریاض أنه کان شریک الدرس مع السید عبد الکریم بن جمال الدین(۲) أحمد بن طاووس الحلی (المتوفّی عام ۶۹۳ ه) عند المحقّق. ولکن العلاّمه الامینی عدّه من مشایخه(۳)، والظاهر اتقان الاول.

تلامیذه

یروی عنه جماعه کثیره:

۱ . نقض عثمانيه جاحظ المطبوع حديثاً ب «عمان».

۲ . رياض العلماء : ۱ / ۲۵۶.

۳ . الغدير: ۶ / ۷.

منهم: الشيخ رضى الدين على بن أحمد المزيدى الحلى(۱)، استاذ الشهيد الاول، المتوفّى عام ۷۵۷ ه.

ومنهم: الشيخ زين الدين ابو الحسن على بن طراد المطارآبادى، المتوفّى بالحله ۷۵۴

تآليفه

للمترجم له تآليف قيّمه تبلغ ثلاثين كتاباً ذكر أسماءها فی رجاله.

ومن شعره الرائق قوله فی حقّ الوصی:

وإذا نظرت إلی خطاب محمَّد يوم الغدير إذ استقّر المنزل

من كنت مولاه فهذا حيدر مولاه لا يرتاب فيه محصِّل

لعرفت نصّ المصطفی بخلافه مَنْ بعدَه غرّاء لا يتأوّل

وله اُرجوزه فی الإمامه، طويله، مستهلها:

وقد جرت لی قصّه غريبه *** قد نتجت قضيّه عجيبه(٢)

وفاته

قد عرفت أنه قد فرغ من رجاله عام ٧٠٧ ه‍ ، ولم يعلم تاريخ وفاته علی وجه اليقين، غير أن العلاّمه الامينی ينقل عن «رياض العلماء» أنه رأی فی مشهد الرضا نسخه من «الفصيح» بخط المترجم له، فی آخرها: «كتبه مملوكه حقاً حسن بن علی بن داود غفر له فی ثالث عشر شهر رمضان المبارک سنه احدی وأربعين وسبعمائه حامداً مصلّياً مستغفراً».

١ . وفی رياض العلماء مكان «المزيدی»، «المرندی»، وهو تصحيف.

٢ . لاحظ الغدير: ۶ / ۶۳، وذكر شطراً منها السيد الامين فی أعيان الشيعه : ۲۲ / ۳۴۳.

فيكون له من العمر حينذاک ۹۴ عاماً، فيكون من المعمرين، ولم يذكر منهم(١).

۴ خلاصه الاقوال فی علم الرجال

۴ خلاصه الاقوال فی علم الرجال

وهی للعلاّمه(٢) علی الاطلاق الحسن بن يوسف بن المطهَّر، المولود عام ۶۴۸ ه‍ ، والمتوفّی عام ٧٢۶ ه‍ ، الذی طار صيته فی الآفاق، برع فی المعقول والمنقول، وتقدَّم علی الفحول وهو فی عصر الصبا. ألَّف فی فقه الشريعه مطوَّلات ومتوسّطات

ومختصـرات، وكتابه هذا فى قسمين: القسم الاول؛ فيمن اعتمد عليه وفيه سبعه عشر فصلا، والقسم الثانى؛ مختصّ بذكر الضعفاء ومن ردَّ قوله أو وقف فيه، وفيه أيضا سـبعه عشـر فصـلا، وفى آخر القسم الثانى خاتمه تشـتمل على عشر فوائد مهمَّه، وكتابه هذا خلاصه ما فى فهرست

الشيخ والنجاشی وقد يزيد عليهما.

قال المحقّق التستری: «إن ما ينقله العلاّمه من رجال الكشی والشيخ ورجال النجاشی مع وجود المنقول فی هذه الكتب غير مفيد، وإنما يفيد فی ما لم نقف علی مستنده، كما فی ما ينقل من جزء من رجال العقيقی، وجزء من رجال ابن عقده، وجزء من ثقات كتاب ابن الغضائری، ومن كتاب آخر له فی المذمومين لم يصل الينا، كما يظهر منه فی سليمان النخعی، كما يفيد أيضاً فيما ينقله من النجاشی فی ما لم يكن فی نسختنا، فكان عنده النسخه الكامله من النجاشی واكمل من الموجود من ابن الغضائری، كما فی ليث البختری، وهشام بن إبراهيم العبّاسی، ومحمد بن نصير، ومحمد بن أحمد بن محمد بن سنان، ومحمد بن أحمد بن قضاعه، ومحمد بن الوليد الصيرفی، والمغيره بن

١ . الغدير: ۶ / ٨ نقلاً عن روضات الجنات: ٣٥٧.

٢ . إن العلاّمه غنی عن الاطراء، وترجمته تستدعی تأليف رساله مفرده، وقد كفانا، ما ذكره اصحاب المعاجم والتراجم فی حياته وفضله وآثاره.

سعيد، ونقيع بن الحارث، وكما ينقل فی بعضهم اخباراً لم نقف علی مأخذها، كما فی اسماعيل بن الفضل الهاشمی، وفيما أخذه من مطاوی الكتب كمحمد بن أحمد النطنزی»(١).

وبما أن هذا الكتاب ورجال ابن داود متماثلان فی التنسيق وكيفيه التأليف، يمكن أن يقال: إن واحداً منهما اقتبس المنهج عن الآخر، كما يمكن أن يقال: إن كليهما قد استقلاّ فی التنسيق والمنهج، بلا استلهام من آخر، غير أن المظنون هو أن المؤلفين، بما أنهما تتلمذا علی السيد جمال الدين أحمد بن طاووس المتوفّی سنه ۶٧٣ ه‍ ، وقد كان هو رجالی عصره ومحقق زمانه فی ذلك الفن، قد اقتفيا فی تنسيق الكتاب

ما خطّه استاذهما فى ذلك الموقف، والله العالم.

الفروق بين رجالى العلاّمه وابن داود

الفروق بين رجالى العلاّمه وابن داود

ثم ان هنا فروقاً بين رجالى العلاّمه وابن داود يجب الوقوف عليها واليك بيانها:

١ ان القسم الاول من الخلاصه مختص بمن يعمل بروايته، والثانى بمن لا يعمل بروايته، حيث قال: «الاول ; فى من اعتمد على روايته أو ترجح عندى قبول قوله. الثانى; فى مَنْ تركت روايته أو توقفت فيه».

ولاجل ذلك يذكر فى الاول الممدوح، لعمله بروايته، كما يذكر فيه فاسد المذهب إذا عمل بروايته كابن بكير وعليّ بن فضال. وأما الموثقون الذين ليسوا كذلك، فيعنونهم فى الجزء الثّانى لعدم عمله بخبرهم، هذا.

والجزء الأوّل من كتاب ابن داود فيمن ورد فيه أدنى مدح ولو مع ورود ذموم كثيره أيضا فيه ولم يعمل بخبره والجزء الثانى من كتابه، فيمن ورد فيه

١ . قاموس الرجال: ١ / ١٥.

أدنى ذم ولو كان أوثق الثقات وعمل بخبره ولاجل ذلك ذكر بريداً العجلى مع جلالته فى الثانى، كما ذكر هشام بن الحكم فيه أيضاً لاجل ورود ذم ما فيه، أعنى كونه من تلاميذ أبى شاكر الزنديق.

٢ ان العلاّمه لا يعنون المختلف فيه فى القسمين، بل ان رجح المدح يذكره فى الاول، وان رجح الذم أو توقف يذكره فى الثانى.

واما ابن داود فيذكر المختلف فيه فى الاول باعتبار مدحه، وفى الثانى باعتبار جرحه.

٣ ان العلاّمه إذا أخذ من الكشى أو النجاشى أو فهرست الشيخ أو رجاله أو الغضائرى لا يذكر المستند بل يعبر بعين عبائرهم. نعم فيما إذا نقل عن غيبه الشيخ أو عن رجال ابن عقده او رجال العقيقى فيما وجد من كتابيهما، يصرح بالمستند.

كما أنه إذا كان أصحاب الرجال الخمسه مختلفين فى رجل، يصرح

بأسـمائهم، وحينئد فإن قال فى عنوان شـيئاً وسـكت عن مسـتنده، يسـتكشف أنه مذكور فى الكتب الخمسه ولو لم نقف عليه فى نسختنا.

وأما ابن داود فيلتزم بذكر جميع من أخذ عنه، فلو لم يذكر المسـتند، علم انه سـقط من نسـختنا رمزه، إلّا ما كان مشتبهاً عنده فلا يرمز له .

۴ ان العلاّمه يقتصر على الممـدوحين فى الاول، بخلاف ابن داود، فأنه يـذكر فيه المهملين أيضاً، والمراد من المهمل من عنونه الاصحاب ولم يضعفوه.

قـال ابن داود: «والجزء الأـوّل من الكتاب فى ذكر الممـدوحين ومن لـم يضـعفهم الاصـحاب، والمفهوم منه أنه يعمل بخبر رواته مهملون، لم يـذكروا بمـدح ولاـ قـدح، كما يعمل بخبر رواته ممـدوحون. نعم هو وان استقصـى الممـدوحين، يكنه لم يسـتقص المهملين.

(۱۲۲)

هذه هى الفروق الجوهريه بين الرجالين.

المجهول فى مصطلح العلاّمه وابن داود

المجهول فى مصطلح العلاّمه وابن داود

ان هناك فرقاً بين مصـطلح العلاّمه وابن داود، ومصـطلح المتأخرين فى لفظ المجهول. فالمجهول فى كلامهما غير المهمل الذى عنونه الرجاليون ولـم يضعفوه، بل المراد منه من صرح أئمه الرجال فيه بالمجهوليه، وهو أحد ألفاظ الجرح، ولذا لم يعنوناه الا فى الجزء الثانى من كتابيهما، المعد للمجروحين، وقد عقد ابن داود لهم فصـلاً فى آخر الجزء الثانى من كتابه، كما عقد فصـلاً لكل من المجروحين من العامه والزيديه والواقفيه وغيرهم.

لكن المجهول فى كلام المتأخرين، من الشـهيد الثانى والمجلسـى والمامقانى، أعم منه ومن المهمل الـذى لم يذكر فيه مدح ولا قدح.

وقـد عرفت أن العلاّـمه لاـ يعنون المهمـل أصـلًا، وابن داود يعنونه فى الجزء الاول كالممـدوح، وكان القـدماء يعملون بالمهمل كالممدوح، ويردون المجهول وقد تفطن بذلک ابن داود (۱).

فهذه الكتب الاربعه، هى الاصول الثانويه لعلم الرجال. اُلّف الاول والثانى منهما فى القرن السادس، كما

اُلف الثالث والرابع فى القرن السابع، والعجب أن المؤلفين متعاصرون ومتاثلو التنسيق والمنهج كما عرفت.

وقد ترجم ابن داود العلاّمه فى رجاله، ولم يترجمه العلاّمه فى الخلاصه، وان ذا مما يقضى منه العجب.

هـذه هى اصول الكتب الرجاليه أوليتها وثانويتها، وهناك كتب اخرى لم تطبع ولم تنشر ولم تتـداولها الايـدى، ولاجل ذلک لم نذكر عنها شيئاً ومن اراد الوقوف عليها فليرجع الى كتاب «مصفى المقال فى مؤلفى الرجال» للعلاّمه

١ . قاموس الرجال: ١ / ٣١.

(١٢٣)

المتتبع الطهرانى- رحمه الله - .

وهذه هى الاصول الأوليه الثمانيه والثانويه الأربعه لعلم الرجال، واما الجوامع الرجاليه فسيوافيک ذكرهاعن قريب.

(١٢۴)

(١٢۵)

٢ الجوامع الرجاليه فى العصور المتأخره

٢ الجوامع الرجاليه فى العصور المتأخره

٢ الجوامع الرجاليه فى العصور المتأخره

* مجمع الرجال.

* منهج المقال.

* جامع الرواه.

* نقد الرجال.

* منتهى المقال.

(١٢۶)

(١٢٧)

قد وقفت على الاصول الرجاليه، وهناك جوامع رجاليه مطبوعه ومنتشره يجب على القارئ الكريم التعرف عليها، وهذه الجوامع الفت فى أواخر القرن العاشر إلى أواخر القرن الثانى عشر، تلقّاها العلماء بالقبول وركنوا اليها ولابد من التعرف عليها.

***

١ مجمع الرجال

تأليف زكى الدين عنايه الله القهبائى، من تلاميذ المقدس الاردبيلى (المتوفّى سنه ٩٩٣ ه‍). والمولى عبد الله التسترى (المتوفّى عام ١٠٢١ ه‍) والشيخ البهائى. (المتوفّى سنه ١٠٣١ ه‍). جمع فى ذلك الكتاب تمام ما فى الاصول الرجاليه الأوليه، حتى أدخل فيه كتاب الضعفاء للغضائرى وقد طبع الكتاب فى عده أجراء .

٢ منهج المقال

تأليف السيد الميرزا محمد بن على بن إبراهيم الاسترآبادى (المتوفّى

سنه ١٠٢٨ ه‍) وهو استاذ المولى محمد أمين الاسترابادى صاحب «الفوائد المدنيه». له كتب ثلاثه فى الرجال: الكبير وأسماه «منهج المقال». والوسيط، الذى ربما يسمى ب «تلخيص المقال» أو «تلخيص الاقوال»، والصغير

الموسوم ب «الوجيز». والأول مطبوع، والثانى مخطوط ولكن نسخه شائعه، والثالث توجد نسخه منه فی الخزانه الرضويه كما جاء فی فهرسها.

۳ جامع الرواه

تأليف الشيخ محمد بن على الاردبيلى. صرف من عمره فی جمعه ما يقرب من عشرين سنه، وابتكر قواعد رجاليه صار ببركتها كثير من الاخبار التى كانت مجهوله أو ضعيفه أو مرسله، معلومه الحال، صحيحه مسنده، وطبع الكتاب فی مجلدين، وقدم له الامام المغفور له الأستاذ الحاج آقا حسين البروجردى- قدس سره -مقدمه وله أيضاً «تصحيح الأسانيد» الذى أدرجه شيخنا النورى بجميعه أو ملخصه فی الفائده الخامسه من فوائد خاتمه المستدرك.

ومن مزايا هذا الكتاب أنه جمع رواه الكتب الاربعه، وذكر فی كل راو ترجمه من رووا عنه ومن روى عنهم، وعين مقدار رواياتهم ورفع بذلك، النقص الموجود فی كتب الرجال.

قال فی مقدمته: «سنح بخاطره (يعنى نفسه) الفاتر بتفضله غير المتناهى أنه يمكن استعلام أحوال الرواه المطلقه الذكر، من الرواى والمروى عنه بحيث لا يبقى اشتباه وغموض، وعلماء الرجال رضوان الله عليهم لم يذكروا ولم يضبطوا جميع الرواه، بل ذكروا فی بعض المواضع تحت بعض الاسماء بعنوان أنه روى عنه جماعه، منهم فلان وفلان، ولم يكن هذا كافياً فی حصول المطلوب، إلى أن قال: صار متوكلاً على رب الارباب، منتظماً على التدريج راوى كل واحد من الرواه فی سلك التحرير، حتى انه رأى الكتب الأربعه المشهوره والفهرست للشيخ - رحمه الله -والفهرست

للشيخ منتجب الدين... ومشيخه الفقيه والتهذيب والاستبصار، وكتب جميع الرواه الذين كانوا فيها، ورأى أيضاً كثيراً من الرواه رووا عن المعصوم، ولم يذكر علماء الرجال روايتهم عنه- عليه السلام -والبعض الذين عدوه من رجال الصادق، رأى روايته عن الكاظم

- عليه السلام -مثلا- والذين ذكروا ممن لم يرو عنهم - عليهم السلام - رأى انه روى عنهم- عليهم السلام -الى ان قال: ان بعض الرواه الذين وثقوه ولم ينقلوا انه روى عن المعصوم - عليه السلام -ورأى انه روى عنه - عليه السلام - ضبطه ايضاً، حتى تظهر فائدته فى حال نقل الحديث مضمراً الى ان قال: (ومن فوائد هذا الكتاب) انه بعد التعرف على الراوى والمروى عنه، لو وقع فى بعض الكتب اشتباه فى عدم ثبت الراوى فى موقعه يعلم انه غلط وواقع غير موقعه.

(ومن فوائده أيضاً) ان روايه جمع كثير من الثقات وغيرهم عن شخص واحد تفيد انه كان حسن الحال او كان من مشايخ الاجازه» (١).

والحق ان الرجال مبتكر فى فنه، مبدع فى علمه، كشف بعمله هذا الستر عن كثير من المبهمات، ومع انه تحمل فى تأليف هذا الكتاب طيله عشرين سنه، جهوداً جباره، بحيث ميز التلميذ عن الشيخ، والراوى عن المرويّ عنه ولكن لم يجعل كتاب على اساس الطبقات حتى يقسم الرواه الى طبقه وطبقه، ويعين طبقه الراوى ومن روى هو عنه او رووا عنه، مع انه كان يمكنه القيام بهذا العمل فى ثنايا عمله بسبر جميع الكتب والمسانيد بامعان ودقه.

۴ نقد الرجال

تأليف السيد مصطفى التفريشى ألفه عام ١٠١۵ ه ، وهو من تلاميذ المولى عبدالله التسترى وقد طبع فى مجلد.

١ . لاحظ المقدمه: ۴ ۵ بتصرف يسير.

قال فى مقدمته: «اردت ان اكتب كتاباً يشتمل على جميع اسماء الرجال من الممدوحين والمذمومين والمهملين، يخلو من تكرار وغلط، ينطوى على حسن الترتيب، يحتوى على جميع اقوال القوم قدس الله ارواحهم من المدح والذم الا

شاذاً شديد الشذوذ».

۵ منتهی المقال فی أحوال الرجال

المعروف برجال ابی علی الحائری، تألیف الشیخ ابی علی محمد بن اسماعیل الحائری (المولود عام ۱۱۵۹ ه، والمتوفّی عام ۱۲۱۵ أو ۱۲۱۶ ه فی النجف الاشرف).

ابتدء فی کل ترجمه بکلام المیرزا فی الرجال الکبیر، ثم بما ذکره الوحید فی التعلیقه علیه، ثم بکلمات اخری، وقد شرح نمط بحثه فی اول الکتاب، وترک ذکر جماعه بزعم انهم من المجاهیل وعدم الفائده فی ذکرهم، ولکنهم لیسوا بمجاهیل، بل اکثرهم مهملون فی الرجال، وقد عرفت الفرق بین المجهول والمهمل.

وهذه الکتب الخمسه کلها اُلِّفت بین أواخر القرن العاشر الی أواخر القرن الثانی عشر، وقد اجتهد مؤلفوها فی جمع القرائن علی وثاقه الراوی او ضعفها، واعتمدوا علی حدسیات وتقریبات.

هذه هی الجوامع الرجالیه المؤلفه فی القرون الماضیه، وهناک مؤلفات اخری بین مطولات ومختصرات اُلفت فی القرون الاخیره ونحن نشیر إلی ما هو الدارج بین العلماء فی عصرنا هذا.

۳ الجوامع الرجالیه الدارجه علی منهج القدماء

اشاره

۳ الجوامع الرجالیه الدارجه علی منهج القدماء

۳ الجوامع الرجالیه الدارجه علی منهج القدماء

* بهجه الآمال.

* تنقیح المقال.

* قاموس الرجال.

(۱۳۲)

(۱۳۳)

قد وقفت علی الجوامع الرجالیه المؤلفه فی القرن الحادی عشر والثانی عشر، وهناک مؤلفات رجالیه اُلفت فی أواخر القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر ولکنها علی صنفین: صنف تبع فی تألیفه خطه الماضین فی نقل أقوال الرجالیین السابقین واللاحقین، وجمع القرائن والشواهد علی وثاقه الراوی، والقضاء بین کلمات اهل الفن، الی غیر ذلک من المزایا التی أوجبت

تكامل فن الرجال من حيث الكميه، من دون إحداث كيفيه جديده وراء خطه السابقين، وصنف اخر أحدث كيفيه جديده فى فن الرجال وأبدع اسلوباً خاصاً لما يهم المستنبط فى علم الرجال. فإن الوقوف على

طبقه الراوى من حيث الروايه، ومعرفه عصره وأساتيذه وتلاميذه، ومدى علمه وفضله، وكميه رواياته من حيث الكثره والقله، ومقدار ضبطه للروايه، واتقانه فى نقل الحديث، من اهم الامور فى علم الحديث ومعرفه حال الراوى وقد اهملت تلك الناحيه فى اسلوب القدماء غالباً الا على وجه نادر.

وهذا الأُسلوب يباين خطه الماضين فى العصور السابقه.

وعلى ذلك يجب علينا ان نعرف كل صنف بواقعه ونعطى كل ذى حق حقه، وكل ذى فضل فضله، بلا تحيز الى فئه، ولا إنكار فضيله لأحد.

(١٣۴)

١ «بهجه الآمال فى شرح زبده المقال فى علم الرجال»

١ «بهجه الآمال فى شرح زبده المقال فى علم الرجال»

تأليف العلاّمه الحاج الشيخ على بن عبدالله بن محمد بن محب الله بن محمد جعفر العليارى التبريزى (المولود عام ١٢٣۶ ه ، والمتوفّى عام ١٣٢٧ ه) وهذا الكتاب قد اُلف فى خمسه مجلدات كبار، ثلاثه منها شرح مزجى ل «زبده المقال فى معرفه الرجال» تأليف العلاّمه السيد حسين البروجردى، وهو منظومه فى علم الرجال قال:

سمّيته بزبده المقال فى البحث عن معرفه الرجال

ناظمه الفقير فى الكونين هو الحسين بن رضا الحسينى

واثنان منها شرح ل «منتهى المقال» وهى منظومه للشارح تمم بها منظومه البروجردى، وحيث ان البروجردى لم يذكر المتأخرين ولا ـ المجاهيل من الرواه فأتمها وأكملها الشارح بالنظم والشرح فى ذينك المجلدين، والكتاب مشتمل على مقدمه وفيها أحد عشر فصلاً، والفصل الحادى عشر فى أصحاب الاجماع. وفيه أيضاً عده أبحاث متفرقه، والكتاب لو طبع على طراز الطبعه الحديثه لتجاوز عشره أجزاء وقد طبع منه لحد الآن سته أجزاء والباقى تحت الطبع.

٢ «تنقيح المقال فى معرفه علم الرجال»

٢ «تنقيح المقال فى معرفه علم الرجال»

للعلامه الشيخ عبدالله المامقانى (المتوفّى عام ١٣۵١ ه) فى ثلاثه أجزاء كبار، وهو أجمع كتاب ألف فى الموضوع، وقد جمع جلَّ ما ورد فى الكتب الرجاليه المتقدمه والمتاخره.

قال العلاّمه الطهرانى: «هو أبسط ما كتب فى الرجال، حيث انه أدرج فيه تراجم جميع الصحابه والتابعين، وسائر أصحاب الائمه

وغيرهم من الرواه الى القرن الرابع، وقليل من العلماء المحدثين فى ثلاثه أجزاء كبار لم

يتجاوز جمعه وترتيبه وتهذيبه عن ثلاث سنين، وهذا مما يعد من خوارق العادات والخاصه من التأييدات، فلله در مؤلفه من مصنف ما سبقه مصنفو الرجال، ومن تنقيح ما أتى بمثله الأمثال» (١). ومما أُخذ عليه، هو

خلطه بين المهمل والمجهول. فان الأول عباره عمّن لم يـذكر فيه مـدح ولا قدح، وقد ذكر ابن داود المهمل فى جنب الممدوح، زعماً منه بأنه يجب العمل بخبره كالممدوح، وأن غير الحجه فى الخبر عباره عن المطعون.

وأما المجهول فإنّه عباره عمن صرح أئمه الرجال فيه بالمجهوليه وهو أحد ألفاظ الجرح، فيذكرون المجهول فى باب المجروحين ويتعاملون معه معامله المجروح.

وأنت إذا لاحظت فهرس تنقيح المقال، الذى طبع مستقلاً وسماه المؤلف «نتيجه التنقيح» لا ترى فيه الا المجاهيل، والمراد منه الاعم ممن حكم عليه أئمه الرجال بالمجهوليه ومن لم يذكر فيه مدح ولا قدح.

وهذا الخلط لا يختص به، بل هو رائج من عصر الشهيد الثانى والمجلسى الى عصره مع أن المحقق الداماد قال فى الراشحه الثالثه عشر من رواشحه: «لا يجوز اطلاق المجهول الاصطلاحى إلاّ على من حكم بجهالته أئمه الرجال »(٢).

وقد ذب شيخنا العلاّمه الطهرانى هذا الاشكال عن مؤلفه وقال: «ان المؤلف لم يكن غير واقف بكلام المحقق الداماد، وصرح فى الجزء الاول (أواخر الصفحه ١٨۴) بأنه لو راجع المتتبع جميع مظان استعلام حال رجل ومع ذلك لم يظفر بشىء من ترجمه أحواله أبداً فلا يجوز التسارع عليه بالحكم بالجهاله، لسعه دائره هذا العلم، وكثره مدارك معرفه الرجال، ومن هذا

١ . الذريعه: ۴ / ۴۶۶ .

٢ . الرواشح: ۶٠.

التصريح يحصل الجزم بأن مراده من قوله «مجهول» ليس أنه محكوم بالجهاله عند علماء الرجال، حتى يصير هو السبب فى صيروره الحديث من جهته ضعيفاً، بل مراده أنه مجهول عندى ولم أظفر بترجمه مبينه لاحواله» (١).

٣ «قاموس الرجال»

٣ «قاموس الرجال»

للعلاّمه المحقق الشيخ محمد تقى التسترى، كتبه أولاً بصوره التعليقه على رجال العلاّمه المامقانى، وناقش كثيراً من

منقولاـته ونظرياته، ثم أخرجه بصوره كتاب مستقل وطبع فى ١٣ جزء، والمؤلف حقاً أحد أبطال هـذا العلم ونقاده، وقد بسطنا الكلام حول الكتاب، ونشرته صحيفه كيهان فى نشرتها المستقله حول حياه المؤلف بقلم عده من الاعلام.

غير أنه لا يتبع فى تأليف الكتاب روح العصر، فترى أنه يكتب عده صحائف من دون أن يفصل بين المطالب بعنوان خاص، كما أنه لاـ يأتى بأسماء الكتب الرجاليه والائمه الا بالرموز، وذلك أوجد غلقاً فى قراءه الكتاب وفهم مقاصده، أضف الى ذلك أنه يروى عن كثير من الكتب التاريخيه والحديثيه، ولاـ يعين مواضعها، ولكن ما ذكرناه يرجع الى نفس الكتاب، وأما المؤلف فهو من المشايخ الاعاظم الذين يضن بهم الدهر الا فى فترات قليله وله على العلم وأهله أيادى مشكوره.

وهذه الكتب مع الثناء الوافر على مؤلفيها لا تخلو من عل أو علات والتى يجب أن ننبه عليها.

١ . الذريعه: ۴ / ۴۶۷، بتصرف وتلخيص.

۴ تطور فى تأليف الجوامع الرجاليه

اشاره

۴ تطور فى تأليف الجوامع الرجاليه

۴ تطور فى تأليف الجوامع الرجاليه

* جامع الرواه.

* طرائف المقال.

* مرتب اسانيد الكتب الاربعه.

* معجم رجال الحديث.

إن الجوامع المذكوره مع أهميتها وعظمتها، فاقده لبعض ما يهمّ المستنبط والفقيه فى تحصيل حجيه الخبر وعدمها، فإنها وإن كانت توقفنا على وثاقه الرّاوى وضعفه إجمالاً، غير أنها لا تفى ببعض ما يجب على المستنبط تحصيله وإليك بيانه:

١ إنَّ هـذه الخطه التى رسمها القدماء وتبعها المتأخرون، مع أهميتها وجلالتها، لا تخرج عن اطار التقليد لأئمه علم الرجال فى

التعرف على وثاقه الرّاوى وضعفه وقليلاـ من سائر أحواله، ممّا ترجع إلى شخصيته الحديثيه، وليس طريقا مباشريا للمؤلف الرجالى، فضلا عمن يرجع اليه ويطالعه، للتعرّف على أحوال الرّاوى،

بأن يلمس بفهمه وذكائه ويقف مباشره على كلِّ ما يرجع إلى الراوى من حيث الطبقه والعصر أولا، ومدى الضبط والاتقان ثانياً، وكميه رواياته كثره وقله ثالثاً، ومقدار فضله وعلمه وكماله رابعاً، وهذا بخلاف ما رسمه الاساتذه المتأخرون وخططوه، فان العالم الرجالى فيه يقف بطريق مباشرى دون تقليد، على هذه الاُمور وأشباهها.

وإن شئت قلت: إن هذه الكتب المؤلفه حول الرجال، تستمد من قول أئمه الفنّ فى جرح الرواه وتعديلهم، وبالأخص تتبع مؤلفى الاصول الخمسه، التى نبَّهنا بأسمائهم وكتبهم فيما سبق، فقول هؤلاء ومن عاصرهم أو تأخر عنهم

هو المعيار فى معرفه الرجال وتمييز الثقات عن الضعاف.

ولا ـ ريب أن هذا طريق صحيح يعدّ من الطرق الوثيقه، لكنه ليس طريقا وحيداً فى تشخيص حال الرواه ومعرفتهم، بل طريق تقليدى لأئمّه الرجال، وليس طريقاً مباشرياً إلى أحوال الرواه، ولا يعّد طريقاً أحسن وأتم.

٢ لا شكّ أن التحريف والتصحيف تطرق إلى كثير من أسناد الاحاديث المرويه فى الكتب الاربعه وغيرها، وربما سقط الراوى من السَّند من دون أن يكون هناك ما يدّلنا عليه، وعلى ذلك يجب أن تكون الكتب الرجاليه بصوره توقفنا على طبقات الرواه من حيث المشايخ والتلاميذ، حتى يقف الباحث ببركه التعرّف على الطبقات، على نقصان السَّند وكماله، والحال أن هذه الكتب المؤلفه كتبت على حسب حروف المعجم مبتدئه بالألف ومنتهيه بالياء، لا يعرف الانسان عصر الرّاوى وطبقته فى الحديث، ولا أساتذته ولا ـ تلامذته إلا ـ على وجه الاجمال والتبعيه، وبصوره قليله دون الاحصاء، والكتاب الذى يمكن أن يشتمل على هذه المزيه، يجب أن يكون على طراز رجال الشيخ الذى كتب على حسب عهد النَّبى – صلى الله عليه وآله وسلم –والأئمه– عليهم السلام –فقد عقد لكل من

أصحاب النبى – صلى الله عليه وآله وسلم –والأئمه– عليهم السلام –أبواباً خاصه يعرف منها حسب الاجمال طبقه الراوى ومشايخه وتلاميذه.

وهذا النَّمط من التأليف وإن كان لا يفى بتلك الاُمنيه الكبرى كلّها، لكنه يفى بها إجمالاً حيث نرى أنه يقسِّم الرواه إلى الطبقات حسب الزمان من زمن النبى – صلى الله عليه وآله وسلم –إلى الاعصار التى انقلبت فيها سلسله الرواه إلى سلسله العلماء، وعندئذ يمكن تمييز السَّند الكامل من السند الناقص، ولو كان الرِّجاليُّون بعد الشيخ يتبعون أثره لأصبحت الكتب الرجاليه أكثر فائده مما هى الآن عليه.

۳ إن أسماء كثيره من الرواه مشتركه بين عدَّه اشخاص. بين ثقه يركن

(۱۴۱)

اليه، وضعيف تردّ روايته، وعندما يلاحظ المستنبط الاسماء المشتركه فى الاسناد لا يقدر على تعيين المراد.

ولأجل ذلك عمد الرجاليون إلى تأسيس فرع آخر لعلم الرجال أسموه ب «تمييز المشتركات»، أهمها وأعظمها هو «تمييز المشتركات للعلامه الكاظمى» ولذلك يجب على المستنبط فى تعيين المراد من الاسماء المشتركه، مراجعه فصل «تمييز المشتركات»، ولولاه لما انحلت العقده، غير أن كثيراً من كتب الرجال فاقده لهذا الفرع، وإنما يذكرون الاسماء بالآباء والأجداد، من دون أن يذكروا ما يميِّز به المشترك عن غيره. ولقد أدخل العلّامه المامقانى ما كتبه العلّامه الكاظمى فى رجاله، وبذلك صار كتاباً جامعاً بالنسبه، وقد تطرق ذلك النقص إلى أكثر الكتب الرجاليه، لأجل أنها اُلِّفت على ما رسمه القدماء على ترتيب الحروف الهجائيه، دون ترتيب الطبقات.

بروز نمط خاصّ فى تأليف الرجال

اشاره

بروز نمط خاصّ فى تأليف الرجال

ولأجل هذه النَّقائص الفنيه فى هذه الخطه، نهضت عده من الاعلام والمشايخ فى العصر الماضى والحاضر الى فتح طريق آخر فى وجوه المجتهدين والمستنبطين، وهذا الطريق هو لمس حالهم بالمباشره لا بالرجوع الى أقوال

أئمه الرجال بل بالرجوع الى سند الروايات المتكرره فى الكتب الحديثّيه المشتمله على اسم الراوى، فان فى هذا الطريق إمكان التعرّف على ميزان علم الراوى وفقهه وضبطه ووثاقته فى النقل، اذ بالرجوع إلى متون أحاديث الراوى المبعثره على الابواب وملاحظتها لفظاً ومعنى، وكمّاً وكيفاً يعرف أمور:

١ يفهم من رواياته، مدى تضلّع الرواى فى الفقه والكلام والتاريخ والتفسير وغيرها من المعارف، كما يعرف عدم مهارته وحذاقته فى شيء منها، إذا قيست رواياته بعضها ببعض، وبما رواه آخرون فى معناها.

٢ يعرف مقدار رواياته قلّه وكثره، وأنه هل هو ضابط فيما يروى أو

(١۴٢)

مخلّط أو مدلّس.

٣ تعرف طبقات الرواه مشايخهم وتلاميذهم.

۴ يحصل التعرّف على وضع الاسناد من حيث الكمال والسقط، فربما تكون الروايه فى الكتب الاربعه مسنده إلى الامام، ولكن الواقف على طبقات الرجال يعرف المفقوده أثناء السند.

يقول الاستاذ الشيخ «محمد واعظ زاده الخراسانى» فى رساله نشرت بمناسبه الذكرى الألفيه للشيخ الطوسى - قدس سره -:

«إن الرجاليّين كانوا وما يزالون يتعبدون فى الاكثر بقول أئمه هذا الفنّ ويقلدونهم فى جرح الرواه وتعديلهم، الا أن الأمر لا ينحصر فيه، فهناك بإزاء ذاك، باب مفتوح إلى معرفه الرواه ولمس حالهم بالمباشره. وهذا يحصل بالرجوع إلى أمرين:

١ الرّجوع إلى أسناد الروايات المتكرره فى الكتب الحديثيه المشتمله على اسم الراوى، وبذلك يظهر الخلل فى كثير من الاسانيد، وينكشف الارسال فيها بسقوط بعض الوسائط وعدم اتصال السلسله، ويمكننا معرفه الحلقه المفقوده فى سلسله حديث باستقراء الاشباه والنظائر إذا توفّرت وكثرت القرائن، وقامت الشواهد فى الاسانيد المتكثّره.

٢ الرّجوع إلى متون أحاديث الراوى المبعثره على الابواب، واعتبارها لفظاً ومعنى وكمّاً وكيفا، فيفهم منها أن الراوى هل كان متضلّعاً فى علم الفقه او التفسير او

غيرهما من المعارف، او لم يكن له مهاره وحذاقه فى شىء منها؟ يفهم ذلك كله إذا قيست رواياته بعضها ببعض وبما رواه الآخرون فى معناها، ويلاحظ أنه قليل الروايه او كثيرها وأنه ثبت ضابط فيما يرويه أو مخلط مدلس.

وإذا انضمّ اليه أمر ثالث ينكشف حال الراوى أتمَّ الانكشاف، وهو مراجعه الاحاديث التى وردت فى حال الرواه، وقد جمع معظمها أبو عمرو

(۱۴۳)

الكشى فى رجاله، فهى تعطينا بصيره بحال رواه الحديث من ناحيه أُخرى وهى موقف الرواه من الائمه الهداه، ودرجات قرب الرجال وبعدهم عنهم.

وعلى الجمله فمعرفه الرواه وطبقاتهم عن طريق أحاديثهم وملاحظتها متناً وسنداً، تكاد تكون معرفه بالمباشره والنّظر لا بالتقليد والأثر»(۱).

۱ جامع الرواه

۱ جامع الرواه

ان أول من قام بهذا العمل بصوره النواه، هو الشيخ المحقق الاردبيلى (مؤلف جامع الرواه) المعاصر للعلامه المجلسى، فانه يلتقط فى ترجمه الرجال جمله من الاسانيد عن الكتب الاربعه وغيرها، ويجعلها دليلا على التعرّف على شيوخ الراوى وتلاميذه وطبقته وعصره.

۲ طرائف المقال

وقام بعده بهذا العمل السيّد محمد شفيع الموسوى التفريشى، فألَّف كتابه المسمّى ب «طرائف المقال فى معرفه طبقات الرجال». فقد جعل مشايخه الطبقه الاولى، ثمَّ مشايخ مشايخه، الطبقه الثانيه، الى أن ينتهى إلى عصر النبى - صلى الله عليه وآله وسلم -، فجاء الكل فى اثنتين وثلاثين طبقه وجعل الشيخ الطوسى ومن فى طبقته، الطبقه الثانيه عشر. توجد نسخه من هذا الاثر النفيس فى مكتبه آيه الله المرعشى دام ظله وهو بعد لم يطبع.

۳ مرتب الاسانيد

وقام بعده المحقّق البروجردى، إمام هذا الفّن بعملين كبيرين يعدّان من أبرز الاعمال وأعمقها فى الرجال.

الاول: رتَّب اسانيد كلّ من الكتب الاربعه وسمّاها «مرتّب أسانيد

١ . لاحظ الرساله: ۶۸۳ ۶۸۵ بتلخيص منّا.

الكافى» و«مرتَّب أسانيـد التهـذيب»، ثم انصـرف إلى ترتيب أسانيد الكتب الاربعه الرجاليه وغيرها من كتب الحديث، مراعياً فيها ترتيب الحروف، فباستيفاء الاسانيد وقياس بعضها مع بعض يعرف جميع شيوخ الراوى وتلاميذه وطبقته وغيرها من الفوائد.

فبالرجوع إلى هـذا الفهرس يعلم مقـدار مشايـخ الراوى وتلاميـذه، كما يعرف من هو مشاركه فى نقل الحـديث وكان فى طبقته، كما يعلم مشايخ كل واحد من هؤلاء الرّاوه وطرقهم إلى الامام.

الثانى: قام بتأليف كتاب باسم «طبقات الرجال» فقد جعل سلسـله الرواه من عصـر النبى الاكرم – صـلى الله عليه وآله وسـلم –إلى زمان الشـيخ الطوسـى اثنتى عشـره طبقه، فجعل الصـحابه الطبقه الاولى، ومن أخـذ عنهم الحـديث الطبقه الثانيه، وهكـذا والعمل الثانى منتزع من العمل الاول أعنى تجريـد الاسانيـد، وهذا الاثر النفيس، بل الآثار النفيسه بعد غير مطبوعه، بل مخزونه فى مكتبته الشخصيه العامره، نسأل الله سبحانه أن يوفق أهل الجدّ والعلم للقيام بطبع هذه التركه النفيسه.

يقول الاستاذ «واعظ زاده» وهو يتحدّث

عن الامام البروجردى فى تلك الرساله وأنه أحد من سلك هذا الطريق، وان لم يكن مبتكراً فى فتح هذا الباب:

«إنَّ الإشراف على جميع روايات الرّاوى يستدعى جمعها فى كرّاس واحد، وهذا ما عمله قديماً علماء الحديث من الجمهور، وسمَّوا هذا النوع من الكتب «المسند»، وكان الغرض الأهم لهم من هذا العمل، التلاقى مع الرواه فى أحاديثهم. أما الشيعه الاماميه فلم يهتمّوا بالمسانيد وكان الامام البروجردى، يحبِّذ هذا العمل ويرغب طلاب العلم بالاشتغال به، ولا ريب أنه فراغ فى حديثنا يجب أن يسدَّ.

(١۴۵)

والإمام البروجردى اكتفى من ذلك بجمع اسانيد كل راو إلى الامام فقط، ورتَّبها فى فهارس كامله. هذا ما ابتكره الإمام ولم يسبقه فيه غيره. نعم، استخبار طبقه الرواه وشيوخهم وتلاميذهم من سند الاحاديث لم يتغافل عنه السّابقون، كيف وإنهم يستدلون بذلك فى كتبهم، وقد اكثر الشيخ محمد الاردبيلى فى كتابه «جامع الرواه» منه. فإنه يلتقط فى ترجمه الرجال، جمله من الاسانيد من الكتب الاربعه وغيرها، ويستدلّ بها على شيوخ الراوى وتلاميذهم وطبقته من دون استقصاء.

نعم، إنّ البروجردى ليس أول من تفطن والتفت إلى مدى تأثير الاسانيد فى معرفه الرواه وطبقاتهم، وإنما الاستاذ أول من رتَّب الاسانيد واستقصاها فى فهارس جامعه، وبذلك وضع أمام المحقّقين ذريعه محكمه للاستشراف على شتّى الاسانيد للرواه والانتفاع بها.

إنّ الأُستاذ لما أحسَّ بضروره استقصاء الاسانيد التى وقع فيها اسم الراوى، وكانت الاسانيد مبعثره مع أحاديثها فى ثنايا الكتب، بحيث يصعب او يستحيل الاحاطه بها عاده، تفطَّن بأنه يجب أن يلتقطها من مواضعها فيرتّبها فى قوائم وفهارس.

وابتدأ عمله هذا بأسانيد الكتب الاربعه وسمّاها «مرتَّب أسانيد الكافى»، ثم «مرتَّب أسانيد التهذيب» وهكذا. ثمَّ انصرف إلى الكتب الاربعه الرجاليه وكثير من

غيرها من كتب الحديث مراعياً ترتيب الحروف.

وها نحن نعرض نموذجاً من عمل الإمام الأكبر حتى يعرف منه ما تحمله من المشاق فى سدّ هذا الفراغ.

ومن لاحظ هـذا الاُنموذج، يعرف مـدى ما لهـذه الفهارس من الأثر فى علم الرجال كما يقف على اُسلوبها، ولتوضيح حال هذا الانموذج نقول:

إن الشيخ الطوسى مؤلف «التهذيب والاستبصار» أخذ جميع ما يرويه فى

هـذين الكتـابين، من كتب وجوامع ظهرت فى القرن الثـانى إلى القرن الرابع الهجرى، فيكتفى فى نقـل الحـديث بـاسم صـاحب الكتاب فى اول السـند، ثم يذكر طريقه إلى أرباب الكتب فى خاتمه الكتابين، فى باب اسماه المشيخه، وقد سبقه إلى هذا العمل الشيخ الصدوق فى «من لا يحضره الفقيه».

وممَّن نقل فى التهذيب عنه «الحسن بن محمد بن سماعه» فقد نقل من كتابه أحاديث كثيره فى مختلف الابواب.

فالإمام البروجردى ذكر طرق ابن سـماعه إلى الأئمه على ترتيب الحروف، فيبـدأ باسم أحمد بن أبى بشـير، ثم أحمد بن الحسن الميثمى، ثم اسحاق. فمن تأمل فى هـذا الاُنموذج يعلم مشايـخ ابن سـماعه فى التهذيب ويعلم مشايخ هذه المشايخ وطرقهم إلى الامـام، فـاذا ضمَّ ترتيب اسانيـد الحسن بن محمـد بن سـماعه فى التهـذيب إلى سـائر الكتب يعلم من المجموع مشايخه ومشايخ مشايخه وطبقاتهم، كما يعرف من ملاحظه المتون مقدار تضلّعه فى الحديث وضبطه وإتقانه إلى غير ذلك من الفوائد.

۴ معجم رجال الحديث

وأخيراً قـام العلاّمه المحقّق الخوئى دام ظلّه الوارف بتـأليف كتـاب اسـماه «معجم رجـال الحـديث وتفصـيل طبقات الرواه» ومن خصـائص ومزايـا هـذا الكتـاب هى أنه قـد ذكر فى ترجمه كـل شـخص جميع رواته ومن روى هو عنهم فى الكتب الاربعه، وقد يذكر ما فى غيرها أيضاً ولا سيَّما رجال الكشى، فقد ذكر

أكثر ما فيه من الرواه والمرويّ عنهم، وبذلك خدم علم الرجال خدمه كبيره.

أوّلاًـ يعرف بـالمراجعه الى تفصـيل طبقـات الرّواه أعنى الَّذى ذيل به كل جزء من أجزاء كتابه البالغه ٢٣ جزء طبقات الرواه من حيث العصر والمشايخ والتلاميذ، وبذلك يقف الانسان على كمال السَّند ونقصانه، وربما

(١٤٧)

يعرف الحلقه المفقوده فى أثنائه إذا كان حافظاً للمشايخ والتلاميذ.

ثانياً: يحصل التميز الكامل بين المشتركات غالباً، فان قسماً كبيراً من الرواه مشترك الاسم فى الشخص والأب فلا يعرف الانسان أنه من هو، ولكن بالوقوف على تفصيل طبقات الرواه يميز المشترك ويعين الراوى بشخصه، والكتاب من حسنات الدَّهر.

رحم الله الماضين من علمائنا وحفظ الباقين منهم وجعلنا مقتفين لآثارهم إن شاء الله.

(١٣١)

(١٤٨)

(١٤٩)

الفصل الخامس التوثيقات الخاصه

اشاره

الفصل الخامس

التوثيقات الخاصه

* نصّ أحد المعصومين أو الأعلام المتقدّمين أو المتأخّرين.

* دعوى الاجماع أو المدح الكاشف.

* سعى المستنبط على جمع القرائن.

(١٥٠)

(١٥١)

المراد من التوثيقات الخاصه، التوثيق الوارد فى حق شخص أو شخصين من دون أن يكون هناك ضابطه خاصه تعمّهما

وغيرهما، وتقابلها التوثيقات العامه، ويراد منها توثيق جماعه تحت ضابطه خاصه وعنوان معيَّن، وسنذكرها فى فصل قادم، إن شاء الله .

ويثبت التوثيق الخاصّ بوجوه نذكرها واحداً بعد آخر:

الاول: نصّ أحد المعصومين – عليهم السلام –

الاول: نصّ أحد المعصومين – عليهم السلام –

اذا نصّ احد المعصومين– عليهم السلام –على وثاقه الرجل، فان ذلک يثبت وثاقته قطعاً، وهذا من اوضح الطرق وأسماها، ولكن يتوقف ذلک على ثبوته بالعلم الوجدانى، او بروايه معتبره، والاول غير متحقّق فى زماننا، إلا أن الثانى موجود كثيراً. مثلاً; روى الكشى بسند صحيح عن على بن المسيّب قال: «قلت للرّضا – عليه السلام –: شُقّتى بعيده ولست أصل إليک فى كلّ وقت، فعمَّن آخذ معالم دينى؟

فقال: من زكريّا بن آدم القمّى، المأمون على الدّين والدّنيا»(١).

١ . رجال الكشى: ۴۹۶.

نعم يجب أن يصل التوثيق بسند صحيح، ويترتب عليه أمران:

الأول : لا يمكن الاستدلال على وثاقه شخص بروايه نفسه عن الامام، فان اثبات وثاقه الشخص بقوله يستلزم الدور الواضح، وكان سيدنا الاستاذ الامام الخمينى(١) دام ظلّه يقول: «إذا كان ناقل الوثاقه هو نفس الرّاوى، فان ذلک يثير سوء الظن به، حيث قام بنقل مدائحه وفضائله فى الملأ الاسلامى».

الثانى: لا يمكن إثبات وثاقه الرجل بالروايه الضعيفه، فان الروايه إذا لم تكن قابله للاعتماد كيف تثبت بها وثاقه الرجل؟

وربما يستدل على صحه الاستدلال بالخبر الضعيف لإثبات وثاقه الراوى إذا تضمن وثاقته، بادّعاء انسداد باب العلم فى

علم الرجال، فينتهى الأمر إلى العمل بالظن لا محاله، على تقدير انسداد باب العلم إجماعاً، ولكنه مردود بوجهين:

الأول : باب العلم والعلميّ بالتوثيقات غير مسندٍّ، لما ورد من التوثيقات الكثيره من طرق الاعلام المتقدمين بل المتأخرين، لو قلنا بكفايه توثيقاتهم، وفيها غنى وكفايه للمستنبط، خصوصاً إذا قمنا بجمع القرائن والشواهد على وثاقه الراوى، فان كثره القرائن توجب الاطمئنان العقلائى على وثاقه الراوى وهو علم عرفيّ، وحجه بلا إشكال.

الثانى: إن ما ذكره يرجع إلى انسداد باب العلم فى موضوع التوثيقات، ولكن ليس انسداد باب العلم فى كل موضوع موجباً لحجيه الظن فى ذلك الموضوع، وإنما الاعتبار بانسداد باب العلم فى معظم الاحكام الشرعيه، فان ثبت الأخير كان الظن بالحكم الشرعى من أى مصدر جاء حجه، سواء كان باب

١ . كان الإمام عندما يجرى القلم على هذه الصحائف الماضيه حيّاً يرزق وقد وافاه الأجل الليله التاسعه والعشرين من شهر شوال المكرم من شهور عام ١٤٠٩ ه ، فسلام الله عليه يوم ولد ويوم مات ويوم يبعث حيّاً.

العلم فى الرجال منسداً أم لم يكن، وإذا كان باب العلم والعلميّ بمعظمها مفتوحاً، لم يكن الظن الرجالى حجه سواء كان أيضاً باب العلم بالتوثيقات منسداً أم لم يكن.

وبالجمله؛ انسداد باب العلم والعلمى فى خصوص الاحكام الشرعيه هو المناط لحجيه كل ظن (ومنه الظن الرجالى) وقع طريقا إلى الاحكام الشرعيه، أما إذا فرضنا باب العلم والعلميّ مفتوحاً فى باب الاحكام، فلا يكن الظن الرجاليّ حجّه وان كان باب العلم والعلمى فيه منسداً.

وقد أشار إلى ما ذكرنا الشيخ الأعظم فى فرائده عند البحث عن حجيه قول اللغوى حيث قال:

«إنَّ كل من عمل بالظن فى مطلق الاحكام الشرعيه، يلزمه العمل بالظن

بـالحكم النّاشـی من الظنّ بقول اللّغوی، لکنه لاـ یحتاج إلی دعوی انسـداد باب العلم فی اللّغات، بل العبره عنـدهم بانسـداد باب العلم فی معظم الاحکـام، فانه یوجب الرجوع إلی الظن بالحکم، الحاصل من الظن باللغه، وان فرض انفتاح باب العلم فی ما عـدا هذا المورد من اللغات»(۱).

الثانی: نص أحد أعلام المتقدمین

الثانی: نص أحد أعلام المتقدمین

إذا نصّ أحـد اعلام المتقدمین کالبرقی والکشـی وابن قولویه والصدوق والمفید والنجاشـی والشـیخ وأمثالهم علی وثاقه الرجل، یثبت به حـال الرجـل بلاـ کلاـم، غیر أن هنـاک بحثـاً آخر وهو: هـل یکتفی بتوثیق واحـد منهم أو یحتاج إلی توثیقین؟ وتحقیق المسـأله موکول إلی محلهـا فی الفقه وخلاـصه الکلام هو أن حجیّه خبر الثقه هل تختص بالاحکام الشـرعیه أو تعمّ الموضوعات أیضاً؟ فعلی القول الأول لا یصحّ الاعتماد علی توثیق واحد، بل یحتاج إلی ضمِّ توثیق

۱ . الفرائد: بحث حجیه قول اللغوی : ۴۶ ۴۷. طبعه رحمه الله.

آخر، وعلی الثانی یکتفی بالتوثیق الواحد، ویکون خبر الثقه حجَّه فی الاحکام والموضوعات، إلّا ما قام الدلیل علی اعتبار التعدّد فیه، کما فی المرافعات وثبوت الهلال، والمشهور هو الأول، والاقوی هو الثانی وسیوافیک بیانه فی آخر البحث.

الثالث: نص أحد أعلام المتأخرین

الثالث: نص أحد أعلام المتأخرین

وممّا تثبت به وثاقه الراوی أو حسن حاله هو نصّ أحد أعلام المتأخرین عن الشیخ وذلک علی قسمین:

قسم مستند إلی الحس وقسم مستند إلی الحدس.

فالاول; کما فی توثیقات الشـیخ منتجب الدین (المتوفّی بعد عام ۵۸۵ ه) وابن شـهرآشوب صاحب «معالم العلماء» (المتوفّی عام ۵۸۸ ه) وغیرهمـا فـانهم لأجـل قرب عصـرهم لعصـور الرواه، ووجود الکتب الرجـالیه المؤلفه فی العصور المتقـدمه بینهم، کـانوا یعتمـدون فی التوثیقات والتضـعیفات علی السـماع، أو الوجـدان فی الکتاب المعروف أو إلی الاسـتفاضه والاشـتهار ودونهما فی الاعتماد ما ینقله ابن داود فی رجاله، والعلاّمه فی الخلاصته عن بعض علماء الرجال.

والثانی; کالتوثیقات الوارده فی رجال من تأخر عنهم، کالمیرزا الاسترآبادی والسیّد التفریشـی والاردبیلی والقهبائی والمجلسـی والمحقق البهبهانی وأضرابهم، فان توثیقاتهم مبنیه علی الحدس والاجتهاد، کما تُفصح عنه کتبهم، فلو قلنا بأن

حجیّه قول الرجالی من باب الشـهاده، فلا تعتبر توثیقات المتأخرین، لأن آراءهم فی حقّ الرواه مبنیه علی الاجتهاد والحـدس، ولا شک فی أنه یعتبر فی قبول الشهاده إحراز کونها مستنده إلی الحسّ دون الحدس، کیف وقد ورد فی باب الشهاده أن الصادق – علیه السلام –قال: «لا تشهدنَّ بشهاده حتی تعرفها کما تعرف کفَّک»(۱). وفی حدیث عن النبی– صلی الله علیه وآله وسلم –

۱ . الوسائل: الجزء ۱۸ أبواب الشهادات، الباب ۲۰، الحدیث ۱ و ۳.

وقد سئل عن الشهاده، قال: «هل تری الشَّمس؟ علی مثلها فاشهد أو دع»(۱).

هـذا إذا قلنـا بـأن العمل بقول الرجالی من باب الشـهاده، وأما إذا قلنا بأن الرجوع الیهم من باب الرجوع إلی أهل الخبره، فاجمال الکلام فیـه أنـه لاـ یشـترط فی الاعتمـاد علی قـول أهـل الخـبره أن یکـون نظره مسـتنداً إلی الحسّ، فـان قـول المقـوّم حجّه فی الخسـارات وغیرهـا، ولاـ شـکَّ أن التقویم لا یمکن ان یکون مسـتنداً إلی الحسّ فی عامه الموارد. وعلی ذلک فلو کان الرجوع إلی علماء الرجال من ذاک الباب، فالرجوع إلی أعلام المتأخرین المتخصّصـین فی تمییز الثّقه عن غیره بالطرق والقرائن المفیـده للاطمئنان ممّا لا بأس به.

ومـا یقال من أن الفقیه غیر معـذور فی التقلیـد، فیجب علی الفقیه أن یکون بنفسه ذا خبره فی التعرف علی أحوال الرواه، غیر تام لان تحصـیل الخبرویه فی کل ما یرجع إلی الاسـتنباط أمر عسیر، لو لم یکن بمستحیل، فان مقدمات الاستنباط کثیره، وقد أنهاها بعضـهم إلی أربعه عشـر فناً، ولا یمکن للمجتهـد فی هـذه الایام أن یکون متخصـصاً فی کل واحد من هذه الفنون، بل یجوز أن یرجع فی بعض المقدمات البعیده أو القریبه إلی المتخصصین

الموثوق بهم فى ذاک الفن، وقد جرت على ذلک سیره الفقهاء، بالأخص فى ما یرجع إلى الأدب العربى ولغات القرآن والسنه وغیر ذلک، ولیکن منها تمییز الثقه عن غیره. هذا على القول بأنّ الرجوع إلى أهل الرجال من باب الرجوع إلى أهل الخبره الموثوق بقولهم.

وهناک وجه ثالث فی توثیقات المتأخّرین، وهو أنّ الحجّه هو الخبر الموثوق بصدوره عن المعصوم- علیه السلام -لا خصوص خبر الثقه، وبینهما فرق واضح، إذ لو قلنا بأنّ الحجّه قول الثقه یکون المناط وثاقه الرّجل وإن لم یکن نفس الخبر موثوقاً بالصّدور .

١ . المصدر السابق.

(۱۵۶)

ولا ملازمه بین وثاقه الراوی وکون الخبر موثوقاً بالصدور، بل ربما یکون الراوی ثقه، ولکن القرائن والأمارات تشهد على عدم صدور الخبر من الإمام – علیه السلام –، وأن الثقه قد التبس علیه الأمر، وهذا خلاف ما لو قلنا بأنّ المناط هو کون الخبر موثوق الصدور، إذ عندئذ تکون وثاقه الراوی من إحدى الأمارات على کون الخبر موثوق الصدور ولا تنحصر الحجیه بخبر الثقه، بل لو لم یحرز وثاقه الراوی ودلّت القرائن على صدق الخبر وصحته یجوز الأخذ به.

وهذا القول غیر بعید بالنظر إلى سیره العقلاء فقد جرت سیرتهم على الأخذ بالخبر الموثوق الصدور، وإن لم تحرز وثاقه المخبر لأنّ وثاقه المخبر طریق إلى إحراز صدق الخبر، وعلى ذلک فیجوز الأخذ بمطلق الموثوق بصدوره إذا شهدت القرائن علیه.

ویوضح هذا مفاد آیه النَّبأ وهو لزوم التثبت والتوقّف حتى یتبین الحال، فاذا تبینت وانکشف الواقع انکشافاً عقلائیاً بحیث یرکن الیه العقلاء یجوز الرکون الیه والاعتماد علیه. فلاحظ قوله سبحانه: (یا أیّها الذین آمنوا إن جاءکم فاسق بنبأ فتبیَّنوا) فإنّ ظاهره أن المناط هو تبیّن الحال وإن

كان الرّاوى غير ثقه.

وعلى هـذا (أى حجّيه الخبر الموثوق الصـدور) يجوز الركون إلى توثيقـات المتأخرين المتخصّصـين الماهرين فى هـذا الفنّ، إذا كـان قولهم ورأيهم أوجب الوثوق بصـدور الخبر، خصوصـاً إذا انضمّ اليهـا ما يسـتخرجه المسـتنبط من قرائن اُخر ممّا يوقفه على صحّه الخبر وصدوره.

الرابع: دعوى الاجماع من قبل الأقدمين

الرابع: دعوى الاجماع من قبل الأقدمين

وممّا تثبت به الوثاقه أو حسن حال الراوى أن يـدّعى أحـد من الاقدمين، الاجماع على وثاقه الراوى إجماعاً منقولاً، فانه لا يقصـر عن توثيق مدّعى الاجماع بنفسه، وعلى ذلك يمكن الاعتماد على الاجماع المنقول فى حقّ

إبراهيم بن هاشم والـد على بن إبراهيم القمّى، فقد ادّعى ابن طاووس الاتفاق على وثاقته. فهذه الدعوى تكشف عن توثيق بعض القدماء لا محاله وهو يكفى فى إثبات وثاقته.

بـل يمكن الاعتماد على مثل تلك الاجماعات المنقوله حتى إذا كانت فى كلمات المتأخرين، فانه يكشف أيضاً عن توثيق بعض القدماء لا محاله.

الخامس: المدح الكاشف عن حسن الظاهر

الخامس: المدح الكاشف عن حسن الظاهر

ان كثيراً من المدائـح الوارده فى لسـان الرجـاليين، يكشف عن حسن الظـاهر الكـاشف عن ملكه العـداله، فان اسـتكشاف عـداله الراوى لاـ يختصّ بقولهم: «ثقه أو عـدل» بل كثير من الألفاظ التى عـدُّوها من المدائـح، يمكن أن يستكشف بها العـداله، وهـذا بحث ضاف سيوافيك شرحه.

السادس: سعى المستنبط على جمع القرائن

السادس: سعى المستنبط على جمع القرائن

ان سـعى المسـتنبط على جمع القرائن والشواهـد المفيده للاطمئنان على وثاقه الرّاوى أو خلافها، من أوثق الطرق وأسدّها، ولكن سلوك ذاك الطريق يتوقف على وجود قابليـات فى السالـك وصـلاحيات فيه، ألزمُهـا التسـلط على طبقات الرواه والاحاطه على خصوصيات الراوى، من حيث المشايخ والتلاميذ، وكميه رواياته من حيث القله والكثره، ومدى ضبطه، إلى غير ذلك من الاُمور التى لا تندرج تحت ضابط معيَّن، ولكنها تورث الاطمئنان الذى هو علم عرفاً ولا شك فى حجيته، وبما أن سلوك هذا الطريق لا

ينفكّ عن تحمل مشاقٍ لا تستسهل، قل سالكه وعزَّ طارقه، والسائد على العلماء فى التعرف على الرواه، والرجوع إلى نقل التوثيقات والتضعيفات.

هذه الطرق ممّا تثبت بها وثاقه الراوى بلا كلام وهى طرق خاصه تثبت بها وثاقه فرد خاص، وهناك طرق عامه توصف بالتوثيقات العامه، تثبت بها وثاقه جمع من الرّواه وسيأتى البحث عنها فى الفصل القادم إن شاء الله.

(۱۵۸)

بحث استطرادى وهو هل يكفى تزكيه العدل الواحد؟

بحث استطرادى وهو هل يكفى تزكيه العدل الواحد؟

قد وقفت على أن كثيراً من العلماء، يعتبرون قول الرجالى من باب الشهاده، وعندئذ اختلفوا فى أنه هل يكتفى فى تزكيه الراوى بشهاده العدل الواحد أو لا؟ على قولين: الأول; هو المشهور بين أصحابنا المتأخرين. والثانى; هو قول جماعه من الاُصوليين وهو مختار المحقق وصاحب «منتقى الجمان».

استدل صاحب «المنتقى» للقول الثانى بأن اشتراط العداله فى الراوى، يقتضى اعتبار العلم بها، وظاهر أن تزكيه الواحد لا يفيده بمجردها، والاكتفاء بالعدلين مع عدم افادتهما العلم، إنما هو لقيامهما مقامه شرعاً، فلا يقاس تزكيه الواحد عليه(۱).

استدلّ المتأخرون بوجوه. منها: أن التزكيه شرط لقبول الروايه، فلا تزيد على شروطها وقد اكتفى فى اصل الروايه بالواحد.

ولا يخفى أن

الاستدلال أشبه شیء بالقیاس، إذ من الممکن أن یکتفی فی أصل الروایه بالواحد ولا یکتفی فی إحراز شرطها به.

منها: أن العلم بالعداله متعذّر غالباً فلا یناط التکلیف به(۲).

وفیه أنه ادعاء محض مع کفایه العدلین عنه.

ولا یخفی أن استدلال صاحب «المنتقی متین لو لم یکن هناک اطلاق فی حجّیه خبر الواحد فی الموضوعات والاحکام جمیعاً، والظاهر وجود الاطلاق فی حجّیَه قول العادل أو حجیه خبر الثقه فی الموارد کلّها، حکماً کان أو موضوعاً، من غیر فرق بینهما إلاّ فی التسمیه، حیث إن الأول یسمی بالروایه

۱ . منتقی الجمان : ۱ / ۱۴ ۱۵.

۲ . نفس المصدر السابق .

والثانی بالشهاده. فظاهر الروایات أن قول العدل أو الثقه حجَّه إلاّ ـ فی مورد خرج بالدلیل، کالمرافعه والهلال الذی تضافرت الروایات علی لزوم تعدّد الشاهد فیهما(۱).

ویدلّ علی ما ذکرنا أعنی حجیّه قول الشاهد الواحد فی الموضوعات السیره العقلائیه القطعیه لأنهم یعتمدون علی أخبار الآحاد فی ما یرجع إلی معاشهم ومعادهم، وحیث لم یردع عنها فی الشریعه المقدسه تکون مُمضاه من قبل الشارع فی الموضوعات والاحکام.

نعم لا یعتبر الشاهد الواحد فی المرافعات بل یجب تعدّده بضروره الفقه والنصوص الصَّحیحه.

وتدلّ علی حجیه قول الشاهد الواحد فی الموضوعات، مضافاً إلی السّیره العقلائیه التی هی أتقن الادله، عدَّه من الروایات التی نشیر إلی بعضها:

۱ روی سماعه عن رجل تزوَّج جاریه أو تمتع بها، فحدثه رجل ثقه أو غیر ثقه فقال: إن هذه امرأتی ولیست لی بیّنه، فقال: إن کان ثقه فلا یقربها وان کان غیر ثقه فلا یقبل منه(۲).

۲ وروی عیسی بن عبدالله الهاشمی عن أبیه، عن جدّه عن علی – علیه السلام –، قال: المؤذّن مؤتمن والإمام

ضامن(٣).

٣ روى الصدوق وقال: قال الصادق – عليه السلام –فى المؤذنين إنَّهم الاُمناء(۴).

۴ وروى أيضاً باسناده عن بلال، قال: سمعت رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم –

١ . الوسائل: الجزء ٧ كتاب الصوم، الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان ، مضافاً إلى ما ورد فى باب ٢۴ من أبواب الشهادات والباب ١۴ من أبواب كيفيه الحكم .

٢ . الوسائل: الجزء ١۴، الباب ٢٣ من أبواب عقد النكاح واولياء العقد، الحديث ٢.

٣ . الوسائل: الجزء ۴ أبواب الاذان والاقامه، الباب ٣، الأحاديث ٢، ۶ .

۴ . المصدر السابق .

يقول: المؤذنون اُمناء المؤمنين على صلاتهم وصومهم ولحومهم ودمائهم(١).

۵ روى عمر بن يزيد قال: سألت أبا عبدالله – عليه السلام –عن رجل مات وترك امرأته وهى حامل، فوضعت بعد موته غلاماً، ثمَّ مات الغلام بعد ما وقع إلى الارض، فشهدت المرأه التى قبلتها أنه استهلَّ وصاح حين وقع إلى الارض، ثم مات، قال: على الإمام أن يجيز شهادتها فى ربع ميراث الغلام(٢) .

۶ وقد تضافرت الروايات على قبول قول المرأه الواحده فى ربع الوصيه. روى الربعى عن أبى عبدالله – عليه السلام –فى شهاده امرأه حضرت رجلًا يوصى ليس معها رجل، فقال: يجاز ربع ما أوصى بحساب شهادتها.(٣)

٧ ويشعر بحجَّيه قول المؤذّن الواحد ما رواه الفضل بن شاذان فى ما ذكره من العلل لأمر الناس بالآذان(۴).

٨ كما يشعر بذلك أيضاً ما رواه أحمد بن عبدالله القزوينى عن أبيه فى مذاكراته مع الفضل بن ربيع(۵).

وهذه الروايات (مع إمكان الخدشه فى دلاله بعضها) مع السيره الرائجه بين العقلاء، تشرف الفقيه إلى الاذعان بحجيَّه قول الثقه فى الموضوعات كحجّيه قوله فى الاحكام، إلّا ما خرج بالدليل،

كباب القضاء والمرافعات وهلال الشهر، والتَّفصيل موكول إلى محلّه(۶).

۱ . الوسائل: الجزء ۴ أبواب الأذان والإقامه، الباب ۳، الحديث ۷.

۲ . الوسائل: الجزء ۱۸ أبواب الشهادات، الباب ۲۴، الحديث ۶ .

۳ . الوسائل: الجزء ۱۳ كتاب الوصايا، الباب ۲۲، الحديث ۱ إلى ۵.

۴ . الوسائل: الجزء ۴ أبواب الأذان والاقامه، الباب ۱۹، الحديث ۱۴.

۵ . الوسائل: الجزء ۳ أبواب المواقيت، الباب ۵۹، الحديث ۲.

۶ . ومن أراد التفصيل فليرجع إلى مقباس الهدايه فى علم الدرايه : ۸۸ ۹۲.

الفصل السادس التوثيقات العامه

اشاره

الفصل السادس

التوثيقات العامه

۱ أصحاب الاجماع.

۲ مشايخ الثقات.

۳ العصابه التى لا يروون إلّا عن ثقه.

۴ رجال أسانيد «نوادر الحكمه».

۵ رجال أسانيد «كامل الزيارات».

۶ رجال اسانيد «تفسير القمّى».

۷ أصحاب «الصادق» – عليه السلام –.

۸ شيخوخه الإجازه.

۹ الوكاله عن الإمام – عليه السلام –.

۱۰ کثره تخریج الثقه عن شخص.

(۱۶۲)

(۱۶۳)

۱ أصحاب الاجماع

اشاره

۱ أصحاب الاجماع

۱ أصحاب الاجماع

* ما هو الاصل فی ذلک.

* «أصحاب الاجماع» اصطلاح جدید.

* عددهم وما نظمه السید بحر العلوم.

* کیفیه تلقی الاصحاب هذا الاجماع وحجیته.

* مفاد «تصحیح ما یصح عنهم».

(۱۶۴)

(۱۶۵)

قد وقفت علی الطُّرق التی تثبت بها وثاقه راو معیَّن وهناک طرق تثبت بها وثاقه جمع کثیر تحت ضابطه خاصه، وإلیک هذه الطرق واحداً بعد واحد. وأهمّها مسأله أصحاب الاجماع المتداوله فی الألسن وهم ثمانیه عشر رجلًا علی المشهور.

إن البحث عن أصحاب الاجماع من أهمّ أبحاث الرجال، وقد اشار الیه المحدّث النوری وقال: «إنه من مهمّات هذا الفنّ، إذ علی بعض التقادیر تدخل آلاف من الاحادیث الخارجه عن حریم الصحه إلی حدودها أو یجری علیها حکمها»(۱).

ولتحقیق الحال یجب البحث عن أمور:

الأول: ما هو الاصل فی ذلک؟

الأول: ما هو الاصل فی ذلک؟

الأصل فى ذلک ما نقله الکشّى فى رجاله فى مواضع ثلاثه نأتى بعبارته فى تلک المواضع.

۱ «تسميه الفقهاء من أصحاب أبى جعفر وأبى عبدالله - عليهما السلام -: اجتمعت العصابه على تصديق هؤلاء الأولين من أصحاب أبى جعفر - عليه السلام -

۱ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۷۵۷.

وأصحاب أبى عبدالله - عليه السلام -وانقادوا لهم بالفقه فقالوا: أفقه الأولين ستّه: زراره، ومعروف بن خربوذ، وبريد، وأبو بصير الاسدى، والفضيل بن يسار، ومحمد بن مسلم الطائفى، قالوا: أفقه الستّه زراره، وقال بعضهم مكان أبى بصير الاسدى، ابو بصير المرادى وهو ليث بن البخترى»(۱).

۲ «تسميه الفقهاء من أصحاب أبى عبد الله - عليه السلام -: أجمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عن هؤلاء وتصديقهم لما يقولون، وأقرّوا لهم بالفقه من دون اُولئک الستّه الذين عددناهم وسمَّيناهم(۲) وهم ستّه نفر: جميل بن درّاج، وعبدالله بن مسکان،

وعبدالله بن بكير، وحمّاد بن عثمان، وحمّاد بن عيسى، وأبان بن عثمان، قالوا: وزعم أبو اسحاق الفقيه وهو ثعلبه بن ميمون(٣) أن أفقه هؤلاء جميل بن درّاج وهم أحداث أصحاب أبى عبد الله – عليه السلام –»(۴).

۳ «تسميه الفقهاء من اصحاب أبى إبراهيم وأبى الحسن – عليهما السلام –: أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصحّ عن هؤلاء وتصديقهم وأقرّوا لهم بالفقه والعلم، وهم ستّه نفر أُخر دون ستّه نفر الذين ذكرناهم(۵) فى أصحاب أبى عبدالله – عليه السلام – منهم: يونس بن عبد الرحمان، وصفوان بن يحيى بيّاع السابرى، ومحمد بن أبى عمير، وعبدالله بن مغيره، والحسن بن محبوب، وأحمد بن محمد بن أبى نصر، وقال بعضهم مكان الحسن بن

١ . رجال الكشى: ۲۰۶.

۲ . يريد بذلك العباره المتقدمه التى نقلناها آنفاً.

٣ . قال النجاشى (فى الرقم ۳۰۲): «كان وجهاً فى أصحابنا قارئاً فقيهاً نحوياً لغوياً راويه وكان حسن العمل، كثير العباده والزهد، روى عن أبى عبدالله وأبى الحسن – عليهما السلام – ».

۴ . رجال الكشى: ۳۲۲، والمراد من الاحداث: الشبان.

۵ . يريد العباره الثانيه التى نقلناها عن رجاله.

محبوب، الحسن بن على بن فضال، وفضاله بن أيوّب(١) وقال بعضهم مكان فضاله بن أيوّب، عثمان بن عيسى، وأفقه هؤلاء يونس بن عبد الرحمان وصفوان بن يحيى»(۲).

ويظهر من ابن داود فى ترجمه «حمدان بن أحمد» أنه من جمله من اجتمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ منهم والاقرار لهم بالفقه(٣) ونسخ الكشى خاليه منه، ولعله أخذه من الأُصول، لا من منتخب الشيخ، كما احتمله المحدّث النورى، لكن التأمل يرشدنا إلى خلاف ذلك وأن العباره كانت متعلقه ب «حمّاد بن عيسى» المذكور قبل حمدان. وقد سبق قلمه

الشريف فخلط هو أو النسّاخ ووجه ذلک أنه عنون أربعه اشخاص بالترتيب الآتی:

١ حمّاد بن عثمان النّاب. ٢ حمّاد بن عثمان بن عمرو. ٣ حمّاد بن عيسی. ۴ حمدان بن أحمد وصرّح فی ترجمه حمّاد بن عثمان الناب أنه ممّن اجتمعت العصابه علی تصحيح ما يصح عنهم وأتی بهذا المضمون فی ترجمه حمدان، مع أن اللازم عليه أن يأتی به فی ترجمه ابن عيسی ولعل الجميع کان مکتوباً فی صفحه واحده فزاغ البصر، فکتب ما يرجع إلی ابن عيسی فی حق حمدان(۴).

أضف إلی ذلک أن ابن داود نفسه خصّ الفصل الأول من خاتمه القسم الأول من کتابه بذکر أصحاب الاجماع کما سيوافيک عبارته وذکر أسماءهم

١ . الظاهر أن «الواو بمعنی «أو» أی أحد هذين، ويحتمل کونها بمعناها فيزداد العدد.

٢ . رجال الکشی: الرقم ١٠۵٠.

٣ . رجال ابن داود: ٨۴، الرقم ۵٢۴.

۴ . والجدير بالذکر ان تغاير «حمّادين» الاولين محلّ نظر. بل استظهر جمع من أئمه الرجال اتحادهما ولعله الاصح. راجع قاموس الرجال: ٣ / ٣٩٧ ٣٩٨ ; ومعجم رجال الحديث: ۶ / ٢١٢ ٢١۵.

(١۶٨)

مصّرحاً بکون حمّاد بن عيسی منهم من دون أن يذکر حمدان بن أحمد.

والعجب أنّه ذکر الطّبقه الثّالثه بعنوان الطبقه الثانيه وقال: إنّهم من أصحاب أبی عبدالله - عليه السلام -مع أنّه صرح فی ترجمه کل منهم أنّهم کانوا من أصحاب الرضا - عليه السلام -وبعضهم من أصحاب أبی إبراهيم وأبی جعفر الثانی- عليهما السلام - (١).

هذا، مضافاً إلی أنه لا اعتبار بما انفرد به داود مع اشتمال رجاله علی کثير من الهفوات.

الثانی: «أصحاب الاجماع» اصطلاح جديد

الثانی: «أصحاب الاجماع» اصطلاح جديد

إن التّعبير عن هذه الجماعه ب «أصحاب الاجماع» أمر حدث بين

المتأخرين، وجعلوه أحد الموضوعات التّى يبحث عنها فى مقدمات الكتب الرجاليه أو خواتيهما، ولكنّ الكشّى عبر عنهم ب «تسميه الفقهاء من أصحاب الباقرين - عليهما السلام -» أو «تسميه الفقهاء من أصحاب الصادق - عليه السلام -» أو «تسميه الفقهاء من اصحاب الكاظم والرضا - عليهما السلام -» فهو - رحمه الله - كان بصدد تسميه الفقهاء من أصحاب هؤلاء الأئمّه، الذين لهم شأن كذا وكذا، والهدف من تسميتهم دون غيرهم، هو تبيين أنّ الأحاديث الفقهيه تنتهى إليهم غالباً، فكأنّ الفقه الإماميّ مأخوذ منهم، ولو حذف هؤلاء وأحاديثهم من بساط الفقه، لما قام له عمود، ولا اخضرّ له عود، ولتكن على ذكر من هذا المطلب، فأنّه يفيدك فى المستقبل.

الثالث: فى عددهم

الثالث: فى عددهم

قد عرفت أنه لا اعتبار بما هو الموجود فى رجال ابن داود من عدّ «حمدان بن أحمد» من أصحاب الإجماع، فلابدّ من الرجوع إلى عباره

١ . الرجال: طبعه النجف، الرقم: ١١٨، ٤٤٢ ،٤٥٤، ٧٨٢، ٩٠٩ و ١٢٧٢.

الكشى فقد نقل الكشى اتفاق العصابه على سته نفر من أصحاب الصادقين - عليهما السلام -وهم: ١. زراره أعين، ٢ معروف بن خربوذ، ٣ بريد بن معاويه، ٤ أبو بصير الأسدى، ٥ الفضيل بن يسار، ٦ محمد بن مسلم الطائفى.

ونقل أيضاً اتّفاقهم على سته من أحداث أصحاب أبى عبد الله - عليه السلام -فقط وهم: ٧ جميل بن دراج، ٨ عبد الله بن مسكان، ٩ عبد الله بن بكير، ١٠ حماد بن عثمان، ١١ حماد بن عيسى، ١٢ أبأن بن عثمان.

كما نقل اتفاقهم على سته نفر من أصحاب الامامين الكاظم والرضا - عليهما السلام -وهم: ١٣

يونس بن عبد الرحمان، ۱۴ صفوان بن يحيى بيّاع السابرى ، ۱۵ محمد بن أبى عمير، ۱۶ عبد الله بن مغيره، ۱۷ الحسن بن محبوب، ۱۸ أحمد بن محمّد بن نصر.

هذا ما اختار الكشى فى من اجمعت العصابه عليهم، ولكن نقل فى حق السته الأولى أن بعضهم قال مكان أبى بصير الأسدى، أبو بصير المرادى، فالخمسه من السته الأولى موضع اتّفاق من الكشى وغيره، كما أن السته الثانيه موضع اتفاق من الجميع، وأما الطبقه الثالثه فخمسه منهم مورد اتفاق بينه وبين غيره حيث قال: «ذكر بعضهم مكان الحسن بن محبوب، الحسن بن على بن فضال وفضاله بن أيوب، وذكر بعضهم مكان فضاله بن أيوب، عثمان بن عيسى» فيكون خمسه من الطبقه الثالثه مورد اتفاق بينه وبين غيره وبالنتيجه يكون سته عشر شخصاً موضع اتفاق من الكل، وانفرد الكشى بنقل الإجماع على شخصين وهما أبو بصير الأسدى من الطبقه الأولى، والحسن بن محبوب من الثالثه ونقل الاخرون، الاتفاق على أربعه وهم: أبو بصير المرادى من السته الأولى والحسن بن على بن فضال، وفضاله بن أيوب وعثمان بن عيسى من الثالثه، فيكون المجموع: اثنين وعشرين شخصاً، بين ما اتفق الكل على

كونهم من أصحاب الاجماع، أو قال به الكشى وحده أو غيره فالمتيقن هو ۱۶ شخصاً، والمختلف فيه هو ۶ اشخاص.

ثم إن المتتبع النورى قد حاول رفع الاختلاف قائلاً: «إنه لا منافاه بين الإجماعين فى محل الانفراد لعدم نفى أحد الناقلين ما أثبته الآخر وعدم وجوب كون العدد فى كل طبقه سته، وأنما اطلع كل واحد على ما لم يطلع عليه الاخر، والجمع بينهما ممكن، فيكون الجميع مورداً للاجماع.

ونقل عن

بعض الأجله الاشكال عليه، بأنّ الكشّى جعل الستّه الأولى أفقه الأوّليين وقال: «فقالوا أفقه الأوّين سته» ومعناه هؤلاء أفقه من غيرهم ومنهم أبو بصير المرادى. وعليه فالأسدى الّذى هو جزء من السته أفقه من أبى بصير المرادى وعلى القول الآخر يكون المرادى من أفراد السته ويكون أفقه من أبى بصير الاسدى، فيحصل التكاذب بين النقلين، فواحد منهم يقول: الأفقه هو الأسدى، والآخر يقول: الأفقه هو المرادى» (١).

وفيه أولاً: أنه يتم فى القسم الأول من هذه الطّبقات الثلاث، حيث اشتمل على جمله «أفقه الأولين سته» دون سائر الطبقات، فهى خاليه عن هذا التعبير.

وثانياً أنه يحتمل أن يكون متعلق الاجماع هو التصديق والانقياد لهم بالفقه، لا الأفقهيّه من الكلّ، فلاحظ وتأمّل.

الرابع: فيما نظمه السيد بحر العلوم

الرابع: فيما نظمه السيد بحر العلوم

إن السيد الجليل بحر العلوم جمع أسماء من ذكره الكشى فى المواضع الثلاثه فى منظومته وخالفه فى أشخاص من السته الأولى، قال – قدس سره –:

قد أجمع الكل على تصحيح ما يصح عن جماعه فليعلما

١ . خاتمه مستدرك الوسائل: ٣ / ٧٥٧ ، الفائده السابعه .

وهم أولو نجابه ورفعه أربعه وخمسه وتسعه

فالسته الأولى من الأمجاد أربعه منهم من الأوتاد

زراره كذا بريد (١) قد أتى ثم محمد (٢)وليث (٣) يافتى

كذا الفضيل (۴) بعده معروف (۵) وهو الذى ما بيننا معروف

والسته الوسطى اولو الفضائل رتبتهم أدنى من الأوائل

جميل الجميل (۶) مع أبان (٧) والعبدلان (٨) ثم حمّادان (٩)

والسته الاخرى هم صفوان (١٠) ويونس (١١) عليهما الرضوان

ثم ابن محبوب (١٢) كذا محمد(١٣) كذاك عبدالله (١۴) ثم أحمد (١۵)

وما ذكرناه الأصحّ عندنا وشذّ قول من به خالفنا (١۶)

قوله: «وما ذكرناه الأصح» إشاره إلى الاختلاف الذى حكاه الكشى فى عبارته حيث اختار الكشى ان

أبا بصير الاسدى منهم، واختار غيره أن أبا

۱ . المراد برید بن معاویه.

۲ . المراد محمد بن مسلم.

۳ . ابو بصیر المرادی وهو لیث بن البختری، وقد خالف فیه مختار الکشی.

۴ . الفضیل بن یسار.

۵ . معروف بن خربوذ.

۶ . جمیل بن دراج.

۷ . أبان بن عثمان.

۸ . عبد الله بن مسکان وعبد الله بن بکیر.

۹ . حمّاد بن عثمان وحمّاد بن عیسی.

۱۰ . صفوان بن یحیی. المتوفّی عام ۲۲۰ ه .

۱۱ . یونس بن عبد الرحمن.

۱۲ . الحسن بن محبوب.

۱۳ . محمد بن أبی عمیر.

۱۴ . عبد الله بن المغیره.

۱۵ . أحمد بن محمد بن أبی نصر البزنطی.

۱۶ . قد مضی القولان فی عباره الکشی.

بصیر المرادی منهم واختار السید بحر العلوم القول الثانی ونسب القول الأول إلی الشذوذ.

الخامس: فی کیفیه تلقی الأ صحاب هذا الاجماع

الخامس: فی کیفیه تلقی الأ صحاب هذا الاجماع

إن المتتبع النوری قد قام بتصفح کلمات الأصحاب حتی یستکشف من خلالها کیفیه تلقیهم هذا الإجماع بالقبول وإلیک الإشاره إلی بعض الکلمات التی نقلها المحدث النوری فی الفائده السابعه من خاتمه المستدرک بتحریر منّا حسب القرون:

١ إن أول من نقله من الأصحاب هو أبو عمرو الکشی وهو من علماء القرن الرابع وکان معاصراً للکلینی (المتوفّی عام ٣٢٩ ه‍) وتتلمذ للعیاشی صاحب التفسیر.

٢ ویتلوه فی النقل، الشیخ الطوسی، وهو من علماء القرن الخامس (المتوفّی عام ۴۶٠ ه‍) حیث إنه قام باختصار رجال الکشی بحذف أغلاطه وهفواته، وأملاه علی تلامیذه وشرع بالإملاء یوم الثلاثاء السادس والعشرین من صفر سنه ۴۵۶ ه‍ ، بالمشهد الشریف الغری، ونقل سبط الشیخ، السید الأجل «علی بن طاووس» فی کتاب «فرج المهموم» عن نفس خط الشیخ فی أول الکتاب أنه قال: «هذه

الأخبار اختصرتها من كتاب الرجال لأبى عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشى واخترنا ما فيها» (١). وظاهر كلامه أن الموجود فى الكشى مختاره ومرضيه.

أضف إلى ذلك أنه يقول فى العده: «سوَّت الطائفه بين ما رواه محمد بن أبى عمير وصفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبى نصر وغيرهم من الثقات، الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلّا ممَّن يوثق به، وبين ما

١ . خاتمه مستدرک الوسائل: ٣ / ٧٥٧، نقلاً عن فرج المهموم.

أسنده غيرهم، ولذلک عملوا بمرسلهم إذا انفرد عن روايه غيرهم»(١).

فان قوله «وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلّا ممَّن يوثق به» دليل على أن فيهم جماعه معروفين عند الاصحاب بهذه الفضيله، ولا تجد فى كتب هذا الفنّ من طبقه الثقات، عصابه مشترکه فى هذه الفضيله غير هؤلاء.

٣ وممَّن تلقّاه بالقبول، رشيد الدين محمد بن على بن شهرآشوب من علماء القرن السادس (المتوفّى عام ٥٨٨ ه) فقد أتى بما ذکره الکشّى فى أحوال الطبقه الاُولى والثانيه، وترک ذکر الثالثه، ونقل الطبقتين بتغيير فى العباره کما سيوافيک وجهه(٢).

٤ وممَّن تلقّاه بالقبول، فقيه الشيعه، العلامه الحلى من علماء القرن الثامن (المتوفّى عام ٧٢٦ ه) وقد أشار بما ذکره الکشّى فى خلاصته فى موارد کثيره کما فى ترجمه «عبدالله بن بکير» و«صفوان بن يحيى» و«البزنطى» و«أبان بن عثمان».

٥ وقال ابن داود مؤلّف الرجال وهو من علماء القرن الثامن، حيث ولد عام ٦٤٨ وألَّف رجاله عام ٧٠٧ ه : «أجمعت العصابه على ثمانيه عشر رجلا فلم يختلفوا فى تعظيمهم غير أنهم يتفاوتون ثلاث درج»(٣).

٦ وقال الشهيد الأول (المستشهد عام ٧٨٦ ه) فى «غايه المراد» عند

١ . عده

الاصول: ١ / ٣٨٦، وسيوافيك حق القول فى تفسير كلام العده، وتقف على أن كلام العده غير مستنبط من كلام الكشى، وانما ذكرناه فى المقام تبعاً للمحدث النورى.

٢ . المناقب: ۴ / ٢١١ ، أحوال الإمام الباقر، والإمام الصادق - عليهما السلام -: ٢٨٠.

٣ . رجال ابن داود: ٢٠٩ ، خاتمه القسم الأول، الفصل الأول، طبعه النجف والصفحه: ٣٨۴، طبعه جامعه طهران.

(١٧۴)

البحث عن بيع الثمره بعد نقل حديث فى سنده الحسن بن محبوب: «وقد قال الكشى: أجمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عن الحسن بن محبوب».

نعم، لم نجد من يذكر هذا الاجماع أو يشير إليه من علماء القرن السّابع كالحسن بن زهره (المتوفّى عام ۶٢٠ ه‍) ونجيب الدين ابن نما (المتوفّى عام ۶۴۵ ه‍)، وأحمد بن طاووس (المتوفّى عام ۶٧٣ ه‍)، والمحقق الحلّى (المتوفّى عام ۶٧۶ ه‍) ويحيى بن سعيد (المتوفّى عام ۶٨٩ ه‍).

كما لم نجد من يذكره من علماء القرن التّاسع كالفاضل المقداد (المتوفّى عام ٨٢۶ ه‍) وابن فهد الحلّى (المتوفّى عام ٨۴١).

نعم ذكره الشّهيد الثّانى (وهو من علماء القرن العاشر وقد استشهد عام ٩۶۶ ه‍) فى شرح الدرايه فى تعريف الصحيح حيث قال: «نقلوا الاجماع على تصحيح ما يصح عن أبان بن عثمان مع كونه فطحيّاً، وهذا كلّه خارج عن تعريف الصحيح الّذى ذكروه».

كما نقل فى الروضه البهيه، فى كتاب الطلاق عن الشيخ أنه قال: «ان العصابه اجمعت على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير وأقرّوا له بالفقه والثقه» (١).

وأما القرون التاليه، فقد تلقاه عده من علماء القرن الحادى عشر بالقبول كالشيخ البهائى (المتوفّى عام ١٠٣١ ه‍). والمحقق الداماد (المتوفّى عام ١٠۴١ ه‍)، والمجلسى الأوّل، وفخر

الدين الطّريحى (المتوفّى عام ۱۰۸۵ ه) والمحقق السبزوارى (المتوفّى عام ۱۰۹۰ ه) مؤلّف «ذخيره المعاد فى شرح الإرشاد».

كما تلقاه بالقبول كثير من علماء القرن الثانى عشر كالمجلسى الثانى

۱ . الروضه البهيه: ۲ / ۱۳۱، كتاب الطلاق .

(المتوفّى عام ۱۱۱۰ ه) وعلماء القرون التاليه ولا نرى حاجه فى ذكر عبائرهم (۱).

اقول: ان الأصحاب وان تلقوه بالقبول، لكن ذلك التلقّى لا يزيدنا شيئاً، لأنهم اعتمدوا على نقل الكشى ولولاه لما كان من ذلك الاجماع أثر، ولأجل ذلك نرى أن الشيخ لم يذكره فى كتابى الرجال والفهرست، ولا نجد منه اثرا فى رجال البرقى ورجال النجاشى، وذكره ابن شهرآشوب تبعاً للكشى وتصرف فى عبارته، على أن ذكر الشيخ فى رجال الكشى لا يدل على كونه مختاراً عنده لأنه هذبه عن الأغلاط، لا عن كل محتمل للصدق والكذب، وابقاؤه يكشف عن عدم كونه مردوداً عنده، لا كونه مقبولاً .

السادس: فى وجه حجيه ذاك الاجماع

السادس: فى وجه حجيه ذاك الاجماع

عقد الاصوليون فى باب حجيه الظنون، فصلاً خاصاً للبحث عن حجيه الاجماع المنقول بخبر الواحد وعدمها، فذهب البعض إلى الحجّيه بادعاء شمول أدله حجيه خبر الواحد له، واختار المحققون وعلى رأسهم الشيخ الأعظم عدمها، قائلاً بأن أدله حجّيه خبر الواحد تختص بما إذا نقل قول المعصوم عن حس لا عن حدس، وناقل الإجماع ينقله حدساً لا حسّاً وذلك من ناحيتين:

الأولى: من ناحيه السبب، وهو الاتفاق الملازم عاده لقول الإمام – عليه السلام –ووجه كونه حدسياً، لا حسياً، ان الجل لولا الكل يكتفون فى احراز السبب، باتفاق عده من الفقهاء لا اتفاق الكل، وينتقلون من اتفاق عده منهم إلى اتفاق الجميع.

الثانيه: من ناحيه المسبب، وهو قول الإمام، فإنهم يجعلون اتفاق

۱ .

لاحظ خاتمه المستدرك: ٣ / ٧٥٨ ٧٥٩، بتحرير وتلخيص واضافات منا.

(١٧۶)

العلمـاء دليلاًـ على موافقه قولهم لقول الإمـام – عليه السـلام –حـدساً لا حساً، مع ان الملازمه بين ذاك الاتفاق، وقول الامام غير موجوده، وعلى ذلك فناقل الاجماع ينقل السبب (اتفاق الكل) والمسبب (قول الامام) حدساً لا حساً، وهو خارج عن مورد أدله الحجيه.

والاشكال من ناحيه السبب، مشترك بين المقام وسائر الاجماعات المنقوله، حيث ان المظنون ان ابا عمرو الكشى لم يتفحص فى نقل إجماع العصابه على هؤلاء، وإنما وقف على آراء معدوده واكتفى، وهى لا تلازم اتفاق الكل.

وهنـاك اشـكال اخر يختص بالمقام، وهو ان الاجماع المنقول لو قلنا بحجّيته، انما هو فيما إذا تعلق على الحكم الشـرعى، لا على الموضوع، ومتعلق الاجمـاع فى المقـام موضوع من الموضوعـات لا حكم من الأحكام، كما تفصـح منه عباره الكشـى: «أجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عن جماعه...».

والاجماع على موضوع ولو كان محصلاً، ليس بحجه، فكيف إذا كان منقولاً.

والجواب عن الاشـكال الأـول مبنى على تعيين المفـاد من عبـاره الكشـى فى حق هؤلاـء الثمانيه عشـر، فلو قلنا بأن المراد منها هو تصـديق هؤلاـء الأعلاـم فى نفس النقـل والحكـايه الملاـزم لوثاقتهم كما هو المختار ويظهر من عباره المناقب أيضاً وغيرها كما ستوافيـك فلاـ يحتـاج فى إثبات وثاقه هؤلاء إلى اتفاق الكل حتى يقال انه أمر حدسـى بل يكفى توثيق شـخص أو شخصـين أو ثلاثه وقف عليه الكشـى عن حس، ليس الاطلاع على هذا القدر أمراً عسيراً حتى يرمى الكشى فيه إلى الحدس، بل من المقطوع أنه وقف عليه وعلى أزيد منه.

نعم، لو كان المراد من عباره الكشى هو اتفاق العصابه على صحه روايه هؤلاء، بالمعنى المصطلح

عند القدماء اعتماداً على القرائن الخارجيه،

فالإشكال باق بحاله، لان العلم بالصحه ليس أمراً محسوساً حتى تعمه أدله حجيه خبر الواحد إذا أخبر عنها مخبر، وليست القرائن الموجبه للعلم بالصحه، كلها من قبيل عرض الكتاب على الإمام – عليه السلام –وتصديقه إياه، أو تكرر الحديث فى الاصول المعتمده، حتى يقال «انها من قبيل الامور الحسيه، وأن المسبب أعنى صحه روايات هؤلاء وان كان حدسيّاً، لكن أسبابه حسّيه، ولا يلزم فى حجه قول العادل كون المخبر به أمراً حسياً، بل يكفى كون مقدمات حسيه»، وذلك لأن القرائن المفيده لصحه أخبار هؤلاء ليست حسّيه دائماً، وإنما هى على قسمين: محسوس وغير محسوس، والغالب عليها هو الثانى وقد مر الكلام فيه عند البحث عن شهاده الكلينى فى ديباجه الكافى على صحه رواياته.

وقد حاول بعض الأجله الإجابه عنه (ولو قلنا بأن المراد هو تصحيح روايات هؤلاء) بأن نقل الكشى، اتفاق العصابه على تصحيح مرويات هؤلاء بالقرائن الداله على صدق مفهومها أو صدورها، وأن لم يكن كافياً فى إثبات الاتفاق الحقيقى، لكنه كاشف عن اتفاق مجموعه كبيره منهم على تصحيح مرويات هؤلاء، ومن البعيد أن يكون مصدره ادعاء واحد أو اثنين من علماء الطائفه، لأن التساهل فى دعوى الإجماع شائعاً وأن كان بين المتأخرين، لكنه بين القدماء ممنوع جداً، هذا من جانب.

ومن جانب آخر إن اتفاق جماعه على صحه روايات هؤلاء العده، يورث الاطمئنان بها، والقرائن التى تدل على الصحه وإن كانت على قسمين: حسى واستنباطى، لكن لما كان النظر والاجتهاد فى تلك الأيام قليل، وكان الأساس فى المسائل الفقهيه وما يتصل بها، هو الحس والشهود، يمكن أن يقال باعتمادهم على القرائن العامه التى تورث الاطمئنان لكل

من قـامت عنـده أيضـاً، ككونه من كتـاب عرض على الإمـام، أو وجـد فى أصـل معتبر، أو تكرر فى الاصول، إلى غير ذلك من القرائن المشهوره.

(۱۷۸)

والحاصـل; أنه إذا ثبت ببركه نقـل الكشـى كون صـحه روايات هؤلاء، أمراً مشـهوراً بين الطائفه، يحصل الاطمئنان بها من اتفاق مشاهيرهم، لكونهم بعـداء عن الاعتماد على القرائن الحدسيه، بل كانوا يعتمـدون على المحسوسات أو الحدسـيات القريبه منها، لقله الاجتهاد والنظر فى تلك الأعصار.

أقول: لو صـحت تلـك المحـاوله لصـحت فى مـا ادعـاه الكلينى فى ديباجه كتابه، من صـحه رواياته، ومثله الصـدوق فى مقـدمه «الفقيه»، بل الشـيخ حسب ما حكاه المحدث النورى بالنسـبه إلى كتابيه «التهذيب والاسـتبصار» والاعتماد على هذه التصحيحات، بحجه ان النظر والاجتهـاد يوم ذاك كـان قليلاً، وكان الغالب عليها هو الاعتماد على الامور الحسـيه مشـكل جـداً وقـد مرَّ اجمال ذلـك عنـد البحث عن أدله نفـاه الحـاجه إلى علم الرجال فلاحظ، على ان احراز القرائن الحسـيه بالنسـبه إلى أحاديث هؤلاء مع كثرتها، بعيد غايته وسيوافيك بعض الكلام فى ذلك عند تبيين مفاد العباره.

واما الاشـكال الثانى فالاجابه عنه واضحه، لأنه يكفى فى شمول الأدله كون المخبر به مما يترتب على ثبوته اثر شرعى، ولا يجب ان يكون دائمـاً نفس الحكم الشـرعى، فلو ثبت بإخبـار الكشـى، اتفاق العصابه على وثاقتهم أو صـحه اخبارهم، لكفى ذلك فى شمول ادله الحجيه كما لا يخفى.

السابع: فى مفاد «تصحيح ما يصح عنهم»

السابع: فى مفاد «تصحيح ما يصح عنهم»

وهذا هو البحث المهم الذى فصل الكلام فيه المتتبع النورى فى خاتمه مستدركه، كما فصل فى الامور السابقه شكر الله مساعيه .

والخلاف مبنى على ان المقصود من الموصول فى «ما يصح» ما هو؟ فهل المراد، الروايه والحكايه بالمعنى المصدرى، أو ان

المراد المروى ونفس الحديث؟

(۱۷۹)

فتعيين أحد المعنيين هو المفتاح لحل مشكله العباره، وأما الاحتمالات الاُخر، فكلها من شقوق هذين الاحتمالين، ويتلخص المعنيان فى جملتين:

۱ المراد تصديق حكاياتهم.

۲ المراد تصديق مروياتهم.

وان شئت قلت: هل تعلق الإجماع على تصحيح نفس الحكايه وان ابن ابى عمير صادق فى قوله، بأنّه حدثه ابن اُذينه أو عبدالله بن مسكان أو غيرهما من مشايخه الكثيره الناهزه إلى أربعمائه شيخ أو تعلق بتصحيح نفس الحديث والمروى، وان الروايه قد صدرت عنهم– عليهم السلام –.

وبعباره اخرى; هل تعلق بما يرويه بلا واسطه كروايته عن شيخه «ابن اُذينه»، أو تعلق بما يرويه مع الواسطه أعنى نفس الحديث الذى يرويه عن الإمام بواسطه استاذه.

والمعنى الأول يلازم توثيق هؤلاء ويدل عليه بالدلاله الالتزاميه، فان اتفاق العصابه على تصديق هؤلاء فى حكايتهم وتحدثهم ملازم لكونهم ثقات، فيكون مفاد العباره هو توثيق هؤلاء لأجل تصديق العصابه حكايتهم ونقولهم عن مشايخهم.

وأما المعنى الثانى فله احتمالات:

۱ صحه نفس الحديث والروايه وان كانت مرسله أو مرويه عن مجهول أو ضعيف لأجل كونها محفوفه بالقرائن.

۲ صحتها لأجل وثاقه خصوص هؤلاء الجماعه فتكون الصحه نسبيه لا ـ مطلقه، لاحتمال عدم وثاقه من يروون عنه فيتحد مع المعنى الأول.

۳ صحتها لأجل وثاقتهم ووثاقه من يروون عنهم حتى يصل إلى الإمام – عليه السلام –فعلى الاحتمال الثالث، تنسلك مجموعه كبيره من الرواه ممَّن

(۱۸۰)

لم يوثقوا خصوصاً، فى عداد الثقات، فإن لمحمد بن ابى عمير مثلا «۶۴۵» حديثاًيرويها عن مشايخ كثيره (۱).

واليك توضيح هذين المعنيين (۲).

المعنى الأول: وهو ما احتمله صاحب الوافى فى المقدمه الثالثه من كتابه: «ان ما يصح عنهم هو الروايه لا المروى» (۳). وعلى هذا

تكون العباره

كنايه عن الاجماع على عدالتهم وصدقهم بخلاف غيرهم ممن لم ينقل الإجماع على عدالته.

ونقل المحدث النورى عن السيد المحقق الشفتى فى رسالته فى تحقيق حال «أبان» ان متعلق التصحيح هو الروايه بالمعنى المصدرى أى قولهم أخبرنى، أو حدثنى، أو سمعت من فلان، وعلى هذا فنتيجه العباره أن أحداً من هؤلاء إذا ثبت أنه قال: حدثنى، فالعصابه أجمعوا على أنه صادق فى اعتقاده.

وقد سبقه فى اختيار هذا المعنى رشيد الدين ابن شهر آشوب فى مناقبه، حيث اكتفى بنقل المضمون وترك العباره وقال: «اجتمعت العصابه على تصديق سته من فقهائه (الإمام الصادق - عليه السلام -) وهم جميل بن دراج، وعبدالله بن مسكان... الخ» فقد فهم من عباره الكشى اتفاق العصابه على تصديق هؤلاء وكونهم صادقين فيما يحكون، فيدل بالدلاله الالتزاميه على وثاقه هؤلاء لا غير، والتصديق مفاد مطابقى، والوثاقه مفاد التزامى كما لا يخفى.

١ . لاحظ معجم رجال الحديث: ١۴ / ٣٠٣ ٣٠۴، طبعه النجف.

٢ . وقد ادغمنا الوجه الثانى والثالث من الاحتمال الثانى فبحثنا عنهما بصفقه واحده، لان وثاقه هؤلاء ليست مورداً للشك والترديد وانما المهم اثبات وثاقه مشايخهم.

٣ . الوافى: المقدمه الثالثه، الصفحه ١٢، وجعل الفيض كونها كنايه عن الاجماع على عدالتهم وصدقهم فى عرض ذلك الاحتمال، والظاهر أنه فى طوله، لان تصديق حكايتهم فى الموارد المجرده عن القرائن غير منفك عن التصديق بعدالتهم فلاحظ.

(١٨١)

ويظهر ذلك أيضاً من استاذ الفن، الشيخ عبدالله بن حسين التسترى، الذى كان من مشايخ الشيخ عنايه الله القهبائى مؤلف «مجمع الرجال»، حيث نقل عن استاذه ما هذا عبارته: «قال الاستاذ مولانا النحرير المدقق، والحبر المحقق المجتهد فى العلم والعمل عبدالله بن حسين التسترى - قدس سره

-(١)، هكذا: وربما يخدش بأن حكمهم بتصحيح ما يصح عنهم، انما يقتضى الحكم بوقوع ما أخبروا به، وهذا لا يقتضى الحكم بوقوع ما أخبر هؤلاء عنه فى الواقع، والحاصل أنهم إذا أخبروا أنّ فلاناً الفاسق حكم على رسول الله مثلا- بما يقتضى كفره (نستغفر الله منه) فان ذلك يقتضى حكمهم بصحه ما أخبروا به، وهو وقوع المكفّر عن الفاسق المنسوب اليه ذلك لا صحه ما نسب إلى الفاسق فى نفس الأمر... إلى ان قال: ان الجماعه المذكورين فى هذه التسميات الثلاث إذا أخبروا عن غير معتبر فى النقل، فانه لا يلزم الحكم بصحه ما أخبروا عنه فى الواقع، نعم يلزم ذلك إذا أخبروا عن معتبر».

وأضاف التلميذ: «ولا يخفى ان المذكورين فى التسميات المذكورات هنا لا يروون إلّا عنهم- عليهم السلام -إلّا قليلا، ولا عن غير معتبر إلّا نادراً وهذا ظاهر مع ادنى تتّبع، فما افاد الاستاذ- رحمه الله -من المعنى الدقيق والمحمل الصحيح لا يؤثر فيما نفهم منها فى أول الأمر»(٢). ويظهر النظر فى كلام التلميذ فيما سننقله من روايه هؤلاء عن غير الائمه بكثير فتربَّص.

وقد نقله أبو على فى رجاله عن استاذه صاحب الرياض حيث قال: «المراد دعوى الاجماع على صدق الجماعه، وصحه ما ترويه إذا لم يكن فى السند من يتوقف فيه، فاذا قال احد الجماعه: حدثنى فلان، يكون الاجماع منعقداً على صدق دعواه وإذا كان ضعيفاً أو غير معروف، لا يجديه نفعاً،

١ . توفى مولانا التسترى عام ١٠٢١ ه‍ ، ويظهر من قوله «- قدس سره -» فى حق استاذه ان المؤلف كان حياً عام وفاته وتوفى بعده.

٢ . تعليقه مجمع الرجال: ١ / ٢٨٦.

وذهب اليه بعض أفاضل العصر وهو

السید مهدی الطباطبائی»(۱).

وأقول: هذا هو المختار ویؤیدّه أمور:

۱ إنَّ الکشّی اکتفی فی تسمیه الطبقه الأُولی بقوله: «اجتمعت العصابه علی تصدیق هؤلاء الأولین من اصحاب أبی جعفر وأبی عبدالله – علیهما السلام –وانقادوا لهم بالفقه، فقالوا: أفقه الأولین ستّه» ولم یذکر فی حقّهم غیر تلک الجمل، فلو کان المفهوم من قوله «تصحیح ما یصحّ عن جماعه» إجماعهم علی تصدیق مرویّاتهم (لا حکایاتهم)، کان علیه أن یذکر تلک العباره فی حق الستّه الأُولی، لأنهم فی الدرجه العالیه بالنسبه إلی الطبقتین، وهذا یعرب عن کون المقصود من التصحیح، هو الحکم بصدقهم وتصویب نفس نقلهم، وبالدَّلاله الالتزامیه یدلّ علی وثاقهم.

۲ فهم عده من الاعلام ذلک المعنی من العباره.

إنّ ابن شهرآشوب قد فهم من کلام الکشّی نفس ما ذکرناه، ولأجل ذلک حذف کلمه «تصحیح ما یصحّ» عند التعرّض للطبقه الثانیه فعبَّر عنه بقوله: «اجتمعت العصابه علی تصدیق ستَّه من فقهاء أصحاب الإمام الصادق – علیه السلام –وهم: جمیل بن درّاج إلی آخره».

نری أنه وضع التصدیق مکان «تصحیح ما یصحّ عنه» وهذا یعرب عن وحده المقصود، ویظهر ذلک من بعض کلمات العلّامه فی المختلف حیث قال: «لا ـ یقال: عبدالله بن بکیر فطحی، لأنّا نقول: عبدالله بن بکیر وان کان فطحیّاً، إلّا أن المشایخ وثّقوه» ونقل عباره الکشّی، وقال بنظیره فی ترجمه أبان بن عثمان الاحمر: «...، إلّا انه کان ثقه وقال الکشی: إنه ممن أجمعت العصابه علی تصحیح ما یصحّ عنه» والظاهر أن التمسّک بقول

۱ . خاتمه مستدرک الوسائل: ۲ / ۷۶۰.

الکشی، لاجل الاستدلال علی قوله: «إن المشایخ وثَّقوه» أو «إلّا أنه کان ثقه».

کما یظهر ذلک من ابن داود حیث قال: «أجمعت العصابه علی ثمانیه عشر رجلا فلم

يختلفوا فى تعظيمهم، غير أنهم يتفاوتون ثلاث درج»(۱).

۳ إمعان النظَّر فى ما يتبادر من قوله: «ما يصحّ من هؤلاء» فاذا قال الكلينى: «حدَّثنا على بن إبراهيم، قال: حدَّثنا إبراهيم بن هاشم، قال: حدثنا ابن ابى عمير، قال: حدثنا ابن أُذينه قال: قال ابو عبدالله – عليه السلام –» فلو فرضنا وثاقه الاولين من السَّند كما هو كذلك فانه يقال صحّ عن ابن ابى عمير كذا، فيجب تصحيح نفس هذا، لا غير، وبعباره أخرى يجب علينا إمعان النَّظر فى أنه ما هو الذى صحَّ عن ابن ابى عمير، حتى يتعلق به التصحيح. فهل هو حكايه كل واحد عن آخر؟ أو هو نفس الحديث ومتنه؟.

لا سبيل إلى الثانى، لان من صدّر به السند، لا ينقل إلاّ حكايه الثانى ولا ينقل نفس الحديث، وإنما يكون ناقلا لو نقله من الامام بلا واسطه، ومثله من وقع فى السند بعده، فانه لا ينقل إلاّ حكايه الثالث له، فعندئذ ما صحَّ عن ابن ابى عمير ليس نفس الحديث، بل حكايه الاستاذ لتلميذه، وعليه يكون هذا بنفسه متعلقاً للتصحيح، وان ابن أبى عمير مصدق فى حكايته عن ابن اُذينه، وهو صادق فى نقله عنه، وأما ثبوت نفس الحديث، فهو يحتاج إلى كون الناقل لابن ابى عمير صادقاً وثقه وإلاّ فلا يثبت، نعم يثبت بتصحيح ما صحَّ عن ابن أبى عمير كونه ثقه، لكن لا بالدلاله المطابقيه، بل بالدلاله الالتزاميه.

واختار هذا المعنى سيّدنا الاستاذ دام ظله وقال: «المراد تصديقهم لما أخبروا به وليس اخبارهم فى الاخبار مع الواسطه إلاّ الاخبار عن قول

١ . رجال ابن داود: خاتمه القسم الأول، الفصل الأول الصفحه ۲۰۹ طبعه النجف، والصفحه ۳۸۴ طبعه جامعه

طهران.

(۱۸۴)

الواسطه وتحديثه، فإذا قال ابن أبى عمير «حدّثنى زيد النرسى، قال: حدّثنى على بن مزيد، قال: قال ابو عبدالله – عليه السلام – كذا» لا ـ يكون اخبار ابن أبى عمير إلاّ ـ تحديث زيد، وهذا فى ما ورد فى الطبقه الأولى واضح وكذلك الحال فى الطبقتين الاـخيرتين أى الاجماع على تصحيح ما يصحّ عنهم، لان ما يصحّ عنهم ليس متن الحديث فى الإخبار مع الواسطه لو لم نقل مطلقاً، فحينئذ إن كان المراد من الموصول مطلق ما صحّ عنهم يكون لازمه قيام الاجماع على صحّه مطلق إخبارهم سواء كان مع الواسطه أو لا، إلاّ أنه فى الإخبار مع الواسطه لا يفيد تصديقهم، وتصحيح ما صحّ عنهم بالنسبه إلى الوسائط، فلابّد من ملاحظه حالهم ووثاقتهم وعدمها»(۱).

وإلى ما ذكر يشير الفيض فى كلامه السابق ويقول: «ما يصحّ عنهم هو الروايه لا المروىّ، وأما ما اشتهر فى تفسير العباره من العلم بصحه الحديث المنقول منهم ونسبته إلى اهل البيت– عليهم السلام –بمجرَّد صحته عنهم، من دون اعتبار العداله فيمن يروون عنه، حتى لو رووا عن معروف بالفسق أو بوضع، فضلا عمّا لو أرسلوا الحديث، كان ما نقلوه صحيحاً محكوماً على نسبته إلى اهل العصمه، فليست العباره صريحه فى ذلک»(۲).

هذا حال الأول ودلائله. غير أن المحدّث النورى أورد عليه وجوهاً نذكرها واحداً بعد واحد.

الأول: إن هذا التفسير ركيک خصوصاً بالنسبه إلى هؤلاء الاعلام.

الثاني: لو كان المراد ما ذكروه، لاكتفى الكشى بقوله: «اجتمعت العصابه على تصديقهم».

الثالث: ان أئمه فنّ الحديث والدّرايه صرَّحوا بأن الصحه والضعف

۱ . الطهاره: ۱ / ۱۸۶ ۱۸۷.

۲ . الوافى: ۱ / ۷۶۰ المقدمه الثالثه.

(۱۸۵)

والقوه والحسن وغيرها من أوصاف متن الحديث، تعرضه باعتبار اختلاف

حالات رجال السند، وقد يطلق على السند مسامحه، فيقولون: «فى الصحيح عن ابن ابى عمير» وهو خروج عن الاصطلاح، فالمراد بالموصول فى «ما يصحّ عنه» هو متن الحديث، لأنه الذى يتصف بالصحه والضعف.

ولكنَّ الكل غير واضح، أما الأول فأى ركاكه فى القول بأن العصابه اتفقت على وثاقه هؤلاء؟ ولو كان ركيكاً، فلم ارتكبه نفس الكشى فى الطبقه الأولى، حيث اكتفى فيهم مكان «تصحيح ما يصحّ عنهم» بقوله «أجمعت العصابه على تصديق هؤلاء الأولين من اصحاب الامامين- عليهما السلام -».

وأما الثانى، فإنما يرد لو قدم قوله «وتصديقهم» فى الذكر على قوله «تصحيح ما يصحّ عنهم»، إذ عندئذ لا حاجه إلى الثانى، ولكن الكشى عكس فى الذكر، فاحتاج الكلام إلى الجمله التوضيحيه، فأتى بلفظ «وتصديقهم».

وأما الثالث، فلأن الصحه سواء فسِّرت بمعنى التماميه أم بمعنى الثبوت، يقع وصفاً للسند والمتن معاً إذا كان فى كلّ ملاك للتوصيف به، وليس للصحه مصطلح خاص حتى نخصه بالمتن دون السند.

وأما تخصيص هؤلاء الثمانيه عشر بالذكر دون غيرهم، مع أن هناك رواه اتفقت كلمتهم على وثاقتهم، فلأجل كونهم مراجع الفقه ومصادر علوم الأئمه- عليهم السلام -ولأجل ذلك اضاف على قوله «بتصديقهم»، قوله «وانقادوا لهم بالفقه» و «أقرّوا لهم بالفقه والعلم» فلم ينعقد الاتفاق على مجرّد وثاقتهم، بل على فقاهتهم من بين تلاميذ الائمه- عليهم السلام -. فهذه المميزات أوجبت تخصيصهم بالذكر دون غيرهم.

على أن الكشى كما عرفت لم يعنونهم باسم «أصحاب الاجماع» بل هو اصطلاح جديد بين المتأخرين، بل عنونهم فى مواضع ثلاثه ب «تسميه الفقهاء

(۱۸۶)

من أصحاب الباقرين - عليهما السلام -» و«تسميه الفقهاء من أصحاب الصادق - عليه السلام -» و«تسميه الفقهاء من أصحاب الامامين الكاظم والرضا - عليهما

السلام -»، فالسّؤال ساقط من رأسه.

وأما التخصيص بالسّته فى كل طبقه فلأجل فقاهتهم اللاّمعه التى لم تتحقق فى غيرهم فى كل طبقه.

إلى هنا تبيّن صحه المعنى الأول وأنه المتعين. ثم إن ما جعله شيخنا النورى قولاً ثانيا وذكره تحت عنوان «ب»، من أن المراد كون الجماعه ثقات، يرجع إلى ذلك القول لبّاً والتفاوت بينهما هو أن الوثاقه مدلول المعنى بالدلاله الالتزاميه فى القول الأول، ومدلول المعنى بالدلاله المطابقيه فى القول الثانى كما لا يخفى، ولأجل ذلك جعلنا القولين قولاً واحداً.

إذا عرفت المعنى المختار فاليك الكلام فى المعنى الثانى.

المعنى الثاني: قد عرفت أن لها احتمالات ثلاثه فنبحث عنها واحداً بعد واحد.

الاحتمال الأول:

هو الحكم بصحه رواياتهم لأجل القرائن الداخليه أو الخارجيه.

وبعباره أخرى؛ المراد من «تصحيح ما يصحّ» هو الحكم بصحه روايات هؤلاء بالمعنى المعروف عند القدماء، وهو الاطمئنان بصدق رواياتهم من دون توثيق لمشايخهم، وهذا مبنيّ على أن المراد من «الموصول» هو نفس المروى والحديث، فاذا صحَّ المروى إلى هؤلاء فيحكم بصحته وان كان السند مرسلاً أو مشتملاً على مجهول أو ضعيف فيعمل به.

توضيح ذلك؛ ان الصحيح عند المتأخرين من عصر العلامه أو عصر شيخه أحمد بن طاووس الحلى (المتوفّى عام ٦٧٣ ه) هو ما كان سنده متّصلاً إلى

المعصوم بنقل الامامى العدل الضابط عن مثله فى جميع الطبقات. ولكن مصطلح القدماء فيه عباره عما احتفّت به القرائن الداخليه أو الخارجيه الداله على صدقه، وان اشتمل سنده على ضعف، وقد مرَّت القرائن الخارجيه عند البحث عن الحاجه إلى علم الرجال.

وبعباره اخرى؛ ان الحديث فى مصطلح القدماء كان ينقسم إلى قسمين: صحيح وغير صحيح، بخلافه فى مصطلح المتأخرين، فانه على أقسام اربعه: الصحيح والموثق والحسن والضعيف.

نعم، إن

من القرائن الداله على صدق الخبر هو كون رواته ثقاتاً بالمعنى الاعم، أى صدوقاً فى النقل، ولكنه احدى القرائن لا القرينه المنحصره.

ثمَّ لما اندرست تلك القرائن الخارجيه عمد المتأخرون فى تمييز المعتبر عن غيره إلى القرائن الداخليه، من المراجعه إلى اسناد الروايات(١).

وعلى هذا فمعنى اتفاق العصابه على تصحيح أحاديث هؤلاء، أنهم وقفوا على ان رواياتهم محفوفه بالقرائن الداخليه أو الخارجيه الداله على صدق الخبر وثبوته، وقد اختار هذا المعنى، المحقق الداماد فى رواشحه وقال: «أجمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عنهم، والاقرار لهم بالفقه والفضل والضبط والثقه، وان كانت روايتهم بارسال أو رفع أو عمن يسمونه وهو ليس بمعروف الحال ولمّه منهم فى أنفسهم فاسدو العقيده، غير مستقيمى المذهب إلى ان قال: مراسيل هؤلاء ومرافيعهم ومقاطيعهم ومسانيدهم إلى من يسمونه من غير المعروفين، معدوده عند الاصحاب رضوان الله عليهم من الصِّحاح من غير اكتراث منهم لعدم صدق حدّ الصحيح على ما قد علمته (من المتأخرين) عليها»(٢).

١ . لاحظ «منتقى الجمان»: ١ / ١٣، والتكمله للمحقق الكاظمى: ١ / ١٩ ٢٠.

٢ . الرواشح السماويه: ٤١.

واختاره المحقّق البهبهانى على ما فى تعليقته حيث قال: «المشهور ان المراد صحه ما رواه حيث تصحّ الروايه اليه، فلا يلاحظ من بعده إلى المعصوم وإن كان فيه ضعيف»(١).

ولا يترتب على هذا الاحتمال ثمره رجاليه من توثيق هؤلاء أو توثيق مشايخهم إلى أن ينتهى السند إلى المعصوم، كترتّبها على الاحتمال الثانى من المعنى الثانى على ما سيوافيك. وأقصى ما يترتب عليه. صحه الحديث وجواز العمل به.

وقد أورد عليه المحدِّث النورى، بأن ذاك التفسير مبنىّ على تغاير الاصطلاحين فى لفظ الصحيح، وانه فى مصطلحهم، الخبر المؤيد بالقرائن

الداله على صدقه، وفى مصطلح المتأخرين كون الراوى إمامياً عدلاً ضابطاً وهذا غير ثابت، بل الصحيح عند القدماء هو نفسه عند المتأخرين، عدا كون الراوى إمامياً، فيكفى كونه ثقه بالمعنى الاعم، وما ذكره شيخنا البهائى فى فاتحه «مشرق الشمسين» أو المحقق صاحب المعالم فى «منتقى الجمان» من ان المدار فى توصيف الروايه بالصحه هو الوثوق بالصدور ولو من جهه القرائن، غير ثابته، بل لنا أن نسألهما عن مأخذ هذه النسبه، فإنّا لم نجد ما يدل على ذلك، بل هى على خلاف ما نسباهما ومن تبعهما، بل وجدناهم يطلقون الصحيح غالباً على روايه الثقه وان كان غير إمامى.

والحاصل ان الصحيح عند القدماء، نفسه عند المتأخرين من كون الراوى ثقه، ولو كان هناك فرق بين المصطلحين فانما هو فى شرطيّه المذهب، فالمتأخرون على شرطيّته ولزوم كون الراوى إمامياً فى اتصاف الحديث بالصحه، والقدماء على كفايه الوثاقه فقط.

أقول: الظاهر ان توصيف الخبر بالصحه لأجل القرائن الداخليه أو

١ . مستدرك الوسائل: ٣ / ٧٦٢.

الخارجيه أمر ثابت. أما القرينه الداخليه كوثاقه رواته، فعليه المتأخرون كلهم، واعترف به المحدث نفسه، وأما القرائن الخارجيه، فقد أشار اليها المحقق ابو الهدى الكلباسى فى تأليفه المنيف «سماء المقال» واليك القول فيه موجزاً:

١ العنوان الذى ذكره الشيخ فى كتاب «العدّه» عند البحث عن التعادل والتراجيح، فانه يوضح المراد من الصحه وان المقصود منها ما يقابل الباطل، لا ما رواه الثقات من الإمام حيث قال: «فى ذكر القرائن التى تدل على صحه اخبار الاحاد أو على بطلانها».

٢ القرائن التى تدل على صحه مضمون أخبار الاحاد وأنها أربعه.

منها: أن يكون موافقاً لأدله العقل وما اقتضاه.

ومنها: أن يكون الخبر مطابقاً لنصّ الكتاب.

ومنها: أن يكون الخبر موافقاً

للسنَّه المقطوع بها من جهه التواتر.

ومنها: أن يكون موافقاً لما أجمعت عليه الفرقه المحقّه.

ثم قال: فهذه القرائن كلها تدل على صحه متضمن أخبار الاحاد، ولا تدلّ على صحتها انفسها، لإمكان كونها مصنوعه وان وافقت الأدله، فمتى تجرَّد الخبر من واحد من هذه القرائن كان خبر واحد محضاً(١).

وهذا نصّ من الشيخ على أن الخبر فى ظلّ هذه القرائن يوصف بالصحه من حيث المضمون، كما يتّصف بها ببعض القرائن الأُخر من حيث الصدور، فالقرائن تاره تدعم المضمون وأُخرى الصدور، وعلى كل تقدير يتّصف بالصحَّه(٢).

١ . عده الاصول: الطبعه المحققه المحشاه بحاشيه الشيخ خليل بن الغازى القزوينى : ١ / ٢٦٧.

٢ . والعجب ان العلامه المحقق الكلباسى لم يستشهد بهذا النص الوارد فى كلام الشيخ.

٣ وكذلك القول فيما يرويه المضعَّفون، فان كان هنا ما يعضد روايتهم ويدلّ على صحّتها، وجب العمل بها، وان لم يكن ما يشهد لروايتهم بالصحه وجب التوقف فى أخبارهم(١).

إلى غير ذلك من العبائر الموجوده فى «العدّه»، الحاكيه عن كون الصحيح عباره عمّا دلت القرائن على صدق مضمونه أو صدوره، لا خصوص ما روته الثقات.

ثمَّ إن المحدث النورى أورد اشكالاً آخر وقال: «إن العلم باقتران أحاديث هؤلاء بالقرائن مع كثرتها أمر محال عاده، فكيف يحصل العلم بها؟».

هذا وسنبيّن ما يمكن الاجابه به عليه عند التعرّض للاحتمال الثالث الذى هو مختار المحدث النورى نفسه.

الاحتمال الثانى والثالث: الحكم بصحه رواياتهم استناداً إلى وثاقتهم ووثاقه مشايخهم(٢).

إن هذين الاحتمالين كما مرَّ يتشعبان من المعنى الثانى وهو القول بأن المراد من الموصول «ما يصحّ» هو نفس الحديث ومتنه لكن الحكم بصحَّه الحديث ليس لاقترانه بالقرائن الخارجيه الداله على صدق نفس الحديث، بل لوثاقه هذه الجماعه ومن بعدهم إلى

أن ينتهى إلى المعصوم.

وهـذا الاحتمـال يفترق عن المعنى الأول، لأنه يهدف إلى تصديقهم بالدلاله المطابقيه، وإلى وثاقتهم بالدلاله الالتزاميه، كما يفترق عن الاحتمال الأول للمعنى الثانى لأنه يهدف إلى صحّه أحاديثهم (وإن اشتمل السند على

١ . العده: ١ / ٣٨٣.

٢ . وفى هذا المقام بحثنا عن الاحتمالين الثانى والثالث من المعنى الثانى بصفقه واحده كما مرّ.

ضعف من بعدهم) لأجل القرائن ولا تترتب عليهما ثمره رجاليه حتى على المعنى الأول لأن وثاقه هؤلاء التى دلت العباره عليها بالدلاله الالتزاميه، ثابته من غير طريق اتفاق العصابه، وأما على هـذا الاحتمال (الاحتمال الثانى للمعنى الثانى) فيترتب على ثبوته ثمره رجاليه وهو التعديل الخاص لمشايخ هؤلاء، إلى أن ينتهى إلى الإمام، فتدخل فى عداد الثقات مجموعه كبيره من المجاهيل والضعاف، فان السته الأولى وان كانوا يروون عن الصادقين - عليهما السلام -بلا واسطه غالباً، لكنهم يروون عن غيرهما معها بكثير أيضاً، كما ان الطبقتين ترويان عنهما مع الواسطه بكثير، فلاحظ طبقات المشايخ تجد لهم مشايخ كثيره.

وهـذا الاحتمـال هـو مختـار المحـدث النورى الـذى بسط الكلام فى تقريره وتوضيحه، بعد تسليم ان المراد من الموصول هو الحديث والمروى لا الحكايه والروايه، وان الصحه وصف لمتن الحديث لا لسنده.

واستدل على مختاره بوجوه ثلاثه:

الوجه الأول : ان احراز صحه الأحاديث عن طريق القرائن الخارجيه، أمر محال عاده، فلا بدّ ان يستند ذلك الاحراز إلى القرائن الداخليه، وليست هى إلاّ وثاقه هؤلاء ووثاقه من يروون عنه، هذاخلاصته واليك تفصيله:

ان القرائن التى تشهد على صدق الخبر اما داخليه كوثاقه الرواه، واما خارجيه كوجود الخبر فى كتاب عرض على الإمام، أو أصل معتبر ولكن التصحيح فى المقام يجب ان يكون مستنداً إلى الجهه الأولى

لا الثانيه، لأن العلم بوثاقه هؤلاء وانهم لا يروون إلاّ عن ثقه أمر سهل، واما الحكم بصحه رواياتهم من جهه القرائن الخارجيه فامر قريب من المحال حسب العاده لأن العصابه حكموا بصحه كل ما صح عن هؤلاء ،من غير تخصيص بكتاب أو اصل أو احاديث معينه، وبالجمله حكموا بتصحيح الكل، وما صح عنهم غير

(۱۹۲)

محصور لعدم انحصار رواياتهم بما فى كتبهم، والعلم باقتران هذه الروايات بها أمر مشكل جدّاً.

والحاصل أن الحكم بصحه روايات هؤلاء، لو كان مستنداً إلى القرائن الداخليه كوثاقه من يروون عنه، لكان لهذه الدعوى الكليه وجه، لامكان احراز ديدنهم على أنهم لا يروون إلاّ عن ثقه، كما هو المشهور فى حق ابن أبى عمير وصفوان والبزنطى، وأما لو كان الحكم بالصحه مستنداً إلى القرائن الخارجيه التى تفيد الاطمئنان بصدق الخبر، فاحراز تلك القرائن فى عامه ما يروونه من الاخبار، إنما يصحّ إذا كانت أحاديثهم محصوره فى كتاب أو عند راو سمعها منهم، يمكن معه الاطلاع على الاقتران بالقرائن أو عدمه، وأما إذا لم يكن كذلك، فالحكم بصحه كل ما صح عن هؤلاء من غير تخصيص بكتاب أو اصل أو احاديث معيَّنه، يعدّ من المحالات العاديه، ولأجله يكون ذلك الاحتمال ساقطاً عن الاعتبار.

وبعباره ثالثه: إنه يمكن احراز ديدن جماعه خاصه والتزامهم بعدم الروايه إلاّ عن ثقه، فاذا صحَّ الخبر إلى هؤلاء، يمكن الحكم بالصحه لوثاقه من يروون عنه، لاجل الالتزام المحرز، وأما احراز كون عامه اخبارهم مقرونه بالقرائن حتى يصحّ الحكم بصحه أخبارهم من هذه الجهه، فاحراز تلك القرائن مع كثره رواياتهم، وتشّتتها فى مختلف الابواب والكتب، محال عاده.

ولا يخفى ما فيه، أما أولاً: فلأن معناه أن هؤلاء كانوا ملتزمين بنقل الروايات

التی روتها الثقات لهم، وكانوا يحترزون عن نقل الروايات إذا روتها الضعاف، وعلى هذا يجب أن يتحرزوا عن نقل الروايات المتواتره أو المستفيضه إذا كان رواتها ضعافاً، وهذا مّما لا يمكن المساعده معه، إذ لا وجه لترك الروايه المتواتره أو المستفيضه وان كان رواتها ضعافاً أو مجاهيل، إذ لا تشترط الوثاقه فيهما، فبطل القول بأنهم كانوا ملتزمين بنقل الروايات التی ترويها الثقات فقط، وعندئذ كيف يمكن الحكم بوثاقه عامه مشايخهم بمجرد

الروايه عنهم، من أنهم رووا عن الضعاف فيما إذا كانت الروايه متواتره أو مستفيضه، ولا يمكن تفكيك المتواتر والمستفيض فی أيامنا هذه حتی يقال: أن الكلام فی أخبار الآحاد التی نقلوها لا غير، فان الكلّ غالباً يتجلی بشكل واحد.

وثانياً: كما إن حصر وجه الصحه بالقرائن الخارجيه بعيد، كذلک حصر وجهها بالقرائن الداخليه التی منها وثاقه الراوی بعيد مثله، والقول المتوسط هو الأدق، وهو أنهم كانوا ملتزمين بنقل الروايات الصحيحه الثابت صدورها عن الإمام، إما من جهه القرائن الخارجيه أو من جهه القرائن الداخليه، وعندئذ لا يمكن الحكم بوثاقه مشايخهم، أعنی الذين رووا عنهم إلی أن ينتهی إلی الإمام، لعدم التزامهم بخصوص وثاقه الراوی، بل كانوا يستندون إلی الأعمّ منها ومن القرائن المورثه للاطمئنان بالصدور.

والاستبعاد الذی بسط المحدث النوری الكلام فيه، إنما يتّجه لو قلنا باقتصارهم بما دلَّت القرائن الخارجيه علی صحتها كما لا يخفی.

وثالثاً: لو كان المراد هو توثيقهم وتوثيق من بعدهم لكان عليه أن يقول، «أجمعت العصابه علی وثاقه من نقل عنه واحد من هؤلاء» أو نحو ذلک من العبارات حتی لا يشتبه المراد، وما الدّاعی إلی ذكر تلک العباره التی هی ظاهره فی خلاف المقصود(١).

ورابعاً: فان اطلاع العصابه علی جميع الافراد

الـذين يروى هؤلاء الجماعه عنهم بلا واسـطه ومعها بعيـد فى الغايه لعـدم تدوين كتب الحديث والرجال فى تلك الاعصار بنحو يصل الكلّ إلى الكلّ.

الوجه الثانى: إنَّ الشيخ قال فى «العدّه»: «وإذا كان أحد الراويين مسـنداً والآخر مرسلا، نظر فى حال المرسل، فان كان ممّن يعلم أنه لا يرسل

١ . الطهاره لسيدنا الاستاذ: ١ / ١٨٨.

٢ . محمـد بن ابى عمير زيـاد بن عيسـى ابو أحمـد الازدى، بغـدادى الاصـل والمقام، لقى أبا الحسن موسـى بن جعفر – عليهما السلام –وسمع منه احاديث، وروى عن الرضا – عليه السلام –توفّى عام ٢١٧ ه .

٣ . صـفوان بن يحيى، كوفى ثقه ثقه عين روى عن الرضا – عليه السـلام –وقد توكل للرضا وابى جعفر – عليهما السـلام –، مات سنه ٢١٠ ه.

۴ . أحمد بن محمد بن عمرو بن ابى نصر لقى الرضا وابا جعفر – عليهما السلام –، مات سنه ٢٢١ ه .

۵ . العده، الطبعه الحديثه: ٣٨۶.

إلاّ عن ثقه موثوق به فلا ترجيـح لخبر غيره على خبره، ولأجل ذلك سوَّت الطائفه بين ما يرويه محمَّد بن أبى عمير(٢) وصفوان بن يحيى(٣) وأحمد بن محمد بن ابى نصـر (۴) وغيرهم من الثّقـات الـذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسـلون إلاّ ممَّن يوثق به، وبين ما أسنده غيرهم، ولذلك عملوا بمرسلهم إذا انفرد عن روايه غيرهم»(۵).

قـال المحـدِّث النورى بعـد نقـل هـذا الكلام: «إن المنصف المتأمل فى هـذا الكلام، لا يرتاب فى أن المراد من قوله «من الثِّقات الـذين... الـخ» أصـحاب الاجمـاع المعهـودون، إذ ليس فى جميـع ثقـات الرواه جمـاعه معروفون بصـفه خـاصه مشـتركون فيهـا، ممتازون بها عن غيرهم، غير هؤلاء، فان صريح كلامه أن فيهم جماعه

معروفين عند الاصحاب بهذه الفضيله، ولا تجد فى كتب هذا الفنّ من طبقه الثقات عصابه مشتركين فى فضيله غير هؤلاء، ومنه يظهر أن ما اشتهر من أن الشيخ ادّعى الاجماع على أن ابن ابى عمير وصفوان والبزنطى خاصه لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقه، وشاع فى الكتب حتى صار من مناقب الثلاثه وعُدّ من فضائلهم، خطأ محض منشأه عدم

المراجعه إلى «العدّه» الصريحه فى أن هذا من فضائل جماعه، وذكر الثلاثه من باب المثال».

أقول: إن الاستدلال بعباره «العدّه» على أن المراد من عباره الكشّى هو توثيق رجال السند بعد اصحاب الاجماع غير تامّ. إذ الظاهر أن مراد الشيخ من

قوله «وغيرهم» هو الجماعه المعروفه بين الاصحاب بأنهم لا يروون إلّا عن ثقه وهم عباره عن: ۱ أحمد بن محمد بن عيسى. ۲ جعفر بن بشير البجلى. ۳ محمد بن اسماعيل بن ميمون الزعفرانى. ۴ على بن الحسن الطاطرى. ۵ بنو فضّال كلهم (على قول) وسيوافيك الكلام عن هؤلاء، ولا نظر لها إلى الفقهاء المعروفين من أصحاب الائمه الاربعه، وقد عرفت أن كلام الكشى خال عن هذا العنوان وأنه عرفهم بعنوان: «تسميه الفقهاء من أصحاب الائمه» فى مواضع ثلاثه، وإنما اُفيض عليهم هذا العنوان فى كلمات المتأخرين وجعل موضوعاً للبحث، وأما تخصيص الكشى هؤلاء الجماعه بالبحث، فلأجل فقاهتهم وتبحّرهم فى الفقه، لما مرَّ أن اكثر الروايات تنتهى اليهم، وأما عدم ذكره أبا حمزه الثمالى، وعلىّ بن يقطين، وزكريا بن آدم، وعلى بن مهزيار فلقلّه روايه الثلاثه الأول مع جلالتهم بالنسبه إلى أصحاب الاجماع.

فظهر من هذا البحث أيضاً أن الحق هو المعنى الأول، وأن المراد هو تصديقهم فيما يروون بلا واسطه، وتصديق حكاياتهم ونقولهم

فيما يروون، فهم فقهاء وعلماء مصدَّقون فى نقولهم، وأن لفظ «التصحيح» مرادف للفظ «التصديق» سواء اجتمعا كما فى الطبقتين الثانيه والثالثه، أم افترقا كما فى الطبقه الأُولى.

وإن أبيت إلاّ عن تغايرهما وأن «التصحيح» يفيد غير ما يفيده «التصديق»، فالاحتمال الأول من المعنى الثانى، من تصحيح رواياتهم وحجّيتها هو المتعين، والمراد أن العصابه فى ظل التفحّص والتتبع وقفت على ان رواياتهم صحيحه إما لوثاقه رجال السند بعد أصحاب الاجماع، أو لقرائن خارجيه كما مرت، وأما كون صحتها لخصوص وثاقه رجال السند إلى أن ينتهى إلى الإمام كما هو المقصود فى الاحتمال الثانى والثالث للمعنى الثانى فلا، وعلى هذا فليست العباره مفيده لقاعده رجاليه، هى أن مشايخ هؤلاء إلى الإمام ثقات.

(١٩٦)

وبعباره اخرى; لا يستفاد منها انهم لا يروون إلاّ عن ثقه حتى ينتهى السند إلى الإمام. وعلى ذلك فلا يكون روايه اصحاب الاجماع عن شيخ دليلاً على وثاقته، فاذا وقع ذلك الشيخ فى سند، وكان الراوى عنه غيرهم لا يحكم بوثاقته، وصحه السند، فما اشتهر بين المتأخّرين من تصحيح الاسناد إذا كان الراوى مهملاً بحجه انه من مشايخ اصحاب الاجماع مما لا دليل عليه.

تفصيل من العلامه الشفتى (١): قد عرفت أن الكشى ذكر اتفاق العصابه على هؤلاء فى مواطن ثلاثه، وعرفت المحتملات المختلفه حول عبارته المردّده بين كون المراد: ١ تصديق هؤلاء فيما ينقلون. ٢ أو تصحيح صدور رواياتهم من المعصوم لأجل القرائن الداخليه أو الخارجيه. ٣ أو توثيق مشايخهم إلى أن ينتهى السند، وعلى كل تقدير المراد من العباره فى المواضع الثلاثه واحد.

لكن يظهر من المحقّق الشفتى، التفصيل بين العباره الأُولى والثانيه والثالثه، بأن المراد من الأُولى هو تصحيح الحديث ومن الأخيرتين

توثيقهم وتوثيق مشايخهم إلى آخر السند، ولاجل ذلك اكتفى فى أَولى العبارات بذكر التصديق من دون اضافه قول «تصحيح ما يصحّ»، دون الاخيرتين. وانما فعل ذلك لأن الطبقه الأُولى يروون من الإمام بلا واسطه، وهذا بخلاف الواقعين فى الثانيه والثالثه، فهم يروون بلا واسطه ومعها.

وقال فى هذا الصدد: «إن نشر الاحاديث لما كان فى زمن الصَّادقين - عليهما السلام -، وكانت روايات الطبقه الأُولى من اصحابهما غالباً عنهما من غير واسطه، فيكفى للحكم بصحه الحديث تصديقهم، واما المذكورون فى الطبقه الثانيه والثالثه، فقد كانوا من أصحاب الصادق والكاظم والرضا- عليهم السلام -، وكانت روايه الطبقه الثانيه عن مولانا الباقر- عليه السلام -مع

١ البحث عن هذا التفصيل، كلام معترض واقع بين الوجه الثانى والوجه الثالث للمحدث النورى، وسيوافيك ثالث الوجوه من أدلّته بعد هذا التفصيل.

الواسطه، وكانت الطبقه الثالثه كذلك بالنسبه إلى الصادق - عليه السلام -، ولم يكن الحكم بتصديقهم كافياً فى الحكم بالصحه فما اكتفى بالتصديق وأضاف: «اجتمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنهم» ولما روى كل من فى الطبقه الثانيه، عن الصادق - عليه السلام -، والطبقه الثالثه عن الكاظم والرضا - عليهما السلام -، أتى بتصديقهم أيضاً.

والحاصل: ان التصديق فيما إذا كانت الروايه عن الائمه- عليهم السلام -من غير واسطه والتصحيح إذا كانت معها»(١).

ولا يخفى أنه تفسير ذوقى لا يعتمد على دليل، بل الدليل على خلافه، ففيه:

أوّلاً: ان ما ذكره من أن روايه الطبقه الأُولى كانت عن الإمام بلا واسطه غالباً، غير تام، يعرف بعد الوقوف على مشايخهم فى الحديث من أصحاب الائمه المتقدمين كالسجاد ومن قبله:

وهذا زراره يروى عن ما يقرب من أربعه عشر شيخاً وهم:

١ ابو الخطاب ٢ بكر

۳ الحسن البزاز ۴ الحسن بن السری ۵ حمران بن أعين ۶ سالم بن ابی حفصه ۷ عبد الكريم بن عتبه الهاشمی ۸ عبدالله بن عجلان ۹ عبد الملک ۱۰ عبد الواحد بن المختار الانصاری ۱۱ عمر بن حنظله ۱۲ الفضيل ۱۳ محمد بن مسلم ۱۴ اليسع(۲).

وهذا محمد بن مسلم يروی عن ستّه مشايخ وهم:

۱ أبو حمزه الثمالی ۲ ابو الصباح ۳ حمدان ۴ زراره ۵ كامل

۱ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۷۶۹. بتصرّف يسير.

۲ . معجم رجال الحديث: ۷ / ۲۱۸ ۲۶۰، الرقم ۴۶۶۳.

۶ محمد بن مسعود الطائی(۱).

وبريد بن معاويه يروی عن شيخ واحد وهو مالک بن اعين(۲).

وهذا الفضيل بن يسار يروی عن شيخين وهما: ۱ زكريا النقاض ۲ عبد الواحد بن المختار الانصاری(۳).

وهذا معروف بن خرّبوذ يروی عن شيخين وهما: ۱ أبو الطفيل ۲ الحكم بن المستور(۴).

وهذا ابو بصير الاسدی (يحيی بن القاسم أو ابی القاسم) يروی عن عمران بن ميثم أو صالح بن ميثم(۵).

ومع ذلک كيف يمكن أن يقال إن مروياتهم عن الائمه بلا واسطه غالباً.

وثانياً: لو كان المراد ما ذكره لوجب عليه التصريح بذلک، فان ما ذكره ليس أمراً ظاهراً متبادراً من العباره، والظاهر فی الجميع تصديقهم فيما يقولون ويحكون.

الوجه الثالث: إن جماعه من الرواه وصفوا فی كتب الرجال بصحه الحديث، كما نجده فی حق الافراد التاليه:

۱ إبراهيم بن نصر بن القعقاع الجعفی، روی عن أبی عبدالله وأبی

۱ . معجم رجال الحديث: ۱۷ / ۲۶۲ ۲۸۶، الرقم ۱۱۷۸۰ و ۱۱۷۸۳.

۲ . معجم رجال الحديث: ۳ / ۲۷۷ و ۲۷۸ و ۲۸۰، و ۲۸۷، الرقم ۱۱۶۶ و ۱۱۷۴.

۳ . معجم رجال الحديث: ۱۳ / ۳۶۲ ۳۶۸، الرقم

.۹۴۳۷

۴ . معجم رجال الحديث: ۱۸ / ۲۳۱.

۵ . معجم رجال الحديث: ۱۸ / ۲۶۲ ۲۶۵، الرقم ۱۲۴۸۳. وجامع الرواه: ج ۲، باب حدود الزنا، وأيضاً فی معجم رجال الحديث: ۱۳ / ۱۶۶ ۱۶۷ فی ترجمه عمران بن ميثم: روی محمد بن يعقوب بسنده عن ابی بصير عن عمران بن ميثم أو صالح بن ميثم.

الحسن – عليهما السلام –،ثقه، صحيح الحديث.

۲ ابو عبدالله أحمد بن الحسن بن اسماعيل بن شعيب بن ميثم التمّار الكوفی، ثقه، صحيح الحديث.

۳ ابو حمزه انس بن عياض الليثی، ثقه، صحيح الحديث.

۴ ابو سعيد جعفر بن أحمد بن ايوب السمرقندی، صحيح الحديث.

۵ الحسن بن علی بن بقاح الكوفی، ثقه مشهور، صحيح الحديث.

۶ الحسن بن علی بن النعمان الأعلم، ثقه، ثبت، له كتاب نوادر، صحيح الحديث.

۷ سعد بن طريف، صحيح الحديث.

۸ ابو سهل صدقه بن بندار القمّی، ثقه، صحيح الحديث.

۹ ابو الصلت الهروی عبد السلام بن صالح، روی عن الرضا – عليه السلام –، ثقه، صحيح الحديث.

۱۰ ابو الحسن علی إبراهيم بن محمد الجوانی ثقه، صحيح الحديث.

۱۱ النضر بن سويد الكوفی، ثقه، صحيح الحديث.

۱۲ يحيی بن عمران بن علی بن أبی شعبه الحلبی ثقه ثقه، صحيح الحديث.

۱۳ ابو الحسين محمد بن جعفر الاسدی الرازی، كان ثقه، صحيح الحديث.

هؤلاء الجماعه عرّفوا فی كتب الرجال بصحه الحديث، ولا يمكن الحكم بصحه حديث راو علی الاطلاق، إلّا من جهه وثاقته ووثاقه من بعده إلی

المعصوم، واحتمـال كونه من جهه القرائن فاسـد كمـا مرّ، ولا ـ فرق بينهم وبين اصـحاب الاجمـاع إلّا من جهه الاجماع فى هؤلاء دونهم، وهم جماعه أيضاً كما عرفت(١).

أقول: أما دلاله لفظه «صحيح الحديث» على وثاقه نفس هؤلاء

فممّا لا يخفى على أحد، وقد عدَّه الشهيد الثانى من الالفاظ الداله على الوثاقه. قال فى بدايه الدرايه وشرحها: «قوله: وهو صحيح الحديث، يقتضى كونه ثقه ضابطاً ففيه زياده تزكيه». أضف اليه انه غير محتاج اليه، لوجود لفظ «ثقه» فى ترجمه هؤلاء إلاّ فى مورد السمرقندى وابن طريف. انما الكلام فى دلالته على وثاقه مشايخهم سواء كانت بلا واسطه أو معها. فقد اختار المحدث النورى دلالتها على وثاقه المشايخ عامه.

ولكن إنما يتمّ ما استظهره من قولهم «صحيح الحديث» إذا لم تكن قرينه على كون المراد صحّه أحاديث كتبه، لا وثاقه مشايخه، كما ورد فى حق الحسين بن عبيدالله السعدى «له كتب صحيحه الحديث» فلا بدّ من الحمل على الموجود فى الكتاب، ومثله إذا قال: «كان ثقه فى الحديث إلاّ انه يروى عن الضعفاء» كما ورد فى حقّ ابى الحسين الاسدى(٢).

ولا يخفى انه لو ثبت ما يدَّعيه ذلك المحدث، لزم تعديل كثير من المهملين والمجهولين، فتبلغ عدد المعدَّلين بهذه الطريقه إلى مبلغ كبير والاعتماد على ذلك مشكل جدّاً.

أما أولاً: فلأن صحه الحديث كما تحرز عن طريق وثاقه الراوى، تحرز عن طريق القرائن الخارجيه، فالقول بأن احراز صحه احاديث هؤلاء كانت مستنده إلى وثاقه مشايخهم فقط، ليس له وجه، كالقول بأن احرازها كان

١ . مستدرك الوسائل: ١ / ٧٦٩ بتصرّف يسير.

٢ . لاحظ مستدرك الوسائل: ٣ / ٧٧٠.

مستنداً إلى القرائن، بل الحق ان الاحراز كان مستنداً إلى الوثاقه تاره وإلى القرائن أخرى، ومع هذا العلم الاجمالى كيف يمكن احراز وثاقه المشايخ. بصحه الاحاديث مع أنها أعم منها.

وثانياً: إن اقصى ما يمكن ان يقال ما افاده بعض الاجله من التفصيل بين الاكثار عن شيخ وعدمه، فاذا

كثر نقـل الثقه عن رجل، ووصف احاديث ذلك الثقه بالصـحه، يسـتكشف كون الاحراز مسـتنداً إلى وثاقه الشـيخ، إذ من البعيد احراز القرينه فى واحـد واحـد من المجموعه الكبيره من الاحاديث، وهـذا بخلاف ما إذا قلّ النقل عنه ووصف احاديثه بالصـحه، فمن الممكن جدّاً احراز القرينه فى العدد القليل من الاحاديث.

هـذا كله لو قلنـا بـأن الصـحه من اوصـاف المتن والمضـمون، وإلاّ ـ فمن الممكن القول بانهـا من أوصاف نفس النقل والتحـدث والحكـايه، وان المقصود منهـا كونه صـدوقاً فى النقـل وصادقاً فى الحكايه فى كل ما يحكيه، كما ذكرناه فى أصـحاب الاجماع فلاحظ.

ثم ان الذى يدفع الاحتمال الثانى للمعنى الثانى روايه اصحاب الاجماع عن الضعفاء والمطعونين، ومعها كيف يمكن القول بأنهم لا يروون إلاّ عن الثقه واليك بعض ما يدل على المقصود.

١ روى الكلينى فى «باب من أوصـى وعليه دين» وكذا فى «باب اقرار بعض الورثه بدين فى كتاب الميراث» عن جميل بن دراج، عن زكريا بن يحيى الشعيرى، عن الحكم بن عتيبه(١) وقد ورد عدّه روايات فى ذمّه(٢).

٢ حكى الشيخ فى الفهرست أن يونس بن عبد الرحمن روى كتاب

١ . جامع الرواه: ١ / ٢٦٦.

٢ . لاحظ رجال الكشى: ١٣٧.

«عمرو بن جميع الازدى البصرى قاضى الرى»(١) وقد ضعفه الشيخ والنجاشى(٢).

وسـيوافيك بعض القول فى ذلك عند الكلام فى أن ابن ابى عمير وصـفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن ابى نصـر البزنطى لا يروون ولا يرسلون إلاّ عن ثقه، فانتظر.

١ . الفهرست للشيخ : ١١١.

٢ . رجال الشيخ: ٢٤٩، رجال النجاشى: ٢٠٥.

٢ مشايخ الثقات

اشاره

٢ مشايخ الثقات

٢ مشايخ الثقات

* محمد بن أبی عمیر.

* صفوان بن یحیی.

* أحمد بن محمد بن أبی نصر البزنطی.

(۲۰۴)

(۲۰۵)

قد عرفت

التوثيق ينقسم إلى توثيق خاص، وتوثيق عام. فلو كان التوثيق راجعاً إلى شخص معين، فهو توثيق خاص، ولو كان راجعاً إلى توثيق عده تحت ضابطه فهو توثيق عام / وقد عد من الثانى ما ذكر الكشى حول جماعه اشتهرت بأصحاب الإجماع، وقد عرفت مدى صحته وأن العباره لا تهدف إلّا إلى وثاقتهم، لا إلى صحه أخبارهم، ولا إلى وثاقه مشايخهم.

ومن هذا القبيل ما اشتهر بين الاصحاب من ان محمد بن ابى عمير، وصفوان بن يحيى، وأحمد بن محمد بن أبى نصر البزنطى، لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقه، فيترتب على ذلك أمران:

١ ان كلّ من روى عنه هؤلاء فهو محكوم بالوثاقه، وهذهِ نتيجه رجاليّه تترتب على هذهِ القاعده.

٢. إنّه يؤخذ بمراسيلهم كما يؤخذ بمسانيدهم وان كانت الواسطه مجهوله، أو مهمله، أو محذوفه، وهذه نتيجه اصوليه تترتب عليها، وهى غير النتيجه الأُولى.

ثم ان جمعاً من المحقّقين القدامى والمعاصرين، قد طرحوا هذه القاعده على بساط البحث فكشفوا عن حقائق قيمه. لاحظ مستدرك الوسائل (ج ٣،

ص ۶۴۸ ۶۵۵) ومعجم رجال الحديث (ج ١، ص ۶٣ ۶٩) ومشايخ الثقات (هو كتاب قيم اُلف حول القاعده وطبع فى ٣٠۶ صفحات والكتاب كله حول القاعده وفروعها) ومعجم الثقات (ص ١۵٣ ١٩٧).

وفيما أفاده بعض الاجله فى دروسه الشريفه غنى وكفايه فشكر الله مساعيهم الجميله. ونحن فى هذا نستضىء من أنوار علومهم. رحم الله الماضين من علمائنا وحفظ الباقين منهم.

فنقول: الأصل فى ذلك ما ذكره الشيخ فى «العده» حيث قال: «وإذا كان أحد الراويين مسنداً والاخر مرسلًا، نظر فى حال المرسل، فان كان ممن يعلم انه لا يرسل إلّا عن ثقه موثوق به، فلا ترجيح لخبر

غيره على خبره، ولأجل ذلك سوت الطائفه بين ما يرويه محمد بن أبى عمير، وصفوان بن يحيى، وأحمد بن محمد بن ابى نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلاّ عمن يوثق به، بين ما أسنده غيرهم، ولذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن روايه غيرهم، فأما إذا لم يكن كذلك ويكون ممن يرسل عن ثقه وعن غير ثقه فأنه يقدم خبر غيره عليه، وإذا انفرد وجب التوقف فى خبره إلى أن يدل دليل على وجوب العمل به» (١). غير ان تحقيق الحال يتوقف على البحث عن هذه الشخصيات الثلاث واحداً بعد واحد واليك البيان.

١ ابن أبى عمير (المتوفّى عام ٢١٧ ه)

اشاره

١ ابن أبى عمير (المتوفّى عام ٢١٧ ه)

قد يعبر عنه بابن عمير تاره، وبمحمد بن زياد البزاز أو الأزدى اخرى، وبمحمد بن أبى عمير ثالثه.

وقد عرفت انه يترتب على تلك الدعوى نتيجتان مهمتان، فلا جل ذلك

١ . عده الأُصول: ١ / ٣٨٦ من الطبعه الحديثه.

نقدم لتحقيقها اموراً:

الأول: ان ابن أبى عمير كما قال النجاشى: «هو محمد بن أبى عمير زياد بن عيسى، أبو أحمد الأزدى من موالى المهلب بن أبى صفره، بغدادى الاصل والمقام، لقى أبا الحسن موسى – عليه السلام –وسمع منه أحاديث، كناه فى بعضها فقال: يا أبا أحمد، وروى عن الرضا – عليه السلام –، جليل القدر، عظيم المنزله فينا وعند المخالفين، الجاحظ يكحى عنه فى كتبه. وقد ذكره فى المفاخره بين العدنانيه والقحطانيه، وقال فى «البيان والتبيين»: حدثنى إبراهيم بن داحه عن ابن أبى عمير، وكان وجهاً من وجوه الرافضه، وكان حبس فى أيام الرشيد فقيل ليلى القضاء وقيل انه ولى بعد ذلك، وقيل بل ليدل على مواضع الشيعه، وأصحاب موسى

بن جعفر - عليه السلام -، وروى انه ضرب أسواطاً بلغت منه إلى حد كاد ان يقر لعظيم الالم. فسمع محمد بن يونس بن عبد الرحمن وهو يقول: اتق الله يا محمد بن أبى عمير، فصبر، ففرج الله عنه، وروى أنه حبسه المأمون حتى ولاه قضاء بعض البلاد، وقيل: ان اخته دفنت كتبه فى حال استتاره وكونه فى الحبس أربع سنين فهلكت الكتب، وقيل: بل تركتها فى غرفه فسال عليها المطر فهلكت، فحدث من حفظه، ومما كان سلف له فى أيدى الناس، ولهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله وقد صنف كتباً كثيره. ثمَّ نقل النجاشى عن أحمد بن محمّد بن خالد أنّ ابن أبى عمير صنّف أربعه وتسعين كتاباً منها المغازى إلى ان قال: مات سنه سبع عشره ومائتين» (١).

وقال الشيخ فى الفهرست: «كان من أوثق الناس عند الخاصه والعامه وأنسكهم نسكاً، وأورعهم وأعبدهم، وقد ذكره الجاحظ فى كتابه «فخر قحطان على عدنان»... انه كان أوحد أهل زمانه فى الأشياء كلها وأدرك من

١ . رجال النجاشي: ٣٢٦، رقم الترجمه ٨٨٧.

الأئمه ثلاثه: أبا إبراهيم موسى - عليه السلام -ولم يرو عنه. وأدرك الرضا - عليه السلام -وروى عنه. والجواد- عليه السلام -. وروى عنه أحمد بن محمد بن عيسى كتب مائه رجل من رجال الصادق - عليه السلام -»(١).

الثانى: ان شهاده الشيخ على التسويه، لا تقصر عن شهاده الكشى على إجماع العصابه على تصحيح ما يصح عن جماعه، فلو كانت الشهاده الثانيه مأخوذاً بها، فالأُولى مثلها فى الحجيه.

وليس التزام هؤلاء بالنقل عن الثقات أمراً غريباً، إذ لهم نظراء بين الأصحاب وسيوافيك بيانهم أمثال: أحمد بن محمد بن عيسى القمى، وجعفر بن بشير

البجلی، ومحمـد بن اسـماعیل بن میمون الزعفرانی، وعلی بن الحسن الطـاطری ، والرجالی المعروف: النجاشـی، الـذین اشـتهروا بعدم النقل إلاّ عن الثقه.

واما اطلاع الشـیخ علی هذه التسویه، فلأنه کان رجلاً بصیراً بأحوال الرواه وحالات المشایخ. ویعرب عن ذلک ما ذکره فی العده عند البحث عن حجیه خبر الواحد حیث قال:

«انا وجـدنا الطائفه میزت الرجال الناقله لهـذه الاخبار، فوثقت الثقات منهم، وضـعفت الضـعفاء، وفرقوا بین من یعتمد علی حدیثه وروایته، ومن لا یعتمـد علی خبره ومـدحوا الممـدوح منهم، وذموا المـذموم. وقالوا وفلان متهم فی حـدیثه، وفلان کذاب،وفلان مخلط، وفلان مخالف فی المذهب والاعتقاد، فلان واقفی، وفلان فطحی، وغیر ذلک من الطعون التی ذکروها» (۲).

وهذه العباره ونظائرها، تعرب عن تبحر الشیخ فی معرفه الرواه وسعه

۱ . الفهرست: ۱۶۸، رقم الترجمه ۶۱۸.

۲ . عده الاصول: ۱ / ۳۶۶، من الطبعه الحدیثه.

اطلا۔عه فی ذلـک المضـمار، فلا۔ غرو فی ان یتفرد بمثل هـذه التسویه، وان لم ینقلها أحـد من معاصـریه، ولا المتأخرون عنه إلی القرن السابع إلاّ النجاشی، فقد صرح بما ذکره فی خصوص ابن أبی عمیر من الرجال الثلاثه، کما عرفت.

وعلی هـذا فقد اطلع الشـیخ علی نظریه مجموعه کبیره من علماء الطائفه وفقهائهم فی مورد هؤلاء الثلاثه وانهم کانوا یسوُّون بین مسانیـدهم ومراسـیلهم، وهـذا یکفی فی الحجیه، ومفادها توثیق جمیع مشایخ هؤلاء، قد عرفت انه لا یحتاج فی التزکیه إلی ازید من واحد أو اثنین، فالشیخ یحکی اطلاعه عن عدد کبیر من العلماء، یزکون عامه مشایخ ابن أبی عمیر، ولاجل ذلک یسوّون بین مراسیله ومسانیده.

والسابر فی فهرست الشیخ ورجاله یذعن باحاطته بالفهارس وکتب الرجال، وأحوال الرواه، وانه کانت تحضره مجموعه کبیره من کتب الرجال والفهارس وکان فی

نقضه وابرامه وتعديله وجرحه، يصدر عن الكتب التى كانت تحضره، أو الآراء والنظريات التى كان يسمعها من مشايخه واساتذته.

نعم نجد التصريح بالتسويه من علماء القرن السابع إلى هذه الاعصار فقد اتى المحدث المتتبع النورى باسماء وتصريحات عده من هذه الثله ممن صرحوا بالقاعده، ونحن نأتى بما نقله ذلك المتتبع، بتصريف يسير، مع تعيين مصادر النقل بقدر الامكان.

١ قال السيد على بن طاووس (المتوفّى عام ۶۶۴ ه ، فى فلاح السائل بعد نقل حديث عن امالى الصدوق، بسند ينتهى إلى محمد بن أبى عمير، عمن سمع أبا عبد الله- عليه السلام -يقول: ما احب الله من عصاه...): «رواه الحديث ثقات بالاتفاق ومراسيل محمد بن ابى عمير كالمسانيد عند اهل الوفاق» ويأتى خلاف ذلك من اخيه، جمال الدين السيد أحمد بن طاووس

(المتوفّى عام ۶۷۳ ه) فانتظر.

٢ قال المحقق فى المعتبر فى بحث الكر: «الثالثه: روايه محمد بن ابى عمير عن بعض اصحابنا، عن ابى عبد الله- عليه السلام - قال: الكر ألف ومائتا رطل، وعلى هذه عمل الأصحاب ولا طعن فى هذه بطريق الإرسال، لعمل الأصحاب بمراسيل ابن أبى عمير»(١).

٣ وقال الفاضل الآبى فى كشف الرموز الذى هو شرح للمختصر النافع فى روايه مرسله لابن أبى عمير: «وهذه وان كانت مرسله، لكن الأصحاب تعمل بمراسيل ابن ابى عمير، قالوا: لانه لا ينقل إلّا معتمداً» (٢).

وممن صرح بصحه القاعده من علماء القرن الثامن:

۴ العلاّمه فى النهايه قال: «الوجه المنع إلاّ إذا عرف ان الراوى فيه لا يرسل إلاّ عن عدل كمراسيل محمد بن ابى عمير فى الروايه».

۵ وعميد الدين الحلى ابن اخت العلامه الحلى وتلميذه (المتوفّى عام ۷۵۴ ه) فى كتابه

«منیه اللبیب فی شرح التهذیب» المطبوع فی بلاد الهند.

قال فی بحث المرسل: «واختیار المصنف المنع من کونه حجه ما لم یعلم انه لا یرسل إلّا عن عدل کمراسیل محمد بن أبی عمیر من الامامیه».

۶ وقال الشهید (المتوفّی ۷۸۶ ه) فی الذکری فی احکام اقسام الخبر: «أو کان مرسله معلوم التحرز عن الروایه عن مجروح، ولهذا قبلت الأصحاب

۱ . المعتبر: ۱ / ۷۴، الطبعه الحدیثه.

۲ . والفاضل الآبی هو حسن بن ابی طالب المعروف بالآبی تاره، وابن الزینب أُخری من اجلاء تلامیذ المحقق، وقد فرغ من شرح کتاب استاذه (المختصر النافع) عام ۶۷۲ ه ، وله آراء خاصه فی الفقه، منها:

الف انه لا تجوز الزیاده فی النکاح علی الاربع دائماً کان العقد أو انقطاعاً.

ب القول بالمضائقه فی القضاء.

ج انه لا یصح الاداء مع وجود القضاء فی الذمه.

مراسیل ابن أبی عمیر، وصفوان بن یحیی، وأحمد بن ابی نصر البزنطی لانهم لا یرسلون إلّا عن ثقه» (۱).

وممن صرح بها من علماء القرن التاسع:

۷ ابن فهد الحلی (المتوفّی عام ۸۴۱ ه) فی «المهذب البارع» فی مسأله وزن الکر بعد نقل روایه ابن أبی عمیر قال: «ولا یضعفها الإرسال، لعلمهم بمراسیل ابن أبی عمیر».

وممن صرح بها من علماء القرن العاشر:

۸ المحقق الثانی، علی بن عبد العالی (المتوفّی عام ۹۴۰ ه) مؤلف کتاب «جامع المقاصد» قال: «والروایتان صحیحتان من مراسیل ابن ابی عمیر الملحقه بالمسانید».

۹ الشهید الثانی (المتوفّی عام ۹۶۵ ه) فی الدرایه وشرحها قال: «المرسل، لیس بحجه مطلقاً علی الاصح، إلّا ان یعلم تحرز مرسله عن الروایه عن غیر الثقه، کابن ابی عمیر من اصحابنا، علی ما ذکره کثیر، وسعید بن

المسیب عند الشافعی، فیقبل مرسله ویصیر فی قوه المسند».

وممن صرح بها من علماء القرن الحادی عشر:

۱۰ المیرزا الاسترآبادی فی کتابه «منهج المقال» قال ما هذا حاصله (۲): «إبراهیم بن عمر ثقه عند النجاشی وضعفه ابن الغضائری ویرجح الأول بروایه ابن عمیر عنه بواسطه حماد» (۳).

۱ . ذکری الشیعه: ۴.

۲ . منهج المقال: ۲۵، وقد طبع هذا الکتاب فی مجلد کبیر، وهو حسب تجزئه المؤلف فی ثلاثه اجزاء، وفرغ المؤلف عنه عام ۹۸۶ ه، وقد علق علیه الوحید البهبهانی بعض التعالیق، وطبعا معاً فی مجلد کبیر.

۳ . منهج المقال: ۲۵.

وقال فی «ابن ابی الاغر النحّاس»: «تعتبر روایته ویعتد بها لأجل روایه ابن ابی عمیر وصفوان، عنه» (۱).

۱۱ الشیخ البهائی (المتوفّی عام ۱۰۳۰ ه) قال فی شرح الفقیه: «وقد جعل أصحابنا رضوان الله علیهم مراسیل ابن ابی عمیر کمسانیده فی الاعتماد علیها، لما علموا من عادته انه لا یرسل إلاّ عن ثقه».

۱۲ وممن نقل کلام الشیخ الطوسی، المحدّث الحر العاملی فی خاتمه الوسائل فی الفائده السابعه (ج ۲۰ ص ۸۸).

۱۳ وقال الوحید البهبهانی فی تعلیقته علی منهج المقال: «ومنها روایه صفوان بن یحیی وابن ابی عمیر عنه فأنها اماره الوثاقه لقول الشیخ فی «العده»: انهما لا یرویان إلاّ عن ثقه، والفاضل الخراسانی فی ذخیرته جری علی هذا المسلک» (۲).

۱۴ وقال الشیخ عبد النبی بن علی بن أحمد بن الجواد فی کتابه «تکمله نقد الرجال» الذی فرغ منه سنه ۱۲۴۰ ه، فی حق «برد الإسکاف»: «قال المحقق السبزواری فی الذخیره: لم یوثقه علماء الرجال إلاّ ان له کتاباً یرویه ابن ابی عمیر ویستفاد من ذلک توثیقه» (۳).

ثم المتتبع النوری نقل

عن مفاتيح السيد المجاهد (المتوفّى عام ١٢٤٢ ه) دعوى المحقق الأردبيلى (وهو من علماء القرن العاشر) اتفاق الأصحاب على العمل بمراسيله.

١ . منهج المقال: ٢٨.

٢ . تعليقه المحقق البهبهانى: ١٠.

٣ . التكمله: ١ / ٢٢١.

وقد اكتفينا بهذا القدر من نصوص القوم وتجد التضافر عليها من المتأخرين. ولا نرى حاجه لذكر نصوصهم.

نعم هناك ثله من المحققين استشكلوا فى هذه التسويه وسيوافيك بعض كلماتهم.

والظاهر ان دعوى غير الشيخ والنجاشى من باب التبعيه لهما، وان الاشتهار فى الاعصار المتأخره من القرن السابع إلى العصر الحاضر، كان من باب حسن الظن بدعوى شيخ الطائفه وزميله النجاشى، لا من باب التتبع فى أحوال مشايخه، والوقوف على انه لاـ يروى إلاّـ عن ثقه، وعلى ذلك فما ذكره المحدّث النورى من بلوغ دعوى الاجماع إلى الاستفاضه وامكان علمهم بذلك بأخباره (ابن ابى عمير) المحفوفه بالقرائن أو بتتبعهم فى حال مشايخه المحصورين أو بهما، مما لا يمكن الركون اليه.

ومع ذلك فلا يضر ما ذكرنا بحجيه دعوى الشيخ، فانه وان كان لا يثبت به اتفاق علماء الاماميه على التسويه ولكن يثبت به توثيق المشهور لمشايخ ابن ابى عمير، وانه كانت هناك شخصيات يزكون جميع مشايخه ولاجله يتعاملون مع جميع مراسيله معامله المسانيد.

هذا، وهناك ثله من العلماء لم يأخذوا بهذه التسويه، ولم يقولوا بحجيه مراسيله، منهم:

١ شيخ الطائفه، فى غير موضع من تهذيبه واستبصاره قال: «فاما ما رواه محمد بن ابى عمير (قال: روى لى عن عبد الله يعنى ابن المغيره يرفعه إلى ابى عبد الله – عليه السلام –ان الكرّ ستمائه رطل) فأول ما فيه انه مرسل غير مسند، مع ذلك مضاد للاحاديث التى رويناها» (١).

١ . التهذيب: ١

/ ۴۳.

(۲۱۴)

وقال (فى باب بيع المضمون): «ان الخبر الأول (خبر ابن ابى عمير عن ابان بن عثمان، عن بعض اصحاب عن ابى عبد الله) مرسل غير مسند» (۱).

وقال (فى باب ميراث من علا من الآباء وهبط من الاولاد): «ان الخبر الأول مرسل مقطوع الاسناد» (۲).

ولكن ما ذكره فى «العدّه» هو الذى ركن اليه فى اُخريات حياته، وكأنه عدل عما ذكره فى التهذيب والاستبصار، وكيف لا، وقد قام بتأليف التهذيب كالشرح لمُقنعه استاذه المفيد فى زهره شبابه وفى اواسط العقد الثالث من عمره، حيث ولد الشيخ عام ۳۸۵ ه، وتوفى استاذه المفيد عام ۴۱۳ ه، وهو يدعو له فى كتابى الطهاره والصلاه بعد نقل عبارته بقوله «ايده الله تعالى»، وهذا يعرب عن انه شرع فى تأليف «التهذيب» وهو فى حوالى خمس وعشرين سنه أو ازيد بقليل، بينما هو فى زمان ألَّف فيه «العده» قد صار فحلا فى الفقه والرجال، وعارفاً بكلمات الأصحاب وأنظارهم حول الشخصيات الحديثيه.

۲ ما ذكره المحقق فى «المعتبر» على ما نقله المحدث النورى قال: «والجواب ; الطعن فى السند لمكان الإرسال ولو قال قائل: مراسيل ابن ابى عمير تعمل بها الأصحاب، منعنا ذلك، لأن فى رجاله من طعن الأصحاب فيه، فاذا ارسل احتمل ان يكون الراوى أحدهم» (۳).

وأجاب عنه الشيخ البهائى فى وجيزته بقوله: «وروايته أحياناً عن غير الثقه، لا يقدح فى ذلك كما يظن، لانهم ذكروا انه لا يرسل إلاّ عن ثقه لا أنه لا يروى إلاّ عن ثقه»(۴).

۱ . التهذيب: ۱ / ۳۱.

۲ . التهذيب: ۹ / ۳۱۳.

۳ . مستدرك الوسائل: ۳ / ۶۵۰.

۴ . الوجيزه: ۶ طبع المكتبه الاسلاميه.

(۲۱۵)

ولا يخفى ان ما ذكره الشيخ البهائى

– قدس سره –لا ـ ينطبق مع ما ذكره الشيخ فى «العده» حيث قال: « عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلاّ ممن يوثق به» وعلى ذلك فهؤلاء كما لا ـ يرسلون إلاّ ـ عن ثقه، فهكذا لا ـ يروون إلاّ ـ عن ثقه، وعلى ذلك فلو وجد مورد أو موارد انهم نقلوا عن المطعونين لبطلت القاعده المذكوره. وسيوافيك الكلام فى روايته عن بعض المطعونين فى بحث مستقل.

٣ السيد جمال الدين بن طاووس (المتوفّى عام ٦٧٣ ه) صاحب «البشرى» ونقل خلافه الشهيد الثانى فى درايته.

۴ الشهيد الثانى فى درايته حيث قال: «وفى تحقق هذا المعنى وهو العلم بكون المرسل لا يروى إلاّ عن الثقه، نظر» ثم ذكر وجهه (١). وسيوافيك لب اشكاله عند البحث عن اشكالات «معجم رجال الحديث».

۵ السيد محمد صاحب المدارك سبط الشهيد الثانى (المتوفّى عام ١٠٠٩ ه) فى مداركه.

۶ ولد الشهيد الثانى، الشيخ حسن صاحب «المعالم» (المتوفّى عام ١٠١١ ه) فقد استشكل فى حجّيه مراسيله(٢). فمن أراد فليرجع إلى معالمه.

الثالث: ان المتتّبع فى أسانيد الكتب الاربعه وغيرها، يقضى بكثره مشايخه. فقد أنهاها بعض الأجله إلى اربعمائه وعشره مشايخ. وقد ذكر الشيخ فى الفهرس أنه روى عنه أحمد بن محمد بن عيسى القمّى كتب مائه رجل من رجال الصادق – عليه السلام –. ولعلّ المتتّبع فى الاسانيد يقف على هذه الكتب ومؤلفيها.

وعلى كل تقدير؛ فلو ثبت ما ادّعاه الشيخ والنجاشى، لثبت وثاقه جمع

١ . شرح البدايه فى علم الدرايه: ١۴٢.

٢ . المعالم، طبعه عبد الرحيم: ٢١۴.

كثير من مشايخه، وانما المهم هو الوقوف على مشايخه باسمائهم وخصوصياتهم.

فقد ذكر المتتبع النورى منهم مائه وثلاثه عشر شيخاً وقال: «هذا ما حضرنى عاجلاً ولعل المتتبع فى الطرق

والأسانيد يقف على أزيد من هذا» (١). وأما المائه كتاب التى رواها عنه أحمد بن محمد بن عيسى، فتعلم من مراجعه إلى فهرست الشيخ.

وأنهاهم صاحب «معجم الرجال» فى ترجمه ابن أبى عمير (ج ٢٢ ص ١٠١ ١٣٩، رقم الترجمه ١٤٩٩٧) إلى ما يقارب المائتين وسبعين شيخاً بعد حذف المكررات.

وقد جمع فى «مجمع الثقات» (ص ١٥٣) اسماء مشايخ الثقات الثلاث (ابن ابى عمير وصفوان والبزنطى) وحذف من ورد فيه توثيق بالخصوص، فبلغ ثلاثمائه وواحداً وستين شيخاً.

ولقد احسن مؤلف «مشايخ الثقات» واتحف لمن بعده، بوضع فهرس خاص لمشيخه كل واحد من هؤلاء الثلاثه، مع تعيين مصادرها فى المجامع الحديثيه فبلغ ثلاثمائه وسبعه وتسعين شيخاً (٢).

ولعل الباحث يقف على ازيد من ذلك. وقد عرفت ان بعض الأجله انهى أساتذته إلى اربعمائه وعشره مشايخ.

وهذا يعرب عن تضلع ابن أبى عمير فى علم الحديث وبلوغه القمه فى ذلك العلم، حتى توفق للأخذ عن هذه المجموعه الكبيره وقد عرفت ان أحمد بن محمد بن عيسى قد نقل بواسطته مائه كتاب لمشايخ الأصحاب.

١ . مستدرك الوسائل: ٣ / ٦٤٩ الفائده الخامسه .

٢ . لاحظ مشايخ الثقات: ١٣٤ ٢٢٣، فى خصوص ابن ابى عمير.

الرابع: ان مؤلف «مشايخ الثقات» قد عد فى فهرسه الذى وضعه لبيان مشايخ ابن ابى عمير، اُناساً من مشايخه وليسوا منهم. والمنشأ له، اما سقم النسخه وعدم صحتها، أو عدم التدبر الكافى فى ألفاظ السند. وما ذكرناه هنا يعطى استعداداً للقارئ، للاجابه عن بعض النقوض المتوجهه إلى الضابطه. واليك بيانها:

١ محمد بن سنان: روى الشيخ الحرّ العاملى عن الصدوق فى «علل الشرايع» عن محمد بن الحسن، عن الصفار عن يعقوب بن يزيد، عن محمد بن

ابی عمیر، عن محمد بن سنان، عمَّن ذکره عن ابی عبد الله – علیه السلام –فی حدیث: «ان نبیّاً من الانبیاء بعثه الله إلی قومه فاخذوه فسلخوا فروه رأسه ووجهه، فاتاه ملک فقال له: ان الله بعثنی الیک فمرنی بما شئت فقال: لی اُسوه بما یصنع بالحسین – علیه السلام –» (۱).

فعدَّ محمد بن سنان من مشایخ ابن ابی عمیر استناداً إلی هذه الروایه.

ولکن الاستظهار غیر تامّ، فان محمد بن سنان من معاصری ابن ابی عمیر، لا من مشایخه وقد توفّی ابن سنان ۲۲۰ ه وتوفی ابن ابی عمیر سنه ۲۱۷ ه، فطبع الحال یقتضی ان لا یروی عن مثله.

أضف الیه ان الموجود فی «علل الشرایع» (۲) «ومحمد بن سنان» مکان «عن محمد بن سنان» فاشتبه «الواو» ب «عن».

ویؤید ذلک أن الشیخ ابن قولویه نقله فی «کامل الزیارات» بسنده عن أحمد بن محمد بن عیسی، ومحمد بن الحسین بن أبی الخطاب، ویعقوب بن یزید، جمیعاً عن محمد بن سنان، عمَّن ذکره، عن أبی عبدالله

۱ . مستدرک الوسائل ج ۲، ابواب الجنائز، الباب ۷۷ الحدیث ۱۹.

۲ . علل الشرایع: الباب ۶۷، الحدیث ۲، الصفحه ۷۷ من طبعه النجف.

– علیه السلام –(۱).

تری أن یعقوب بن یزید فی هذا السند یروی عن محمد بن سنان بلا واسطه، ولو صحَّ ما فی «الوسائل» لوجب أن یتوسط بینهما شخص ثالث، کابن أبی عمیر وغیره، مع أنه لیس کذلک.

ان تبدیل لفظه «الواو» ب «عن» کثیر فی الاسانید، وقد نبَّه علیه المحقّق صاحب «المعالم» فی مقدمات «منتقی الجمان»، وبالتأمّل فیه ینحلّ کثیر من العویصات الموجوده فی الاسانید، کما ینحلّ کثیر من النقوض التی اُوردت علی القاعده کما ستوافیک. ولأجل کونه

أساساً لحلّ بعض العويصات وردّ النقوض، نأتى بعباره «المنتقى» بنصّها(٢):

قال: «حيث إن الغالب فى الطرق هو الوحده ووقوع كلمه «عن» فى الكتابه بين أسماء الرجال، فمع الاعجال يسبق إلى الذّهن ما هو الغالب، فيوضع كلمه «عن» فى الكتابه موضع واو العطف، وقد رأيت فى نسخه «التهذيب» التى عندى بخط الشيخ – رحمه الله –عدّه مواضع سبق فيها القلم إلى اثبات كلمه «عن» فى موضع «الواو»، ثمّ وصل بين طرفى العين وجعلها على صورتها واواً والتبس ذلك على بعض النسّاخ فكتبها بالصوره الاصليه فى بعض مواضع الاصلاح. وفشا ذلك فى النّسخ المتجدده، ولما راجعت خطّ الشيخ فيه تبينت الحال. وظاهر أن ابدال «الواو» ب «عن» يقتضى الزياده التى ذكرناها (كثره الواسطه وزيادتها) فاذا كان الرجل ضعيفاً، ضاع به الاسناد فلابدّ من استفراغ الوسع فى ملاحظه أمثال هذا، وعدم القناعه بظواهر الاُمور.

ومن المواضع التى اتفق فيها هذا الغلط مكرراً، روايه الشيخ عن سعد

١ . كامل الزيارات: ۴۶ ، الباب ١٩، الحديث ١ .

٢ . منتقى الجمان: ٢۵ ٢۶ الفائده الثالثه .

بن عبدالله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن عبد الرحمن بن أبى نجران، وعلى بن حديد، والحسين بن سعيد. فقد وقع بخط الشيخ – رحمه الله –فى عدَّه مواضع منها، ابدال احد واوى العطف بكلمه «عن» مع أن ذلك ليس بموضع شكّ او احتمال، لكثره تكرر هذا الاسناد فى «كتب الرجال والحديث». ثم ذكر نموذجاً فلاحظ.

٢ نجيَّه بن اسحاق الفزارى: روى الصدوق عن أبيه قال: حدثنا على بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، قال: حدثنا محمد بن زياد مولى بنى هاشم، قال: حدثنا شيخ لنا ثقه يقال له نجيه بن اسحاق الفزارى، قال

حدثنا عبدالله بن الحسن قال: قال لى ابو الحسن: «لِمَ سميت فاطمه فاطمه... »(١).

ولكن كون المراد من محمـد بن زياد هو ابن ابى عمير، لا دليل عليه، لانه لا يعبر عنه فى كتب الحـديث ب «محمـد بن زياد» إلاّ مقيداً ب «الازدى» أو «البزاز» وقد عنون فى الرجال عده من الرواه بهذا الاسم، يبلغ عددهم إلى تسعه(٢).

أضف اليه أن احداً من الرجاليين لم يصفه ب «مولى بنى هاشم». بل النجاشى وغيره، وصفوه بأنه من موالى المهلّب، أو بنى اُميه، قال: والأول أصحّ.

وأما نجيّه بن اسحاق فلم يعنون فى كتب الرجال وإنما المعنون «نجيَّه بن الحارث» فلاحظ.

٣ معاويه بن حفص: روى الصـدوق عن شيخه محمـد بن الحسن بن الوليـد (المتوفّى عام ٣٤٣ ه) قال: حدثنا محمد بن الحسـن الصفار قال: حدثنا

١ . علل الشرايع: ١ / ١٧٨، الباب ١٤٢، الحديث ٢.

٢ . لاحظ تنقيح المقال للمامقانى: ٢ / ١١٧.

الحسـين بن الحسن بن أبـان، عن الحسـين بن سـعيد، عن ابن ابى عمير، عن حمّـاد بن عثمـان، ومعـاويه بن حفص، عن منصـور، جميعاً عن ابى عبدالله – عليه السلام –قال: «كان ابو عبدالله – عليه السلام –فى المسجد الحرام... »(١).

فقـد عـدَّ المؤلف معاويه بن حفص، من مشايـخ ابن ابى عمير. وهو غير معنون فى الكتب الرجاليه ولكن الـدقّه فى طبقات الرواه وملاـحظه لفظه «جميعـاً» تـدلّ على خلاـفه، إذ لاـ معنى لارجـاع «جميعاً» فى قوله «عن منصور جميعـاً» إلى منصور، فانه شـخص واحد، فهذان الأمران، أى ملاحظه طبقات الوسائط، ولفظه «جميعاً»، تقتضـيان كون معاويه بن حفص، معطوفاً على ابن ابى عمير، لا على حماد بن عثمان، ففى الحقيقه يروى الحسين بن سعيد عن الامام الصادق – عليه

السلام -بسندين:

أ الحسين بن سعيد، عن ابن ابى عمير، عن حمّاد، عن ابى عبدالله – عليه السلام –.

ب الحسين بن سعيد، عن معاويه بن حفص، عن منصور، عن ابى عبدالله– عليه السلام –.

وعلى ذلك فمعاويه بن حفص، فى نفس طبقه ابن ابى عمير، لا من مشايخه.

۴ عبد الرحمن بن أبى نجران: روى الشيخ فى «التهذيب» عن الحسين بن سعيد، عن فضاله بن أيّوب، ومحمد بن أبى عمير، وصفوان بن يحيى، عن جميل وعبد الرحمن بن ابى نجران، عن محمد بن حمران قال: «سألت أبا عبدالله – عليه السلام –عن النَّبت الذى فى أرض الحرم،

١ . علل الشرايع: ٢ / ۴۵۳، الباب ٢١٠، الحديث ۴.

أينزع... »(١).

فزعم المؤلف أن عبد الرحمن بن أبى نجران من مشايخ ابن ابى عمير وهو ثقه أيضاً.

والاستظهار مبنىّ على أن عبد الرحمن عطف على جميل، وهو غير صحيح. لأن عبد الرحمن ليس فى طبقه «جميل بن درّاج» الذى هو من تلامذه الإمام الصادق– عليه السلام –. بل أبوه «أبو نجران» من افراد تلك الطبقه. قال النجاشى: «عبد الرحمن بن ابى نجران: كوفىّ روى عن الرضا، وروى أبوه، أبو نجران، عن ابى عبدالله – عليه السلام –» وعلى ذلك فعبد الرحمن من رواه طبقه ابن ابى عمير، لا ـ من مشايخه. ويؤيده روايه «عبدالله بن محمد بن خالد» الذى هو من رواه الطبقه المتأخره عن ابن ابى عمير، عن عبد الرحمن بن ابى نجران، كما فى «رجال النجاشى» وعلى ذلك فمفاد السند:

أن الحسين بن سعيد تاره يروى عن فضاله بن أيّوب، ومحمد بن أبى عمير، وصفوان بن يحيى، عن جميل، عن أبى عبدالله – عليه السلام –.

وأُخرى يروى عن عبد الرحمن

بن ابى نجران، عن محمد بن حمران، عن ابى عبدالله– عليه السلام –. وبالنتيجه; إن عبد الرحمن عطف على فضاله ابن أيوب، لا على جميل.

ويوضح ذلك ما رواه الشيخ فى «التهذيب» عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن جميل بن درّاج. وابن ابى نجران، عن محمد بن حمران، جميعاً، عن اسماعيل الجعفى(٢).

١ . التهذيب: ٥ / ٣٨٠، الحديث ١٣٢٨.

٢ . التهذيب: ٥ / ٨٧، الحديث ٢٩٠.

فالحسين تاره يروى عن صفوان، عن جميل بن درّاج، عن اسماعيل الجعفى، عن ابى جعفر – عليه السلام –. واخرى عن ابن ابى نجران، عن محمد بن حمران، عن اسماعيل الجعفى، عن الامام الباقر – عليه السلام –. وإنما توسط الجعفى بين محمد بن حمران والإمام، لأجل كون الروايه السابقه عن الامام الصادق – عليه السلام –، فيصحّ لمحمد بن حمران الروايه عنه، بخلاف هذه الروايه. فان المروى عنه هو ابو جعفر الباقر – عليه السلام –، فيحتاج إلى توسط راو آخر بينه وبين ابى جعفر الباقر – عليه السلام –.

٥ المعلّى بن خنيس: روى الشيخ باسناده عن الحسن بن محمد بن سماعه، عن محمد بن زياد يعنى ابن ابى عمير، عن معلّى بن خنيس، قال: قلت لابى عبدالله– عليه السلام –: «أشترى الزَّرع؟ قال: إذا كان على قدر شبر»(١).

ونقل صاحب «مشايخ الثّقات» روايته عنه عن رجال الكشّى (الرقم ٤٦٠).

والظّاهر سقوط الواسطه بين ابن ابى عمير والمعلى، لانه قتل فى زمان الامام الصادق– عليه السلام –، قتله داود بن على بأمر المنصور. ومن البعيد أن يروى عنه ابن ابى عمير (المتوفّى عام ٢١٧ ه). لأن داود بن على توفّى عام ١٣٣ ه ، كما نقله الجزرى فى الكامل(٢)،

فالمعلّى قتل قبل هـذا العام، وعليه لا يمكن لابن ابى عمير أن ينقل منه الحديث إلاّ إذا كان من مواليد ١١٧ ه، وعند ذلك يكون من المعمّرين الـذين عاشوا قرابه مائه سـنه، ولو كان كـذلك، لـذكروه فى حقه، لأنّه من الشخصـيات البارزه عند الشـيعه، ويؤيد ذلك أن صفوان بن يحيى (المتوفّى عام ٢١٠ ه) يروى كتاب المعلّى، عنه بواسطه معلّى بن زيد

١ . الوسائل: الجزء ١٣، الباب ١١ من ابواب بيع الثمار، الحديث ۴.

٢ . الكامل فى التاريخ: ۵ / ۴۴٨.

الأحول. لاحظ رجال النجاشى (الرقم: ١١١۴). فالنتيجه ; ان المعلى ليس من مشايخ ابن ابى عمير، سواء كان ثقه كما هو الأصح بل الصحيح، ام لا.

وهـذا قليل من كثير ممن عُدوا من مشايخه، وليسوا منهم وانما قدمنا ذلك لتكن كالمقدمه لحل بعض النقوض التى اوردت على الضابطه.

الخامس: هل المراد من قوله: «فان كان ممن يعلم انه لا يرسل إلاّ عن ثقه موثوق به، فلا ترجيح لخبر غيره على خبره» هو الانسان الموثوق به، سواء أكان إمامياً أم غيره أو خصوص العدل الإمامى؟

توضـيحه ; انّه قـد تطلق الثقه ويراد منها الصدوق لساناً وان كان عاصـياً بالجوارح، وهى فى مقابل الكذوب الذى يعصـى بلسانه، كما يعصى بسائر اعضائه، وهذا هو الظاهر عند التوصيف بانه ثقه فى الحديث.

وقد تطلق ويراد منها المتحرز عن المعاصى كلها، ومنها الكذب، سواء كان إمامياً أم غيره، والوثاقه بهذا المعنى فى الراوى توجب كون خبره موثقاً لا صحيحاً. وقد تطلق ويراد ذاک المعنى باضافه كونه صحيح المذهب، أى كونه امامياً .

ان بعض الأجله استظهر ان المراد منها فى عباره الشيخ هو المعنى الثالث، فقال ما هذا مفاده:

١ ذكر الشيخ عند

البحث عن ترجيح احد الخبرين على الآخر بأن روايه المخالف شيعياً كان أم غيره، إنما يحتج بها إذا لم يكن فى مقابلها خبر مخالف مروى من الفرقه المحقّه، وإلاّ فلا يحتج بها، واليك نصه: «فإما إذا كان مخالفاً فى الإعتقاد لأصل المذهب، وروى مع ذلك عن الائمه – عليهم السلام –،

(٢٢٤)

نظر فيما يرويه، فإن كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه، وجب اطراح خبره. وان لم يكن هناك ما يوجب اطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به، وان لم يكن هناك من الفرقه المحقّه خبر يوافق ذلك ولا يخالفه، ولا يعرف لهم قول فيه، وجب ايضاً العمل به» (١).

وذكر نظير ذلك فى حق سائر فرق الشيعه مثل الفطحيه والواقفه والناووسيه.

٢ ان الطائفه سوت بين مراسيل الثلاثه ومسانيد غيرهم، وبما ان المراد من مسانيد الغير، هو الاحاديث المرويه عن طرق اصحابنا الإماميه، فيجب ان يكون المراد من الثقه الذى يرسل عنه هؤلاء الثلاثه، العدل الإمامى، حتى تصحّ التسويه بين مراسيل هؤلاء ومسانيد غيرهم، وإلاّ فلو كان المراد منها هو الثقه بالمعنى الأعم، بحيث يشمل الامامى وغيره من فرق الشيعه وغيرهم، لكانت التسويه مخالفاً لما حقَّقه واختاره من التفصيل، فلا تصحّ التسويه إلاّ إذا كان الثقه الذى يرسل عنه ابن ابى عمير وأضرابه، عدلاً إمامياً.

وعلى ذلك فهؤلاء الاقطاب الثلاثه كانوا ملتزمين بأن لا يروون إلاّ عن الثقه بالمعنى الاخص، فلو وجدنا مورداً من مسانيد هؤلاء رووا فيه عن ضعيف فى الحديث، او صدوق ولكن مخالف فى المذهب، تكون القاعده منقوضه، فليست نقوض القاعده منحصره بالنَّقل عن الضّعاف، بل تعمّ ما كان النقل عن موثق فى الحديث مخالف للمذهب الحق.

ولا يخفى أن

ما استنبطه من كلام الشيخ مبنيّ على ثبوت احد امرين:

الأول: أن يكون الثقه فى مصطلح القدماء من يكون صدوقاً إمامياً، او عدلاً إمامياً، بحيث يكون للاعتقاد بالمذهب الحقّ دخاله فى مفهومها حتى يحمل عليه قوله «لا يروون ولا يرسلون إلّا عمّن يوثق به».

١ . عده الاصول: ١ / ٣٧٩، الطبعه الحديثه.

الثانى: أن يكون مذهبه فى حجّيه خبر الواحد هو نفس مذهب القدماء، بأن يكون المقتضى فى خبر المخالف ناقصاً غير تامّ، ولاجل ذلك لاـ يعارض خبر الموافق، بخلاف الموافق فان الاقتضاء فيه تامّ، فيقدم على خبر المخالف، ولكن يعارض خبر الموافق الآخر. وفى ثبوت كلا الامرين نظر.

أما الأول، فلاـ ريب فى افادتها المدح التامّ وكون المتصف بها معتمداً ضابطاً، وأما دلالتها على كونه امامياً فغير ظاهر، إلّا إذا اقترنت بالقرائن، كما إذا كان بناء المؤلف على ترجمه اهل الحق من الرواه وذكر غيره على وجه الاستطراد، ففى مثل ذلك يستظهر كونها بمعنى الامامى، كما هو الحال فى رجال النجاشى وغيره. وأما دلالتها على كون الراوى إمامياً على وجه الاطلاق فهى غير ثابته، إذ ليس للثقه إلاّـ معنى واحد، وهو من يوثق به فى العمل الذى نريده منه، فالوثاقه المطلوبه من الاطباء غير ما تطلب من نقله الحديث. فيراد منها الامين فى الموضوع الذى تصدى له. وعلى ذلك يصير معنى الثقه فى مورد الرواه من يوثق بروايته، وتطمئن النفس بها لاجل وجود مبادئ فيه تمسكه عن الكذب، وأوضح المبادئ الممسكه هو الاعتقاد بالله ورسله وأنبيائه ومعاده، سواء كان مصيباً فى سائر ما يدين، أو لا.

نعم نقل العلّامه المامقانى فى «مقباس الهدايه» عن بعض من عاصره بأنه جزم باستفاده كون الراوى اماميا من اطلاق لفظ

الثقه علیه، ما لم یصرّح بالخلاف، کما نقل عن المحقق البهبهانی دلالته علی عدالته(۱).

ولکن کلامهما منزّل علی وجود قرائن فی کلام المستعمل تفید کلاًّ من هذین القیدین، وإلاّ فهو فی مظانّ الاطلاق لا یفید سوی ما یتبادر منه عند أهل اللغه والعرف.

هذا ولم یعلم کون الثقه فی کلام القدماء الذین یحکی عنهم الشیخ

۱ . مقباس الهدایه: ۱۱۲.

قوله: «سوَّت الطائفه بین ما یرویه محمد بن أبی عمیر، وصفوان بن یحیی، وأحمد بن محمد بن أبی نصر، وغیرهم من الثقات الذین عرفوا بأنهم لا یروون ولا یرسلون إلاّ عمَّن یوثق به، وبین ما أسنده غیرهم» غیر معناه المتبادر عند العرف، فان تفسیر «عمَّن یوثق به» بالإمامی الصدوق او الإمامی العادل، یحتاج إلی قرینه دالّه علیه.

وأما الثانی، فان ما أفاده الشیخ من التفصیل فی أخبار غیر الإمامی إنما هو مختار نفسه، لا خیره الاصحاب جمیعاً، ولأجل ذلک قال عند الاستدلال علی التفصیل: «فأما ما اخترته من المذهب، فهو أن خبر الواحد إذا کان واردا من طریق اصحابنا القائلین بالامامه... »(۱).

ثم أخذ فی الاستدلال علی التفصیل المختار علی وجه مبسوط، ویظهر من ثنایا کلامه أن الاصحاب یعملون بأخبار الخاطئین فی الاعتقاد مطلقاً، حیث قال: «إذا علم من اعتقادهم تمسکهم بالدین وتحرّجهم من الکذب ووضع الاحادیث، وهذه کانت طریقه جماعه عاصروا الائمه- علیهم السلام -، نحو عبدالله بن بکیر، وسماعه بن مهران، ونحو بنی فضّال من المتأخرین عنهم، وبنی سماعه ومن شاکلهم، فاذا علمنا أن هؤلاء الذین أشرنا الیهم وان کانوا مخطئین فی الاعتقاد من القول بالوقف وغیر ذلک، کانوا ثقاتاً فی النقل، فما یکون طریقه هؤلاء، جاز العمل به»(۲).

نعم یظهر من بعض عبائره أن ما اختاره من

التفصيل هو خيره الاصحاب أيضاً(٣).

ومع ذلک کلّه فلا تطمئن النفس بأن ما اختاره هو نفس مختار قدماء

١ . عده الاصول: ١ / ٣٣٦، الطبعه الحديثه.

٢ . عده الاصول: ١ / ٣٥٠.

٣ . لاحظ ما ذکره فی عمل الاصحاب بما رواه حفص بن غياث ونوح بن دراج والسکونی فی عده الأُصول : ١ / ٣٨٠.

الاصحاب، وعلى ذلک فلا يکون مختار، فی حجّيه خبر الواحد، قرينه على أن المراد من الثقه فی قولهم «لأنهم لا يروون ولا يرسلون إلاّ عن ثقه» هو الثقه بالمعنى الاخص، إلاّ إذا ثبت أن خيرته وخيره الاصحاب فی حجّيه خبر الواحد سواسيه.

وعلى ذلک فينحصر النقض بما إذا ثبت روايه هؤلاء عن الضعيف فی الروايه، لا فی المذهب والاعتقاد ولا أقل يکون ذلک هو المتيقن فی التسويه الوارده فی کلام الاصحاب.

وبذلک يسقط النقض بکثير ممَّن روى عنه ابن ابی عمير وقد رموا بالناووسيَّه، او الوقف، أو الفطحيه والعاميه، واليک أسامی هؤلاء سواء کانوا ثقات من غير ذلک الوجه أم لا.

أما الواقفه فيقرب من ثلاثه عشر شيخاً أعنی بهم:

١ إبراهيم بن عبد الحميد الاسدی ٢ الحسين بن مختار ٣ حنان بن سدير ٤ داود بن الحصين ٥ درست بن ابی منصور ٦ زکريا المؤمن ٧ زياد بن مروان القندی ٨ سماعه بن مهران ٩ سيف بن عميره ١٠ عثمان بن عيسى ١١ محمد بن اسحاق بن عمار ١٢ منصور بن يونس بزرج ١٣ موسى بن بکر.

وأما الفطحيه من مشايخه فنذکر منهم:

١٤ اسحاق بن عمار الساباطی ١٥ اسماعيل بن عمار ١٦ يونس بن يعقوب ١٧ عبدالله بن بکير ١٨ خالد بن نجيح جوّان(١).

وقد روى عن جماعه من العامه منهم:

١ . لاحظ فی الوقوف

على روايته عنهم «مشايخ الثقات» القائمه المخصوصه لمشايخه.

(٢٢٨)

١٩ مالك بن انس على ما فى فهرست الشيخ فى ترجمه مالك ٢٠ محمد بن عبدالرحمن بن ابى ليلى القاضى المعروف، كما فى كمال الدين ص ٤١١. ٢١ محمد بن يحيى الخثعمى على ما فى فهرست الشيخ فى ترجمته. ٢٢ أبو حنيفه على ما فى الاختصاص ص ١٠٩.

وقد روى عن بعض الزيديه نظير ٢٣ زياد بن المنذر على ما فى فهرست الشيخ.

وقد روى عن بعض الناووسيه مثل أبان بن عثمان المرمىّ بالناووسيه، وان كان الحقّ براءته منها. وعلى الجمله فروايته عن هؤلاء من أجل كونهم من الواقفه والفطحيه، او العامه، لا تعدّ نقضاً إذا كانوا ثقات فى الروايه، وانما تعدّ نقضاً إذا كانوا ضعافاً فى نقل الحديث.

السادس: ان القدر المتيقن من التزامه بكون المروى عنه ثقه، إذا كان روى عنه بلا واسطه، واما النقل بواسطه فلم يظهر من العباره التزامه به أيضاً، ولأجل ذلك لو ثبت نقله عن غير ثقه بواسطه الثقه فلا يعدّ نقضاً.

وبذلك يظهر أن حجّيه مراسيله مختصه بما إذا أرسل عن واسطه واحده، كما إذا قال: عن رجل، عن أبى عبدالله – عليه السلام – . واما إذا علم أن الارسال بواسطتين، فيشكل الأخذ به إلاّ ببعض المحاولات التى سنشير اليها فى خاتمه البحث.

السابع: قد عرفت الايعاز على ان الشهيد الثانى استشكل على هذه التسويه كما نقله المحدث النورى فى مستدركه وتبعه سبطه صاحب المدارك وولده فى المعالم، وقد كان الوالد المغفور له، ينقل عن شيخه «شيخ الشريعه الاصفهانى» أنه كان معترضا على هذه التسويه وغير مؤمن بصحتها، وقد صبَّ صاحب معجم الرجال(١) ما ذكره الشهيد، وما اضاف اليه، فى قوالب

١ .

معجم رجال الحديث: ١ / ٦٤ ٦٨.

(٢٢٩)

خاصه. ونحن نذكر الجميع مع ما يمكن أن يقال فی دفعه فقال دام ظله : إن هذه التسويه لا تتمّ بوجوه:

أولاـ لو كانت التسويه صحيحه لـذكرت فی كلام احد من القـدماء فمن المطمأنّ به أن منشأ هـذه الـدعوى هو دعوى الكشی الاجماع على تصحيح ما يصحّ عن هؤلاء، وقد مرّ أن مفاده ليس توثيق مشايخهم، ويؤكد ما ذكرناه أن الشيخ لم يخصّ ما ذكره بالثلاـثه المـذكورين، بـل عمَّمه لغيرهم من الثقات الـذين عرفوا بأنهم لا يروون إلّا عمن يوثق به، وفی الظاهر أنه لم يعرف أحد بذلك من غير جهه دعوى الكشی الاجماع على التصحيح، وممّا يكشف عن أن نسبه الشيخ التسويه المذكوره إلى الاصحاب مبتنيه على اجتهاده، أن الشيخ بنفسه ردَّ فی مواضع روايه ابن ابی عمير للارسال. وقد عرفت بعض موارد الردّ.

وفيه: أن قوله «لو كـانت أمراً متسالمـاً عليه لـذكرت فی كلاـم أحـد من القـدماء» وان كان صـحيحاً، إلّا أن ما رتب عليه من قوله «وليس منها فی كلماتهم عين ولا أثر» غير ثابت، لانه إنما تصـحّ تلك الدعوى لو وصل الينا شـیء من كتبهم الرجاليه، فان مظانّ ذكر هـذا هو مثـل هـذه الكتب، والمفروض أنه لم يصـل الينا منها سوى كتاب الكشـی الـذی هو أيضاً ليس اصل الكتاب، بل ما اختاره الشـيخ منه، وسوى «رجال البرقی» الذی عبَّر عنه الشـيخ فی الفهرست ب «طبقات الرجال» وعندئذ كيف يصحّ لنا أن نقول «وليس منها فی كلماتهم عين ولا أثر»؟

أضف إلى ذلك أنه من الممكن أن الشـيخ اسـتنبطها من الكتب الفقهيه غير الواصله الينا، حيث رأى أنهم يعاملون مراسيلهم عند عدم التعارض معامله المسانيد،

أو يعاملونها معامله المعارض إذا كان فى مقابلها خبر مخالف.

وما ذكره من «أن الشيخ لم يخصّه بالثلاثه المذكورين بل عمَّمه لغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون إلّا عمَّن يوثق به ومن المعلوم أنه لم

(٢٣٠)

يعرف أحد بذلك من غير جهه دعوى الكشى الإجماع على التصحيح» غير تامّ أيضاً، فإن الظاهر أن مراده من «وغيرهم من الثقات» هم المعروفون بأنهم لا يروون إلّا عنهم، وقد ذكرنا اسماء بعضهم، والمتتّبع فى معاجم الرجال وفهارسها يقف على عدّه كان ديدنهم عدم النقل إلّا عن الثقات، ولاجل ذلك كانوا يعدّون النقل عن الضعفاء ضعفاً فى الراوى ويقولون: «أحمد بن محمد بن خالد البرقى ثقه إلّا انه يروى عن الضعفاء» وهذا يكشف عن تجنب عده من الاعاظم عن هذا، ومعه كيف يصح أن يدعى «ولم يعرف أحد بذلك من غير جهه دعوى الكشى».

ثم إنه أىُ فرق بين دعوى الكشى فى حق اصحاب الاجماع فتقبل ثم يناقش فى مدلولها، ودعوى الشيخ فى حق هؤلاء الثلاثه فلا تقبل من رأس وترمى بأنها مستنبطه من كلام الكشى؟!

وأما مخالفه الشيخ نفسه فى موارد من التهذيب والاستبصار فقد عرفت وجهه، وانه ألّف جامعيه فى أوائل شبابه، ولم يكن عند ذاك واقفاً على سيره الاصحاب فى مراسيل هؤلاء، فلأجل ذلك ردَّ مراسيلهم بحجه الارسال. ولكنه وقف عليها بعد الممارسه الكثيره بكتب الاصحاب الرجاليه والفقهيه، وكتب وألف كتاب «العدَّه» فى

أيام الشريف المرتضى (المتوفّى عام ٤٣٦ ه) وهو فى تلك الايام يتجاوز عمره الخمسين سنه، وقد خالط الفقه والرجال لحمه ودمه، ووقف على الأُصول المؤلفه فى عصر الأئمه – عليهم السلام – وبعده.

وثانياً: فرضنا أن التسويه ثابته، لكن من المظنون قويّاً أن منشأ ذلك هو

بناء العامل على حجيه خبر كل إمامى لم يظهر منه فسق، وعدم اعتبار الوثاقه فيه، كما نسب إلى القدماء، واختاره جمع من المتأخرين منهم العلّامه على ما سيجىء فى ترجمه أحمد بن اسماعيل بن عبدالله(١) وعليه لا أثر لهذه التسويه

١ . معجم رجال الحديث: ٢ / ٥١.

بالنسبه إلى من يعتبر الوثاقه(١).

وفيه: أن نسبه العمل بخبر كل إمامى لم يظهر منه فسق إلى قدماء الاماميه، تخالف ما ذكره عنهم الشيخ فى «العده»، وهو أبصر بآرائهم حيث قال فى ضمن استدلاله على حجيه الاخبار التى رواها الاصحاب فى تصانيفهم: «ان واحداً منهم إذا أفتى بشىء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟ فاذا أحالهم على كتاب معروف، او اصل مشهور، وكان راويه ثقه لا يُنكر حديثه، سكتوا وسلَّموا الأمر فى ذلك، وقبلوا قوله، وهذه عادتهم وسجيّتهم من عهد النبى - صلى الله عليه وآله وسلم -ومن بعده من الائمه- عليهم السلام -»(٢).

ترى أنه يقيد عملهم وقبولهم الروايه بكون راويه ثقه، والقول بحجيه كل خبر يرويه إمامى لم يظهر فسقه، اشبه بقول الحشويه، وقريب من رأيهم فى الاخبار، ولو كان ذلك مذهب القدامى من الاماميه لما صح للسيد المرتضى ادّعاء الاتفاق على عدم حجيه خبر الواحد، فإن ذلك الإدعاء مع هذه النسبه فى طرفى النقيض.

ولو كان بناء القدماء على اصاله العداله فى كل من لم يعلم حاله، فلا معنى لتقسيم الرواه إلى الثقه، والضعيف، والمجهول، بل كان عليهم ان يوثقوا كل من لم يثبت ضعفه، ومن المعلوم ثبوت خلافه.

واما ما نقل عن العلّامه فى حق أحمد بن اسماعيل من قوله «لم ينصّ علماؤنا عليه بتعديل ولم يرو فيه جرح، فالأقوى قبول روايته مع سلامتها من المعارض»(٣)

فمن الممكن أن يكون اعتماده عليه لأجل ما قاله النجاشـى فى ترجمته من أن «له عـده كتب لم يصـنف مثلها، وأن أباه كان من غلمان أحمد بن

۱ . معجم رجال الحديث: ج ۱ ص ۶۵.

۲ . عدّه الأُصول: ۱ / ۳۳۸، الطبعه الحديثه.

۳ . الخلاصه: ۱۶.

ابى عبد الله البرقى وممن تأدب عليه وممّن كتَّبه» (۱) وما قاله الشيخ فى الفهرست: «كان من اهل الفضل والادب والعلم وله كتب عـده لم يصـنف مثلهـا فمن كتبه كتـاب العباسـى، وهو كتـاب عظيم نحو عشـره آلاـف ورقه فى اخبار الخلفاء والـدوله العباسـيه مستوفى، لم يصنف مثله» (۲)، وما قاله فى رجاله: «أديب أستاذ ابن العميد»(۳).

وهذه الجمل تعرب عن انه كان من مشاهير علماء الشيعه الإماميه وأكابرهم وفى القمه من الأدب والكتابه.

ومثـل ذلك لا يحتاج إلى التوثيق، بل إذا لم يرد فيه جرح يحكم بوثاقته، فان موقفه بين العلماء غير موقف مطلق الراوى الـذى لا يحكم فى حقه بشىء إلاّ بما ورد فيه، فيحكم بالجهل او الاهمال، ولاجل ذلك كله كان ديدن العلماء فى حق الأعاظم والأكابر هو الحكم بالوثـاقه، وان لم يرد فى حقهم التصـريح بهـا، فلأجل ذلك نحكم بوثاقه نظراء إبراهيم بن هاشم والصـدوق وغيرهما، وان لم يرد فى حقهم تصريح بالوثاقه.

وثالثـاً: ان اثبـات ان هؤلاـء لاـ يروون ولا يرسـلون إلاّ عن ثقه، دونه خرط القتاد، فإن الطريق إليه إمّا تصـريح نفس الراوى بأنّه لا يروى ولا يرسل إلاّ عنه، أو التتبع فى مسانيدهم ومشايخهم وعدم العثور على روايه هؤلاء عن ضعيف.

امـا الأول ; فلم ينسب إلى احـد من هؤلاء اخباره وتصـريحه بـذلك، واما الثانى ; فغايته عـدم الوجـدان، وهو لا يـدل على عـدم الوجود، على

انه لو تم، فانما يتم فی المسانید دون المراسیل، فان ابن أبی عمیر قد غاب عنه اسماء من

۱ . رجال النجاشی: الرقم ۲۴۰ .

۲ . فهرست الشیخ: ۲۳.

۳ . رجال الشیخ: ۴۵۵، الرقم ۱۰۳.

(۲۳۳)

روی عنهم، فکیف یمکن للغیر ان یطلع علیهم ویعرف وثاقتهم.

وفیه: أنا نختار الشق الأول وانهم صرحوا، بذلک، ووقف علیه تلامیذهم والرواه عنهم، ووقف الشیخ والنجاشی عن طریقهم علیه، وعدم وقوفنا علیه بعد ضیاع کثیر من کتب القدماء من الاصحاب، اشبه بالاستدلال بعدم الوجدان علی عدم الوجود، کما ان من الممکن ان یقف علیه الشیخ من خلال الکتب الفتوائیه من تعامل الأصحاب مع مراسیلهم معامله المسانید، وعدم التفریق بینهما قید شعره.

ولنا ان نختار الشق الثانی، وهو التتبع فی المسانید، وما ذکره من ان غایته عدم الوجدان وهو لا یدل علی عدم الوجود، غیر تام، لأنه لو تتبعنا مسانید هؤلاء ولم نجد لهم شیخاً ضعیفاً فی الحدیث، نطمئن بأن ذلک لیس إلاّ من جهه التزامهم بعدم الروایه إلاّ عن ثقه، ولم یکن ذلک من باب الصدفه، ولو ثبت ذلک لما کان هناک فرق بین المسانید والمراسیل، واحتمال وجود الضعاف فی الثانیه دون الأولی، احتمال ضعیف لا یعبأ به.

إلی هنا ثبت عدم تمامیه الاشکالات الثلاثه، والمهم هو الاشکال الرابع، وهو ثبوت روایه هؤلاء عن الضعاف، وذلک بالتتبع فی مسانیدهم ومعه کیف یمکن ادعاء لا یروون ولا یرسلون إلاّ عن ثقه.

(۲۳۴)

(۲۳۵)

نقض القاعده بالنقل عن الضعاف

نقض القاعده بالنقل عن الضعاف

ذکر صاحب معجم الرجال من مشایخه الضعاف اربعه شیوخ یعنی بهم:

۱ علی بن ابی حمزه البطائنی.

۲ یونس بن ظبیان.

۳ علی بن حدید.

۴ الحسین بن أحمد المنقری .

ولو صح نقله عنهم مع

ثبوت كونهم ضعافاً بطلت القاعده، وإليك تفصيل ذلك:

١ على بن ابى حمزه البطائنى: روى الكلينى عن ابن أبى عمير، عن على بن ابى حمزه، عن ابى بصير، قال: شكوت إلى ابى عبد الله – عليه السلام –الوسواس...(١).

روى الكشى عن ابى مسعود العياشى قال: سمعت على بن الحسن

١ . الكافى: ٣ / ٣٥٥ كتاب الجنائز، باب النوادر، الحديث ٢٠.

ابن فضال يقول: ابن ابى حمزه كذّاب ملعون، قد رويت عنه أحاديث كثيره، وكتبت تفسير القرآن من أوله إلى آخره، إلاّ أنى لا أستحل ان أروى عنه حديثاً واحداً(١).

أقول: ان على بن ابى حمزه البطائنى من الواقفه، وهو ضعيف المذهب، وليس ضعيفاً فى الحديث على الأقوى (٢). وهو مطعون لأجل وقفه فى موسى بن جعفر– عليه السلام –وعدم اعتقاده بإمامه الرضا – عليه السلام –، وليس مطعوناً من جانب النقل والروايه، وقد عرفت ان المراد من «عمن يوثق به» فى عباره الكشى هو الموثوق فى الحديث، فيكفى فى ذلك ان يكون مسلماً متحرزاً عن الكذب فى الروايه، وأما كونه إمامياً فلا يظهر من عباره «العده» وعلى ذلك فالنقض غير تام.

وأما ما نقل من العياشى فى حق ابن أبى حمزه من انه كذاب ملعون، فهو راجع إلى ابنه، أى الحسن بن على بن أبى حمزه البطائنى، لا إلى نفسه، كما استظهره صاحب المعالم فى هامش «التحرير الطاووسى»(٣)، وابن ابى حمزه مشترك فى الاطلاق بين الوالد والولد. والشاهد على ذلك أمران:

الأول: ان الكشى نقله أيضاً فى ترجمه الحسن بن ابى حمزه البطائنى. قال (العياشى): سألت على بن الحسن بن فضال، عن الحسن بن على بن ابى حمزه البطائنى، فقال: «كذاب ملعون رويت عنه أحاديث كثيره» فلا يصحّ

القول جزماً، لأنّه راجع إلى الوالد، والظاهر من النجاشى أنّه راجع إلى الولد، حيث نقل طعن ابن فضّال فى ترجمه الحسن.

۱ . رجال الكشى: ۳۴۵.

۲ . لاحظ دلائل الطرفين فى تنقيح المقال: ۲ / ۲۶۲، وقد بسط المحقق الكلباسى الكلام فيه فى سماء المقال: ۱ / ۱۳۴ ۱۵۴.

۳ . تنقيح المقال: ۲ / ۲۶۲.

(۲۳۷)

الثانى: ان على بن ابى حمزه توفى قبل ان يتولـد على بن الحسن بن فضال بأعوام، فكيف يمكن ان يكتب عنه أحاديث، وتفسير القرآن من أوله إلى آخره، وانما حصل الاشتباه من نقله الكشى فى ترجمه الوالـد تاره، وترجمه الولـد اخرى (۱)، وذلك لأن على بـن ابى حمزه مـات فى زمن الرضـا- عليه السـلام - حـتى أخـبر- عليه السـلام - انه اُقعـد فى قـبره فسـئل عن الائمه فـأخبر بأسـمائهم حتى انتهى إليّ فسئل فوقف، فضرب على رأسه ضربه امتلأ قبره ناراً(۲)، فإذا توفى الرضا - عليه السلام -عام ۲۰۳ ه‍ ، فقد توفّى ابن أبى حمزه قبل ذلك العام.

ومن جانب آخر مات (الحسن بن فضّال) سنه أربع وعشرين ومائتين كما أرَّخه النجاشى فى ترجمته.

وكان ولده (على) يتجنّب الروايه عنه وهو ابن ثمان عشره سنه كما كان يقول: «كنت اُقابله (الوالد) وسنّى ثمان عشره سنه بكتبه ولا أفهم إذ ذاك الروايات ولا أستحلّ أن أرويها عنه» ولأجل ذلك روى عن أخويه عن أبيهما. فاذا كان سنّه عند موت الوالد ثمانى عشره فعليه يكون من مواليد عام ۲۰۶ ه‍ ، فمعه كيف يمكن أن يروى عن على بن أبى حمزه الذى توفى فى حياه الامام الرضا - عليه السلام -؟

وعلى كلّ تقدير فقد روى ابن ابى عمير

كتاب على بن أبى حمزه عنه، كما نصَّ به النجاشى فى ترجمته(۳).

أقول: إن من المحتمل فى هذا المورد وسائر الموارد، أن ابن أبى عمير نقل عنه الحديث فى حال استقامته، لأن الاستاذ والتلميذ أدركا عصر الامام أبى

۱ . رجال الكشى: ۴۶۲، رقم الترجمه ۴۲۵.

۲ . رجال الكشى: ۳۴۵.

۳ . رجال النجاشى: الرقم ۶۷۶.

الحسن الكاظم – عليه السلام –، فقد كان ابن أبى حمزه موضع ثقه منه، وقد أخذ عنه الحديث عندما كان مستقيم المذهب، صحيح العقيده فحدَّثه بعد انحرافه أيضاً، نعم لو لم يكن ابن ابى عمير مدركاً لعصر الامام الكاظم – عليه السلام –وانحصر نقله فى عصر الرضا – عليه السلام –يكون النقل عنه ناقضاً للقاعده، ولكن عرفت أنه أدرك كلا العصرين.

أضف إلى ذلك أنه لم يثبت كون علىّ بن أبى حمزه من الواقفه، وما اُقيم من الادله فهى معارضه بمثلها او بأحسن منها، وسيجىء الكلام فيه إجمالاً عند البحث عن روايه صفوان عنه فارتقب.

۲ يونس بن ظبيان: روى الشيخ عن موسى بن القاسم، عن صفوان، وابن ابى عمير، عن بريد او يزيد ويونس بن ظبيان قالا: سألنا أبا عبدالله – عليه السلام –عن رجل يحرم فى رجب او فى شهر رمضان، حتى إذا كان أوان الحجّ أتى متمتعاً، فقال: لا بأس بذلك(۱).

ويونس بن ظبيان ضعيف، قال النجاشى: «ضعيف جدّاً لا يلتفت إلى ما رواه، كل كتبه تخليط»(۲).

وقال الكاظمى فى التكمله: «علماء الرجال بالغوا فى ذمّه ونسبوه إلى الكذب، والضعف، والتّهمه، والغلوّ، ووضع الحديث، ونقلوا عن الرضا – عليه السلام –لعنه»(۳).

والاجابه بوجوه:

الأول: الظاهر أن محمد بن أبى عمير لا يروى عن غير الثقه إذا انفرد هو

۱ . التهذيب: ۵ / ۳۲، رقم

الحدیث ۹۵، کتاب الحج باب ضروب الحج، وکتاب الاستبصار: ج ۲، رقم الحدیث ۵۱۳.

۲ . رجال النجاشی: ۴۴۸، رقم الترجمه ۱۲۱۰، من طبعه جماعه المدرسین بقم.

۳ . التکمله: ۲ / ۶۳۰.

بالنقل، ولأجله لم یرو عن یونس بن ظبیان، إلاّ هذا الحدیث فقط، کما هو الظاهر من معجم الرجال عند البحث عن تفصیل طبقات الرواه (ج ۲۲ ص ۳۲۰)؛ واما إذا کم یتفرد، کما إذا نقله الثقه وغیره فیروی عنهما تأییداً للخبر. وبعباره اخری لا یروی عن الضعیف إذا کان فی طول الثقه لا فی عرضه. وأما المقام فقد روی عن برید ویونس بن ظبیان معاً. ویونس وإن کان ضعیفاً، لکنه کما رواه عنه رواه عن برید أیضاً کما فی نسخه التهذیب والوافی والوسائل، أو عن یزید کما فی نسخه الاستبصار(۱). والأول بعید، لأن روایه ابن أبی عمیر عن برید بن معاویه المتوفّی فی حیاه الإمام الصادق - علیه السلام -، قبل (۱۴۸ ه) بعیده، فالثانی هو المتعین.

ویحتمل أن یکون المراد من «یزید» أبا خالد القماط وهو ثقه یروی عن أبی عبدالله- علیه السلام -ویروی عنه صفوان، کما فی رجال النجاشی، فیصح نقل ابن أبی عمیر عنه، کما یحتمل أن یکون المراد منه یزید بن خلیفه الذی هو من أصحاب الصادق - علیه السلام -، ویروی عنه صفوان أیضاً کما فی الاستبصار (ج ۳، الحدیث ۳۷۲).

الثانی: احتمال وجود الارسال فی الروایه بمعنی وجود الواسطه بین ابن أبی عمیر ویونس، وقد سقطت عند النقل وذلک لأن یونس قد توفی فی حیاه الإمام الصادق- علیه السلام -، کما یظهر من الدعاء الآتی. وقد توفی الإمام- علیه السلام -عام ۱۴۸ ه، ومن البعید أن یروی ابن أبی

عمیر (المتوفّی عام ۲۱۷ ه) عن مثله، الاّ أن یکون معمراً قابلًا لأخـذ الحـدیث عن تلامیـذ الإمام الـذین توفوا فی حیاته، وهو غیر ثابت.

الثـالث: إنه لم یثبت ضـعف یونس، لا لما رواه الکشـی عن هشام بن سالم، قال: «سألت أبا عبـدالله– علیه السـلام –عن یونس بن ظبیان فقالرحمه الله وبنی له بیتاً فی الجنه، کان والله مأموناً فی الحدیث» وذلک لأن فی

۱. لا حظ معجم رجال الحدیث: ۲۲ / ۱۱۴.

سنده ضـعفاً، وهو وجود ابن الهروی المجهول، وقد نص به الکشـی، بل لروایه البزنطی ذلک الخبر فی جامعه بسند صحیح، وقد نقله ابن إدریس فی مسـتطرفاته. وما فی معجم رجال الحدیث من أن طریق ابن إدریس إلی جامع البزنطی مجهول، فالروایه بکلا طریقیها ضعیفه، غیر تام، لأن جامعه کسائر الجوامع کان من الکتب المشهوره التی کان انتسابها إلی مؤلفیها أمراً قطعیاً، ولم یکن من الکتب المجهوله، کیف وقد کان مرجع الشیعه قبل تألیف الجوامع الثانویه کالکافی وغیره.

ولأجل هذه الوجوه الثلاثه لا تصلح الروایه لنقض القاعده.

۳ علی بـن حدیـد: روی الشیـخ عـن الحسـین بن سـعید، عن ابن أبی عمیر، عن علی بن حدیـد، عن جمیـل بن درّاج، عن بعض أصحابه، عن احدهما – علیهما السلام – فی رجل کانت له جاریه فوطئها ثمّ اشتری اُمّها أو ابنتها، قال: لا تحل له (۱).

ذکر الشیخ علی بن حدید فی رجاله (۲) فی أصحاب الرضا – علیه السلام –، وفی الإمام الجواد– علیه السلام –(۳)، وفی فهرسته قائلاًـ بأن له کتاباً. وقال الکشـی فی رجاله: «فطحی من أهل الکوفه، وکان أدرک الّرضا– علیه السـلام –» (۴)، وقال العلاّمه فی القسم الثانی من الخلاصه: «علی بن حدید

بن الحكيم، ضعّفه شيخنا فى كتاب الاستبصار والتهذيب، لا يعول

۱ . التهذيب: ۷ / ۲۷۶، الحديث ۱۱۷۱ من كتاب النكاح الباب ۲۵، والاستبصار: ج ۳ الحديث ۵۷۵، وليس لابن ابى عمير روايه عن على بن حديد، حسب الظاهر إلاّ هذه الروايه، وهذه قرينه على ان على بن حديد معاصره، لا المروى عنه فقد روى الحسين عنهما جميعاً. لاحظ تفصيل طبقات الرواه لمعجم رجال الحديث: ۲۲ / ۲۹۳، كما سيوافيك بيانه.

۲ . رجال الشيخ: ۲۸۲.

۳ . رجال الشيخ: ۴۰۲.

۴ . الفهرس: ۱۱۵.

على ما ينفرد بنقله» (۱).

أقول: ان الشيخ ضعفه فى موضعين من الاستبصار، أحدهما باب البئر تقع فيها الفأره وغيرها، فروى فيه عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن على بن حديد، عن بعض أصحابنا قال: «كنت مع أبى عبدالله– عليه السلام –فى طريق مكه، فصرنا إلى بئر، فاستقى غلام أبى عبدالله – عليه السلام – دلواً، فخرج فيه فأرتان...» فقال الشيخ: «فأوّل ما فى هذا الخبر أنّه مرسل، وراويه ضعيف، وهذا يضعف الاحتجاج بخبره» (۲).

وقال فى باب النهى عن بيع الذهب بالفضه نسيئه، فى ذيل حديث عباد: «وأما خبر زراره فالطريق اليه على بن حديد، وهو ضعيف جداً لا يعول على ما ينفرد بنقله»(۳).

والجواب بوجهين، الأول: لم يثبت ضعف على بن حديد، بل الظاهر عما رواه الكشى وثاقته، قال فى ترجمه هشام بن الحكم: «على بن محمد، عن أحمد بن محمد، عن على بن راشد، عن أبى جعفر الثانى قال: جعلت فداك، قد اختلف أصحابنا، فأُصلّى خلف أصحاب هشام بن الحكم؟ قال: عليك بعلى بن حديد، قلت: فآخذ بقوله؟ قال: نعم، فلقيت على بن حديد فقلت: نصلى خلف أصحاب هشام بن

الحكم؟ قال: لا»(۴).

وقـال فی ترجمه یونس بن عبـد الرحمن: «آدم بن محمـد القلانسـی البلخی قـال: علی بن محمـد القمی قـال: حـدثنی أحمـد بن محمد بن عیسی القمی، عن یعقوب بن یزید، عن أبیه یزید بن حماد عن أبی الحسن قال:

۱ . الخلاصه: ۲۳۴، ونحوه فی القسم الثانی المختص بالضعفاء.

۲ . الاستبصار: ۱ / ۴۰ ابواب المیاه، باب البئر تقع فیه الفأره، الحدیث ۷۰.

۳ . الاستبصار: ۳ / ۹۵ باب النهی عن بیع الذهب بالفضه نسیئه، الحدیث ۳۲۵.

۴ . رجال الکشی: ۲۳۷، وفی السند المروی فی رجال الکشی ضعف.

قلت اُصلی خلف من لا أعرف؟ فقال: لا تصل إلّا خلف من تثق بدینه، فقلت له: اُصلی خلف یونس وأصحابه؟ فقال: یأبی ذلک علیکم علی بن حدیـد، قلت: آخـذ بقوله فی ذلـک؟ قـال: نعم، قـال: فسـألت علی بن حدیـد عن ذلک، فقال: لا تصلّ خلفه ولا خلف أصحابه» (۱).

وربمـا یؤیـد وثاقته کونه من رجال «کامل الزیارات» (۲). التی نص ابن قولویه فی أوله بـأنه یروی عن الثقـات فی کتابه هـذا(۳). کمـا یؤیـد وثاقته أیضاً کونه من رجال تفسـیر القمی(۴) الـذی نصّ فی أول تفسـیره بأن رجال تفسیره هـذا من الثقات. وسوف یوافیک الکلام فی هـذین التوثیقین، غیر ان تضـعیف الشـیخ مقـدم علی ما نقله الکشـی، لأن فی سـند روایته ضـعفاً، فلم یبق إلّا کونه من رجال کامل الزیارات وتفسیر القمی. والظاهر تقدیم جرح الشیخ علی التوثیق العمومی الذی مبناه کونه من رجال کامل الزیـارات وتفسـیر القمی، وسـیوافیک الکلام بأن التوثیق العمومی المسـتفاد من مقـدمه الکتابین، علی فرض صـحته، حجه ما لم یعارض بحجه صریحه اخری، مضافاً إلی ما فی نفس هذا التوثیق العمومی الّذی نسب إلی

الکتابین من الضعف.

الثانی: وجود التصحیف فی سند الروایه. والظاهر أن لفظه «عن علی بن حدید» مصحف «وعلی بن حدید» ویدلّ علیه اُمور:

الف کثره روایه ابن أبی عمیر عن جمیل بلا ـ واسطه. قال فی معجم رجال الحدیث: «وروایاته عنه تبلغ ۲۹۸ مورداً» (۵). وعلی ذلک فمن البعید

۱ . رجال الکشی: ۴۱۸، ترجمه یونس بن عبد الرحمن.

۲ . کامل الزیارات: ۴، الباب ۸ فی فضل الصلاه فی مسجد الکوفه ومسجد السهله.

۳ . کامل الزیارات: ۴، وسیوافیک ان مضمون کلام صاحب کامل الزیارات لا یفید إلاّ وثاقه مشایخه الذین یروی عنهم بلا واسطه، فلا دلاله لوقوعه فی اسناد کامل الزیارات علی وثاقه من لا یروی عنه بلا واسطه.

۴ . راجع تفسیر القمی فی تفسیر قوله تعالی (مِنَ الْجِنَّهِ وَ النَّاسِ) .

۵ . معجم رجال الحدیث: ۲۲ / ۱۰۲.

جداً، ان ابن ابی عمیر الذی یروی عن جمیل هذه الکمیه الهائله من الأحادیث بلا واسطه، یروی عنه روایه واحده مع الواسطه، ولأجل ذلک لا تجد له نظیراً فی کتب الأحادیث.

ب وحده الطبقه، لأن الرجلین فی طبقه واحده من أصحاب الکاظم والرضا– علیهما السلام –. ونصّ النجاشی علی روایه علیّ بن حدید عن أبی الحسن موسی بن جعفر – علیهما السلام –(۱).

ج لم یوجد لا بن ابی عمیر أی روایه عن علی بن حدید فی الکتب الاربعه غیر هذا المورد، کما یظهر من قسم تفاصیل طبقات الرواه لمعجم الرجال (۲) وهذا یؤکّد کون علی بن حدید، معطوفاً علی ابن أبی عمیر وأنه لم یکن شیخاً له، وإلاّ لما اقتصر فی النقل عنه علی روایه واحده.

۴ الحسین بن أحمد المنقری: فقد روی عن ابن ابی عمیر،

عدداً من الروایات جاء فی بعضها لفظ المنقری دون الآخر، والقرائن تشهد علی وحدتهما. والیک مجموع ما ورد عنه فی الکتب الأربعه:

۱ روی الکلینی عن علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن الحسین بن أحمد المنقری قال: سمعت أبا إبراهیم یقول: من استکفی بآیه من القرآن...(۳).

۲ روی عن محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن ابن أبی عمیر، عن الحسین بن أحمد المنقری عن خاله قال: سمعت أبا عبد الله – علیه السلام –یقول: من أکل طعاماً لم یدع الیه فأنّه أکل قصعه من النار(۴).

۱ . رجال النجاشی: رقم الترجمه ۷۱۷.

۲ . معجم الرجال الحدیث: ۲۲ / ۲۹۲.

۳ . الکافی: ج ۲ کتاب فضل القرآن، الباب ۱۳، الحدیث ۱۸.

۴ . الکافی: ج ۵، کتاب المعیشه، الباب ۵، الحدیث ۵ ورواه الشیخ فی التهذیب: ج ۹، الحدیث ۳۹۸.

۳ روی فی الروضه عن علی بن إبراهیم، عن ابیه، عن ابن ابی عمیر، عن الحسین بن أحمد المنقری، عن یونس بن ظبیان قال: قلت لابی عبد الله – علیه السلام –: ألا تنهی هذین الرجلین عن هذا الرجل...(۱).

۴ روی (الکلینی) ایضاً بسند صحیح عن ابن ابی عمیر، عن الحسین بن أحمد، عن شهاب بن عبد ربه قال: قال لی ابو عبدالله– علیه السلام –: ان ظننت ان هذا الأمر کائن فی غد، فلا تدعنَّ طلب الرزق (۲).

۵ روی عن علی بن إبراهیم، عن ابیه، عن ابن ابی عمیر، عن حسین بن أحمد المنقری، عن عیسی الضریر قال: قلت لابی عبد الله – علیه السلام –: رجل قتل رجلاً متعمداً ما توبته؟... (۳).

وهذا الحدیث لم یذکره فی معجم

الرجال فی هـذا المقام، لکنه ذکره فی ترجمه الحسـین بن أحمـد المنقری، وربما یتخیل ان «الحسـین» فی الأخیر هو المحسن بن أحمد کما فی الفقیه (۴). لکنه ضـعیف، لأن المحسن من اقران ابن ابی عمیر، ومن اصحاب الرضا – علیه السلام –، ومن مشایخ أحمد بن محمد بن خالد، الذی یروی عن ابن ابی عمیر بلا واسطه، وعندئذ کیف یصح نقل ابن ابی عمیر عن «المحسن»؟

والجواب عن النقض یظهر بالاحاطه بکلمات النجاشی وابن الغضائری فی حقه.

قال النجاشـی: «الحسـین بن أحمـد المنقری التمیمی ابو عبـدالله، روی عن ابی عبدالله– علیه السـلام –روایه شاذه لم تثبت، وکان ضعیفاً، ذکر ذلک

۱ . الروضه: الحدیث ۵۶۱.

۲ . الکافی: ج ۵، کتاب المعیشه، الباب ۵ الحدیث ۹.

۳ . الکافی : ج ۷، کتاب الدیات، الباب ۴، الحدیث ۴.

۴ . الفقیه: الجزء ۴ باب تحریم الدماء والاموال، الحدیث ۲۰۶.

أصحابنا(رحمهم الله). روی عن داود الرقی وأکثر، له کتب».

وقال الشیخ فی الفهرست: «الحسین بن أحمد المنقری له کتاب رویناه» (الفهرست: الرقم ۲۱۶).

وعده فی رجاله من أصـحاب الباقر – علیه السـلام –(الرقم ۲۵)، ومن أصـحاب الکاظم – علیه السلام –قائلًا: «إنه ضعیف» (الرقم ۸).

ان کون الرجل من أصـحاب الباقر – علیه السلام –مع إکثاره النقل عن داود الرقی، محل تأمل وقد توفی داود الرقی بعد المائتین بقلیل بعد وفاه الرضا – علیه السلام –(سنه ۲۰۳).

وعلی أی تقدیر، فالظاهر ان ضعفه راجع إلی العقیده لا الروایه وذلک لأمرین:

الأول: ان النجاشی وصفه بقوله: «روی عن داود الرقی وأکثر» وقد قال فی حق داود: «ضعیف جداً والغلاه تروی عنه»، فیمکن أن یکون هو أحد الغلاه الذین رووا عن داود.

الثانی: ان الشیخ ذکر داود الرقی فی

أصحاب الكاظم – عليه السلام –، وقال: «داود الرقى مولى بنى أسد وهو ثقه، من أصحاب ابى عبدالله – عليه السلام –»، ومع ذلك نرى ابن الغضائرى يقول فى حقه: «داود بن كثير بن أبى خالد الرقى مولى بنى أسد روى عن ابى عبدالله – عليه السلام –، كان فاسد المذهب، ضعيف الروايه لا يلتفت اليه».

فاتضح ان الطعن فيه لم يكن لاجل كونه غير ثقه فى نقل الحديث، بل الطعن لاجل وجود الارتفاع فى العقيده بقرينه اكثار النقل عن داود الرقى، المتهم بالارتفاع فى العقيده، ونقل الغلاه عنه، والكل غير مناف للوثاقه فى مقام النقل الذى كان ابن ابى عمير ملتزماً فيه بعدم النقل إلاّ عن الثقه.

(٢۴۶)

هذه النقوض هى التى ذكرها صاحب معجم رجال الحديث، وقد عرفت مدى صحتها.

ثم ان صاحب مشايخ الثقات جعل ثابتى الضعف منهم خمسه وهم:

١ الحسين بن أحمد المنقرى.

٢ على بن حديد.

٣ يونس بن ظبيان.

۴ ابو البخترى وهب بن وهب.

۵ عمرو بن جميع.

وبعد ان عرفت حقيقه الحال فى الثلاثه الاُول، فهلمَّ معى نبحث فى الاخيرين منهم:

ألف ابو البخترى وهب بن وهب العامى: قال النجاشى: «وهب بن وهب ابو البخترى، روى عن ابى عبدالله – عليه السلام –وكان كذاباً، وله أحاديث مع الرشيد فى الكذب. قال سعد: تزوج أبو عبدالله – عليه السلام –باُمّه، له كتاب يرويه جماعه» ثم ذكر سنده اليه (١).

وليس لا بن ابى عمير فى الكتب الأربعه روايه عنه إلاّ ما ورد فى صلاه الاستسقاء، ورواها الشيخ بسنده عن محمد بن على بن محبوب، عن محمد بن خالد البرقى، عن ابن ابى عمير، عن ابى البخترى، عن ابى عبدالله – عليه

السـلام -، عن ابيه، عن على - عليه السـلام -أنه قال: مضت السـنه انه لا يستسـقى إلاّ بالبرارى، حيث ينظر الناس إلى السـماء ولا يستسقى فى المساجد إلاّ بمكه(٢).

١ . رجال النجاشي: الرقم ١١٥٥.

٢ . التهذيب: ج ٣، الحديث ٣٢٥.

أقول: يمكن التخلص من النقض بوجهين:

الأول: كون الرجل ثقه عند ابن ابى عمير وقت تحمل الحديث، وهذا كاف فى العمل بالالتزام.

الثانى: ان أبا البخترى كـان عامياً، ومن المحتمل أن يكون التزام المشايـخ راجعاً إلى ابواب العقائـد والأحكام الشـرعيه، وأما ما يرجع إلى أدب المصلّى فى صلاه الاستسقاء، فلم يكن من موارد الالتزام، ولم يكن فى نقل مثل ذلك أى خطر واشكال فتأمل.

ب عمرو بن جميع الزيـدى البترى: قال النجاشـى: «عمرو بن جميع الازدى البصـرى، ابو عثمان، قاضـى الرى، ضـعيف، له نسـخه يرويها عنه سهل بن عامر» ثم ذكر سنده إلى الكتاب (١).

اقول: وليس لابن ابى عمير روايه عنه فى الكتب الأربعه، بل روى عنه الصدوق فى معانى الأخبار، ولا يتجاوز الروايتين:

١ روى الصدوق فى معانى الاخبار عن أحمد بن زياد بن جعفر الهمدانى، عن على بن إبراهيم، عن ابيه، عن محمد بن ابى عمير، عن عمرو بن جميع قال: قال ابو عبدالله- عليه السلام -: لابأس بالاقعاء فى الصلاه بين السجدتين (٢).

٢ وبهـذا الإسـناد أيضاً قال: قال ابو عبـدالله - عليه السـلام -: حدثنى ابى، عن ابيه، عن جده قال رسول الله - صـلى الله عليه وآله وسلم -: إذا مشت اُمتى المطيطا، وخدمتهم فارس والروم، كان بأسهم بينهم. المطيطا:

١ . رجال النجاشي: الرقم ٧٦٩.

٢ . وسائل الشيعه: ج ۴، الباب ٨ من ابواب السجود، الحديث ۶، نقلًا عن معانى الاخبار

للصدوق .

التبختر، ومد اليدين فى المشى (١).

ان عمرو بن جميع مع ضعفه كان زيدياً بترياً، وقد صرح بكونه بترياً ابو عمرو فى رجاله، فى ترجمه محمد بن اسحاق صاحب المغازى (٢).

ومن استظهر من عباره «العده» بأن المشايخ التزموا أن لا يروون إلّا عن إمامى ثقه يكون النقض هنا وفيما تقدم، من جهتين: من جهه المذهب حيث ان ابا البخترى كان عامياً، وعمرو بن جميع كان بترياً، ومن جهه الوثاقه، لكون الرجلين ضعيفين، وعلى المختار يكون النقض من جهه واحده، وعلى كل تقدير فإحدى الروايتين لا صله لها بالأحكام الشرعيه، وانما هى نقل تنبؤ عن مستقبل الامه إذا ساد فيهم الكبر والتبختر. نعم الروايه الاُخرى تتضمن حكماً شرعياً. ولعل ابن ابى عمير كان يعتقد بوثاقته عند التحمل والنقل.

ثم ان سيدنا الاستاذ دام ظله أورد على القاعده نقضاً بعده أشخاص:

١ يونس بن ظبيان .

٢ على بن ابى حمزه.

٣ على بن حديد.

٤ ابى جميله.

٥ عبدالله بن قاسم الحضرى(٣).

وقد عرفت الحال فى الثلاثه الاُول وسيوافيك الكلام فى ابى جميله عند البحث عن مشايخ صفوان الذى عدت روايته عن ابى جميله نقضاً على القاعده.

١ . وسائل الشيعه: ج ٨، الباب ٦٣ من ابواب آداب السفر، الحديث ٣ نقلاً عن معانى الاخبار.

٢ . رجال الكشى: ٣٣٢.

٣ . كتاب الطهاره: ج ١، ص ١٩١.

واليك الكلام فى الخامس أعنى عبدالله بن قاسم الحضرمى.

قال النجاشى: عبدالله بن القاسم الحضرمى المعروف بالبطل: كذاب غال يروى عن الغلاه لا خير فيه ولا يُعتدّ بروايته، له كتاب يرويه عنه جماعه (١).

وذكره الشيخ فى «الفهرست» وقال: له كتاب، وذكر سنده اليه، (٢) وعنونه فى رجاله فى اصحاب

الكاظم – علیه السلام –قائلًا: عبد الله بن القاسم الحضرمی واقفی(۳).

وقال ابن الغضائری: عبدالله بن قاسم الحضرمی کوفی ضعیف أیضاً غال متهافت ولا یرتفع به (۴).

روی محمد بن ابی عمیر عنه عن الصادق جعفر بن محمد – علیهما السلام –عن ابیه، عن جده عن علی – علیه السلام –قال: «کن لما لا ترجو ارجی منک لما ترجو، فان موسی بن عمران – علیه السلام –خرج یقتبس لأهله ناراً فکلمه الله عز وجل فرجع نبیاً، وخرجت ملکه سبأ فأسلمت مع سلیمان – علیه السلام –وخرج سحره فرعون یطلبون العزه لفرعون فرجعوا مؤمنین»(۵).

یلاحظ علیه:

أوّلاًـ من المحتمل، اعتماد النجاشی فی تضعیفه إلی تضعیف ابن الغضائری، یُعرب عنه تقارب العبارتین، وقد عرفت قیمه تضعیفاته.

وثانیاً: ان ابن ابی عمیر لم یرو عنه إلاّ روایه واحده ولا صله لمضمونها

۱ . رجال النجاشی رقم الترجمه ۵۹۴.

۲ . فهرست الشیخ رقم الترجمه ۴۶۵.

۳ . رجال الشیخ رقم الترجمه ۵۰.

۴ . الخلاصه القسم الثانی باب «عبد الله» رقم الترجمه ۹.

۵ . الفقیه ج ۴ فی النوادر، الحدیث رقم ۸۵۰ .

بالاحکام ولعله کان ملتزماً بأن لا یروی إلاّ عن ثقه فیما یمت إلی بالحکم الشرعی بصله لا فی الموضوعات الأخلاقیه او التربویه کما هو مورد الحدیث.

ثالثاً: انه لم یرد فی الفقیه توصیفه بالحضرمی فیحتمل کونه «عبدالله بن القاسم الحارثی وهو وان کان ضعیفاً حیث یصفه النجاشی بالضعف والغلو ویقول: ضعیف غال (۱) لکنه این هو من قوله فی الحضرمی «کذاب»، عندئذ یقوی ان یکون ضعفه لأجل غلوه فی العقیده لاـ لضعفه فی لسانه، وقد عرفت أن التضعیف بین القدماء لأجل العقیده لا یوجب سلب الوثوق عن الراوی، لأن أکثر ما رآهُ القدماء غلواً

أصبح فی زماننا من الضروریات فی دین الامامیه فلاحظ .

هـذا کله حول أسانیـد ابن أبی عمیر وحـال النقوض التی جاءت فی «معجم رجال الحـدیث» و «مشایـخ الثقات» وغیرهما. غیر ان النقوض لاـ تنحصـر فیما ذکر بل هناک موارد اُخر، ربما یسـتظهر منها ان ابن أبی عمیر نقل فیها عن الضـعفاء، وسـتجیء الاشاره الکلیه إلی ما یمکن الجواب به عن هذه الموارد المذکوره وغیر المذکوره.

وقد حان وقت البحث عن مشایخ عدیله وقرینه وهو صفوان بن یحیی.

۲ صفوان بن یحیی بیّاع السابُری (المتوفّی عام ۲۱

۲ صفوان بن یحیی بیّاع السابُری (المتوفّی عام ۲۱۰ ه)

قد تعرفت من الشیخ ان صفوان، احد الثلاثه الذین التزموا بعدم الروایه والإرسال إلاّ عن ثقه، وقبل دراسه هذه الضابطه عن طریق أسانیده نأتی بما ذکره النجاشی فی حقه.

قـال: «صـفوان بن یحیی البجلی بیـاع السـابری، کـوفی ثقه، ثقه، عین، روی أبـوه عن أبی عبـدالله – علیه السـلام –وروی هـو عن الرضـا– علیه السـلام –، وکانت له عنـده منزله شـریفه، ذکره الکشـی فی رجال أبی الحسن موسـی – علیه السـلام –. وقـد توکل للرضا وأبی جعفر – علیهما السلام –، وسلم

۱ . رجال النجاشی: برقم ۵۹۱ .

مـذهبه من الوقف، وکـانت له منزله من الزهـد والعباده، وکانت جماعه الواقفه بـذلوا له أموالاً کثیره إلی ان قال: وکان من الورع والعباده علی ما لم یکن علیه أحد من طبقته– رحمه الله –، وصنف ثلاثین کتاباً کما ذکر أصحابنا»، ثم ذکر کتبه (۱).

وقـال الشیـخ فی الفهرست: «أوثق أهـل زمـانه عنـد أهل الحـدیث، وأعبـدهم، وکان یصـلی کل یوم ولیله خمسـین ومائه رکعه، ویصوم فی السنه ثلاثه أشهر، ویخرج زکاه ماله کل سنه ثلاثه مرات».

مشایخه

فقد أنهی فی «معجم رجال الحدیث» مشایخه

فی الکتب الأربعه إلی ۱۴۰ شیخاً، وقد أحصاها مؤلف «مشایخ الثقات» فبلغ مشایخه فی کتب الأبعه وغیرها ۲۱۳ شیخاً، والثقات منهم ۱۰۹ مشایخ، والباقون اما مهمل او مجهول، وقلیل منهم مضعف، وهذا ان دل علی شیء فانما یدل علی جلاله الرجل وعظمته وإحاطته بأحادیث العتره الطاهره. ومع ذلک فقد ادعی وجود ضعاف فی مشایخه نأتی بما جاء فی «معجم الرجال» أوّلاً، ثم بما جاء فی کتاب «مشایخ الثقات» ثانیاً.

۱ یونس بن ظبیان: روی الشیخ عن موسی بن قاسم، عن صفوان وابن ابی عمیر، عن برید (یزید) ویونس بن ظبیان قالا: سألنا أبا عبدالله – علیه السلام –عن رجل یحرم فی رجب أو فی شهر رمضان حتی إذا کان أوان الحج... (۲).

أقول: مر الجواب عنه بوجوه ثلاثه فی البحث السابق فلا نعید.

۱ . رجال النجاشی: الرقم ۲۵۴، ورجال الکشی: ۴۳۳، طبعه الاعلمی.

۲ . التهذیب: ۵ / ۳۲، الحدیث ۹۵ من ابواب ضروب الحج.

۲ علی بن ابی حمزه البطائنی: روی الکلینی عن أحمد بن ادریس، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن یحیی، عن علی بن ابی حمزه قال: قلت لابی عبد الله – علیه السلام –سمعت هشام بن الحکم یروی عنکم ان الله جسم صمدی نوری، معرفته ضروره یمنّ بها علی ما یشاء من خلقه. فقال – علیه السلام –: سبحان من لا یعلم أحد کیف هو إلّا هو لیس کمثله شیء وهو السمیع البصیر، لا یحدّ، ولا یحسّ، ولا یجسّ ولا تدرکه الابصار ولا الحواسّ، ولا یحیط به شیء، ولا جسم ولا صوره، ولا تخطیط ولا تحدید(۱).

ولیس لصفوان بن یحیی روایه عن علی بن ابی حمزه فی الکتب الأربعه غیر

ما ذكر.

والجواب من وجهين: الأول: ما عرفت ان وزان على بن أبى حمزه، وزان زياد بن مروان القندى، فالرجلان قد ابتليا بالطعن واللعن، وليس وجهه إلاّ الانتماء إلى غير مذهب الحق، وهو لا يمنع من قبول روايتهما إذا كانا ثقتين فى الروايه، والنجاشى والشيخ وان صرحا بوقف الرجل وانه من عُمده، ولكنه لا يضر باعتبار قوله إذا كان متجنّباً عن الكذب.

الثانى: ان ابا عمرو الكشى روى مسنداً ومرسلاً يناهز خمس روايات (٢). تدل على انحراف عقيدته، كما روى الشيخ فى غيبته ما يدل على انه تعمد الكذب (٣) إلاّ ان هنا روايات تدل على كونه باقياً على مذهب الإماميه، او انه رجع عن الوقف وصار مستبصراً. وهذه الروايات مبثوثه فى غيبه النعمانى، وكمال الدين للصدوق، وعيون أخبار الرضا - عليه السلام -، بل

١ . الكافى: ١ / ١٠۴ باب النهى عن الجسم والصوره، الحديث ١.

٢ . رجال الكشى: رقم الترجمه ٣١٠ و ٣٣٢.

٣ . غيبه الشيخ الطوسى: ۴۶، طبعه النجف.

فى رجال الكشى ما يدل على رجوعه عن الوقف، ولأجل هذه المعارضه لا يمكن رمى الرجل بالبقاء على الوقف بقول قاطع.

ولأجل إيقاف القارئ الكريم على هذه النصوص نأتى بها:

الف: ما رواه أبو زينب فى غيبته عن على بن أبى حمزه، قال: كنت مع ابى بصير ومعنا مولى لأبى جعفر الباقر - عليه السلام - فقال: سمعت أبا جعفر - عليه السلام -يقول: منا اثنا عشر محدَّثاً، السابع من ولدى القائم فقام اليه ابو بصير فقال: أشهد انى سمعت ابا جعفر- عليه السلام -يقوله منذ أربعين سنه (١).

ب: روى الصدرق فى كمال الدين بسنده عن الحسن بن على بن ابى حمزه، عن ابيه، عن يحيى بن

ابی القاسم، عن الصادق جعفر بن محمد – علیه السلام –عن ابیه عن جده قال: قال رسول الله – صلی الله علیه وآله وسلم –: الأئمه بعدی اثنا عشر أولهم علی بن ابی طالب وآخرهم القائم، هم خلفائی، وأوصیائی، وأولیائی، وحجج الله علی امتی بعدی، المقر بهم مؤمن، والمنکر لهم کافر (۲).

ج: روی الصدوق فی عیون أخبار الرضا عن الحسن بن علی الخزّاز قال: خرجنا إلی مکه ومعنا علی بن ابی حمزه، ومعه مال ومتاع، فقلنا: ما هذا؟ قال: هذا للعبد الصالح– علیه السلام –أمرنی ان أحمله إلی علی ابنه – علیه السلام –وقد أوصی الیه (۳).

کل ذلک یدل علی خلاف ما نسب الیه الکشی من القول بالوقف وقد نقل

۱ . الغیبه للنعمانی: ۶۱، طبعه الاعلمی بیروت.

۲ . کمال الدین وتمام النعمه: ۱ / ۲۵۹ الحدیث ۴ طبعه الغفاری .

۳ . عیون اخبار الرضا: ۱ / ۱۹ الحدیث ۴، من الطبعه الحجریه القدیمه.

الکشی نفسه ما یظهر منه عنایه الإمام الرضا – علیه السلام –(۱) به ویصد الانسان عن التسرع فی القضاء. خصوصاً إذا وقف الانسان علی ما رواه الشیخ بسند صحیح فی «التهذیب» عن الحسن بن علی بن ابی حمزه، الذی رمی بالوقف مثل أبیه، روی انه قال لأبی الحسن (الرضا) – علیه السلام –: ان ابی هلک وترک جاریتین قد دبَّرهما، وأنا ممن أشهد لهما وعلیه دین کثیر، فما رأیک؟ فقال: رضی الله عن ابیک، ورفعه مع محمد– صلی الله علیه وآله وسلم –قضاء دینه خیر له ان شاء الله(۲).

ولو صحت هذه الروایات لما صح ما ذکره ابن الغضائری فی حق ابن أبی حمزه، انه اصل الوقف، واشد الخلق عداوه للولی من

بعد ابی إبراهیم.

وقد قام الفاضل المعاصر الشیخ غلام رضا عرفانیان، بتألیف رساله فی شأن الاعتبار الروائی لعلی بن ابی حمزه، ونجله الحسن شکر الله مساعیه .

والقضاء الصحیح فی حق الرواه خصوصاً المشایخ منهم، لا یتم بصرف المراجعه إلی کلمات الرجالیین، خصوصاً رجال الکشی الذی فیه ما فیه من اللحن والخلط، فلا بد من بذل السعی فی الروایات الوارده فی المجامیع الحدیثیه.

هذا کله حول «علی بن ابی حمزه» ومن تتّبع الکتب الفقهیه یری ان الاصحاب یأخذون بروایاته ویعملون بها إذا لم یکن هناک معارض.

والیک الکلام فی باقی النقوض:

۳ ابو جمیله المفضل بن صالح الأسدی: روی الکلینی عن عده من أصحابنا، عن أحمد بن ابی عبد الله، عن صفوان بن یحیی، عن ابی

۱ . رجال الکشی: رقم الترجمه ۳۱۰.

۲ . التهذیب: ۸ / ۲۶۲ الحدیث ۹۵۳، ولا یخفی ان سؤال الحکم الشرعی عن أبی الحسن – علیه السلام –یعرب عن اعتقاده بإمامته وکونه کأبیه إماماً وقدوه.

جمیله، عن حمید الصیرفی، عن ابی عبدالله – علیه السلام –قال: کل بناء لیس بکفاف فهو وبال علی صاحبه یوم القیامه (۱).

والمراد منه المفضل بن صالح الأسدی والّذی عده الشیخ فی رجاله من اصحاب الصادق– علیه السلام –قائلاً: «المفضل بن صالح ابو علی مولی بنی اسد، یکنی بأبی جمیله، مات فی حیاه الرضا – علیه السلام –» (۲).

ولکن النجاشی ضعفه عندما ذکر جابر بن یزید الجعفی (المتوفّی عام ۱۲۸ ه) وقال: «روی عنه جماعه غمز فیهم وضعفوا، منهم: عمرو بن شمر، ومفضل بن صالح، ومنخل بن جمیل، ویوسف بن یعقوب» (۳).

وقال العلّامه فی الخلاصه: «مفضل بن صالح ابو جمیله الأسدی النحاس مولاهم، ضعیف کذاب، یضع الحدیث،

روی عن ابی عبد الله وعن ابی الحسن – علیهما السلام –».(۴)

أقول: لیس لصفوان أیه روایه عن المفضل فی الکتب الأربعه إلاّ هذه الروایه (۵) ومع ذلک کله فلم یثبت ضعفه، اما ما ذکره العلاّمه فهو مأخوذ عن ابن الغضائری، والیک نص عبارته: «المفضل بن صالح ابو جمیله الأسدی النحاس مولاهم، ضعیف کذاب یضع الحدیث». وقد ذکرنا انه لا اعتبار بتضعیفاته وتعدیلاته، لعدم استناده فیهما إلی السماع بل إلی قراءه المتون کما مر غیر مره.

واما ما ذکره النجاشی فمن القریب جداً ان تضعیفه لأجل الاعتقاد فیه

۱ . الکافی: ۶ / ۵۳۱ کتاب الزی والتجمل، باب النوادر، الحدیث ۷.

۲ . رجال الشیخ: ۳۱۵.

۳ . رجال النجاشی: الرقم ۳۳۲.

۴ . الخلاصه: ۲۵۸ .

۵ . معجم رجال الحدیث: ۱۱ / ۴۳۱.

بالغلو، فصار ذلک الاعتقاد مبدأً للتضعیف، ومن تتبع رجاله یقف علی ان النجاشی متأثر جداً بطریقه ابن الغضائری ، وان بعض تضعیفاته أو کثیراً منها إذا لم یذکر لها وجهاً، کان لاعتقاد الغلو فی الراوی، وقد عرفت عند البحث عن کتاب ابن الغضائری ان مفهوم الغلو لم یکن محدوداً آنذاک، حتی یعرف به الغالی من المقصر.

وهذا الاحتمال وان لم یکن له دلیل، إلاّ انه مظنون لمن راجع رجال النجاشی. وعلی ذلک فلا یعد تضعیفه نقضاً للقاعده التی استنبطها الأصحاب من طریقه هؤلاء الثقات، والتزامهم بانهم لا یروون ولا یرسلون إلاّ عن ثقه.

۴ عبد الله بن خداش المنقری: روی الکلینی عن ابی علی الأشعری ; عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان، عن عبد الله بن خداش المنقری انه سأل ابا الحسن – علیه السلام –عن رجل مات وترک ابنته وأخاه، قال: المال للابنه (۱).

قال النجاشی: «عبد

الله بن خداش، ابو خداش المهری ضعیف جداً، وفی مذهبه ارتفاع، له کتاب أخبرناه ابن شاذان، عن أحمد بن محمد بن یحیی قال حدثنا ابی، قال حدثنا سلمه بن الخطاب عنه بکتابه» (۲).

اقول: ان النجاشی وان ضعفه، لکن تضعیفه بقرینه قوله «وفی مذهبه ارتفاع» لأجل اعتقاده بأنه غال، لا لانه لیس بصدوق. والظاهر کما عرفت ان النجاشی کان متأثراً بابن الغضائری فی تضعیف الراوی فی بعض الأحیان لأجل کونه راویاً لبعض ما یتراءی منه الغلوّ، حسب عقیده النجاشی وزمیله ابن الغضائری ، مثل ذلک لا یمکن الاعتماد علیه.

۱ . الکافی: ج ۷ کتاب المواریث باب میراث الولد، الحدیث ۴، ومستدرک الوسائل الجزء ۱۷، الباب ۵ من ابواب میراث الابوین، الحدیث ۲.

۲ . رجال النجاشی: الرقم ۶۰۴.

أضف إلی ذلک أن الکشی نقل وثاقته عن عبدالله بن أبی عبدالله، محمد بن خالد الطیالسی، فتوثیقه ممّا یعتنی به. قال الکشی: «محمد بن مسعود، قال أبو محمد عبدالله بن محمد بن خالد: (۱) أبو خداش، عبدالله بن خداش المهری. ومهره: محلَّه بالبصره وهو ثقه» ثم نقل عنه أنه کان یقول: «ما صافحت ذمّیاً قطّ، ولا دخلت بیت ذمّی، ولا شربت دوءً قط، ولا افتصدت ولا ترکت غسل یوم الجمعه قطّ، ولا دخلت علی وال قطّ، ولا دخلت علی قاض قطّ».

وقد اختلف ضبط اسم والده، والمشهور هو بالدال کما فی مواضع من رجال الشیخ فی اصحاب الکاظم وأصحاب الجواد – علیهما السلام –، فضبطه بأبی خداش المهری البصری، ولکن ابن داود ذکر أنه رأی فی کتاب الرجال للشیخ بخطّه فی رجال الصادق – علیه السلام –عبدالله بن خداش البصری.

ثم الظاهر أن المنقری هو تصحیف المهری. وقد قال الفیض

– قدس سره –فی هامش الوافی: «الصحیح المهری بفتح المیم والهاء الساکنه قبل الراء مکان المنقری».

۵ معلّی بن خنیس: وقـد روی عنه صـفوان علی مـا فی فهرست الشـیخ فی ترجمه معلّی. قـال: «معلّی بن خنیس یکنّی أبـا عثمـان الأـحول له کتـاب، أخبرنـا به جمـاعه عن أبی جعفر ابن بابویه، عن ابن الولیـد، عن الصـفار، عن أحمـد بن محمـد، عن أبیه عن صفوان، عنه»(۲). والاجابه عن هذا النقض واضحه.

أمـا أولاً: فقـد مرَّ أن المعلی بن خنیس ثقه، وما اُثیر حوله من الشـبهات لیست بتامَّه، وکفی بـذلک ما نقله الشـیخ فی «الغیبه» فی حقّه، یقول:

۱ . المراد منه ابو العباس الطیالسی وقد یکنی بابی محمد فلا تغفل.

۲ . الفهرست: الرقم ۷۲۱.

«وکان معلّی من قوّام ابی عبدالله – علیه السـلام –وإنما قتله داود بن علی بسـببه، وکان محموداً عنده، ومضی علی منهاجه، وأمره مشـهور، فروی عن ابی بصـیر قال: لمّا قتل داود بن علی «المعلی بن خنیس»، فصلبه، عظم ذلک علی ابی عبدالله – علیه السلام – واشتدّ علیه وقال له: یا داود، علی ما قتلت مولای وقیّمی فی مالی وعلی عیالی؟ والله إنه لأوجه عند الله منک... فی حدیث طویل. وفی خبر آخر أنه قال: أما والله لقد دخل الجنه»(۱).

وثانیـاً: إن المعلی قتل قبل ثلاث وثلاثین ومائه، کما مرَّ فی بحث مشایـخ ابن ابی عمیر، وصـفوان بن یحیی ممَّن توفی عام ۲۱۰، فکیف یمکن له أن ینقـل عنه، مع ان بین الوفاتین ۷۷ سـنه فما زاد، ولـم یکن صفوان من المعمرین الذین عاشوا إلی مائه وأزید، ولذلک ان من القریب سقوط الواسطه بین صفوان ومعلی بن خنیس. ویشهد علی ذلک قول النجاشی فی ترجمه

معلى بن خنيس: «له كتاب.... أخبرنا أبو عبدالله بن شاذان، قال: حدثنا على بن حاتم، قال: حدثنا محمد بن عبدالله بن جعفر، عن أبيه، عن أيوب ، عن صفوان بن يحيى، عن أبى عثمان معلى بن زيد الاحول، عن معلى بن خنيس بكتابه»(۲).

فيظهر من ذلك أن ما نقلناه آنفاً من الفهرست هو ترجمه معلى بن عثمان (او ابن زيد) الاحول، لا معلى بن خنيس والنسخه محرّفه لما عرفت من بُعد روايه صفوان عن معلى بن خنيس أولاً، ولأن «أبا عثمان» كنيه معلى بن عثمان (أو ابن زيد) كما ذكر النجاشى والشيخ نفسه فى رجاله ثانياً.

إلى هنا وقفت على حال النقوض المتوجهه إلى الضابطه التى نقلها الشيخ

۱ . الغيبه: ۲۱۰ (طبعه النجف)، ولاحظ ما ورد حول قتله من الروايات فى تنقيح المقال الجزء الثالث، الصفحه ۲۳۰.

۲ . رجال النجاشى: الرقم ۱۱۱۵.

فى حقّ الفقهاء الثلاثه وليس النقض منحصراً بما ذكره صاحب «معجم رجال الحديث» أو مؤلف «مشايخ الثقات» بل هناك نقوض اُخر يعرف الجواب عنها بالاحاطه بما ذكرناه. وإليك الكلام فى أحوال البزنطى الشيخ الثالث، الذى لا يروى ولا يرسل إلّا عن ثقه.

۳ أحمد بن محمد بن عمرو بن أبى نصر البزنطى (المتوف

اشاره

۳ أحمد بن محمد بن عمرو بن أبى نصر البزنطى (المتوفّى عام ۲۲۱ ه)

قال النجاشى: «أحمد بن محمد بن عمرو بن أبى نصر زيد، مولى السكون، أبو جعفر، المعروف بالبزنطى، كوفى لقى الرضا وأبا جعفر – عليهما السلام –، وكان عظيم المنزله عندهما وله كتب منها: الجامع قرأناه على أبى عبدالله الحسين بن عبيدالله، قال: قرأته على أبى غالب أحمد بن محمد الزرارى، قال حدثنى به خال أبى محمد بن جعفر، وعمّ أبى على بن سليمان قالا: حدثنا محمد بن الحسين بن

أبی الخطاب عنه به. وكتاب النوادر إلى أن قال: ومات أحمد بن محمد سنه إحدى وعشرين ومائتين بعد وفاه الحسن بن على بن فضال بثمانيه أشـهر. ذكر محمد بن عيسى بن عبيد أنه سمع منه سنه عشره ومائتين»(۱) والبزنطی أحد الفقهاء الثلاثه الذين ادّعى الشيخ أنهم لاـ يروون ولاـ يرسلون إلاّ عن ثقه. وقـد جاء فى الكتب الاربعه فى أسـناد روايات تبلغ زهاء ۷۸۸ مورداً، وقـد أنهى صاحب «معجم رجال الحـديث» مشايخه فى الكتب الاربعه وغيرها فبلغ ۱۱۵ شيخاً، والثقات منهم ۵۳ شيخاً، والباقى إما مهمل أو مجهول، وقليل منهم مضعف نظراء.

۱ المفضّل بن صالـح: روى الكلينى عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن أحمـد بن أبى نصـر وابن محبوب، جميعاً عن المفضل بن صالح، عن

۱ . رجال النجاشي: الرقم ۱۸۰.

محمد بن مروان قال: سـمعت أبا عبدالله – عليه السلام –يقول: كنت مع أبى فى الحجر فبينما هو قائم يصلى إذا أتاه رجل فجلس اليه فلمّا انصرف، سلّم عليه ثم قال: إنى أسألك عن ثلاثه أشياء لا يعلمها إلاّ أنت ورجل آخر، قال: ما هى... (۱).

وقد تعرَّفت على حال هذا النقض عند البحث عن مشايخ صفوان فلا نعيد.

۲ حسن بن على بن أبى حمزه: روى الشـيخ عن محمـد بن أحمـد بن يحيى، عن أحمـد بن محمـد بن أبى نصـر، عن الحسن بن على بن أبى حمزه، عن أبى الحسن– عليه السلام –قال: قلت له: إن أبى هلك وترك جاريتين... (۲).

وفيه أولاًـ: إن على بن أبى حمزه ونجله الحسن ومعاصـرهما زيـاد بن مروان القنـدى، ابتلوا بـالشَّتم والطعن واللعن، لـذهابهم إلى الوقف، ولكنه كان راجعاً إلى اعتقادهم الفاسد، ولا ينافى وثاقتهم الروائيه.

وثانياً: إن

هناك روايات تدلّ على رجوع الوالد والولد عن الوقف وصيرورتهما مستبصرين، وقد نقلا النصّ على إمامه الإمام الرضا – عليه السلام –ومنها هذه الروايه ; فترى انّ النَّجل يذهبالى الإمام الرضا – عليه السلام –يسأله عن مسأله شرعيه راجعه إلى تركه أبيه، ولولا اعتقاده لما كان لسؤاله معنى، وقد عرفت بعض هذه الروايات عند البحث عن النّقوض المتوجّهه إلى مشايخ ابن أبى عمير، فلا نعيد.

٣ عبدالله بن محمد الشامى: روى الكلينى عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن أحمد بن محمد بن أبى نصر، عن عبدالله بن محمد الشامى، عن

١ . الكافى: ج ۴، كتاب الحج، باب بدء البيت والطواف، الحديث ٢.

٢ . التهذيب: ٨ / ٢۶٢ باب التدبير، الحديث ٩۵٣.

حسين بن حنظله، عن أحدهما – عليهما السلام –قال: أكل الكباب يذهب بالحمى (١).

وروى أيضاً عن عده من اصحابنا، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن ابى نصر، عن عبد اللّه بن محمد الشامى، عن الحسين بن حنظله قال: الدباء يزيد فى الدماغ (٢).

وروى البرقى فى المحاسن بسنده عن أحمد بن محمد بن ابى نصر، عن عبد اللّه بن محمد الشامى، عن الحسين بن حنظله، عن احدهما – عليهما السلام –قال: السمك يذيب الجسد (٣).

اما وجه النقض فان عبداللّه بن محمد، من رجال كتاب «نوادر الحكمه» وقد ضعف عده من رجالها، وذكرها النجاشى فى ترجمه مؤلفها، منهم عبد اللّه بن محمد الشامى، واليك نص النجاشى فى ترجمه محمد بن أحمد بن يحيى الأشعرى القمى: «كان ثقه فى الحديث إلّا ان اصحابنا قالوا: كان يروى عن الضعفاء ويعتمد المراسيل، ولا يبالى عمن أخذ، وما عليه فى نفسه مطعن فى شىء وكان محمد

بن الحسن بن الوليد يستثنى من روايه محمد بن أحمد بن يحيى، ما رواه عن موسى بن محمد الهمدانى إلى ان قال: او عبد الله بن محمد الشامى، او عبد الله بن أحمد الرازى...»(۴).

اقول: ان عبد اللّٰه بن محمد الشامى، الذى يروى عنه محمد بن أحمد بن يحيى صاحب «نوادر الحكمه» غير عبد اللّٰه بن محمد الشامى الذى يروى عنه البزنطى، فان الأول شيخ صاحب النوادر وتلميذ أحمد بن محمد بن

۱ . الكافى: ج ۶ كتاب الاطعمه باب الشواء والكباب، الحديث ۴.

۲ . الكافى: ۶ / ۳۷۱ كتاب الاطعمه باب القرع، الحديث ۴.

۳ . المحاسن: ۴۷۶، الحديث ۴۸۳.

۴ . رجال النجاشى: الرقم ۹۳۹.

عيسى قال الشيخ: «عبد الله بن محمد يكنى ابا محمد الشامى الدمشقى يروى عن أحمد بن محمد بن عيسى وغيره من اصحاب العسكرى – عليه السلام –» وقال فى فصل من لم يرو عنهم – عليهم السلام –: «عبد الله بن محمد الشامى روى عنه محمد بن أحمد بن يحيى» وهذا هو الذى استثناه ابن الوليد من روايات كتاب «نوادر الحكمه».

واما عبد الله بن محمد الشامى الذى يروى عنه أحمد بن محمد بن ابى نصر البزنطى، فهو متقدم على سميّه بواسطتين: ۱ أحمد بن محمد بنعيسى ۲ أحمد بن محمد بن ابى نصر البزنطى، وذلك لأن ابن عيسى يروى كثيراً عن البزنطى، وهو يروى عن عبد الله بن محمد الشامى، فلا يمكن ان يكونا شخصاً واحداً.

وبعباره اخرى; توفى مؤلف النوادر حوالى ۲۹۰، وتوفى أحمد بن محمد بن عيسى بعد ۲۷۴، أو بعد ۲۸۰، وتوفى البزنطى ۲۲۱، فكيف يمكن ان يروى صاحب «نوادر الحكمه» عن شيخ البزنطى وهو عبد

الله بن محمد الشامى. ومنشأ الاشتباه اتحاد الراويين فى الاسم والنسبه.

ولأجل ان يقف القارىء على تعددهما ذاتاً وطبقه، فليلاحظ ما رواه الصدوق فى عيون اخبار الرضا باب النص على الرضا – عليه السلام –قال: حدثنا ابى ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، وأحمد بن محمد بن يحيى العطار، ومحمد بن على ماجيلويه رضى اللّه عنهم قالوا حدثنا محمد بن يحيى العطار، عن محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعرى (مؤلف نوادر الحكمه) عن عبد الله بن محمد الشامى، عن الحسن بن موسى الخشاب، عن على بن أسباط، عن الحسين مولى ابى عبدالله – عليه السلام – ... (١). ترى فيه ان عبد الله بن محمد الشامى يروى عن على

١ . عيون اخبار الرضا: ١۶ ، الطبعه الحجريه.

بن اسباط بواسطه، وكان على بن اسباط معاصراً لعلى بن مهزيار، وقد دارت بينهما رسائل، وعلى بن مهزيار متأخر عن البزنطى (١). وليسا فى طبقه واحده، فكيف يمكن ان يكون الشامى الذى هو شيخ صاحب النوادر، شيخاً للبزنطى؟ ولأجل ذلك يحكم بتعدد الراويين.

۴ عبد الرحمن بن سالم: روى الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن ابى نصر، عن عبد الرحمن بن سالم، عن اسحاق بن عمار قال: قلت لأبى عبدالله – عليه السلام –: أخبرنى عن أفضل المواقيت فى صلاه الفجر... (٢).

وروى ايضاً بهذا السند عن عبد الرحمن بن سالم، عن مفضل بن عمر قال: قلت لأبى عبد الله – عليه السلام –جعلت فداك ما تقول فى المرأه تكون فى السفر مع الرجال ليس فيهم لها ذو محرم... (٣).

وروى أيضاً عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن عبد الرحمن

بن سالم، عن مفضل بن عمر قال: قلت لأبی عبد الله – علیه السلام –: من غسل فاطمه – علیها السلام –؟... (۴).

اقول: ویروی عنه ابن ابی عمیر أیضاً. روی الکلینی عن علی بن إبراهیم عن ابیه، عن ابن ابی عمیر، عن عبد الرحمن بن سالم، عن ابیه،

۱ . توفی ابن مهزیار فی ایام إمامه الإمام الحسن العسکری– علیه السلام –، روی الکلینی مکاتبته عنه فی الحج لاحظ ج ۴، الصفحه ۳۰ باب بلا عنوان بعد باب الحج عن المخالف، وقد تقلد الإمام العسکری – علیه السلام –الإمامه بعد وفاه ابیه عام ۲۵۴ ه، وعلی ذلک یکون موت ابن مهزیار حوالی تلک السنه.

۲ . الوسائل: ج ۱ باب ۴ من ابواب الوضوء، الحدیث ۴.

۳ . الوسائل: ج ۲ باب ۲۲ من ابواب غسل المیت، الحدیث ۱.

۴ . الوسائل: ج ۲ باب ۲۴ من ابواب غسل المیت الحدیث ۶ والظاهر سقوط الواسطه بین أحمد بن محمد بن عیسی، وعبد الرحمن بن سالم وهو أحمد بن محمد بن ابی نصر، کما فی الاستبصار الرقم (۷۳۰) ویشهد بذلک السندان السابقان.

عن ابی جعفر – علیه السلام –قال: قلت له: هل یکره الجماع فی وقت من الأوقات وان کان حلالاً؟... (۱).

وقع بعنوان «عبد الرحمن بن سالم» فی اسناد ثلاث وعشرین روایه، فهو یروی عن ابی بصیر وابیه، واسحاق بن عمار، والمفضل بن عمر، وروی عنه ابن ابی عمیر، وابن ابی نصر، والحسن بن ظریف، وسهل بن زیاد، ومحمد بن أسلم وغیرهم.

قال النجاشی: «عبد الرحمن بن سالم بن عبد الرحمن الکوفی العطار وکان سالم بیاع المصاحف وعبد الرحمن اخو عبد الحمید بن سالم، له کتاب» ثم ذکر

سنده اليه (۲). وعده الشيخ فى رجاله من اصحاب الصادق – عليه السلام –كما عده البرقى من اصحابه (۳).

ولم يضعفه إلّا ابن الغضائرى وقال: «روى عن ابى بصير، ضعيف» ومن المعلوم ان تضعيفاته غير موثوق بها، لما أوضحنا حالها.

حصيله البحث: قد تعرفت على النقوض المتوجهه إلى الضابطه من جانب المحقق مؤلف «معجم رجال الحديث» والفاضل المعاصر مؤلف «مشايخ الثقات» وان شيئاً منها لا يصلح لأن يكون نقضاً للقاعده، وذلك لجهات شتى نشير اليها:

۱ ان شيئاً منها من هؤلاء الضعاف لم يكونوا مشايخ للثقات، بل كانوا أعدالهم وأقرانهم، وانما توهمت الروايه عنهم بسبب وجود «عن» مكان «الواو»، فتصحيف العاطف بحرف الجر، صار سبباً لأوهام كثيره. وقد نبه

۱ . الكافى: ۵ / ۴۹۷، كتاب النكاح باب الاوقات التى يكره فيها الباه.

۲ . رجال النجاشى: الرقم ۶۲۹.

۳ . رجال الشيخ: الرقم ۷۱۱.

على هذه القاعده صاحب «منتقى الجمان» كما أوضحناه فتصور العديل استاذاً لهم.

۲ ان كثيراً ممن اتهم بالضعف، مضعفون من حيث المذهب والعقيده، لا من حيث الروايه، وهذا لا يخالف وثاقتهم وصدقهم فى الحديث. وقد وقفت فى كلام الشيخ على ان المراد من الثقات هم الموثوق بهم من حيث الروايه والحديث لا المذهب، وبعباره اخرى كانوا ملتزمين بالنقل عن الثقات سواء كانوا إماميين أم غيرهم.

۳ ان منشأ بعض النقوض هو الاشتراک فى الاسم بين المضعف وغيره، كما مر نظيره فى عبد الله بن محمد الشامى.

۴ ان بعض من اتهم بالضعف لم يثبت ضعفهم أوّلاً، ومعارض بتعديل الآخرين ثانياً. وعلى ضوء ما تقدم، تقدر على الاجابه عن كثير من النقوض المتوجهه إلى الضابطه، التى ربما تبلغ خمسه واربعين نقضاً. وأغلبها مستند إلى سقم

النسخ وعدم إتقانها.

نعم من كـان له إلمام بطبقات الرواه، وميز الشيخ عن التلميذ، يقف على كثير من الاشتباهات الوارده فى الاسناد التى لم تقابل على النسخ الصحيحه.

فابتلاؤنا بكثير من هذهالاشتباهات وليد التقصير فى دراسه الحديث، وعدم معرفتنا بأحوال الرواه، وطبقاتهم ومشايخهم وتلاميذهم، وفقدان النسخ الصَّحيحه.

محاوله للاجابه عن النقوض

محاوله للاجابه عن النقوض

ان هنا محاوله للاجابه عن هذه النقوض لا بأس بطرحها، وهى:

ان شهاده الشيخ فى المقام لا تقصر عن شهاده ابن قولويه وعلى بن

إبراهيم فى أول كتابيهما بأنهما لا ـ يرويان فيهما إلّا عن ثقه. فكما انه يجب الاخذ بشهادتهما مطلقاً، إلّا إذا عارضها تنصيص آخر، وعند التعارض اما ان يتوقف، او يؤخذ بالثانى لو ثبت رجحانه، فهكذا المقام يؤخذ بهذه الشهاده إلّا إذا ثبت خلافها، او تعارضت مع نصّ اخر، فكما ان ثبوت الخلاف فى مورد شهاده ابن قولويه وعلى بن إبراهيم، لا ـ يضر بالاخذ بقولهما فى غير مورده فهكذا المقام.

وجه ذلك ان الشهاده الاجماليه فى هذه المقامات تنحل إلى شهادات حسب عدد الرواه، فالتعارض او ثبوت الخلاف فى موارد خاصه يوجب عدم الأخذ بها فى الموارد التى ثبت خلافها دون ما لم يثبت، وقد اورد على هذه المحاوله بوجهين:

الوجه الأول: ان هذا الجواب انما يتم لو كانت الشهاده منتهيه إلى نفس هؤلاء الثلاثه، بأن كانوا مصرحين بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقه فعند ذلك تؤخذ بشهادتهم إلّا فى صوره التعارض او ثبوت الخلاف، اما إذا كانت الشهاده مستنده إلى نفس الشيخ، بأن يشهد هو – قدس سره –بأن هؤلاء المشايخ لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقه، فعندئذ يكون الوقوف على مشايخ لهم مضعفين بنفس الشيخ، موجباً لسقوط هذه الشهاده عن الاعتبار فلا

يبقى لها وثوق.

والفرق بين كون الشهاده منتهيه إلى نفس الأقطاب الثلاثه، وكونها منتهيه إلى نفس الشيخ واضح، إذ لو كانت الشهاده منتهيه إلى نفس المشايخ، يكون معناه انهم شهدوا على انهم ما كانوا يروون ولاـ يرسلون إلاّ عن ثقه عندهم. فاذا تبين الخلاف، او تعارض مع تنصيص اخر، يحمل على انه صدر اشتباهاً من هؤلاء فى هذه الموارد المتبينه، فحسبوا غير الثقه ثقه فرووا عنه. وهذا لا يضر بالاخذ بها فى غير تلك الموارد وكم له من نظائر فى عالم الشهادات.

(٢۶٧)

واما إذا كانت الشهاده منتهيه إلى نفس الشيخ، وكانت شهادته على انهم لا يروون ولا يرسلون إلاّ عن ثقه، مبنيه على استقرائه فى مشايخهم، فلا تعتدّ بها إذا تبين الخلاف، واعلم انهم يروون عن غير الثقه أيضاً، إذ عندئذ يتبين ان استقراء الشيخ كان استقراء ناقصاً غير مفيد لامكان انتزاع الضابطه الكليه، فلا يصح الأخذ بها لبطلان اساسها.

هذا ما يرومه معجم رجال الحديث. وان كانت العباره غير وافيه بهذا التقرير، ولكن الإجابه عن هذا الاشكال ممكنه بعد الدقه فى عباره «العده». لأن الظاهر من عباره الشيخ هو استكشاف الطائفه التزامهم بأنهم ما كانوا يروون ولا يرسلون إلاّ عن ثقه، على وجه كانت القضيه مشهوره فى الأوساط العلميه قبل زمن الشيخ إلى ان انتهت اليه، فعند ذاك يكون الشيخ حاكياً لهذا الاستكشاف، لاـ انه هو الذى كشف ذلك، وادعى الإجماع عليه. ألاـ ترى انه يقول: «سوت الطائفه بين ما يرويه هؤلاء وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلاّ عمن يوثق به».

فالطائفه التى سوت بين ما يرويه هؤلاء هى التى كشفت هذا الالتزام عنها وعرفها الشيخ، وبذلك يسقط الاشكال عن الصلاحيه،

لانه كان مبنياً على ان الشيخ هو الذى كشف الضابطه عن طريق الاستقراء، وبالعثور على مشايخ ضعفهم الشيخ نفسه فى كتبه، يكون ذلك دليلاً على نقصان الاستقراء.

ولكنك عرفت ان احتمال كون الشيخ هو المستكشف، فضلاً عن كون استكشافه مبنياً على الاستقراء، أمر لا ـ توافقه عباره «العده». وعلى ذلك يؤخذ بهذه الشهاده، ويحكم بوثاقه مشايخهم عامه، وان لم يذكروا فى الكتب الرجاليه بشىء من الوثاقه والمدح .

الوجه الثانى: ربما يقال ان هذه المحاوله انما تنتج فى المسانيد، فيحكم بوثاقه كل من جاء فيها إلّا من ثبت ضعفه. وأما المراسيل فلا تجرى

(٢٦٨)

فيها، إذ من المحتمل أن تكون الواسطه هى من ثبت ضعفه فعندئذ لا يمكن الأخذ بها، لأنه يكون من قبيل التمسّك بالعام فى الشبهه المصداقيه(١).

وأجاب عنه السيد الشهيد الصدر رضوان الله عليه على أساس حساب الاحتمالات، وحاصله: أن الوسيط المجهول إذا افترضنا أنه مردّد بين جميع مشايخ ابن أبى عمير، وكان مجموع من روى عنه أربعمائه شخص، وكان ثابت الضعف منهم بشهاده أخرى، لا يزيدون على خمسه أو حوالى ذلك، فعندئذ يكون احتمال كون الوسيط المحذوف أحد الخمسه المضعفه ١/٨٠، وإذا افترضنا أن ثابت الضعف من الاربعمائه هم عشره، يكون احتمال كون الوسيط المحذوف منهم ١/٤٠ ومثل هذا الاحتمال لا يضرّ بالاطمئنان الشخصى، وليس العقلاء ملتزمين على العمل والاتباع، إذا صاروا مطمئنين مائه بالمائه.

ثمَّ إنه – قدس سره –أورد على ما أجاب به إشكالاً هذا حاصله: إن هذا الجواب إنما يتّم إذا كانت الاحتمالات الاربعمائه فى الوسيط المجهول، متساويه فى قيمتها الاحتماليه، إذ حينئذ يصحّ أن يقال احتمال كونه أحد الخمسه المضعفين قيمه ١/٨٠، وإذا فرضنا أن ثابت الضعف عشره فى أربعمائه،

كان احتمال كون الوسيط أحدهم ۴۰/۱، وأما إذا لم تكن الاحتمالات متساويه، وكانت هناك أماره احتماليه تزيد من قيمه احتمال أن يكون الوسيط المجهول أحد الخمسه، فسوف يختلّ الحساب المذكور، ويمكن أن ندّعى وجود عامل احتمالى، يزيد من قيمه هذا الاحتمال، وهو نفس كون ابن أبى عمير يروى الروايه عن رجل او بعض اصحابه، ونحو ذلك من التعبيرات التى تعرب عن كون الراوى بدرجه من عدم الاعتناء، وعدم الوثوق بالروايه، يناسب أن يكون المروىّ عنه أحد أولئك الخمسه، وإلّا لما

١ . معجم رجال الحديث: ١ / ٨٠، ومشايخ الثقات: ۴١.

كان وجه لترك اسمه والتكنيه عنه برجل ونحوه وعندئذ يختلّ الحساب المذكور ويكون المظنون كون المروىّ هو أحد الخمسه، لا أحد الباقين، فتنقلب المحاسبه المذكوره(١).

ولا يخفى أن الجواب المذكور غير واف لدفع الاشكال، وعلى فرض صحّته فالذى اُورد عليه غير تامّ.

أما الأول، فلأن العقلاء فى الاُمور المهمّه، يحتاطون بأكثر من ذلك، فلا يأخذون بخبر يحتمل كذبه بنسبه ۸۰/۱ فلو علم العقلاء أن قنبله تصيب بنايه من ثمانين بنايه، لا يقدمون على السكنى فى أحدها، كما أنه لو وقفوا على أن السيل سيجرف إحدى السيارات التى تبلغ العدد المذكور لا يجرأون على ركوب أى منها، وهكذا غير ذلك من الامور الخطيره.

نعم الاُمور الحقيره التى لا يهتمّ العقلاء باضرارها، ربّما يأخذون بخبر يحتمل صدقه حتى بأقل من النسبه المذكوره. والشريعه الالهيه من الامور المهمه، فلا يصحّ التساهل فيها، مثل ما يتساهل فى الاُمور غير المهّمه.

ولأجل ذلك قلنا إن أصل الجواب غير تامّ. اللّهم إلّا أن يقال: إنَّ تسويغ الشارع العمل بمطلق قول الثقه، يكشف عن أنه اكتفى فى العمل بالشريعه، بالمراتب النازله من الاطمئنان، وإلّا لما

سوَّغ العمل بقول الثقه على وجه الاطلاق، وليس قول كل ثقه مفيداً للدرجه العليا من الاطمئنان.

وأما الثانى، وهو أن الاشكال غير وارد على فرض صحَّه الجواب، فلأن النجاشى يصرّح بأن وجه إرساله الروايات، هو أن اُخته دفنت كتبه فى حال استتاره، وكونه فى الحبس أربع سنين، فهلكت الكتب وقيل: بل تركتها فى غرفه فسال عليها المطر فهلكت، فحدَّث من حفظه وممّا كان سلف له فى أيدى

١ . مشايخ الثقات: ۴۴ ۴۵.

الناس، فلهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله(١).

وعلى هذا فقوله «عن رجل» وما شاكله، لأجل أنه نسى المروىّ عنه، وإلاّ لصرّح باسمه، لا كأنه بلغ من الضعف إلى درجه يأنف عن التصريح باسمه، حتى يستقرب بأنه من أحد الخمسه الضعاف.

نعم هاهنا محاوله لحجيّه مراسيله لو صحت لاطمأنّ الإنسان بأنّ الواسطه المحذوفه كانت من الثقات لا من الخمسه الضعاف .

وحاصلها أن التتبع يقضى بأن عدد رواياته عن الضعاف قليل جدّاً بالنسبه إلى عدد رواياته عن الثقات، مثلاً إنه يروى عن أبى أيوب فى ثمانيه وخمسين مورداً، كما يروى عن ابن اذينه فى مائه واثنين وخمسين مورداً، ويروى عن حمّاد فى تسعمائه وخمسه وستّين مورداً، ويروى عن عبد الرحمن بن الحجّاج فى مائه وخمسه وثلاثين مورداً، كما يروى عن معاويه بن عمّار فى أربعمائه وثمانيه وأربعين مورداً، إلى غير ذلك من المشايخ التى يقف عليها المتتبّع بالسبر فى رواياته.

وفى الوقت نفسه لا يروى عن بعض الضعاف إلاّ روايه او روايتين او ثلاثه، وقد عرفت عدد رواياته فى الكتب الاربعه عن هذه الضعاف.

فاذا كانت رواياته من الثقات أكثر بكثير من رواياته عن الضعاف، يطمئن الانسان بأن الواسطه المحذوفه فى المراسيل هى من الثقات، لا من الضعاف. ولعلّ

هذا القدر من الاطمئنان كاف فى رفع الاشكال.

نعم لمّا كانت مراسيله كثيره مبسوطه فى أبواب الفقه، فلا جرم إن الانسان يذعن بأن بعض الوسائط المحذوفه فيها من الضعفاء.

۱ . رجال النجاشي: الرقم ۸۸۷.

(۲۷۱)

ولكن مثل هـذا العلم الاجمالى أشبه بالشبه غير المحصوره، لا يترتب عليها أثر، كالعلم بأن بعض الاخبار الصحيحه غير مطابق للواقع، ولا صادر عن المعصوم.

۳ العصابه المشهوره بأنهم لا يروون إلّا عن الثقات

اشاره

۳ العصابه المشهوره بأنهم لا يروون إلّا عن الثقات

۳ العصابه المشهوره بأنهم لا يروون إلّا عن الثقات

* أحمد بن محمد بن عيسى.

* بنو فضال كلهم.

* جعفر بن بشير البجلى.

* محمد بن اسماعيل بن ميمون الزعفرانى.

* على بن الحسن الطاطرى.

* أحمد بن على النجاشى صاحب الرجال.

(۲۷۴)

(۲۷۵)

قد عرفت حقيقه الحال فى ابن أبى عمير وصفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبى نصر البزنطى. هلمّ معى ندرس حال الباقين ممَّن قيل فى حقّهم إنهم لا يروون إلّا عن ثقه، وهم عباره عن عدّه من أجلاء الاصحاب منهم:

ألف أحمد بن محمد بن عيسى القمى

ألف أحمد بن محمد بن عيسى القمى

لا شكّ أن أحمد بن محمد بن عيسى ثقه جليل وثّقه النجاشى والشيخ، ونقل العلاّمه فى خلاصته(۱) أنه أخرج أحمد بن محمد بن خالد البرقى القمى من قم لانه كان يروى عن الضعاف، لكنه أعاده اليها، معتذراً اليه، ولمّا توفى مشى أحمد بن محمد بن عيسى فى جنازته حافياً حاسراً ليبرء نفسه ممّا قذفه به وهذا يدلّ على أن أحمد بن محمد بن عيسى ما كان يروى عن الضِّعاف وإلاّ لما أخرج سميّه ومعاصره من قم، فيعدّ هذا دليلاً على أنه لا يروى إلاّ عن ثقه.

والظاهر بطلان هذا الاستنتاج، لأنه لم يخرج البرقى من قم لأجل روايته عن ضعيف او ضعيفين او ضعاف معدودين، بل لأجل أنه كان يكثر الروايه عن

۱ . الخلاصه: ۱۴، طبعه النجف. ونقل النجاشى فى فهرسه (الرقم: ۴۹۰) قريباً منه فى حق سهل بن زياد الآدمى، وان ابن عيسى اخرجه من قم وكان يشهد عليه بالغلو والكذب.

الضعاف ويعتمد عليهم. قال الشيخ فى ترجمته: «وكان ثقه فى نفسه غير أنه أكثر الروايه

عن الضـعفاء واعتمد المراسـيل»(۱) وقـال العلاّمه فی «الخلاصه»: «أصـله کـوفی ثقـه غیر أنـه اکـثر الروایه عن الضـعفاء واعتمد المراسـیل، قـال ابن الغضائری: طعن علیه القمیون ولیس الطعن فیه، إنما الطعن فیمن یروی عنه فانه کان لا یبالی عمَّن أخـذ علی طریقه أهل الاخبار».

والمتحصل من ذلک أن أحمد بن محمد بن عیسـی أخذ علی البرقی إکثار الروایه من الضـعاف، وهو یدل علی عدم اکثاره منها لا أنه لا یروی عن ضعیف قطّ.

أضف إلی ذلک أن أحمد بن محمد بن عیسی بنفسه روی عن عدَّه من الضعفاء نظراء:

۱ محمـد بن سـنان: روی الکلینی عن محمـد بن یحیی، عن أحمـد بن محمد بن عیسـی، عن محمد بن سـنان، عن اسـماعیل بن جابر، عن أبی عبدالله – علیه السلام –قال: العلماء أمناء، والاتقیاء حصون(۲).

ومحمد بن سـنان هذا ممَّن ضـعفه النجاشی وقال: «قال أبو العباس أحمد بن محمد بن سعید: إنه روی عن الرضا – علیه السلام – قال: وله مسائل عنه معروفه، وهو رجل ضـعیف جـدّاً لا یعوَّل علیه ولا یلتفت إلی ما تفرّد به، وقـد ذکره ابو عمرو فی رجاله، قال أبو الحسن علی بن محمـد بن قتیبه النیشـابوری قـال: قال أبو محمـد الفضل بن شاذان: لا اُحلّ لکم أن ترووا أحادیث محمـد بن سنان»(۳).

۲ علی بن حدید: روی الکلینی عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن

۱ . فهرست الشیخ: الرقم ۵۵.

۲ . الکافی: ۱ / ۳۳ ، کتاب فضل العلم، الباب الثانی، الحدیث ۵ .

۳ . رجال النجاشی: الرقم ۸۸۸، ورجال الکشی: ۴۲۸.

محمد بن عیسی، عن علی بن حدید، عن مرازم، عن أبی عبدالله – علیه السلام –قال: إن الله تبارک وتعالی أنزل فی القرآن تبیان

كل شيء(١).

وقد مضى أن على بن حديد فى الضعاف.

٣ اسماعيل بن سهل: روى الكلينى عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن اسماعيل بن سهل، عن حماد، عن ربعى، عن ابى عبدالله – عليه السلام –قال: قال امير المؤمنين – عليه السلام –: ان الندم على الشر يدعو إلى تركه (٢).

واسماعيل بن سهل هذا ضعفه النجاشى. قال: «اسماعيل بن سهل الدهقان ضعفه اصحابنا، له كتاب» (٣) وقال العلّامه فى القسم الثانى من الخلاصه وابن داود مثله(٤).

٤ بكر بن صالح: روى الكلينى عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن بكر بن صالح، عن الحسن بن على، عن عبدالله بن إبراهيم، عن على بن أبى على اللهبى، عن أبى عبدالله – عليه السلام –قال: إن الله تبارك وتعالى ليعطى العبد من الثواب على حسن الخلق كما يعطى المجاهد فى سبيل الله يغدو عليه ويروح(٥).

وبكر بن صالح هذا ممَّن ضعفه النجاشى. قال: «مولى بنى ضبَّه روى عن أبى الحسن موسى – عليه السلام –، ضعيف له كتاب نوادر»(٦).

١ . الكافى: ١ / ٥٩ ، كتاب فضل العلم، باب الرد إلى الكتاب والسنه، الحديث ٢١.

٢ . الكافى: ٢ / ٤٢٧ ، كتاب الايمان والكفر، باب الاعتراف بالذنوب، الحديث ٧.

٣ . رجال النجاشى: الرقم ٥٦.

٤ . الخلاصه: ٢٠٠، ورجال ابن داود: ٢٣١، وذكراه فى القسم الثانى.

٥ . الكافى: ٢ / ١٠١ باب حسن الخلق، الحديث ١٢.

٦ . رجال النجاشى: الرقم ٢٧٦.

وقال العلّامه فى القسم الثانى من الخلاصه: «بكر بن صالح الرازى مولى بنى ضبَّه، وروى عن أبى الحسن الكاظم – عليه السلام –، ضعيف جدّاً كثير التفرّد بالغرائب»(١).

ب بنو فضّال

ب

بنو فضّال

قد استدلّ علی وثاقه کل من روی عنه بنو فضال بالحدیث التالی: روی الشیخ فی کتاب «الغیبه» عن أبی محمد المحمدی قال: وقال أبو الحسین بن تمام: حدثنی عبدالله الکوفی خادم الشیخ الحسین بن روح (رضی الله عنه)قال: سئل الشیخ یعنی أبا القاسم (رضی الله عنه) عن کتب ابن ابی العزاقر(۲) بعد ما ذمّ وخرجت فیه اللعنه، فقیل له: فکیف نعمل بکتبه وبیوتنا منها ملآی؟ فقال: أقول فیها ما قاله أبو محمد الحسن بن علی – علیه السلام –وقد سئل عن کتب بنی فضال، فقالوا: کیف نعمل بکتبهم وبیوتنا منها ملآی؟ فقال صلوات الله علیه : خذوا بما رووا وذروا ما رأوا(۳).

وهذه الروایه ممّا استند الیه الشیخ الانصاری – رحمه الله –فی کتاب صلاته عند ما تعرض لروایه داود بن فرقد وقال: «روی الشیخ عن داود بن فرقد، عن بعض أصحابنا، عن أبی عبدالله – علیه السلام –قال: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتی یمضی بمقدار ما یصلی المصلی أربع رکعات، فاذا مضی مقدار ذلک فقد دخل وقت الظهر والعصر... ثم قال: وهذه الروایه وإن کانت مرسله إلاّ أن سندها إلی الحسن بن فضّال صحیح وبنو فضّال ممّن أُمروا بالأخذ بکتبهم وروایاتهم»(۴).

۱ . الخلاصه: ۲۰۷ ۲۰۸.

۲ . هو محمد بن علی الشلمغانی المعروف بابن ابی العزاقر وقد خرج التوقیع بلعنه علی ید الشیخ ابی القاسم الحسین بن روح فی ذی الحجه من شهور سنه ۳۱۲ ه ، وله کتاب «التکلیف».

۳ . کتاب الغیبه للشیخ الطوسی: ۲۳۹، طبعه النجف.

۴ . صلاه الشیخ الانصاری: ۱.

غیر أن الاستدلال بهذا الحدیث علی فرض صحه سنده قاصر، لأن المقصود من الجمله

الوارده فی حقّ بنی فضال هو أن فساد العقیده بعد الاستقامه لا ـ یضرّ بحجیه الروایه المتقدمه علی الفساد، لا انه یؤخذ بکل روایاتهم ومراسیلهم ومسانیدهم من غیر أن یتفحص عمَّن یروون عنه، بل المراد أنه یجری علی بنی فضال الحکم الذی کان یجری علی سائر الرواه، فکما أنه یجب التفتیش عنهم حتی تتبیّن الثقه منهم عن غیرها فهکذا بنو فضال.

ج جعفر بن بشیر

ج جعفر بن بشیر

قد استدل المحدث النوری فی مستدرکه(۱) علی وثاقه کل من روی جعفر بن بشیر عنهم ومن رووا عنه بما ذکره النجاشی فی رجاله حیث قال: «جعفر بن بشیر البجلی الوشاء من زهاد اصحابنا وعبّادهم ونسّاکهم وکان ثقه وله مسجد بالکوفه إلی أن قال: مات جعفر – رحمه الله –بالأبواء سنه ۲۰۸ ه . کان أبو العباس بن نوح یقول: کان یلقّب فقحه العلم(۲) روی عن الثقات ورووا عنه، له کتاب المشیخه»(۳).

ولکن الظاهر أن العباره غیر ظاهره فی الحصر، بل المراد أن جعفر بن بشیر یروی عن الثقات کما تروی الثقات عنه، وأما إنه لا یروی عنه إلّا الثقات وهو لا یروی إلّا عنهم، فلا تفیده العباره، کیف ومن المستبعد عاده أن لا یروی عنه إلّا ثقه وهو خارج عن اختیاره، وأقصی ما تفیده العباره أن القضیه غالبیه.

کیف وقد روی جعفر بن بشیر عن الضعیف أیضاً.

۱ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۷۷۷، الفائده العاشره .

۲ . هکذا ضبطه فی الایضاح علی ما نقله قاموس الرجال والفقحه من النبت الزهره، کما ضبطه فی الخلاصه: ۳۲، ورجال ابن داود ب «قفه العلم».

۳ . رجال النجاشی: الرقم ۳۰۴.

روی الشیخ عن محمد بن علی بن محبوب، عن محمد بن الحسین، عن جعفر بن

بشیر، عن صالح بن الحکم قال: سألت أبا عبدالله – علیه السلام –عن الصلاه فی السفینه... إلی آخره(۱).

وصالح بن الحکم ممن ضعفه النجاشی وقال: «صالح بن الحکم النیلی الاحول، ضعیف»(۲) .

د محمد بن اسماعیل بن میمون الزعفرانی

د محمد بن اسماعیل بن میمون الزعفرانی

وقد قیل(۳) فی حقه ما قیل فی حقّ جعفر بن بشیر مستدلاً بما ذکره النجاشی فی حقه أیضاً حیث قال: «محمد بن اسماعیل بن میمون الزعفرانی أبو عبدالله ثقه عین روی عن الثقات ورووا عنه ولقی أصحاب أبی عبدالله – علیه السلام –»(۴).

والمراد من هذه العباره ما ذکرناه فی حقّ المتقّدم علیه.

ه علی بن الحسن الطاطری

ه علی بن الحسن الطاطری

قال الشیخ فی ترجمه الرجل: «کان واقفیاً شدید العناد فی مذهبه، صعب العصبیه علی ما خالفه من الإمامیه، وله کتب کثیره فی نصره مذهبه وله کتب فی الفقه رواها عن الرجال الموثوق بهم وبروایتهم فلأجل ذلک ذکرناها»(۵).

استدل بذیل کلام الشیخ من أن کل من روی علی بن الحسن الطاطری عنه فهو ثقه، لأن الشیخ شهد علی أنه روی کتبه عن الرجال الموثوق بهم

۱ . التهذیب: ۳ / ۲۹۶، باب الصلاه فی السفینه، الحدیث ۸۹۷ .

۲ . رجال النجاشی: الرقم ۵۳۳.

۳ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۷۷۷ ، الفائده العاشره.

۴ . رجال النجاشی: الرقم ۹۳۳.

۵ . فهرست الشیخ: ۱۱۸، الرقم ۳۹۲.

وبروایتهم، ولکن غایه ما یستفاد من هذه العباره ان الطاطری لا یروی فی کتبه إلاّ عن ثقه، واما انه لا یروی مطلقاً إلاّ عن ثقه فلا یدل علیه.

وعلى ذلك كلما بدأ الشيخ سند الحديث باسم الطاطرى فهو دليل على ان الروايه مأخوذه من كتبه الفقهيه فعندئذ فالسند صحيح إلى اخره، وهـذا غير القول بـأنه لا يروى إلاّ عن ثقه، حتى يحكم بصـحه كل سـند وقع فيه الطاطرى إلى ان ينتهى إلى المعصوم، على ان من المحتمل ان يكون كلام الشيخ محمولاً على الغالب، فلاحظ كتابه واطمأن بوثاقه كثير من رواه

كتابه، فقال فى حقه ما قال، والله العالم .

نعم هـذه التوثيقـات فى حق هؤلاء الرجال، قرائن ظنيه على وثاقه كل من يروون عنه ولو انضـمت اليه القرائن الاخر ربما حصـل الاطمئنان على وثاقه المروى عنه، فلاحظ.

و أحمد بن على النجاشى صاحب الرجال

و أحمد بن على النجاشى صاحب الرجال

ان للشـيخ ابى العباس أحمـد بن على بن أحمد بن العباس بن محمد بن عبدالله بن إبراهيم بن محمد بن عبدالله النجاشـى مشايخ معروفين سنشـير اليهم، وجده النجاشـى هو الذى ولى على الأهواز وكتب إلى ابى عبدالله - عليه السـلام -يسأله فكتب الإمام اليه رساله معروفه بالرساله الأهوازيه التى نقلها السيد محيى الدين فى أربعينه والشهيد الثانى فى كشف الريبه مسنداً اليه (١).

وقد تقدمت ترجمه النجاشى عند البحث عن الاصول الرجاليه.

ويظهر من الشـيخ النجاشـى ان كل مشايخه ثقات، بل يظهر جلاله قدرهم وعلوّ رتبتهم فضلًا عن دخولهم فى زمره الثقات، وهذا ظاهر لمن لاحظ كلماته

١ . رواها الشيخ الانصارى عند البحث عن الولايه، لاحظ: الصفحه ٦٠ من المكاسب طبعه تبريز.

فى احوال بعض مشايخه، واليك بعض ما قال فى حق مشايخه:

١ قال فى ترجمه جعفر بن محمد بن مالك بن عيسى بن سابور:

«كوفى كان ضـعيفاً فى الحديث. قال أحمد بن الحسين: كان يضع الحديث وضعاً، ويروى عن المجاهيل، وسمعت من قال: كان ايضـاً فاسـد المـذهب والروايه، ولاـ ادرى كيـف روى عنه شـيخنا النبيـل الثقه ابو على ابن همـام وشـيخنا الجليـل الثقه ابو غـالب الزرارى رحمهماالله وليس هذا موضع ذكره» (١).

وتعجبه من روايـات شـيخيه عن هـذا الرجـل قرينه على انه لم يكن يجوز لنفسه الروايه عن غير الثقه فى الحـديث، والاعتمـاد فى النقل على المنحرف الضعيف، ولكن التعجب من

النقل عن واضع الحديث لا يدّل إلّا على التحرز عن مثله لا عن كل ضعيف كما هو المطلوب، وغايه ما يمكن ان يقال انه كان محترزاً عن مثله لا عمن دونه من الضعفاء.

۲ وقال فى ترجمه أحمد بن محمد بن عبيدالله بن الحسن بن عياش الجوهرى: «كان سمع الحديث فأكثر واضطرب فى اخر عمره... ، وذكر مصنفاته ثم قال: رأيت هذا الشيخ وكان صديقاً لى ولوالدى وسمعت عنه شيئاً كثيراً ورأيت شيوخنا يضعفونه، فلم ارو عنه شيئاً وتجنبته وكان من اهل العلم والادب القوى وطيب الشعر وحسن الخط رحمه الله وسامحه ومات سنه ۴۰۱ ه» (۲).

۳ وقال فى ترجمه اسحاق بن الحسن بن بكران: «ابو الحسين العقرائى التمّار كثير السماع ضعيف فى مذهبه، رأيته بالكوفه وهو مجاور، وكان يروى كتاب الكلينى عنه، وكان فى هذا الوقت علواً فلم اسمع منه شيئاً، له كتاب الرد على الغلاه، وكتاب نفى السهو عن النبى، وكتاب عدد

۱ . رجال النجاشى: الرقم ۳۱۳. ابو على محمد بن همام البغدادى (المتوفّى عام ۳۳۳ ه) وابو غالب الزرارى هو مؤلف رساله ابى غالب (المتوفّى عام ۳۶۸ ه) ويروى النجاشى عنهما مع الواسطه، كيف وقد تولد النجاشى عام ۳۷۲ ه ، كما تقدم.

۲ . رجال النجاشى: الرقم ۲۰۷.

الائمه» (۱).

۴ وقال فى ترجمه ابى المفضل محمد بن عبدالله بن محمد بن عبيدالله بن البهلول: «كان سافر فى طلب الحديث عمره، اصله كوفى وكان فى أول امره ثبتاً، ثم خلط، ورأيت جل اصحابنا يغمزونه، له كتب إلى ان قال: رأيت هذا الشيخ وسمعت منه كثيراً ثم توقفت عن الروايه عنه إلّا بواسطه بينى وبينه» (۲).

ولعل استثناء ما

ترویه الواسطه لاجل انها کانت تروی عنه حال الاستقامه والثبت، والاعتماد علی الواسطه بناء علی ان عدالته تمنع عن روایته عنه ما لیس کذلک، کذا وجهّه السید العلاّمه الطباطبائی، ووجهه المحدّث النوری، بأن نقله بالواسطه کان مجرد تورع واحتیاط عن اتهامه بالروایه عن المتهمین ووقوعه فیه کما وقعوا فیه (۳).

۵ وقال فی ترجمه هبه الله بن أحمد بن محمد الکاتب ابو نصر المعروف بابن برنیه: «کان یذکر أنّ أُمّه ام کلثوم بنت ابی جعفر محمد بن عثمان العمری سمع حدیثاً کثیراً وکان یتعاطی الکلام ویحضر مجلس ابی الحسین ابن الشبیه العلوی الزیدی المذهب، فعمل له کتاباً وذکر ان الائمه ثلاثه عشر مع زید بن علی بن الحسین، واحتج بحدیث فی کتاب سلیم بن قیس الهلالی ان الائمه اثنا عشر من ولد امیرالمؤمنین – علیه السلام –. له کتاب فی الإمامه، وکتاب فی اخبار ابی عمرو وأبی جعفر العمریین، ورأیت ابا العباس ابن نوح قد عول علیه فی الحکایه فی کتابه اخبار الوکلاء. وکان هذا الرجل کثیر الزیارات وآخر زیاره حضرها معنا یوم الغدیر سنه اربعمائه بمشهد امیر المؤمنین– علیه السلام –» (۴).

۱ . رجال النجاشی: الرقم ۱۷۸.

۲ . رجال النجاشی: الرقم ۱۰۵۹.

۳ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۵۰۴.

۴ . رجال النجاشی: الرقم ۱۱۸۵.

قال المحدث النوری : «ولم یعتمد علیه فی کتابه، ولا ادخله فی طرقه إلی الاصول والکتب لمجرد تألیفه الکتاب المذکور. قال السید العلاّمه الطباطبائی بعدما نقل ما ذکرناه: ویستفاد من ذلک کله غایه احتراز النجاشی وتجنبه عن الضعفاء والمتهمین، ومنه یظهر اعتماده علی جمیع من روی عنه من المشایخ، ووثوقه بهم، وسلامه مذاهبهم وروایاتهم عن الضعف والغمز، وان ما قیل

فی ابی العباس ابن نوح (۱) من المذاهب الفاسده فی الاصول لا أصل له، وهذا أصل نافع فی الباب یجب ان یحفظ ویلحظ» (۲).

۶ ونقل فی ترجمه عبیدالله بن ابی زید أحمد المعروف بأبی طالب الأنباری ، عن شیخه الحسین بن عبیدالله قال: «قدم ابو طالب بغداد واجتهدت ان یمکننی اصحابنا من لقائه فاسمع منه فلم یفعلوا ذلک» (۳). وقال المتتبع المحدث النوری: «ان ذلک یدل علی امتناع علماء ذلک الوقت عن الروایه عن الضعفاء وعدم تمکینهم الناس من الاخذ عنهم، وإلّا لم یکن فی روایه الثقتین الجلیلین عن ابن سابور (۴) غرابه ولا للمنع من لقاء الانباری وجه، ویشهد لذلک قولهم(۵)فی مقام التضعیف: «یعتمد المراسیل ویروی عن الضعفاء والمجاهیل» فان هذا الکلام من قائله فی قوه التوثیق لکل من یروی عنه وینبه علیه ایضاً قولهم (۶) ضعفه اصحابنا او غمز علیه اصحابنا او بعض

۱ . ابو العباس ابن نوح من مشایخ النجاشی.

۲ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۵۰۴ .

۳ . رجال النجاشی: الرقم ۶۱۷.

۴ . نقل ذلک فی ترجمه جعفر بن مالک حیث تعجب النجاشی من نقل ابی علی ابن همام وابی غالب الزراری عنه.

(۵ . ۶) والظاهر افراد الضمیر فی الکل، لأن البحث فی النجاشی لا فی کل عالم رجالی، اللهم إلّا ان یرید المحدث النوری بهذه العباره ان هذا المسلک لا یختص بالنجاشی، بل یعم کل من یعبر بهذه الالفاظ.

اصحابنا من دون تعیین، إذ لولا الوثوق بالکل لما حسن هذا الاطلاق، بل وجب تعیین المضعف والغامز او التنبیه علی انه من الثقات.

ویدل علی ذلک اعتذارهم عن الروایه عن الطاطریین وبنی فضال وامثالهم من الفطحیه والواقفه وغیرهم، بعمل الاصحاب بروایاتهم،

لكونهم ثقات فى النقل، وعن ذكر ابن عقده (مع انه من الزيديه) باختلاطه بأصحابنا وعظم محله وثقته وأمانته، وكذا اعتذار النجاشى عن ذكره لمن لا يعتمد عليه، بالتزامه لذكر من صنف من اصحابنا او المنتمين اليهم، ذكر ذلك فى ترجمه محمد بن عبد الملك والمفضل بن عمر» (۱).

وهذه الكلمات من الشيخ النجاشى تعرفنا بطريقته وانه كان ملتزماً بأن لا يروى إلّا عن ثقه، ولأجل ذلك يمكن أن يقال، بل يجب ان يقال: إن عامّه مشايخه ثقات إلّا من صرح بضعفه.

وقد استخرج المحدّث النورى مشايخه فى المستدرك فبلغ اثنين وثلاثين ونقله العلّامه المامقانى فى خاتمه التنقيح (۲). ونحن نذكر مشايخه على ما جمعه واستخراجه المحدث النورى شكرالله سعيه

مشايخ النجاشى كما استخرجهم النورى

مشايخ النجاشى كما استخرجهم النورى

۱ الشيخ المفيد وهو المراد بقوله: شيخنا ابو عبدالله.

۲ ابو الفرج الكاتب محمد بن على بن يعقوب بن اسحاق بن ابى قره القنائى، الذى وثقه فى الكتاب واثنى عليه.

۳ ابو عبدالله محمد بن على بن شاذان القزوينى، الذى اكثر رواياته عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار.

۱ . مستدرك الوسائل: ۳ / ۵۰۴.

۲ . تنقيح المقال: ۲ / ۹۰.

۴ ابو الحسن محمد بن أحمد بن على بن الحسن بن شاذان الفامى القمّى.

۵ القاضى ابو الحسين محمد بن عثمان بن الحسن النصيبى.

۶ محمد بن جعفر الأديب وقد يعبّر عنه ب«المؤدب» و«القمى» و«التميمى» و«النحوى».

۷ ابو العباس أحمد بن على بن العباس بن نوح السيرافى الذى صرح بأنه شيخه ومستنده ومن استفاد منه.

۸ ابو الحسن أحمد بن محمد بن عمران بن موسى بن الجراح المعروف بابن الجندى.

۹ ابو عبدالله أحمد بن عبد الواحد بن

أحمد البزاز.

١٠ ابو الحسين أحمد بن الحسين بن عبيدالله الغضائرى المعروف.

١١ أحمد بن محمد بن عبدالله الجعفى، الذى يروى غالباً عن أحمد بن محمد بن عقده الحافظ.

١٢ ابو الحسن أحمد بن محمد بن موسى الاهوازى المعروف بابن الصلت الذى هو من مشايخ الشيخ.

١٣ والده على بن أحمد بن على بن العباس النجاشى.

١٤ ابو الحسين على بن أحمد بن ابى جيد القمى.

١٥ ابو القاسم على بن شبل بن اسد الملقب بالوكيل وهو من مشايخ الشيخ.

١٦ القاضى ابو الحسن على بن محمد بن يوسف.

١٧ الحسن بن أحمد بن إبراهيم.

(٢٨٧)

١٨ ابو محمد الحسن بن أحمد بن الهيثم العجلى الذى قال فيه «انه من وجوه اصحابنا».

١٩ ابو عبدالله الحسين بن عبيدالله بن إبراهيم الغضائرى، الذى هو من اجلاء شيوخ الشيخ.

٢٠ ابو عبدالله الحسين بن جعفر بن محمد المخزومى الخزاز المعروف بابن الخمرى.

٢١ ابو عبدالله الحسين بن أحمد بن موسى بن هديه.

٢٢ القاضى ابو اسحاق إبراهيم بن مخلّد بن جعفر.

٢٣ ابو الحسن اسد بن إبراهيم بن كليب السلمى الحرّانى.

٢٤ ابو الخير الموصلى سلامه بن ذكا وهو من رجال التلّعكبرى.

٢٥ ابو الحسن العباس بن عمر بن العباس بن محمد بن عبد الملك بن ابى مروان الكلوذانى المعروف بابن المروان، الذى اكثر رواياته عن على ابن بابويه.

٢٦ ابو أحمد عبد السلام بن الحسين بن محمد بن عبدالله البصرى.

۲۷ ابو محمد عبدالله بن محمد بن محمد بن عبدالله الدعجلی.

۲۸ عثمان بن حاتم بن منتاب التغلبی.

۲۹ ابو محمد هارون بن موسی التلعکبری.

۳۰ ابو جعفر او ابو الحسین محمد هارون التلعکبری.

۳۱ ابو

الحسين أحمد بن محمد بن على الكوفى الكاتب الذى روى

(٢٨٨)

عنه السيد الأجل المرتضى.

٣٢ابو محمد الحسن بن محمد بن يحيى بن داود الفحّام (١).

١ . مستدرك الوسائل: ٣ / ٥٠٢ ٥٠٣. وسقط فيه ك: «ابو محمد الحسن بن محمد بن يحيى».

(٢٨٩)

۴ كل من يروى عنه محمد بن أحمد بن يحيى بلا واسطه

اشاره

۴ كل من يروى عنه محمد بن أحمد بن يحيى بلا واسطه فى «نوادر الحكمه»

كل من يروى عنه محمد بن أحمد بن يحيى بلا واسطه فى «نوادر الحكمه»

(٢٩٠)

(٢٩١)

ولتوضيح هذا النوع من التوثيق نقدم مقدمه وهى: أن محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعرى القمى الذى يعد من اجلاء الأصحاب، قد ألَّف كتاباً اسماه «نوادر الحكمه» وهو يشتمل على كتب اولها كتاب التوحيد واخرها كتاب القضايا والأحكام كما ذكره الشيخ فى الفهرست (١).

والنجاشى يصف الكتاب بقوله: «لمحمد بن أحمد بن يحيى كتب منها كتاب «نوادر الحكمه» وهو كتاب حسن كبير يعرفه القميون ب «دبّه شبيب» قال: وشبيب فامى كان بقم له دبه ذات بيوت، يعطى منها ما يطلب منه من دهن فشبهوا هذا الكتاب بذلك».

ويعرف شخصيه بقوله: «محمد بن أحمد بن يحيى الأشعرى القمى كان ثقه فى الحديث، إلّا ان اصحابنا قالوا: كان يروى عن الضعفاء، ويعتمد المراسيل، ولا يبالى عمن اخذ، وما عليه فى نفسه مطعن فى شيء وكان محمد بن الحسن بن الوليد (٢) يستثنى من روايه محمد بن أحمد بن يحيى ما

١ . فهرست الشيخ: ١٧٠ ١٧١.

۲ . محمد بن الحسن بن الولید القمی، جلیل القدر، عارف بالرجال، موثوق به، له کتب راجع فهرس الشیخ: ۱۴۸. وقال النجاشی فی رجاله: «محمد بن الحسن بن أحمد بن ولید ابو جعفر

شیخ القمیین وفقیههم ومتقدمهم ووجههم ویقال انه نزیل قم وما کان اصله منها، ثقه ثقه عین مسکون الیه مات سنه ۳۴۳ ه» اقول: وهو شیخ الصدوق الذی قال فی حقه انه یسکن الیه فی تصحیحاته وتضعیفاته، فکل ما صححه ابن الولید فهو صحیح وما ضعفه فهو ضعیف. لاحظ الفقیه ج ۲ باب صوم التطوع وثوابه من الایام المتفرقه، ذیل الحدیث ۲۴۱.

(۲۹۲)

رواه عن ۱ محمد بن موسی الهمدانی، ۲ او ما رواه عن رجل. ۳ او یقول بعض اصحابنا ۴ او عن محمد بن یحیی المعاذی ۵ او عن ابی عبدالله الرازی الجامورانی ۶ او عن ابی عبدالله السیاری ۷ او عن یوسف بن السخت ۸ او عن وهب بن منبه ۹ او عن ابی علی النیشابوری ۱۰ او عن ابی یحیی الواسطی ۱۱ او عن محمد بن علی ابی سمینه ۱۲ او یقول فی حدیث او کتاب ولم أروه ۱۳ او عن سهل بن زیاد الآدمی ۱۴ او عن محمد بن عیسی بن عبید بإسناد منقطع ۱۵ او عن أحمد بن هلال ۱۶ او محمد بن علی الهمدانی ۱۷ او عبدالله بن محمد الشامی ۱۸ او عبدالله بن أحمد الرازی ۱۹ او أحمد بن الحسین بن سعید ۲۰ او أحمد بن بشیر الرقی ۲۱ او عن محمد بن هارون ۲۲ او عن ممویه بن معروف ۲۳ او عن محمد بن عبدالله بن مهران ۲۴ او ما ینفرد به الحسن بن الحسین اللؤلؤی ۲۵ وما یرویه عن جعفر بن

محمد بن مالک ۲۶ او یوسف بن الحارث ۲۷ او عبدالله بن محمد الدمشقی (۱).

طبقته فی الحدیث

طبقته فی الحدیث

یروی هو عن مشایخ کثیره، منهم ابن ابی عمیر (المتوفّی عام ۲۱۷ ه) وأحمد بن ابی نصر البزنطی (المتوفّی عام ۲۲۱ ه) وأحمد بن خالد البرقی (المتوفّی عام ۲۷۴ ه أو ۲۸۰ ه).

ویروی عنه أحمد بن ادریس الأشعری (المتوفّی عام ۳۰۶ ه) وسعد بن عبدالله القمی (المتوفّی عام ۲۹۹ ه أو ۳۰۱ ه).

۱ . استثنی ابن الولید هؤلاء الجماعه من مشایخ مؤلف نوادرالحکمه ومعناه ان غیر هؤلاء الواردین فی ذلک الکتاب ممن روی عنهم بلا واسطه محکوم بالصحه «رجال النجاشی: الرقم ۹۳۹».

والرجل من اساتذه الحدیث فی النصف الثانی من القرن الثالث.

وزاد الشیخ فی الفهرس: ۲۸ جعفر بن محمد الکوفی ۲۹ والهیثم بن عدی.

غیر ان ابا العباس بن نوح قال: «وقد اصاب شیخنا ابو جعفر محمد بن الحسن بن الولید فی ذلک کله وتبعه ابو جعفر بن بابویه – رحمه الله – علی ذلک إلّا فی محمد بن عیسی بن عبید فلا ادری ما رابه فیه (۱)، لانه کان علی ظاهر العداله والثقه» (۲).

فاستدلوا بأن فی استثناء المذکورین وبالاخص بالنظر إلی ما ذکره ابن نوح فی حق محمد بن عیسی بن عبید الذی یدل علی التزامهم باحراز العداله فی الراوی، شهاده علی عداله کل من روی عنه محمد بن أحمد بن یحیی ولم تستثن روایته (۳).

وباختصار قالوا باعتبار کل من یروی عنه محمد بن أحمد بن یحیی إذا لم یکن ممن استثناه ابن الولید من روایات محمد بن أحمد عنه، فان اقتصار ابن الولید علی ما ذکره من موارد الاستثناء یکشف عن اعتماده

على جميع روايات محمد بن أحمد غير الموارد المذكوره. والتصحيح والاستثناء راجعان إلى مشايخه بلا واسطه لا كل من جاء اسمه فى اسناد ذلك الكتاب منتهياً إلى الإمام.

نظرنا فى الموضوع

نظرنا فى الموضوع

يستفاد من هذه الكلمات ان مشايخه فى الحديث المذكورين فى رجال

١ . فى بعض النسخ «رايه» والظاهر ما اثبتناه من الريب بمعنى الشك، أى ما الذى اوجد الشك فى حقه.

٢ . رجال النجاشى: الرقم ٩٣٩.

٣ . لاحظ تكمله الوحيد البهبهانى وغيره.

نوادر الحكمه غير من استثنى، محكوم بالوثاقه والعداله عند هؤلاء الثلاثه (أعنى ابن الوليد وابن نوح والصدوق لأجل اعتماد الاخير على تعديل ابن الوليد وجرحه فى عامه الموارد) وتوثيقاتهم حجَّه ما لم تعارض بتضعيف آخر.

وربما يورد عليه بأن اعتماد ابن الوليد أو غيره من الاعلام المتقدمين، فضلا عن المتأخرين، على روايه شخص والحكم بصحتها لاـ يكشف عن وثاقه الراوى او حسنه، وذلك لاحتمال أن الحاكم بالصحه يعتمد على أصاله العداله، ويرى حجيَّه كل روايه يرويها مؤمن لم يظهر منه فسق، وهذا لا يفيد من يعتبر وثاقه الراوى أو حسنه فى حجيه خبره(١).

ولا يخفى أن ما ذكره من الاحتمال لا يوافق ما نقله النجاشى فى رجاله عن ابن نوح، فانه قد اعترض على ابن الوليد فى استثناء محمد بن عيسى بن عبيد حيث قال: «لا أدرى ما رابه فيه أى ما هو السبب الذى أوقعه فى الشك فيه لأنه كان على ظاهر العداله والثقه» والمتبادر من العباره أن الباقين ممَّن قد اُحرزت عدالتهم ووثاقتهم، لا أن عدالتهم كانت محرزه بأصاله العداله.

وأضعف من ذلك ما ذكره «لعله كان يرى حجيه كل روايه يرويها مؤمن لم يظهر منه فسق» فان هذا الاحتمال لا يناسب

العباره.

ويوضح هذا النظر ما ذكره الصدوق فى مورد من الفقيه حيث قال: «كان شيخنا محمد بن الحسن لا يصحح خبر صلاه يوم غدير خمّ والثواب المذكور فيه لمن صامه، ويقول إنه من طريق محمد بن موسى الهمدانى وكان كذّاباً غير ثقه، وكل ما لم يصحّحه ذلك الشيخ – قدس سره –ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح».

وقال أيضا: «كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد (رضى الله عنه)

١ . معجم رجال الحديث: ١ / ٨۶ ، طبعه النجف، والصفحه ٧۴، طبعه بيروت.

سيّئ الرأى فى محمد بن عبدالله المسمعى، راوى هذا الحديث، وإنى قد أخرجت هذا الخبر فى هذا الكتاب، لانه كان فى كتاب الرحمه وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لى»(١).

فان هذه التعابير تشعر بأن توصيف الباقين بالوثاقه، والمستثنين بالضعف كان بالاحراز لا بالاعتماد على أصاله العداله فى كل راو أو على القول بحجيه قول كل من لم يظهر منه فسق.

أضف اليه أنه لو كان المناط فى صحه الروايه هذين الاصلين، لما احتاج الصدوق فى إحراز حال الراوى إلى توثيق او تضعيف شيخه ابن الوليد، لأن نسبه الاصل إلى الاستاذ والتلميذ سواسيه.

هذا وإن العلاّمه المامقانى نقل عن الحاوى: أن استثناء اولئك الجمع لا يقتضى الطعن فيهم، لأن رد الروايه أعمّ من الطعن لا سيما محمد بن عيسى حيث قبل روايته باسناد غير منقطع(٢).

والظاهر خلافه، ولاجل كون الاستثناء دليلا على الطعن تعجب ابن نوح استثناء محمد بن عيسى بن عبيد، مع كونه ظاهر العداله والوثاقه. نعم لم يرد روايه محمد بن عيسى مطلقاً إلاّ فيما إذا كانت اسنادها منقطعه.

هذا وان صاحب «قاموس الرجال» فسر «انقطاع الاسناد» بما إذا كان

متفرداً بالروايه ولم يشاركه فيها غيره، واستشهد على ذلك بقول ابن الوليد فى موضع اخر، قال فى كتب يونس: «ما لم يتفرد محمد بن عيسى بروايتها عنه، صحيحه وليس محمد بن عيسى متفرداً بهذا الشرط بل روايات الحسن

۱ . عيون أخبار الرضا: ج ۲، باب فى ما جاء عن الرضا – عليه السلام –من الاخبار المنثوره، ذيل الحديث ۴۵، طبع طهران.

۲ . تنقيح المقال: ۲ / ۷۶، فى ترجمه محمد بن أحمد بن يحيى الاشعرى القمى.

اللؤلؤى ومحمد بن أورمه كذلك» (۱).

وهذا التوجيه مما يأباه ظاهر العباره أعنى قوله: «منقطع الاسناد» والظاهر هو انقطاع الاسناد بين محمد بن أحمد بن يحيى ومحمد بن عيسى ولاجل ذلك يروى النجاشى كتب محمد بن عيسى بن عبيد عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن الحميرى، عن محمد بن عيسى بن عبيد (۲).

وقد اضاف الشيخ إلى «منقطع الاسناد» قوله «يتفرد به» وهذا يدل على تغايرهما. وعلى كل تقدير فبعض اولئك المستثنين كالحسن اللؤلؤى ممن وثقه النجاشى، ولابد من اعمال قواعد التعارض فى التوثيق والتضعيف .

وعلى كل تقدير فكون الرجل من مشايخ مؤلف كتاب «نوادر الحكمه» يورث الظن او الاطمئنان بوثاقته إذا لم يكن أحد هؤلاء المستثنين، فلاحظ.

۱ . قاموس الرجال: ۸ / ۴۱.

۲ . رجال النجاشى: الرقم ۸۹۶.

۵ ما وقع فى اسناد كتاب «كامل الزيارات»

۵ ما وقع فى اسناد كتاب «كامل الزيارات»

لا شك ان مؤلف كامل الزيارات (وهو الشيخ الاقدم والفقيه المقدم الشيخ ابو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه المتوفى سنه ۳۶۷ او ۳۶۹ على احتمال، والمدفون بالكاظميه فى الرواق الشريف، وفى محاذاه تلميذه الشيخ المفيد) احد اجلاء الاصحاب فى الحديث والفقه، ووصفه النجاشى(۱) فى رجاله

بـانه من ثقات اصـحابنا واجلائهم فى الفقه والحـديث، وتوارد عليه النص بالوثاقه فى فهرس الشـيخ(۲) والوجيزه، والبحار، وبلغه الرجال للشـيخ سـليمان الماحوزى، والمشتركات للشـيخ فخر الـدين الطريحى، والمشتركات للكاظمى، والوسائل، ومنتهى المقال للشيخ أبى على، فى ترجمه أخيه، والسيد رضى الدين ابن طاوس وغيرهم من الاعلام(۳).

۱ . رجال النجاشي: الرقم ۳۱۸، وقال: كل ما يوصف به الناس من جميل وفقه فهو فوقه، وله كتب حسان.

۲ . الفهرست: الرقم ۱۴۱، وذكر الشـيخ فى رجاله انه مات سنه ۳۶۸ ه ، وقال العلّامه فى الخلاصه: انه مات سـنه ۳۶۹ ه ويحتمل كون التسع مصحف «السبع».

۳ . لاحـظ مقـدمه كامل الزيارات بقلم العلّامه محمـد على الغروى الاردوبادى، فقـد حقق احوال المترجم ونقل عبائر العلماء فى حقه، وقال النجاشـى: «روى عن ابيه واخيه عن سـعد» ومراده سـعد بن عبدالله الاشـعرى القمى (المتوفّى ۳۰۱ ه وقيل ۲۹۹ ه) ولم يرو هو عن سـعد إلّا حديثين كما فى رجال النجاشـى فى ترجمه سـعد الرقم ۴۶۷، او اربعه احـاديث كما فى ترجمه نفسه، الرقم ۳۱۸.

وكتابه هذا من أهم كتب الطائفه وأصولها المعتمد عليها فى الحديث، أخذ منه الشيخ فى التهذيب وغيره من المحدّثين، وهو من مصـادر الشـيخ الحر العـاملى فى وسائله، وعـدَّه فيه من الكتب المعتمـده التى شـهد بصـحتها مؤلفوها وقامت القرائن على ثبوتها، وعلم بصحه نسبتها اليه، وذكره النجاشى فى رجاله بعنوان كتاب «الزيارات» كما ذكره الشيخ فى الفهرس بعنوان «جامع الزيارات» وعبَّر عنه فى بقيه الكتب باسم «كامل الزياره».

وهو – قـدس سـره –ذكر فى مقـدّمه كتابه ما دعاه إلى تصـنيف كتابه فى هذا الموضوع، ثم قال: «ولم أُخرج فيه حديثا روى عن غيرهم إذا كان فيما روينا عنهم

من حديثهم صلوات الله عليهم كفايه عن حديث غيرهم، وقد علمنا أنا لا نحيط بجميع ما روى عنهم فى هذا المعنى ولا فى غيره، ولكن ما وقع لنا من جهه الثّقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته ولا أخرجت فيه حديثا روى عن الشذاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين، غير المعروفين بالروايه، المشهورين بالحديث والعلم، وسمَّيته كتاب «كامل الزيارات» وفضلها وثواب ذلك»(١).

وربما يستظهر من هذه العباره أن جميع الرواه المذكورين فى أسناد أحاديث ذلك الكتاب ممَّن روى عنهم إلى أن يصل إلى الإمام من الثقات عند المؤلف، فلو اكتفينا بشهاده الواحد فى الموضوعات يعدّ كل من جاء فى أسناد هذا الكتاب من الثقات بشهاده الثقه العدل ابن قولويه.

وقد وضع الشيخ الفاضل محمّد رضا عرفانيان فهرساً فى هذا الموضوع فاستخرج أسامى كل من ورد فيها فبلغت ٣٨٨ شخصاً.

وقد أشار بما ذكرنا الشيخ الحرّ العاملى فى الفائده السادسه من خاتمه الكتاب وقال: «وقد شهد على بن إبراهيم أيضاً بثبوت أحاديث تفسيره، وأنها

١ . مقدمه كامل الزيارات: ۴.

مرويه عن الثقات عن الائمه وكذلك جعفر بن محمد بن قولويه فانه صرح بما هو أبلغ من ذلك فى أول مزاره»(١).

وذهب صاحب معجم رجال الحديث إلى ان هذه العباره واضحه الدلاله على انه لا يروى فى كتابه روايه عن المعصوم إلاّ وقد وصلت اليه من جهه الثقات من اصحابنا، ثم أيَّد كلامه بما نقلناه عن صاحب الوسائل، ثم قال: «ما ذكره صاحب الوسائل متين فيحكم بوثاقه من شهد على بن إبراهيم أو جعفر بن محمد بن قولويه بوثاقته، اللّهم إلاّ أن يبتلى بمعارض»(٢).

اقول: اما رواه تفسير القمى فسيوافيك الكلام فى نفس الكتاب، وانه لم

يثبت ان مجموع التفسير من تأليفه، واما ادعاء دلاله العباره المذكوره فى مقدمه «كامل الزيارات» على انه لا يروى فى كتابه روايه عن المعصوم إلاّ وقد وصلت اليه من جهه الثقات من اصحابنا (رحمهم الله)فيغر تام.

والحق ما استظهره المحدّث المتتبع النورى، فقد استظهر منه انه نصّ على توثيق كل من صدر بهم سند احاديث كتابه، لا كل من ورد فى اسناد الروايات، وبالجمله يدل على توثيق كل مشايخه لا توثيق كل من ورد فى اسناد هذا الكتاب وقد صرح بذلك فى موردين:

الأول: فى الفائده الثالثه من خاتمه كتابه «المستدرك» (ج ٣، ص ٥٢٢ ٥٢٣) قال: ان المهم فى ترجمه هذا الشيخ العظيم استقصاء مشايخه فى هذا الكتاب الشريف، فان فيه فائده عظيمه لم تكن فى من قدمنا من مشايخ الأجله، فانه – رحمه الله –قال فى أول الكتاب: وقال بعد نقل عبارته فى مقدمه الكتاب على النحو الذى نقلناه : «فتراه نصّاً على توثيق كل من روى عنه فيه، بل كونه من المشهورين فى الحديث والعلم، ولا فرق فى

١ . الوسائل: ٢٠ / ٦٨.

٢ . معجم رجال الحديث: ١ / ٥٠.

التوثيق بين النص على احد بخصوصه او توثيق جمع محصورين بعنوان خاص، وكفى بمثل هذا الشيخ مزكياً ومعدلاً».

الثانى: فى الفائده العاشره (ج ٣، ص ٧٧٧) وقال: «من جمله الأمارات الكليه على الوثاقه كونها من مشايخ جعفر بن قولويه فى كتابه كامل الزيارات».

وعلى أى تقدير فيدل على المختار اُمور:

١ انه استرحم لجميع مشايخه حيث قال: «من اصحابنا رحمهم الله برحمته » ومع ذلك نرى انه روى فيه عمن لا يستحق ذلك الاسترحام، فقد روى فى هذا الكتاب عن عشرات من

الواقفه والفطحيه وهل يصحّ لشيخ مثل ابن قولويه أن يسترحمهم؟

۲ روی فی الباب الثامن فی فضل الصلاه فی مسجد الکوفه عن لیث بن أبی سلیم وهو عامی بلا اشکال(۱).

کما روی عن علی بن أبی حمزه البطائنی المختلف فیه، فقد روی عنه فی هذا الکتاب فی الصفحات التالیه: ۶۳ ۸۴ ۱۰۸ ۱۱۹ ۲۴۶ ۲۴۸ ۲۹۴.

کما روی عن حسن بن علی بن أبی حمزه البطائنی فی الصفحات التالیه ۴۹ ۱۰۰.

کما روی عن عمر بن سعد فی الصفحات التالیه ۷۱ ۷۲ ۹۰ ۹۳(۲).

۱ . کامل الزیاره: ۳۱، الباب ۸ .

۲ . وربما یتوهم ان المراد منه هو عمر بن سعد بن أبی وقاص ولیس بصحیح. کیف وهو من مشایخ نصر بن مزاحم (المتوفّی عام ۲۱۲ ه) وفی بعض النسخ «عمرو بن سعد» وفی آخر «عمر بن سعید» واحتمل العلّامه الامینی فی تعالیقه ان الراوی هو عمرو بن سعید المدائنی الساباطی الثقه الراوی عن الإمام الرضا – علیه السلام –والظاهر انه عمر بن سعد من مشایخ نصر.

کما روی فیه عن بعض اُمّهات المؤمنین التی لا یرکن إلی حدیثها (الصفحه ۳۱، الباب الثامن، الحدیث ۱۶).

۳ القدماء من المشایخ کانوا ملتزمین بأن لا یأخذوا الحدیث إلّا ممّن صلحت حاله وثبتت وثاقته، والعنایه بحال الشیخ کانت أکثر من عنایتهم بمن یروی عنه الشیخ، قد عرفت التزام النجاشی بأن لا یروی إلّا عن شیخ ثقه، لا أن یکون جمیع من ورد فی سند الروایه ثقات.

ولأجل ذلک کانت الروایه بلا واسطه عن المجاهیل والضعفاء عیباً، وکانت من أسباب الجرح، ولم یکن نقل الروایه المشتمله علی المجهول والضعیف جرحاً.

کل ذلک یؤید ما استظهره

المتتبع النورى – رحمه الله –.

ثم إن أكثر أحاديث الكتاب يرويه المؤلف عن أبيه محمد بن جعفر. قال النجاشى: «كان أبوه من خيار أصحاب سعد(١) وأصحاب سعد أكثرهم ثقات كعلى بن الحسين بن بابويه (والد الصدوق) ومحمد بن الحسن بن الوليد (شيخ الصدوق) وحمزه بن القاسم ومحمد بن يحيى العطار القمى».

والوالد هو المدفون بقم فى مقبره «شيخان» فلاحظ.

وأما اخو المؤلف فهو أبو الحسين على بن محمد بن جعفر، ونقل عنه فى الكتاب كثيراً. قال النجاشى: «روى الحديث ومات حدث السنّ لم يسمع منه، له كتاب فضل العلم وآدابه، أخبرنا محمد والحسين بن هديَّه، قالا: حدثنا جعفر بن محمد بن قولويه، قال: حدثنا أخى به»(٢).

١ . رجال النجاشى: الرقم ٣١٨.

٢ . رجال النجاشى: الرقم ۶٨۵.

وإذا كان الحقّ ما استظهره المحدث النورى، وأن العباره لا ـ تدل إلّا على وثاقه مشايخه فعلينا بيان مشايخه التى لا تتجاوز ٣٢ شيخاً حسب ما أنهاهم المحدّث النورى واليك اسماءهم:

١ والده محمد بن قولويه الذى هو من خيار أصحاب سعد بن عبدالله (المتوفّى عام ٢٩٩ ه).

٢ أبو عبد الرحمن محمد بن أحمد بن الحسين الزعفرانى نزيل بغداد.

٣ ابو الفضل محمد بن أحمد بن إبراهيم بن سليمان الجعفى الكوفى، المعروف بالصابونى صاحب كتاب الفاخر فى الفقه.

۴ ثقه الاسلام الكلينى.

۵ محمد بن الحسن بن الوليد.

۶ محمد بن الحسن بن على بن مهزيار.

٧ أبو العباس محمد بن جعفر بن محمد بن الحسن القرشى الرزاز (٢٣٣ ٣١۶ ه).

٨ محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى القمى.

٩ الحسن بن عبدالله بن محمد بن عيسى يروى عنه، عن أبيه، عن الحسن بن محبوب.

١٠ أبو الحسن على بن الحسين بن موسى بن بابويه.

١١ أخوه على بن محمد

بن قولويه.

۱۲ أبو القاسم جعفر بن محمد بن إبراهيم بن عبدالله بن موسى بن جعفر الموسوى العلوى.

۱۳ أبو على أحمد بن على بن مهدى بن صدقه الرقّى بن هاشم بن

(۳۰۵)

غالب بن محمد بن على الرقى الانصارى.

۱۴ محمد بن عبد المؤمن المؤدب القمى الثقه صاحب النوادر.

۱۵ ابو الحسن على بن حاتم بن أبى حاتم القزوينى.

۱۶ على بن محمد بن يعقوب بن اسحاق بن عمّار الصيرفى (المتوفّى سنه ۳۳۲ ه).

۱۷ أبو الحسن على بن الحسين السعدآبادى القمّى الذى يروى عنه الكلينى.

۱۸ أبو على محمد بن همّام بن سهيل الكاتب البغدادى، شيخ الطائفه ووجهها المولود بدعاء العسكرى - عليه السلام -(المتوفّى سنه ۳۳۲ ه).

۱۹ أبو محمد هارون بن موسى بن أحمد بن سعيد بن سعد التلعكبرى الشيبانى (المتوفّى سنه ۳۸۵ ه).

۲۰ القاسم بن محمد بن على بن إبراهيم الهمدانى وكيل الناحيه المقدسه بهمدان.

۲۱ الحسن بن زبرقان الطبرى.

۲۲ أبو عبدالله الحسين بن محمد بن عامر بن عمران بن أبى بكر الاشعرى القمى، الذى أكثر الكلينى من الروايه عنه.

۲۳ أبو على أحمد بن إدريس بن أحمد الاشعرى القمى (المتوفّى سنه ۳۰۶ ه).

۲۴ أبو عيسى عبيدالله بن فضل بن محمد بن هلال الطائى البصرى، وفى بعض النسخ «عبدالله».

۲۵ حكيم بن داود بن حكيم يروى عن سلمه بن خطاب.

(۳۰۶)

۲۶ محمد بن الحسين وفى بعض المواضع، الحسن بن مث الجوهرى.

۲۷ محمد بن أحمد بن على بن يعقوب.

۲۸ أبو عبدالله محمد بن أحمد بن يعقوب بن اسحاق بن عمار.

۲۹ ابو عبدالله محمد بن أحمد بن يعقوب.

واحتمل المحدث النورى اتحاده مع سابقه بل اتحاد الثلاثه الوارده فى الارقام ۲۷، ۲۸، ۲۹.

۳۰ ابو عبدالله الحسين بن على الزعفرانى.

۳۱ ابو الحسين أحمد بن

عبدالله بن على الناقد.

۳۲ ابو الحسن محمد بن عبدالله بن على.(۱)

۱ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۵۲۳.

۶ ما ورد فی اسناد تفسیر القمی

اشاره

۶ ما ورد فی اسناد تفسیر القمی

(۳۰۸)

(۳۰۹)

ربما يستظهر ان كل من وقع فی اسناد روايات تفسير على بن إبراهيم المنتهيه إلى المعصومين- عليهم السلام -ثقه، لأن على بن إبراهيم شهد بوثاقته، واليك عباره القمی فی ديباجه تفسيره قال: «نحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهى الينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم، وأوجب رعايتهم، ولا يقبل العمل إلّا بهم»(۱).

وقال صاحب الوسائل: «قد شهد على بن إبراهيم أيضاً بثبوت احاديث تفسيره، وأنها مرويه عن الثقات عن الائمه»(۲).

وقال صاحب معجم رجال الحديث معترفاً بصحه استفاده صاحب الوسائل: «ان على بن إبراهيم يريد بما ذكره، اثبات صحه تفسيره وان رواياته ثابته وصادره من المعصومين- عليهم السلام -وأنها انتهت اليه بوساطه المشايخ والثقات من الشيعه، وعلى ذلک فلا موجب لتخصيص التوثيق بمشايخه الذين يروى عنهم على بن إبراهيم بلا واسطه، كما زعمه بعضهم»(۳).

۱ . تفسير على بن إبراهيم القمی: ۱ / ۴.

۲ . الوسائل: ۲۰ / ۶۸ ، الفائده السادسه.

۳ . معجم رجال الحديث: ۱ / ۴۹ ۵۰ ، المقدمه الثالثه .

(۳۱۰)

وتحقيق الحق يستدعى بيان أمور:

۱ ترجمه القمی

۱ ترجمه القمی

إن علی بن إبراهیم بن هاشم احد مشایخ الشیعه فی أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع، وکفی فی عظمته أنه من مشایخ الکلینی، وقد أکثر فی الکافی الروایه عنه، حتی بلغ روایته عنه سبعه آلاف وثمانیه وستین مورداً(۱) وقد وقع فی أسناد کثیر من الروایات تبلغ سبعه آلاف ومائه واربعین مورداً(۲).

وعرفه النجاشی بقوله: «علی بن إبراهیم، ابو الحسن القمی، ثقه فی الحدیث، ثبت معتمد صحیح المذهب سمع فأکثر وصنف کتباً»(۳).

وقال الشیخ الطوسی فی الفهرست: «علی بن إبراهیم بن هاشم القمی، له کتب: منها

كتاب التفسير، وكتاب الناسخ والمنسوخ»(۴).

۲ مشايخه

۲ مشايخه

۱ إبراهيم بن هاشم ورواياته عنه تبلغ ستّه آلاف ومائتين وأربعه عشر مورداً.

۲ صالح بن السندى ورواياته عنه تبلغ ثلاثه وستّين مورداً.

۳ محمد بن عيسى ورواياته عنه تبلغ اربعمائه وستّه وثمانين مورداً.

۴ محمد بن عيسى بن عبيد اليقطينى ورواياته عنه تبلغ اثنين وثمانين مورداً.

۵ هارون بن مسلم ورواياته عنه تبلغ ثلاثه وثمانين مورداً.

۱ . معجم رجال الحديث: ۱۸ / ۵۴ فى ترجمه الكلينى، الرقم ۱۲۰۳۸.

۲ . معجم رجال الحديث: ۱۱ / ۱۹۴ فى ترجمته، الرقم ۷۸۱۶.

۳ . رجال النجاشى: ۲۶۰، الرقم ۶۸۰.

۴ . الفهرست: ۱۱۵، الرقم ۳۸۲.

إلى غير ذلك من المشايخ التى ذكرها صاحب معجم رجال الحديث فى الجزء ۱۱، الصفحه ۱۹۵.

۳ طبقته فى الرجال

۳ طبقته فى الرجال

كان فى عصر أبى محمد الحسن العسكرى – عليه السلام –وبقى إلى سنه ۳۰۷ فانه روى الصدوق فى عيون أخبار الرضا – عليه السلام –عن حمزه بن محمد بن أحمد بن جعفر، قال: أخبرنا على بن إبراهيم بن هاشم سنه ۳۰۷(۱).

وحمزه بن محمد ترجمه الشيخ فى باب من لم يرو عنهم، بقوله: «حمزه بن محمد القزوينى العلوى، يروى عن على بن إبراهيم ونظرائه وروى عنه محمد بن على بن الحسين بن بابويه»(۲).

وفی بعض أسانید «الامالی» و«کمال الدین» هکذا: حدثنا حمزه بن محمد إلی قوله: «بقم فی رجب ۳۳۹ قال: أخبرنا علی بن إبراهیم بن هاشم فیما کتبه إلیّ فی سنه سبع وثلاثمائه».

۴ تعریف للتفسیر

۴ تعریف للتفسیر

التفسیر المنسوب إلی القمی تفسیر روائی، وربما جاءت فیها أنظار عن نفس علی بن إبراهیم بقوله: قال علی بن إبراهیم...

أورد فی أول تفسیره مختصراً من الروایات المبسوطه المسنده المرویه عن الامام الصادق – علیه السلام –عن جدّه أمیر المؤمنین – علیه السلام –فی بیان أنواع علوم القرآن.

ثم إن محمد بن إبراهیم بن جعفر الکاتب النعمانی، تلمیذ ثقه الاسلام

۱ . عیون اخبار الرضا – علیه السلام –: ۱۶۱، الطبعه القدیمه.

۲ . رجال الشیخ الطوسی: ۴۶۸ ۴۶۹ فی باب من لم یرو عنهم.

الکلینی، مؤلف کتاب «الغیبه» رواها باسناده إلی الامام، وجعلها مقدمه تفسیره، وقد دوّنت تلک المقدمه مفرده مع خطبه مختصره وسمیت «المحکم والمتشابه» وطبع فی ایران، وربما ینسب إلی السیّد المرتضی، وطبع تلک المقدمه مع تفسیر القمی تاره، ومستقله اُخری، وأوردها بتمامها العلاّمه المجلسی فی مجلد القرآن من «البحار»(۱).

وقد ابتدأ القمی بنقل تلک الروایات مع حذف السند بقوله: «فأما الناسخ والمنسوخ فان عده النساء کانت

في الجاهليه...»(٢).

۵ الراوى للتفسير او من املى عليه

۵ الراوى للتفسير او من املى عليه

يروى التفسير عن على بن إبراهيم، تلميذه ابو الفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزه بن موسى بن جعفر – عليه السلام –.

ومع الأسف، إنه لم يوجد لراوى التفسير (العباس بن محمد) ذكر فى الاُصول الرجاليه، بل المذكور فيها ترجمه والده المعروف ب «محمد الأعرابى» وجدّه «القاسم» فقط. فقد ترجم والده الشيخ الطوسى فى رجاله فى أصحاب الإمام الهادى– عليه السلام – بعنوان محمد بن القاسم بن حمزه بن موسى العلوى(٣).

قال شيخنا الطهرانى: «وترجم أبو عمرو الكشّى جدّه بعنوان «القاسم بن حمزه بن موسى بن جعفر» وذكر أنه يروى عن أبى بصير، ويروى عنه أبو عبدالله محمد بن خالد البرقى»(۴).

١ . البحار: ٩٠ / ١ ٩٧، طبعه بيروت، والجزء ٩٣، طبعه ايران.

٢ . تفسير القمى: ١ / ٢۶ ٢٧.

٣ . رجال الطوسى: ۴٢۴ فى اصحاب الهادى حرف الميم، الرقم ۴١.

۴ . كذا فى الذريعه ولم نجده فى رجال الكشى المطبوع بالعراق مثل ما فى المتن، ولم يعنونه مستقلاً وانما جاء اسمه فى ترجمه ابى عبدالله بن خالد هكذا: قال نصر بن الصباح: لم يلق البرقى ابا بصير بل بينهما قاسم بن حمزه.

وأما العباس فقد ترجم فى كتب الانساب، فهو مسلم عند النسّابين وهم ذاكرون له ولأعمامه ولاخوانه ولأحفاده عند تعرضهم لحمزه بن الامام موسى بن جعفر الكاظم– عليه السلام –.

فقد ذكر شيخنا المجيز الطهرانى أنه رأى ترجمته فى المجدى، وعمده الطالب ص ٢١٨ من طبع لكنهو، وبحر الانساب، والمشجّر الكشاف، والنسب المسطر المؤلف فى حدود ۶٠٠ ه ، فعندما ذكر عقب محمد الاعرابى بن القاسم بن حمزه بن موسى– عليه السلام –،

ذكروا أن محمداً هذا أعقب من خمسه بنين موسى، وأحمد المجدور، وعبدالله، والحسين أبى زبيه، والعباس، وذكروا من ولد العباس، ابنه جعفر بن العباس، ثم ابن جعفر زيداً الملقّب ب «زيد سياه»...

وذكر مؤلف «النسب المسطر» (المؤلف بين ۵۹۳ ۶۰۰ ه) أعقاب العباس. قال: «وأما العباس بطبرستان ابن محمد الاعرابى فله أولاد بها منهم جعفر وزيد والحسن ولهم أعقاب، ويظهر من «النسب المسطر» أنه نزل بطبرستان ولأولاده الثلاثه أعقاب بها وكانت طبرستان فى ذلك الأوان مركز الزيديه»(۱).

۶ التفسير ليس للقمى وحده

۶ التفسير ليس للقمى وحده

إن التفسير المتداول المطبوع كراراً(۲) ليس لعلى بن إبراهيم وحده، وإنما هو ملفّق مما أملاه على بن إبراهيم على تلميذه أبى الفضل العباس، وما رواه التلميذ بسنده الخاصّ عن أبى الجارود من الإمام الباقر – عليه السلام –.

۱ . الذريعه: ۴ / ۳۰۸، بتصرف وتلخيص.

۲ . طبع على الحجر تاره سنه ۱۳۱۳ واخرى مع تفسير الإمام العسكرى، وطبع اخيراً على الحروف فى جزءين.

وإليك التعرف على أبى الجارود وتفسيره:

أما ابو الجارود؛ فقد عرفه النجاشى بقوله: «زياد بن المنذر، أبو الجارود الهمدانى الخارفى الأعمى،... كوفى، كان من أصحاب أبى جعفر – عليه السلام –. وروى عن أبى عبدالله– عليه السلام –وتغيَّر لما خرج زيد (رضى الله عنه)وقال أبو العباس ابن نوح: هو ثقفى، سمع عطيه، وروى عن ابى جعفر، وروى عنه مروان بن معاويه وعلى بن هاشم بن البريد يتكلمون فيه، قاله البخارى»(۱).

وقال الشيخ فى رجاله فى أصحاب الباقر – عليه السلام –: «زياد بن المنذر أبو الجارود الهمدانى، الحوفىّ الكوفىّ تابعى زيدى أعمى، اليه تنسب الجاروديه منهم».

والظاهر أن الرجل كان إمامياً، لكنه رجع عندما خرج زيد بن على فمال اليه وصار زيدياً.

ونقل الكشی روایات فی ذمّه(۲)، غیر أن الظاهر من الروایات التی نقلها الصدوق، رجوعه إلی المذهب الحق(۳).

وأما تفسیره فقد ذکره النجاشی والشیخ وذکرا سندهما الیه، والیک نصّهما: فقال الأول: «له کتاب تفسیر القرآن، رواه عن أبی جعفر – علیه السلام –. أخبرنا عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن سعید قال: حدثنا جعفر بن عبدالله المحمدی، قال: حدثنا ابو سهل کثیر بن عیاش القطان، قال: حدثنا أبو الجارود بالتفسیر»(۴).

۱ . رجال النجاشی: الرقم ۴۴۸.

۲ . رجال الطوسی: ۱۲۲ فی اصحاب الباقر – علیه السلام –الرقم ۴، وفی الصفحه ۱۹۷ فی اصحاب الصادق – علیه السلام –الرقم ۳۱.

۳ . رجال الکشی: ۱۹۹، الرقم ۱۰۴.

۴ . معجم رجال الحدیث: ۷ / ۳۲۵ ۳۲۶ وقد نقل الروایات الداله علی رجوعه.

فالنجاشی یروی التفسیر بواسطه عدَّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن سعید المعروف بابن عقده وهو أیضاً زیدی.

کما أن الشیخ یروی التفسیر عن ابن عقده بواسطتین. قال: «وأخبرنا بالتفسیر أحمد بن عبدون، عن ابی بکر الدوری، عن ابن عقده، عن ابی عبدالله جعفر بن عبدالله المحمدی، عن کثیر بن عیاش القطان وکان ضعیفاً وخرج أیام أبی السَّرایا معه فأصابته جراحه، عن زیاد بن المنذر أبی الجارود، عن ابی جعفر الباقر – علیه السلام –»(۱).

إذا عرفت هذا فاعلم أن أبا الفضل الراوی لهذا التفسیر قد روی فی هذا التفسیر روایات عن عدّه من مشایخه.

۱ علی بن إبراهیم، فقد خصّ سوره الفاتحه والبقره وشطراً قلیلاً من سوره آل عمران بما رواها عن علی بن إبراهیم عن مشایخه.

قال قبل الشروع فی تفسیر الفاتحه: «حدثنا أبو الفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزه بن موسی بن جعفر

– عليه السلام –، قال: حدثنا ابو الحسن على بن إبراهيم، قال: حدثنى ابى – رحمه الله –، عن محمد بن أبى عمير، عن حمّاد بن عيسى، عن أبى عبدالله– عليه السلام –».

ثم ذكر عده طرق لعلى بن إبراهيم(٢).

وساق الكلام بهذا الوصف إلى الآيه ۴۵ من سوره آل عمران، ولمّا وصل إلى تفسير تلك الآيه، أى قوله سبحانه: (إذ قالت الملائكه يا مريم إن الله يبشرك بكلمه منه اسمه المسيح عيسى بن مريم وجيها فى الدنيا والآخره ومن المقرَّبين)أدخل فى التفسير ما أملاه الإمام الباقر– عليه السلام –لزياد بن

١ . الفهرست: الرقم ٢٩٣.

٢ . تفسير القمى: ١ / ٢٧، الطبعه الاخيره.

المنذر ابى الجارود فى تفسير القرآن، وقال بعد ذكر الآيه: «حدثنا أحمد بن محمد الهمدانى (المراد به أحمد بن محمد بن سعيد المعروف بابن عقده وهو زيدى من قبيله همدان اليمن) قال: حدثنا جعفر بن عبدالله (المراد المحمدى) قال: حدثنا كثير بن عياش، عن زياد بن المنذر ابى الجارود، عن ابى جعفر محمد بن على – عليه السلام –» (١).

وهذا السند بنفسه السند الذى يروى به النجاشى والشيخ تفسير ابى الجارود، ولما كان الشيخ والنجاشى متأخرين من جامع التفسير، نقل النجاشى عن أحمد بن محمد الهمدانى (ابن عقده) بواسطه عدّه من أصحابنا، ونقل الشيخ عنه أيضاً بواسطه شخصين وهما: أحمد بن عبدون وأبو بكر الدورى عن ابن عقده.

وبهذا تبين ان التفسير ملفق من تفسير على بن إبراهيم وتفسير ابى الجارود، ولكل من التفسيرين سند خاص، يعرفه كل من راجع هذا التفسير، ثم انه بعد هذا ينقل عن على بن إبراهيم كما ينقل عن مشايخه الأُخر إلى آخر التفسير.

وبعد هذا التلفيق، كيف يمكن الاعتماد

على ما ذكر فى ديباجه الكتاب لو ثبت كون الديباجه لعلى بن إبراهيم نفسه؟

فعلى ذلك فلو اخذنا بهذا التوثيق الجماعى، يجب ان يفرق بين ما روى الجامع عن نفس على بن إبراهيم، وما روى عن غيره من مشايخه، فان شهاده القمى تكون حجه فى ما يرويه نفسه، لا ما يرويه تلميذه من مشايخه.

ثم ان الاعتماد على هذا التفسير بعد هذا الاختلاط مشكل جداً، خصوصاً مع ما فيه من الشذوذ فى المتون.

١ . تفسير القمى: ١ / ١٠٢، الطبعه الاخيره.

وقد ذهب بعض اهل التحقيق إلى ان النسخه المطبوعه تختلف عما نقل عن ذلك التفسير فى بعض الكتب، وعند ذلك لايبقى اعتماد على هذا التوثيق الضمنى ايضاً، فلا يبقى اعتماد لا على السند ولا على المتن.

ثم ان فى الهدف من التلفيق بين التفسيرين احتمالاً ذكره شيخنا المجيز الطهرانى، وهو أنّ طبرستان فى ذلك الاوان كانت مركز الزيديه، فينقدح فى النفس احتمال ان نزول العباس (جامع التفسير) اليها، انما كان لترويج الحق بها، ورأى من الترويج، السعى فى جلب الرغبات إلى هذا التفسير (الكتاب الدينى المروى عن اهل البيت- عليهما السلام -) الموقوف ترويجه عند جميع اهلها على ادخال بعض ما يرويه ابو الجارود عن الإمام الباقر - عليه السلام -فى تفسيره، المرغوب عند الفرقه العظيمه من الزيديه الذين كانوا يسمون بالجاروديه، نسبه اليه» (١).

ثم ان مؤلف التفسير كما روى فيه عن على بن إبراهيم، روى عن عدّه مشايخ أُخر استخرجها المتتبع الطهرانى فى تعليقته على كتابه القيم «الذريعه إلى تصانيف الشيعه» واليك بيان بعضها:

٢ محمد بن جعفر الرزاز: قال (راوى التفسير): حدثنا محمد بن جعفر الرزاز، عن يحيى بن زكريا، عن على بن حسان،

عن عبد الرحمن بن كثير، عن ابى عبدالله – عليه السلام –فى قوله تعالى (ما اصاب من مصيبه...) (٢).

ومحمد بن جعفر بن محمد بن الحسن الرزاز هو شيخ ابى غالب الزرارى (المتوفّى عام ٣٦٨ ه) وشيخ ابن قولويه المعروف (المتوفّى عام ٣٦٧ ه أو ٣٦٩ ه) فلا يمكن ان يكون القائل بقوله: «حدثنا» هو على بن إبراهيم.

١ . الذريعه: ۴ / ٣٠٨.

٢ . تفسير القمى: ٢ / ٣٥١ سوره الحديد.

والرزاز يروى عن مشايخ كثيرين.

منهم خاله محمد بن الحسين بن ابى الخطاب (المتوفّى عام ٢۶٢ ه).

ومنهم ابو جعفر محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعرى صاحب «نوادر الحكمه» فقد صرح النجاشى بروايه الرزاز عنه.

٣ ابو عبدالله الحسين بن محمد بن عامر الأشعرى: قال (راوى التفسير): اخبرنا الحسين بن محمد بن عامر الأشعرى، عن المعلى بن محمد البصرى عن ابن ابى عمير، عن ابى جعفر الثانى – عليه السلام –فى قوله تعالى: (يا أيّها الَّذين آمنوا أوفوا بالعقود)(١).

والحسين بن محمد بن عامر يروى تفسير المعلى البصرى عنه، وقد اكثر الكلينى من الروايه عنه فى الكافى، ويروى عنه على بن بابويه (المتوفّى عام ٣٢٩ ه) وابن الوليد (المتوفّى عام ٣۴٣ ه) وابن قولويه المتوفى عام ٣۶٩ ه).

۴ ابو على محمد بن ابى بكر همام بن سهيل: قال (راوى التفسير: حدثنا محمد بن همام، قال: حدثنا جعفر بن محمد بن مالك، قال: حدثنا القاسم بن ربيع، عن محمد بن سنان، عن عمار بن مروان، عن منخل، عن جابر، عن ابى جعفر – عليه السلام –فى قوله تعالى: (فى بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه)(٢).

وابو على محمد بن همام بن سهيل الكاتب الاسكافى

(المتوفّى عـام ۳۳۶، كمـا ضـبطه تلميـذه التّلعكـبرى) يروى عنه ابن قولـويه فى كامـل الزيـارات وابـو عبـدالله محمـد بن إبراهيم النعمانى، تلميذ الكلينى فى كتاب «الغيبه».

١ . تفسير القمى : ١ / ١۶٠ سوره المائده.

٢ . تفسير القمى: ٢ / ١٠۴ سوره النور.

(٣١٩)

وقد ذكر شيخنا المجيز الطهرانى ثّله ممَّن روى عنه جامع التفسير واليك اسماء بعضهم على وجه الاجمال.

١ أبو الحسن على بن الحسين السعدآبادى القمى الراوى عن أحمد بن ابى عبدالله البرقى.

٢ الشيخ ابو على أحمد بن ادريس بن أحمد الأشعرى القمى (المتوفّى ٣٠۶ ه‍).

٣ الشيخ ابو عبدالله محمد بن أحمد بن ثابت، الراوى عن الحسن بن محمد بن سماعه (المتوفّى عام ٢۶٣ ه‍).

۴ ابو جعفر محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى القمى، الراوى عن ابيه كتاب «قرب الاسناد».

۵ محمد بن ابى عبدالله، وهو ابو الحسين محمد بن عون الأسدى (المتوفّى ٣١٢ ه‍) وهو من مشايخ الكلينى.

۶ حميد بن زياد النينوائى (المتوفّى ٣١٠ ه‍) وهو أيضاً من مشايخ الكلينى.

٧ الحسن بن على بن مهزيار، عن ابيه على.

٨ ابو القاسم الحسنى الراوى لتفسير الفرات عن مؤلفه، وفرات وعلى بن إبراهيم كانا متعاصرين.

إلى غير ذلـك من المشايـخ الـذين يروى عنهم فى هـذا التفسـير، مع انه لم يوجـد روايه على بن إبراهيم عن احـد من هؤلاء فى جميع رواياته المرويه عنه فى الكافى وغيره(١).

١ . لاحظ الذريعه: ۴ / ٣٠٢ ٣٠٧.

(٣٢٠)

عندئذ لا يصح القول بأن كل ما ورد فى اسـناد تفسير على بن إبراهيم القمى ثقات بتوثيق المؤلف فى ديباجه الكتاب، لما عرفت ان التفسير ملفق مما رواه جامع التفسير عن على بن إبراهيم، عن

مشایخه إلی المعصومین– علیهم السلام –ومما رواه عن عده من مشایخه عن مشایخهم إلی المعصومین – علیهم السلام –.

اضف إلی ذلک انه لا یمکن القول بأن مراد القمی من عبارته: «رواه مشایخنا وثقاتنا» کل من وقع فی سنده إلی ان ینتهی إلی الإمام، بل الظاهر کون المراد خصوص مشایخه بلا واسطه، ویعرف عنه عطف «وثقاتنا» علی «مشایخنا» الظاهر فی الأساتذه بلا واسطه، ولما کان النقل عن الضعیف بلا واسطه من وجوه الضعف، دون النقل عن الثقه إذا روی عن غیرها خص مشایخه بالوثاقه لیدفع عن نفسه سهم النقد والاعتراض، کما ذکرنا فی مشایخ ابن قولویه، وإلّا فقد ورد فی اسناد القمی من لا یصح الاعتماد علیه من اُمّهات المؤمنین فلاحظ.

(۳۲۱)

۷ اصحاب الصادق – علیه السلام – فی رجال الشیخ

اشاره

۷ اصحاب الصادق – علیه السلام – فی رجال الشیخ

(۳۲۲)

(۳۲۳)

قیل: ان جمیع من ذکره الشیخ فی رجاله من اصحاب الصادق – علیه السلام –ثقات، وقد استدل علیه بما ذکره الشیخ المفید فی ارشاده، وهذا لفظه: «نقل الناس عن الصادق– علیه السلام –من العلوم ما سارت به الرکبان، وانتشر ذکره فی البلدان، ولم ینقل عن احد من اهل بیته العلماء، ما نقل عنه، ولا لقی احد منهم من اهل الآثار، ونقله الاخبار، ولا نقلوا عنهم کما نقلوا عن ابی عبدالله، فان اصحاب الحدیث قد جمعوا اسماء الرواه عنه من الثقات علی اختلافهم فی الآراء والمقالات فکانوا أربعه آلاف رجل» (۱).

وقال ابن شهر آشوب فی مناقبه: «نقل عن الصادق – علیه السلام –من العلوم ما لم ینقل عن احد، وقد جمع اصحاب الحدیث اسماء الرواه من الثقات علی اختلافهم فی الآراء والمقالات فکانوا اربعه آلاف رجل (۲).

وقال الشیخ محمد بن

على الفتال فى «روضه الواعظين»: «قد جمع اصحاب الحديث اسماء الرواه عن الصادق - عليه السلام -من الثقات على اختلافهم فى الآراء والمقالات وكانوا اربعه آلاف» (۳).

۱ . الارشاد: ۲۸۹ طبعه ايران.

۲ . المناقب: ۴ / ۲۴۷.

۳ . روضه الواعظين: ۱۷۷.

وهؤلاء الاثبات الثلاثه وصفوا تلك الصفوه بالثقات وان كان كلام الشيخ والنجاشى خالياً عن ذلك الوصف كما سيوافيك.

وقد ذكر اهل الرجال ان أحمد بن محمد بن سعيد الحافظ المكنى ب «ابى العباس» المعروف ب «ابن عقده» قد ضبط اصحاب الصادق - عليه السلام -فى كتاب رجاله. قال النجاشى فى ترجمته; «له كتاب الرجال وهو كتاب من روى عن جعفر بن محمد- عليه السلام -» (۱).

ومثله الشيخ فى فهرسته، حيث قال: «له كتاب الرجال وهو كتاب من روى عن جعفر بن محمد - عليه السلام -» (۲).

وليس فى كلام النجاشى والشيخ توصيف رجاله بالوثاقه.

وعلى كل تقدير، فما ذكره الشيخ المفيد لو كان ناظراً إلى ما جمعه ابن عقده من أصحاب الصادق - عليه السلام -، يكون ما ذكره نفسه ومن تبعه كابن شهر آشوب والفتال شهاده منهم على وثاقه اربعه آلاف رجل من اصحاب الصادق - عليه السلام -. هذا من جانب.

ومن جانب آخر ان الشيخ قد اخرج اسماء هؤلاء الرواه فى رجاله مع غيرهم. قال فى ديباجه رجاله: «ولم اجد لأصحابنا كتاباً جامعاً فى هذا المعنى (اسماء الرجال الذين رووا عن النبى - صلى الله عليه وآله وسلم -وعن الأئمه من بعده إلى زمن القائم عجل الله تعالى فرجه الشريف ومن تأخر عنهم) إلاّ مختصرات، قد ذكر كل انسان منهم طرفاً، إلاّ ما ذكره ابن عقده، فانه قد بلغ الغايه فى

ذلك، ولم يذكر رجاله باقى الأئمه– عليهم السلام –، وانا اذكر ما ذكره، وأُورد ذلك من بعد من لم يذكره» (٣).

١ . رجال النجاشى: ٩۴ الرقم ٢٣٣ .

٢ . الفهرست للشيخ: ۵٣.

٣ . رجال الشيخ الطوسى: ٢.

(٣٢۵)

فبملاحظه هذين الأمرين تصبح النتيجه هى ان ما ذكره الشيخ من اسماء الرواه من اصحاب الصادق – عليه السلام –كلهم ثقات حسب توثيق الشيخ المفيد ومن تبعه.

ثم ان جماعه من المتأخرين تبعوا الشيخ المفيد واقتفوا اثره فى ما ذكره واليك نقل بعض كلماتهم:

قال علم الدين المرتضى على بن جلال الدين عبد الحميد النسابه، الذى هو من علمائنا فى اوائل القرن الثامن فى كتابه «الانوار المضيئه»: ومما اشتهر بين العامه والخاصه ان اصحاب الحديث جمعوا اسماء الرواه عنه – عليه السلام –من الثقات على اختلافهم فى الآراء والمقالات فكانوا اربعه آلاف»(١).

وقال الشيخ الطبرسى فى الباب الخامس كتابه «اعلام الورى باعلام الهدى» فى ذكر مناقب الصادق – عليه السلام –: «ولم عن ينقل عن احد من سائر العلوم ما نقل عنه، فان اصحاب الحديث قد جمعوا اسامى الرواه عنه من الثقات على اختلافهم فى المقالات والديانات، فكانوا أربعه آلاف رجل»(٢).

ثم ان بعض المتأخرين اكتفوا بذكر عدد الرواه عن الصادق – عليه السلام –من دون توصيفهم بكونهم من الثقات.

١ قال المحقق فى «المعتبر»: «انتشر عنه من العلوم الجمَّه ما بهر به العقول إلى ان قال: وروى عنه من الرجال ما يقارب اربعه آلاف رجل»(٣).

٢ قال العلاّمه فى «الخلاصه» فى القسم الثانى (فى ترجمه ابن عقده)

١ . مستدرك الوسائل: ٣ / ٧٧٠، وكتاب (الانوار المضيئه) مخطوط يوجد فى مكتبه السيد مير حامد حسين، راجع الذريعه: ٢ / ۴۴٢.

. اعلام الورى: ۱۶۵ ۱۶۶ من الفصل الرابع.

۳ . المعتبر: ۵ ۶ فى ضمن الوجه الأول.

(۳۲۶)

ما لفظه: «قال الشيخ الطوسى: سمعت جماعه يحكون عنه انه قال: أحفظ مائه وعشرين ألف حديث بأسانيدها وأُذاكر بثلاثمائه ألف حديث وله كتب ذكرناها فى كتابنا الكبير. منها اسماء الرجال الذين رووا عن الصادق – عليه السلام –اربعه آلاف رجل، واخرج فيه لكل رجل الحديث الذى رواه، مات بالكوفه سنه ثلاث وثلاثين وثلاثمائه» (۱).

وما ذكره الشيخ فى رجاله يختلف مع ما نقله العلاّمه عنه حيث قال «سمعت جماعه يحكون انه قال: احفظ مائه وعشرين الف حديث بأسانيدها، وأُذاكر بثلاثمائه ألف حديث، روى عنه التلعكبرى من شيوخنا وغيره، وسمعنا من ابن المهدى ومن أحمد بن محمد المعروف بابن الصلت، رويا عنه وأجاز لنا ابن الصلت عنه بجميع رواياته، ومولده سنه تسع واربعين ومائتين، ومات سنه اثنين وثلاثين وثلاثمائه»(۲) وقد وقفت على عباره الشيخ فى الفهرست فلاحظ، وليس فى عباره الشيخ فى رجاله وفهرسته مما ذكره العلاّمه من عدد الرواه عنه اثر.

۳ وقال الشهيد فى «الذكرى»: «ان ابا عبدالله جعفر بن محمد – عليه السلام –كتب من اجوبه مسائله اربعمائه مصنف لأربعمائه مصنف، ودون من رجاله المعروفين اربعه آلاف رجل من اهل العراق والحجاز والشام إلى ان قال: ومن رام معرفه رجالهم، والوقوف على مصنفاتهم، فليطالع كتاب الحافظ بن عقده وفهرس النجاشى و...» (۳).

۴ وقال الشيخ الكبير والد الشيخ البهائى مثل ما قاله المحقق فى «المعتبر» واليك نصه: «ومنهم جعفر الصادق – عليه السلام – الذى اشتهر عنه

۱ . الخلاصه: ۲۰۳ ۲۰۴.

۲ . رجال الشيخ: ۴۴۲ فى «باب من لم يرو عن الأئمه» .

۳ .

الذکری : ۶ فی ضمن الوجه التاسع.

(۳۲۷)

من العلوم مـا بهر العقول إلی ان قـال: ودون العـامه والخاصه ممن برز ومهر بتعلمه من العلماء والفقهاء اربعه الاف رجل، کزراره بن اعین و...» (۱).

۵ وقـال العلاّـمه المجلسـی فی شـرحه علی الکـافی بعـد مـا نقل ما ذکره العلاّمه فی «الخلاصه»: «وذکر الأصـحاب اخباراً من ابن عقـده فی کتاب الرجال والمسـموع من المشایخ انه کان کتاباً بترتیب کتب الحدیث والفقه وذکر احوال کل واحد منهم، وروی عن کتابه خبراً او خبرین او اکثر، وکان ضعف الکافی» (۲).

ولاـ یخفی ان ما ذکره المجلسـی یتفاوت مع ما ذکره العلاّمه فی مختلفه، فان الظاهر من عباره العلاّمه انه کان علی حسب ترتیب الکتب الرجالیه، وانه اخرج لکل رجل کل الأحادیث التی رواها عن الصادق - علیه السلام -.

هـذه هی الکلمات الوارده فی المقام التی قـد جمعها المتتبع الخبیر العلاّمه النوری فی الفائده الثامنه من خاتمه کتاب «مسـتدرک الوسائل» وقد راجعنا نفس المصادر فنقلناها عنها.

نظرنا فی الموضوع

نظرنا فی الموضوع

۱ ان اقصـی ما یمکن ان یقال: انه صدر توثیق من الشـیخ المفید فی حق اربعه الاف رجل من اصحاب الصادق - علیه السلام -، وامـا ان مراده هو نفس مـا ورد فی رجـال ابن عقـده، فـأمر مظنون او محتمـل، إذ لم یکن التـألیف فی الرجـال فی تلک العصور مختصاً بابن عقده، کیف والمؤلفون فی علم الرجال من عصـر الحسن بن محبوب إلی زمن الشیخ الطوسی أکثر من أن یذکر(۳) فلا یصحّ أن یقال إنَّ الشیخ المفید ناظر فی عبارته هذه إلی ما کتبه ابن

۱ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۷۷۰.

۲ . مرآه العقول کما فی مستدرک الوسائل: ۳ / ۷۷۰.

۳

. لاحظ مصفّى المقال للعلامه الشيخ آغا بزرگ الطهرانى.

عقـده مع وفور كتب الرجـال، بـل هى نـاظره لمـا جـاء فى الكتب الرجـاليه المؤلفه فى تلك العصور فى أصـحاب الصادقين، بل الأئمه الطاهرين- عليهم السـلام -، ويؤيد ذلك أن الشـيخ عبَّر بلفظ الجمع وقال: «إن أصـحاب الحديث قد جمعوا أسـماء الرواه عنه من الثقات» فتخصيص عباره الشيخ المفيد بما جاء فى رجال ابن عقده، أمر لا دليل عليه.

والـدليل على أن المقصود من اصـحاب الحـديث ليس خصوص ابن عقده، أن الشـيخ قد التزم فى مقدمه رجاله أن يأتى بكلّ ما ذكره ابن عقـده فى رجاله مع زيادات لم يذكرها ابن عقده، ومع ذلك لم يبلغ عدد أصـحاب الصادق - عليه السـلام -فى رجال الشيخ أربعه آلاف.

فلو كـان مقصود المفيـد من أصـحاب الحـديث هو خصوص مـا ذكره ابن عقـده، يجب أن يبلغ عـدد أصـحاب الصـادق - عليه السـلام -فى رجال الشـيخ أيضاً إلى أربعه آلاف، لما التزم به الشـيخ فى مقـدمته، مع أن المـذكور فى رجاله لا يتجاوز عن ثلاثه آلاف وخمسين رجلًا.

نعم اعتذر عنه المحدّث النورى بأن ما أسـقطه الشـيخ فى باب أصحاب الصادق - عليه السلام -أثبته فى باب أصحاب أبى جعفر الباقر- عليه السـلام -وفى باب أصـحاب أبى إبراهيم موسى بن جعفر - عليه السلام -، لأن بعض أصحاب الصادق - عليه السلام -أدرك عصـر الإمام الباقر - عليه السـلام -كما أدرك عصـر الإمام الكاظم - عليه السـلام -، فاكتفى الشيخ فى رجاله فى الباب المعقود لخصوص أصـحاب الصـادق - عليه السـلام - بـذكر من اختصّ بالصـادق ولم يـدرك الإمام الباقر، ولا الإمام الكاظم - عليهما السلام -، ولكن «ابن عقده» جعل المناط كل

من روی عن الصادق– علیه السلام –وإن کانت له روایه عن غیره .(۱)

۱ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۷۷۳ .

ولکن الاعتـذار غیر موجه، لأـن ابـا العباس ابن عقـده قـد أفرد لاصـحاب کل إمام قبل الصادق – علیه السـلام –کتاباً خاصاً. قال الشـیخ فی فهرسـته: «وله کتـاب من روی عن أمیر المؤمنین – علیه السـلام –وکتـاب من روی عن الحسن والحسـین، وکتاب من روی عن علی بن الحسـین – علیهمـا السـلام –وأخبـاره، کتاب من روی عن أبی جعفر محمـد بن علی – علیه السـلام –وأخباره، کتاب من روی عن زید بن علی ومسنده، کتاب الرجال وهو کتاب من روی عن جعفر بن محمد – علیه السلام –»(۱).

ومع هـذا التصـریح لا یصـحّ هـذا الاعتـذار، نعم لو کان أبو العباس ابن عقـده مکتفیاً فی التألیف بذکر خصوص أصـحاب الإمام الصادق – علیه السـلام –أمکن أن یقال إن ما أسقطه الشیخ من أصحابه، أدرجه فی أصحاب الإمامین الهمامین، الباقر والکاظم – علیهمـا السـلام –، والمفروض أن ابن عقـده قـد أفرد لاصـحاب الإمـام أبی جعفر – علیه السـلام –کتابـاً خاصاً وإن لم یؤلف فی أصحاب الإمام الکاظم – علیه السلام –کتاباً.

۳ إن الظاهر من عباره المتتبع، العلاّمه النوری، أن ابن عقده هو الذی وثَّقهم حیث قال: «الذین وثقهم ابن عقده، فانه صـنَّف کتاباً فی خصوص رجـاله، وأنهاهم إلی أربعه آلاف، ووثَّق جمیعهم»(۲) مع أن العبارات الحاکیه لعمل ابن عقـده لیست فیها أیه اشاره إلی توثیق ابن عقده، وإنما الظاهر من عبائر النجاشـی والشیخ فی رجالهما وفهرسته هو أن ابن عقده جمع أسماء الرواه عنه، لا أنه وثقهم، وبذلک یسقط البحث الذی عقده العلاّمه النوری فی توثیق ابن عقده،

فانه زيدى، وهل يكون توثيقه حجَّه أو لا؟ وقد أطنب الكلام فيه.

۴ إن المراجع لما نقلناه من المشايخ يقف على أن المصدر الأساسى

١ . الفهرست: ۵۲.

٢ . مستدرك الوسائل: ٣ / ٧٧٠.

لوثاقه هؤلاء الرواه من أصحاب الصادق – عليه السلام –هو الشيخ المفيد، وأما البواقى فقد اقتفوا أثره، وتؤيد ذلك وحده كثير من العبارات، على أن عده من المشايخ قد اقتفت الشيخ المفيد فى عدد الرواه، من غير تصريح بكونهم ثقات او لا، كما أوعزنا اليه.

نعم قد أسند الشيخ الحرّ العاملى فى ترجمه «خليد بن أوفى» التوثيق إلى المفيد وابن شهر آشوب والطبرسى، من دون اسناده إلى ابن عقده. قال: «ولو قيل بتوثيقه (خليد) وتوثيق أصحاب الصادق – عليه السلام –إلاّ من ثبت ضعفه لم يكن بعيداً، لأن المفيد فى «الارشاد»، وابن شهر آشوب فى معالم العلماء»، والطبرسى فى «إعلام الورى» قد وثّقوا أربعه آلاف من أصحاب الصادق – عليه السلام –والموجود منهم فى جميع كتب الرجال والحديث، لا يبلغون ثلاثه آلاف. وذكر العلاّمه وغيره أن ابن عقده جمع الأربعه آلاف المذكورين فى كتب الرجال»(١).

۵ الاعتماد على هذا التوثيق وان صدر من شيخ الاُمه ومفيدها وأيدته جماعه من الأصحاب، مشكل جدّاً، لأنه إن أراد بذلك أن أصحاب الصادق – عليه السلام –كانوا أربعه آلاف وكلّهم كانوا ثقات، فهذا أشبه بما عليه الجمهور من أن أصحاب النبى – صلى الله عليه وآله وسلم –كلهم كانوا عدولاً، وإن أراد أن أصحاب الصادق – عليه السلام –كانوا كثيرين، إلاّ أن الثقات منهم كانوا أربعه آلاف، فهذا أمر يمكن التسالم عليه لكنه غير مفيد، إذ ليس لنا طريق إلى معرفه الثقات منهم، وليس لنا دليل على

أن ما ذكره الشيخ فى رجاله كلهم من الثقات.

۶ أضف إلى ذلك أن الشيخ قد ضعف عده من أصحاب الصادق – عليه السلام –، فقال فى الباب المختصّ بهم: «إبراهيم بن أبى حيَّه ضعيف،

۱ . امل الآمل: ۱ / ۸۳ لاحظ ترجمه «خليد بن اوفى».

الحارث بن عمر البصرى أبو عمر ضعيف الحديث، عبد الرحمن بن الهلقام ضعيف، عمرو بن جميع البصرى الأزدى ضعيف الحديث، محمد بن حجّاج المدنى منكر الحديث، محمد بن عبد الملك الانصارى الكوفى ضعيف، محمد بن مقلاص الاسدى الكوفى ملعون غال»(۱) إلى غير ذلك من العبارات فى حق بعض أصحابه، فكيف يمكن أن يقال: إن كل ما جاء به رجال الشيخ نفس ما ذكره الشيخ المفيد.

۷ نعم قد أتعب المتتبع العلّامه النورى نفسه الشريفه فى توجيه هذه التصريحات بوجود الضعاف بين أصحاب الصادق – عليه السلام –بما لا يمكن الاعتماد عليه، فقال: «إن المراد من الضعف ما لا ينافى الوثاقه كالروايه عن الضعفاء، او روايه الضعفاء عنه، او الاعتماد على المراسيل، أو الوجاده(۲) أو روايه ما ظاهره الغلوّ والجبر والتشبيه»(۳).

وأنت ترى أن ما ذكره من التوجيه خلاف الظاهر جدّاً، والروايه عن الضعفاء والاعتماد على المراسيل وإن كانا من أسباب الضعف عند القدماء، لكن الانصاف أنه إذا اُريد الضعف من هذه الناحيه يجب أن يصرح به، ولو اطلق، فالظاهر أن الضعف راجع إلى نفسه.

أضف إلى ذلك أنه قال فى حق بعضهم: «ملعون غال».

فقد خرجنا بهذه النتيجه: أنه لم يثبت التوثيق العمومى لاصحاب الإمام الصادق– عليه السلام –الموجوده فى رجال الشيخ أو ما بأيدينا فى كتب الرجال.

۱ . لاحظ رجال الشيخ: ۱۴۶، ۱۷۸، ۲۳۲، ۲۴۹، ۲۸۵، ۲۹۴، ۳۰۲.

۲ . المراد من الوجاده

نقل الحديث بمجرد وجوده فی کتاب من دون أن یکون له طریق إلی نفس الکتاب.

۳ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۷۷۳.

الفائده الثالثه عشره

اشاره

الفائده الثالثه عشره

الفائده الثالثه عشره

إن من المصطلحات الرائجه فی ألسن ائمه الرجال والتراجم والمحدّثین والفقهاء ألفاظ أربعه وهی: الکتاب، الأصل، التصنیف (أو المصنف) والنوادر. وربما یظهر من بعضهم أن کون الرجل ذا أصل أو ذا کتاب وتصنیف من أسباب الحسن والوثاقه. فیجب علینا أن نعرف المراد من هـذه الألفاظ والفرق بینها أولا، والمعرفه الاجمالیه بالاصول المدونه للاصحاب فی عهد الأئمه- علیهم السلام -ثانیاً، ووجه العنایه بهذه الاُصول ومدی دلالتها علی وثاقه المؤلف ثالثاً. فنقول: یقع البحث فی مقامات:

الأول: فی الالفاظ الاربعه

اشاره

الأول: فی الالفاظ الاربعه

۱ الکتاب

إن الکتاب مستعمل فی کلمات العلماء بمعناه المتعارف وهو أعمّ من الاصل والنوادر وکذا من التصنیف علی المشهور ولا تقابل بینه وبینهما. بل یطلق علی کل منهما الکتاب. فمثلا یقول الشیخ فی رجاله فی ترجمه أحمد بن میثم: «روی عنه حمید بن زیاد کتاب الملاحم وکتاب الدلاله وغیر ذلک من الاُصول»(۱).

وقال فی اسباط بن سالم: «له کتاب أصل»(۲) ومثله ما قاله النجاشی

۱ . رجال الشیخ: ۴۴۰ الرقم ۲۱. وقال بمثله فی أحمد بن مسلمه (سلمه) (الصفحه ۴۴۰ الرقم ۲۲) وفی أحمد بن الحسین بن مفلس الصفحه ۴۴۱ الرقم ۲۶ وفی محمد بن عباس بن عیسی الصفحه ۴۴۹ الرقم ۵۱ وفی یونس بن علی بن العطار الصفحه ۵۱۷ الرقم ۲ وغیرهم من الذین ذکرهم المحقق التستری فی مقدمه القاموس الصفحه ۴۸ ۴۹ فراجع.

۲ . هکذا نقل عن الفهرست فی قاموس الرجال : ۱ / ۴۹ وادعی صاحب الذریعه فی ج ۲، الصفحه ۱۴۰ الرقم ۵۲۲ ان هذا مطابق

لما فی النسخ الصحیحه. ولکن فی النسخه المطبوعه من الفهرست، الصفحه ۶۳ لا یوجد لفظه کتاب، بل جاء فیها «له اصل».

(۴۷۵)

فی ترجمه الحسن بن ایوب: «له کتاب اصل» (۱). ویؤید ذلک ان کثیراً مما اسماه الطوسی اصلًا، سماه النجاشی کتاباً، وبالعکس یعبر هو کثیراً عما سماه النجاشی «النوادر» بعنوان الکتاب وقلیلًا ما یتفق عکس ذلک (۲).

۲ الاصل

۲ الاصل

عرف الاصل بانه الکتاب الذی یمتاز عن غیره بأن جمع فیه مصنفه الاحادیث التی رواها عن المعصوم – علیه السلام –او عن الراوی عنه (۳). وبین العلّامه الطهرانی سبب هذه التسمیه بقوله:

«ان کتاب الحدیث ان کان جمیع احادیثه سماعاً من مؤلفه عن الامام – علیه

السـلام –او سـماعاً منه عمن سـمع عن الامـام – علیه السـلام –، فوجود تلـک الاحـادیث فی عالم الکتابه من صـنع مؤلفها وجود اصـلی بـدوی ارتجـالی غیر متفرع من وجود آخر... کمـا ان أصل کل کتاب هو المکتوب الأولی منه الـذی کتبه المؤلف فیطلق علیه النسخه الأصلیه او الاصل لذلک»(۴).

ویظهر من الوحیـد – قدس سره –أن بعضـهم قال: إن الکتاب ما کان مبوَّباً ومفصـلًا والاُصول مجمع أخبار وآثار. وردَّ بأن کثیراً من الاُصول مبوبه(۵).

۳ التصنیف (المصنف)

۳ التصنیف (المصنف)

ظاهر کلام الشیخ فی دیباجه «الفهرست» دالّ علی أن التصنیف مقابل

۱ . رجال النجاشی: ۵۱ الرقم ۱۱۳.

۲ . الذریعه : ۲۴ / ۳۱۵.

۳ . الفوائد الرجالیه للوحید البهبهانی: ۳۳ (المطبوع مع رجال الخاقانی).

۴ . الذریعه : ۲ / ۱۲۵.

۵ . الفوائد الرجالیه: ۳۴.

للأصل، حیث قال فیها:

«إن أحمد بن الحسین بن عبیدالله الغضائری عمل کتابین: أحدهما ذکر فیه المصنفات والآخر ذکر فیه الاصول».

ثم ذکر أنه نفسه جمع بینهمـا فی «الفهرست» واعتـذر عن ذلک بقوله: «لأن فی المصـنفین من له أصل فیحتاج إلی أن یعاد ذکره فی کل واحد من الکتابین»(۱).

وقـال أیضـاً فی هـارون بن موسـی التلعکبری: «روی جمیع الاُصول والمصـنفات»(۲) کمـا أنه قـال فی حیـدر بن محمـد بن نعیم السمرقندی: «یروی جمیع مصنفات الشیعه واُصولهم»(۳).

ومن هنا جزم المحقّق التستری أن بین الاصل والتصنیف تقابلًا، وأن الکتاب أعمّ منهما. فکأنه أراد أن یقول فی تعریف المصنف (التصـنیف) أنه الکتـاب الـذی کـان جمیع أحـادیثه أو أکثرها منقولاً عن کتاب آخر سابق وجوده علیه أو کان فیه کلام المؤلف کثیراً بحیث یخرجه عن اطلاق القول بأنه کتاب روایه.

وإنما قلنا «أكثرها» لأنه ربما كان بعض الروايات وقليلها، يصل معنعناً ولا يؤخذ من

اصل او کتاب سابق علیه ولکنه لا یوجب ذکره فی عداد الاُصول قطعاً(۴).

أما الوحید البهبهانی فیظهر منه أن المصنف أعمّ من الأصل والنوادر لأنه

۱ . الفهرست: ۲۴.

۲ . رجال الشیخ: ۵۱۶ الرقم ۱.

۳ . المصدر نفسه: ۴۶۳ الرقم ۸.

۴ . هذا قریب ممّا أفاده الوحید فی فوائده الرجالیه: ۳۴ المطبوعه فی ذیل رجال الخاقانی فراجع .

یطلق علیهما، کما فی ترجمه أحمد بن میثم فی فهرس الشیخ، حیث قال: له مصنفات منها کتاب الدلائل، کتاب المتعه، کتاب النوادر، کتاب الملاحم و...(۱) ولا یبعد صحه هذا القول، کما یظهر من عبائر الاجلاء کالمحقق والشهید الثانی وشیخنا البهائی عند ذکر الاُصول الاربعمائه وسیوافیک کلماتهم إن شاء الله .

فالذی یقوی فی النظر أن الکتاب والمصنف مصطلحان مترادفان والمراد منهما کل ما دونه الاصحاب (رحمهم الله)(۲) والاصل قسم خاص من الکتاب او المصنف. وذکره فی قبال التصنیف لا یدلّ علی کونهما متقابلین، بل الغرض منه بیان اختصاص بعض مصنفات الرجل بکونه اصلا. کما أن ذکر الاصل فی قبال الکتاب لا یدل علی التقابل أیضاً. ولعل منشأ هذا الاختصاص بالذکر هو العنایه بشأن الاُصول.

۴ النوادر

۴ النوادر

ذکر النجاشی عند عدّ کتب کثیر من الاصحاب أن لهم کتاب «النوادر».

فمثلًا یقول: «الحسین بن عبیدالله السعدی.. له کتب صحیحه الحدیث، منها: التوحید، المؤمن، والمسلم... النوادر، المزار و...»(۳)
.

او یقول: «الحسن بن الحسین اللؤلؤی، کوفی ثقه کثیر الروایه، له کتاب مجموع، نوادر»(۴).

وکذا یقول: «الحسین بن عبیدالله بن إبراهیم الغضائری، شیخنا - رحمه الله -، له کتب، منها: کتاب کشف التمویه والغمّه، کتاب التسلیم علی أمیر المؤمنین - علیه السلام -بامره

۱ . الفهرس: ۴۹ الرقم ۷۷.

۲ . قال النجاشی فی ترجمه الحسن بن

سعيد الاهوازى: «شارك اخاه فى تأليف الكتب الثلاثين المصنفه» (رجال النجاشى: ۵۸ الرقم ۱۳۶ و ۱۳۷)، مع كونها من الاصول.

۳ . رجال النجاشى: ۴۲ الرقم ۸۶.

۴ . المصدر نفسه: ۴۰ الرقم ۸۲.

المؤمنين...، كتاب النوادر فى الفقه، كتاب مناسك الحج...»(۱) .

ويقول فى ترجمه صفوان بن يحيى: «وصنَّف ثلاثين كتاباً كما ذكر أصحابنا. يعرف منها الآن: كتاب الوضوء، كتاب الصلاه، كتاب الصوم... كتاب البشارات، نوادر»(۲).

والتأمل فى الموارد التى ذكرها هو وتبلغ خمسين ومائه مورد يرشدنا إلى أن النوادر اسم للكتب المدونه التى ليس لمطالبها موضوع معين او ليست لرواياتها شهره متحققه، سواء كانت الاحاديث الوارده فيها عن امام واحد او اكثر، او كان موضوع الكتاب واحداً مع تفرق مضامين رواياته بحيث لا يمكن تبويبها. وإلى هذا اُشير فى الموسوعه القيمه «الذريعه» حيث جاء فيها:

«إن النوادر عنوان عام لنوع من مؤلفات الاصحاب فى القرون الاربعه الاُولى كان يجمع فيها الاحاديث غير المشهوره او التى تشتمل على أحكام غير متداوله او استثنائيه او مستدركه لغيرها»(۳).

ثم سرد عدداً من أسامى هذه الكتب يقرب من مائتى كتاب وذكر أنه استخرجها من كتب الكشى والنجاشى والطوسى، مصنفى الاصول الرجاليه (قدس سرهم).

ومن هنا يظهر وجه تسميه بعض الأبواب الموجوده فى الجوامع الحديثيه بعنوان النوادر، كنوادر الصلاه، ونوادر الزكاه ونحوه. لأن الاحاديث المذكوره

۱ . المصدر نفسه: ۶۹ الرقم ۱۶۶.

۲ . المصدر نفسه: ۱۹۷ الرقم ۵۲۴. ولمزيد الاطلاع انظر الارقام التاليه فى نفس المصدر: ۲۰، ۲۱، ۲۵، ۲۷، ۳۰، ۳۶، ۴۵، ۷۲، ۷۴، ۷۶، ۸۱، ۸۵، ۹۹، ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۱ وغيرها.

۳ . الذريعه : ۲۴ / ۳۱۵.

فى هذه الابواب إما مستدركه وإما شاذّه غير معمول بها

عند الاصحاب(١)، واما غير قابل لذكر العنوان لها بسبب قلته.

قال الوحيد فى فوائده: «أما النوادر فالظاهر أنه ما اجتمع فيه أحاديث لا تضبط فى باب، لقلته بأن يكون واحداً او متعدّداً لكن يكون قليلاً ـ جدّاً... وربما يطلق النادر على الشاذ. والمراد من الشاذّ ما رواه الراوى الثقه مخالفاً لما رواه الاـكثر وهو مقابل المشهور. ونقل عن بعض أن النادر ما قل روايته وندر العمل به، وادّعى أنه الظاهر من كلام الاصحاب. ولا يخلو من تأمل»(٢).

هذا، ومن الكتب المشهوره فى هذا المضمار نوادر محمد بن أحمد بن يحيى المشهور بدبَّه شبيب. قال النجاشى: «ولمحمد بن أحمد بن يحيى كتب، منها: كتاب «نوادر الحكمه» وهو كتاب حسن كبير يعرفه القمّيون بدبَّه شبيب. قال: وشبيب فامى كان بقم له دبَّه ذات بيوت، يعطى منها ما يطلب منه من دهن. فشبَّهوا هذا الكتاب بذلك»(٣).

أما النسبه بين الاصل والنوادر، فقال الوحيد – قدس سره -: «الاصل أن النوادر غير الاصل وربما يعدّ من الاُصول، كما يظهر فى أحمد بن الحسن بن سعيد وأحمد بن سلمه وحريز بن عبدالله»(۴).

اما الأول فقد قال الشيخ فى الفهرست: «أحمد بن الحسين بن سعيد، له كتاب النوادر. ومن أصحابنا من عدّه من جمله الاصول»(۵) وقال فى الثالث: «حريز بن عبدالله السجستانى، له كتب، منها كتاب الصلاه، كتاب

١ . ولعل غرض الشيخ الطوسى من تبديل عنوان النوادر فى كتابه التهذيب بابواب الزيادات للارشاد إلى انها مستدركه لا شاذه.

٢ . الفوائد الرجاليه: ٣۵.

٣ . رجال النجاشى: ٣۴٨ الرقم ٩٣٩.

۴ . الفوائد الرجاليه: ٣٣.

۵ . الفهرست: ۵٠ الرقم ٧٠. والنجاشى ترجمه بعنوان أحمد بن الحسن بن سعيد.

النوادر، تعدّ كلها فى الاُصول»(١).

كما أن النجاشى قال فى مروك

بن عبيـد: «قـال أصـحابنا القمّيون: نوادره اصل»(۲). وعلى هـذا لاـ يبعـد صـحه القول بـأن النسـبه بين الاصل والنوادر هو العموم والخصـوص من وجه. بمعنى جـواز أن يكون المؤلف أصـلًا من جهه ونوادر من جهه اُخرى(۳). واستيفاء البحث والرأى الجازم متوقف على التتبّع التامّ فى كتب الفهرس.

بقى شـيء وهو أنه قـد يقع النوادر والأصـل مقـابلين للكتـاب، كمـا فى ترجمه معـاويه بن الحكيم وعبـاس بن معروف(۴)، ومن المعلوم كمـا أشـرنا آنفـاً ان الغرض بيان الفرق بين الكتاب الـذى ليس بأصل او ليس من النوادر وبين ما هو أصل او من النوادر، وهذا لا يدل على التقابل بينه وبينهما.

وملخص القول: إنّ الكتاب أعمّ من الاصل والنوادر، وكذا التصـنيف أعمّ منهما على ما اخترنا والنسبه بين الاصل والنوادر التباين ظاهراً وان لم يكن احتمال نسبه العموم والخصوص من وجه بينهما ببعيد.

الثاني: في الاصول المدونه في عصر ائمتنا – عليهم ال

الثاني: في الاصول المدونه في عصر ائمتنا – عليهم السلام –

صرح جمع من أعاظم المحدثين والمؤرخين أن أصـحاب الائمه– عليهم السـلام –صـنّفوا اُصولاً وأدرجوا فيها ما سـمعوا عن كل من مواليهم– عليهم السلام –، لئلا يعرض لهم نسيان وخلط، او يقع فيه دسّ وتصحيف.

۱ . المصدر نفسه: ۱۸۸ الرقم ۲۵۰.

۲ . رجال النجاشي: ۴۲۵ الرقم ۱۱۴۲.

۳ . هذا، ولكن ادعى فى الذريعه ان من تتبع الموارد يستنتج ان النوادر ليس اصلًا مروياً. (الذريعه: ۲۴ / ۳۱۸).

۴ . قـال النجاشـي: «معـاويه بن حكيم بن معـاويه... له كتب، منها: كتاب الطلاق وكتاب الحيض وكتاب الفرائض و... وله نوادر» (رجال النجاشي: ۴۱۲ الرقم ۱۰۹۸ وقال فى عباس بن معروف ان له كتاب الآداب وله نوادر (الصفحه ۲۸۱ الرقم ۷۴۳).

وهذا هو السيد رضى الدين على بن طاووس ينقل

فی کتابه «مهج الدعوات» قسم ادعیه موسی بن جعفر – علیه السلام –، قبل ذکر الدعاء المعروف بالجوشن عن ابی الوضاح محمد بن عبدالله بن زید النهشلی (راوی الدعاء) انه قال:

«حدثنی ابی قال: کان جماعه من خاصه ابی الحسن – علیه السلام –من اهل بیته وشیعته یحضرون مجلسه ومعهم فی اکمامهم الواح ابنوس لطاف وامیال فاذا نطق ابو الحسن– علیه السلام –بکلمه او افتی فی نازله اثبت القوم ما سمعوا منه فی ذلک» (۱).

وحکی عن الشیخ البهائی فی« مشرق الشمسین» انه قال:

«قد بلغنا عن مشایخنا (قدس سرهم)انه کان من داب اصحاب الاصول انهم إذا سمعوا عن احد من الائمه– علیهم السلام –حدیثا بادروا إلی اثباته فی اصولهم لئلا یعرض لهم نسیان لبعضه او بتمادی الایام» (۲).

وقریب منه ما افاده السید الداماد فی رواشحه (۳).

ولکن من المؤسف جدا انه لم یتعین لنا عده اصحاب الاصول لاتحقیقا ولا تقریبا ولم یتعین فی کتبنا الرجالیه والفهارس تاریخ تالیف هذه الاصول بعینه ولا تواریخ وفیات مصنفیها (۴). ویظهر من الشیخ الطوسی فی أول فهرسته ان عدم ضبط عدد تصانیف الاصحاب واصولهم نشأ من کثره انتشار الاصحاب فی البلدان (۵).

نعم، یستفاد من بعض الاعلام کالمحقق الحلی وامین الاسلام الطبرسی

۱ . مهج الدعوات: ۲۲۴ الطبعه الحجریه.

۲ . الذریعه : ۲ / ۱۲۸.

۳ . الرواشح: ۹۸، الرشحه ۲۹ .

۴ . صرح بذلک صاحب الذریعه فی ج ۲، الصفحه ۱۲۸ ۱۳۰.

۵ . الفهرست: ۲۵.

والشهید الأول والشیخ حسین بن عبد الصمد العاملی والسید الداماد والشهید الثانی(قدس سرهم)ان الاصول المذکوره وکذا مؤلفیها لم تکن اقل من اربعمائه وان اکثرها کانت من صنع اصحاب الصادق – علیه السلام –، وناهیک بعض عبائرهم:

قال المحقق الحلى فى «المعتبر»: «كتب من اجوبه مسائله أى جعفر بن محمد- عليهما السلام -اربعمائه مصنف سموها اصولا» (١).

٢ قال الطبرسى فى «اعلام الورى باعلام الهدى»: «روى عن الامام الصادق - عليه السلام -من مشهورى اهل العلم اربعه الاف انسان وصنف من جواباته فى المسائل اربعمائه كتاب تسمى الاصول، رواها اصحابه واصحاب ابنه موسى الكاظم - عليه السلام -» (٢).

٣ قال الشهيد الثانى فى شرح الدرايه: «استقر امرالمتقدمين على اربعمائه مصنف لاربعمائه مصنف سموها اصولاً فكان عليها اعتمادهم» (٣).

٤ قال الشيخ الحسين بن عبد الصمد فى درايته: «قد كتبت من اجوبه مسائل الامام الصادق - عليه السلام -فقط اربعمائه مصنف لاربعمائه مصنف تسمى الاصول فى انواع العلوم(۴).

۵ قال المحقق الداماد فى «الرواشح»: «المشهور ان الاصول اربعمائه مصنف لاربعمائه مصنف من رجال ابى عبدالله الصادق - عليه السلام -، بل وفى مجالس السماع والروايه عنه ورجاله زهاء اربعه آلاف

١ . المعتبر : ١ / ٢۶ (الطبعه الحديثه، قم).

٢ . اعلام الورى : ١۶۶ والذريعه : ٢ / ١٢٩ وما فى المتن مطابق لما فى الثانى ولعل فى المطبوع سقطاً.

٣ . الذريعه : ٢ / ١٣١.

۴ . الذريعه : ٢ / ١٢٩.

رجل. وكتبهم ومصنفاتهم كثيره. إلّا ان ما استقرّ الأمر على اعتبارها والتعويل عليها وتسميتها بالاصول هذه الاربعمائه»(١).

والظاهر من عباره الطبرسى ان مؤلفى الاصول تلامذه الإمام الصادق والكاظم - عليهما السلام -والظاهر من غيره انهم من تلامذه الإمام الصادق - عليه السلام -فقط. ولعلّ الحصر لأجل كون الغالب من تلامذه الوالد دون الولد.

كما ان الظاهر من الشيخ المفيد على ما حكى عنه انها لا تختص باصحابهما بل

يعمّ غيرهما أيضاً. قال: «وصنف الإماميه من عهد امير المؤمنين – عليه السلام –إلى عصر ابى محمد العسكرى – عليه السلام – اربعمائه كتاب تسمى الاصول وهذا معنى قولهم: له اصل» (٢) ولكنه لم يرد ان تأليف هذه الاصول كان فى جميع تلك المده بل اخبر بانها ألّفت بين هذين العصرين، بمعنى انه لم يؤلف شيء من هذه الاصول قبل ايام امير المؤمنين– عليه السلام –ولا بعد عصر العسكرى – عليه السلام –، كما انه لم يرد حصر جميع مصنفات الاصحاب فى هذه الكتب الموسومه بالاصول، كيف وهو اعلم بكتبهم وباحوال المصنفين منهم كفضل بن شاذان وابن ابى عمير الذين صنفوا وأكثروا (٣).

قال العلّامه الطهرانى اعتماداً على ما مرّ، ما هذا لفظه: «إذاً يسعنا

١ . المصدر نفسه.

٢ . معالم العلماء لابن شهر اشوب: ٣.

٣ . وللمجلسى الأول كلام فى هذا المجال لاباس بذكره. قال: والذى ظهر لنا من التتبع ان كتب جماعه اجمع الاصحاب على تصحيح ما يصح عنهم او من كان مثلهم كالحسين بن سعيد كانت من الاصول وان لم يذكروها بخصوصها، لأغناء نقل الاجماع او ما يقاربه عن ذلك. فانا تتبعنا ان مع كتبهم تصير الاصول اربعمائه. فان الجماعه الذين ذكرهم الشيخ – رحمه الله – ان لهم اصلًا يقرب من مائتى رجل (روضه المتقين ١۴، الصفحه ٣۴٢) .

دعوى العلم الاجمالى بأن تاريخ تأليف جل هذه الاُصول إلاّ اقل قليل منها كان فى عصر اصحاب الامام الصادق – عليه السلام – وهو عصر ضعف الدولتين وهو من اواخر ملك بنى اميه إلى اوائل ايام هارون الرشيد، أى من سنه ٩۵ ه عام هلاک حجاج بن يوسف إلى عام ١٧٠ ه الذى ولى فيه

هارون الرشيد»(۱).

ولما لم يكن للاصول ترتيب خاص، لأن جلها من املاءات المجالس واجوبه المسائل النازله المختلفه، عمد اصحاب الجوامع إلى نقل رواياتهم مرتبه مبوبه منقحه تسهيلًا للتناول والانتفاع. ولاجل ذلك قلت الرغبات فی استنساخ اعيانها فقلت نسخها وضاعت النسخ القديمه تدريجاً وتلفت كثير منها فی حوادث تاريخيه كاحراق ما كان منها موجوداً فی مكتبه سابور بكرخ عند ورود طغرل بيك إلى بغداد سنه ۴۴۸، كما ذكره فی «معجم البلدان» (۲).

وكان قسم من تلك الاصول باقياً بالصوره الاوليه إلى عهد ابن ادريس الحلى المتوفّى عام ۵۹۸ ه وقد استخرج من جمله منها ما جعله مستطرفات السرائر. وحصلت جمله منها عند السيد رضى الدين ابن طاووس كما ذكرها فی «كشف المحجه». ثم تدرج التلف وقلت النسخ إلى حد لم يبق منها إلّا سته عشر. وقد وقف عليها استاذنا السيد محمد الحجه الكوه كمرى رضوان الله عليه فقام بطبعها.

الثالث: وجه العنايه بالاصول ومدى دلالتها على الوثا

الثالث: وجه العنايه بالاصول ومدى دلالتها على الوثاقه

ان من الواضح ان احتمال الخطأ والغلط والسهو والنسيان وغيرها فی الاصل المسموع شفاهاً عن الامام او عمّن سمع منه أقل منها فی الكتاب المنقول عن كتاب آخر، لتطرق احتمالات زائده فی النقل عن الكتاب فالاطمئنان بصدور عين الالفاظ المندرجه فی الاصول اكثر والوثوق به آكد.

۱ . الذريعه : ۲ / ۱۳۱.

۲ . المصدر نفسه.

ولذا كان الأخذ من الاصول المصححه المعتمده احد اركان تصحيح الروايه، كما قال المحقق الداماد (۱) وصرح به المحقق البهائی فی «مشرق الشمسين» حيث ذكر فيه بعض ما يوجب الوثوق بالحديث والركون اليه، منها وجوده فی كثير من الاصول الاربعمائه، ومنها تكرره فی اصل او اصلين منها فصاعدا بطرق مختلفه واسانيد عديده

معتبره، ومنها وجوده فی اصل معروف الانتساب إلی احد الجماعه الذین اجمعوا علی تصدیقهم او علی تصحیح ما یصح عنهم (۲).

ولا یخفی ان هذه المیزه ترشحت إلی الاصول من قبل المثابره الاکیده علی کیفیه تألیفها والتحفظ علی ما لا یتحفظ علیه غیرهم من المؤلفین غالبا.

ویظهر من الشیخ – رحمه الله –ان الاصول الاربعمائه مما اجمع الاصحاب علی صحتها وعلی العمل بها.

قال المولی التقی المجلسی: «ذکر الشیخ فی دیباجه الاستبصار ان هذه الاخبار المستودعه فی هذه الکتب أی الکتب الاربعه مجمع علیها فی النقل. والظاهر ان مراده انهم اخذوها من الاصول الاربعمائه التی اجمع الاصحاب علی صحتها وعلی العمل بها» (۳).

وذکر الشیخ أیضاً فی مبحث التعادل والترجیح من «العده» ان روایه السامع مقدم علی روایه المستجیز، إلاّ ان یروی المستجیز اصلا معروفاً أو مصنفاً مشهوراً (۴)، ودلاله هذه العباره علی شده الاهتمام بالاصول المدونه من قبل اصحاب الائمه– علیهم السلام –ظاهره.

اما دلاله کون الرجل ذا تصنیف او ذا اصل علی وثاقته ومدحه فغیر

۱ . الذریعه : ۲ / ۱۲۶.

۲ . مستدرک الوسائل : ۳ / ۵۳۵ (نقلا عن مشرق الشمسین).

۳ . روضه المتقین : ۱۴ / ۴۰.

۴ . عده الاصول : ۱ / ۳۸۵.

معلوم. لأن کثیراً من مصنفی الاصول مالوا إلی المذاهب الفاسده کالواقفیه والفطحیه، وان کانت کتبهم معتمده. وذلک لأن مصطلح الصحیح عند القدماء غیره عند المتأخرین، ولا یستتبع صحه حدیث رجل عند القدماء وثاقته عندهم، کما ذکر فی کتب الدرایه.

قال الوحید فی فوائده: «ثم اعلم انه عند خالی، بل وجدی أیضاً، علی ما هو ببالی ان کون الرجل ذا اصل من اسباب الحسن. وعندی فیه تأمل لأن کثیراً من مصنفی

اصحابنا واصحاب الاصول كانوا ينتحلون المذاهب الفاسده وان كانت كتبهم معتمده واضعف من ذلك كون الرجل ذا كتاب من اسباب الحسن. ولكن الظاهر ان كون الرجل صاحب اصل يفيد حسنا لا الحسن الاصطلاحی. وكذا كونه كثير التصنيف وكذا جيد التصنيف وامثال ذلك. بل وكونه ذا كتاب أيضاً يشير إلى حسن ما. ولعل ذلك مرادهم مما ذكروا» (١).

فما ذكره المحقق الطهرانی فی ذريعه من ان قول ائمه الرجال فی ترجمه احدهم ان له اصلا يعد من الفاظ المدح (٢)، يجب حمله على ما افاده الوحيد بمعنی انه يكشف عن وجود مزايا شخصيه فيه من الضبط والحفظ والتحرز عن بواعث النسيان والاشتباه والتحفظ عن موجبات الغلط والسهو، لا بمعنی وثاقته وعدالته وصحه مذهبه.

هذا تمام الكلام فی معرفه الاصل والتصنيف والنوادر.

الفائده الرابعه عشر

الفائده الرابعه عشر

قد وقفت على دلائل الحاجه إلى علم الرجال فی التمسک بالروايات المرويه عن النبی وعترته الطاهره- عليهم السلام -الوارده فی كتب اصحابنا

١ . الفوائد الرجاليه: ٣۶.

٢ . الذريعه: ٢ / ١٣٠.

الاماميه، وعرفت المصادر التی يجب الرجوع اليها فی تمييز الثقات عن الضعاف.

وأمّا ما يرويه أهل السنه عن النبی الأكرم او الصحابه والتابعين لهم بإحسان فالحاجه إلى علم الرجال فيه أشّد وألزم وذلك بوجوه:

الأول: ان الغايات السياسيه غلبت على الاهداف الدينيه فمنعت الخلفاء من كتابه حديث الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - وتدوينه بعد لحوقه بالرفيق الاعلی. ودام هذا النهی قرابه قرن من الزمن إلى ان آل الأمر إلى الخليفه الاموی عمر بن عبد العزيز (٩٩ ١٠١ ه) فاحسّ بضروره كتابه الحديث، فكتب إلى ابی بكر بن حزم فی المدينه: «انظر ما كان من حديث رسول الله فاكتبه فانی خفت دروس

العلم وذهاب العلماء ولا تقبل إلّا احاديث النبى، ولتفشوا العلم، ولتجلسوا حتى يعلم من لا يعلم فان العلم لا يهلك حتى يكون سراً» (١).

ومع هذا الاصرار المؤكد من الخليفه لم تكتب إلاّ صحائف غير منتظمه ولا مرتبه، إلى ان زالت دوله الامويين، وقامت دوله العباسيين، واخذ ابو جعفر المنصور بمقاليد الحكم، فقام المحدثون فى سنه ١٤٣ هجريه بتدوين الحديث (٢).

كانت للحيوله من كتابه الحديث اثار سلبيه جدّاً، لأن الفراغ الذى خلفه المنع اوجد ارضيه مناسبه لظهور الدجالين والأبالسه من الاحبار والرهبان من كهنه اليهود والنصارى، فافتعلوا احاديث كثيره نسبوها إلى الانبياء عامه، وإلى لسان النبى الاكرم خاصه. وهذه الاحاديث هى المرويات الموسومه بالاسرائيليات والمسيحيات بل المجوسيات. وقد شغلت بال المحدثين قرونا واجيالا، وهى مبثوثه فى كتب التفسير والحديث والتاريخ، بل هى حلقات بلاء

١ . صحيح البخارى: ١ / ٢٧.

٢ . تاريخ الخلفاء للسيوطى: ٢٦١، نقلا عن الذهبى.

حاقت بالمسلمين. وارجو من الله سبحانه ان يقيّض أمه ساعيه فى هذا المجال لافراز هذه المرويات عن النصوص الصحيحه الاسلاميه، وقد بحثنا عن الاثار السلبيه لمنع تدوين الحديث فى بحوث حول الملل والنحل (١).

الثانى : ان وضع الحديث والكذب على النبى الاعظم وعلى الثقات من صحابته والتابعين لهم باحسان كان شعار الصالحين وعمل الزاهدين، يتقربون به إلى الله سبحانه، ولا يرون الوضع والاختلاف منافياً للزهد والورع، كل ذلك لاهداف دينيه من دعم مبدأ أو تعظيم امام او تأييد مذهب.

روى الخطيب عن الرجالى المعروف يحيى بن سعيد القطان قوله: «ما رأيت الصالحين فى شىء اكذب منهم فى الحديث» (٢).

ويروى السيوطى عنه أيضا قوله: «ما رأيت الكذب فى أحد أكثر منه فيمن ينسب إلى الخير والزهد»(٣).

ومن اراد أن يقف

على كيفيه عمل الوضاعين ومقاصدهم ونماذج من الاحاديث الموضوعه فليرجع إلى الكتابين التاليين:

١ «الموضوعات الكبرى» فى اربعه اجزاء، للشيخ ابى الفرج عبد الرحمن بن على المعروف بابن الجوزى البغدادى (المتوفّى عام ٥٩٧ ه) وقد ذكر فيه المؤلف الاحاديث الموضوعه، واراد الاستقصاء ولم يوفق له، لانه عمل كبير لا يقوم به إلّا اللجان التحقيقيه.

٢ «اللآلى المصنوعه فى الاحاديث الموضوعه» لجلال الدين السيوطى (المتوفّى عام ٩١١ ه)، إلى غير ذلك من الكتب المؤلفه فى هذا المضمار.

١ . لاحظ كتابنا «بحوث فى الملل والنحل» : ١ / ٦٥ ٩٥.

٢ . تاريخ بغداد: ٢ / ٩٨.

٣ . اللآلى المصنوعه فى الاحاديث الموضوعه: ٢ / ٤٧٠، فى خاتمه الكتاب فى ضمن فوائد.

الثالث : ان السلطه الامويه كانت تدعم وضع الحديث بشدّه وحماس لما فى تلك الاحاديث المزوره من تحكيم عرش الخلافه وثباته، خصوصا إذا كان الوضع فى مجال المناقب والفضائل للخلفاء وبالاخص للامويين منهم.

وهذا معاويه ابن هند آكله الاكباد كتب إلى عمّاله فى الآفاق: «لا تجيزوا لاحد من شيعه على واهل بيته شهاده. وانظروا من قبلكم من شيعه عثمان ومحبيه واهل ولايته، والذين يروون فضائله ومناقبه فأدنوا مجالسهم وقربوهم واكرموهم واكتبوا إلى بكل ما يروى رجل منهم، واسمه واسم ابيه وعشيرته».

وقد كان لهذا المنشور اثر بارز فى اكثار الفضائل لعثمان، وخلقها له، لما كان يبعثه معاويه اليهم من الصلات والكساء والحباء ويفيضه فى العرب منهم والموالى. فكثر ذلك فى كل مصر وتنافسوا فى المنازل والدنيا، فليس يجىء احد مردود من الناس، عاملا من عمال معاويه ويروى فى عثمان فضيله او منقبه إلّا كتب اسمه، وقربه وشفعه فلبثوا بذلك حينا.

ثم كتب معاويه إلى عماله:

«ان الحديث فى عثمان قد كثر وفشا فى كل مصر وفى كل وجه وناحيه، فاذا جاءكم كتابى هذا فادعوا الناس إلى الروايه فى فضائل الصحابه والخلفاء الاولين ولا تتركوا خبرا يرويه احد من المسلمين فى ابى تراب إلّا وتأتونى بمناقض له فى الصحابه، فان هذا احب إلى واقر لعينى، وادحض لحجه ابى تراب وشيعته واشد اليهم من مناقب عثمان وفضله».

وقد قرئ هذا المنشور على الناس، فرويت اخبار كثيره فى مناقب الصحابه مفتعله لا حقيقه لها، وجدّ الناس فى روايه ما يجرى هذا المجرى حتى اشادوا بذكر ذلك على المنابر، والقى إلى معلمى الكتاتيب فعلموا صبيانهم وغلمانهم من ذلك الكثير الواسع حتى رووه وتعلموه كما يتعلمون القرآن وحتى علّموه بناتهم ونساءهم وخدمهم وحشمهم فلبثوا بذلك ماشاء

الله (۱).

وهذا يعرب عن ان الأهواء الشخصيَّه، والاغراض المذهبيه، كان لها اثر بعيد فى وضع الحديث على رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم -لكى يؤيد كل فريق رأيه ويحق ما يراه حقا.

علم الرجال والاحاديث غير الفقهيه

علم الرجال والاحاديث غير الفقهيه

ان الرجوع إلى علم الرجال لا يختص بمورد الروايات الفقهيه فكما ان الفقيه لا منتدح له عن الرجوع إلى ذلك العلم ليميز الصحيح عن الساقط، فهكذا المحدث والمؤرخ الاسلاميان يجب عليهما الرجوع إلى علم الرجال فى القضايا التاريخيه والحوادث المؤلمه او المُسرَّه. فان يد الجعل والوضع قد لعبت تحت الستار فى مجال التاريخ والمناقب اكثر منها فى مجال الروايات الفقهيه. ومن حسن الحظ ان قسما كبيرا من التواريخ المؤلفه فى العصور الأولى مسنده لا مرسله، كتاريخ الطبرى لا بن جرير وتفسيره، فقد ذكر اسناد ما يرويه فى كلا المجالين. وبذلك يقدر الانسان على تمييز الصحيح عن الزائف، ومثله طبقات ابن سعد

(المتوفّى عام ۲۰۹ ه) وغير ذلك من الكتب المسنده المؤلفه فى تلك العصور.

ولاجل ايقاف القارئ على عده من الكتب الرجاليه لاهل السنه نأتى باسماء المهم منها، ولا غنى للباحث عن الرجوع إلى تلك الكتب الثمينه:

۱ «الجرح والتعديل»: تأليف الحافظ عبد الرحمن بن ابى حاتم الرازى (المولود عام ۲۴۰ والمتوفّى عام ۳۲۷ ه) وطبع الكتاب فى تسعه اجزاء، يحتوى على ترجمه ما يقرب من عشرين الف شخص.

۱ . شرح ابن ابى الحديد: ۱۱ / ۴۴، ۴۵، نقله عن كتاب الاحداث لابى الحسن على بن محمد بن ابى سيف المدائنى.

۲ «ميزان الاعتدال فى نقد الرجال»: تأليف ابى عبدالله محمد بن أحمد الذهبى (المتوفّى عام ۷۴۸ ه).

قال السيوطى: «والذى اقوله: ان المحدثين عيال الآن فى الرجال وغيرها من فنون الحديث على اربعه: المزى، والذهبى، والعراقى، وابن حجر»(۱).

۳ «تهذيب التهذيب». تأليف الحافظ أحمد بن على بن حجر العسقلانى (المولود عام ۷۷۳، والمتوفّى عام ۸۵۲ ه) صاحب التآليف الكثيره منها «الاصابه» و «الدرر الكامنه فى اعيان المائه الثامنه» وغيرهما.

والاصل فى هذا الكتاب هو «الكمال فى اسماء الرجال» (۲) تأليف الحافظ ابى محمد عبد الغنى بن عبد الواحد بن سرور المقدسى الحنبلى (المتوفّى سنه ۶۰۰ ه).

وهذبه الحافظ جمال الدين يوسف بن الزكى المزى (المتوفّى سنه ۷۲۴ ه) واسماه «تهذيب الكمال فى اسماء الرجال».

وقام ابن حجر بتلخيص التهذيب واسماه «تهذيب التهذيب» واقتصر فيه على الجرح والتعديل وحذف ما طال به الكتاب من الاحاديث. طبع فى ۱۲ جزءا فى حيدر آباد دكن من بلاد الهند عام ۱۳۲۵.

۴ «لسان الميزان»: تأليف الحافظ بن حجر العسقلانى وهو اختصار لكتاب «ميزان الاعتدال» للذهبى وقد ذكر فى مقدمه الكتاب كيفيَّه العمل

الـذی قام به فی طریق اختصاره. طبع الکتاب فی سـبعه اجزاء فی حیـدر آباد دکن من بلاد الهنـد وأُعیـد طبعه کسابقه فی بیروت بالاوفست.

۱ . مقدمه «میزان الاعتدال»، الصفحه «ز».

۲ . لاحظ حول هذا الکتاب من التلخیص والاختصار کشف الظنون : ۲ / ۳۳۰.

(۴۹۲)

وهـذه الکتب الاربعه هی مصادر علم الرجال عنـد اهل السـنه، فیجب علی کل عالم اسـلامی الالمام بها والاسـتعانه بها فی تمییز الاحادیث والمرویات المزوره والمختلقه فی طول الاجیال الماضیه، عن الصحاح الثابته.

(یثبت الله الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیوه الدنیا وفی الآخره).(۱)

الکتب المؤلفه فی حیاه الصحابه

الکتب المؤلفه فی حیاه الصحابه

قد قام عدَّه من المتضـلعین فی التاریخ والحدیث بتألیف کتب حافله بترجمه صـحابه النبی الاکرم – صـلی الله علیه وآله وسـلم – والمهمّ منها ما یلی:

۱ «الاستیعـاب فی اسـماء الاصـحاب»: تـألیف الحافـظ ابی عمر یوسـف بن عبـدالله بن محمـد بن عبـد البر (المولود سنه ۳۶۳ ه والمتوفّی عام ۴۶۳ ه).

۲ «اسد الغابه»: للعلامه ابی الحسن علی بن محمد بن عبد الکریم الجزری المعروف بابن الاثیر (المتوفّی عام ۶۳۰ ه) وقد جاء فیه سبعه آلاف وخمسمائه ترجمه.

۳ «الاصابه فی تمییز الصحابه»: للحافظ أحمد بن علی بن حجر العسقلانی السابق ذکره.

وقـد قمنا بتألیف کتاب حول صـحابه النبی الـذین شایعوا علیّاً فی حیاه النبی وبعـد رحلته إلی ان لفظوا اخر نفس من حیاتهم فبلغ عددهم ۲۵۰ شخصاً طبع منه جزءان.

هذا نهایه البحث عن القواعد الکلیه فی علم الرجال، وقد قربت للقارئ الکریم البعید، ولخصت له الابحاث المسهبه بشکل یسهل تناولهـا، أشـکره سـبحانه علی هـذه النعمه، وارجو منه تعـالی ان یکون ما قـدمته من المحاضـرات خطوه مؤثره لتطور الـدراسات العالیه فی الحوزات العلمیه المقدسه حتی یتخرج

۱

. إبراهيم: ۲۷.

(۴۹۳)

فی ظل هذه الابحاث ثله متخصصه فی علمی الرجال والدرایه، کما نرجو مثله فی سائر العلوم والفنون.

بلغ الکلام إلی هنا صبیحه یوم الجمعه رابع شوال المکرم من شهور عام ۱۴۰۸ ه کتبه بیمناه جعفر السبحانی ابن الفقیه الشیخ محمد حسین غفر الله لهما. قم المشرفه.

۸ هل شیخوخه الاجازه دلیل الوثاقه عند المستجیز؟

اشاره

۸ هل شیخوخه الاجازه دلیل الوثاقه عند المستجیز؟

۸ هل شیخوخه الاجازه دلیل الوثاقه عند المستجیز؟

إن قسماً من مشایخ الاجازه الذین یجیزون روایه أصل او کتاب لغیرهم، غیر موصوفین فی کتب الرجال بالوثاقه، فهل استجازه الثقه عن واحد منهم آیه کونه ثقه أو لا؟ وهذا نظیر ما روی الصدوق والشیخ کثیراً من الاصول والکتب بالاستجازه عن عده من المشایخ الذین یعدّون من مشایخهما فی الروایه، فهل استجازه ذینک العلمین أو غیرهما من هؤلاء دلیل علی وثاقتهم مطلقاً او عند المستجیزین خاصه او لا یدلّ علی شیء من ذلک؟

توضیحه مع تحقیقه

توضیحه مع تحقیقه

لو قلنا إن روایه الثقه عن شخص آیه کون المروی عنه ثقه عند الراوی، فلا کلام فی کلام مشایخ الاجازه لأمثال الصدوق والشیخ وغیرهما ثقات، لکن ذلک الاصل ممّا لا أصل له، إلّا إذا أکثر الروایه عنه، کما سیوافیک، وقد عقد المحقق الداماد فصلاً خاصاً فی رواشحه، فراجع الراشحه الثالثه والثلاثین، الصفحه ۱۰۴، والکلام فی المقام علی غیر هذا الاصل. فنقول: إن الاجازه علی أقسام:

۱ أن یجیز الشیخ کتاب نفسه، فیشترط فی الشیخ المجیز ما یشترط فی سائر الرواه من الوثاقه والضبط، وحکم شیخ الاجازه فی هذا المجال حکم

(۳۳۶)

سائر الرواه الواقعین فی سند الحدیث، فیشترط فیه ما یشترط فیهم، ولا یدل استجازه الثقه علی کونه ثقه حتی عنده، إذ لا تزید

الاستجازه على روايه الثقه عنه، فكما انها لا تدل على وثاقه المروى عنه، فهكذا الاستجازه فيجب احراز وثاقه المجيز من طريق آخر.

نعم لو كان جميع احاديث كتابه مطابقاً لأحاديث كتاب معتبر، يكون احاديثه مقبوله سواء أكان فى نفسه ثقه او ضعيفاً، ولذا قال ابن الوليد استاذ الصدوق فى «محمد بن اورمه»

المطعون فيه بالغلوّ: «ان كل ما كان فى كتبه مما وجد فى كتب الحسين بن سعيد وغيره، فانه يعتمد عليه ويفتى به، وكل ما تفرد به لم يجز العمل عليه ولا يعتمد» (١).

غير ان تحصيل هذا الشرط مما لا يمكن فى هذه العصور، لاندراس المصنفات والاصول بعد الشيخ الطوسى، فقد اصبحت تلك الكتب بعد الجوامع الثانويه (الكتب الأربعه) مرغوبه عنها، لعدم احساس الحاجه إلى كتابتها واستنساخها مع وجود تلك الجوامع، خصوصاً بعد كلام الشيخ فى آخر الاستبصار حيث قال: «وارجو من الله تعالى ان تكون هذه الكتب الثلاثه (التهذيب والاستبصار والنهايه) التى سهل الله تعالى الفراغ منها، لا يحتاج معها إلى شىء من الكتب والاصول، لأن الكتاب الكبير الموسوم ب «تهذيب الاحكام» يشتمل على جميع احاديث الفقه المتفق عليه والمختلف فيه، وكتاب النهايه يشتمل على تجريد الفتاوى فى جميع ابواب الفقه وذكر جميع ما روى فيه، على وجه يصغر حجمه وتكثر فائدته ويصلح للحفظ، وهذا الكتاب يشتمل على جميع ما روى من الأخبار المختلفه وبيان وجه التأويل فيها والجمع

١ . قال النجاشى: «وحكى جماعه من شيوخ القميين عن ابن الوليد انه قال: محمد بن اورمه طعن عليه بالغلو، فكل ما كان فى كتبه مما وجد فى كتب الحسين بن سعيد وغيره فقل به وما تفرد به فلا تعتمده» لاحظ رجال النجاشى: الرقم ٨٩١.

بينها» (١).

٢ إذا اجاز كتاب غيره وكان انتساب الكتاب إلى مصنفه مشهوراً فالاجازه لاجل مجرد اتصال السند، لا لتحصيل العلم بالنسبه إلى مصنفه والاجازات الرائجه بالنسبه إلى الكتب الاربعه وغيرها من المؤلفات الحديثيه المشهوره كلها من هذا القبيل، فليست الاجازه إلّا لاجل تحصيل اتصال السند وتصحيح الحكايه عند نقل الحديث

عن شيخ الاجازه بلفظ «حدثنا» إلى ان يصل إلى ارباب الكتب الاربعه وينتهى السند إلى المعصوم - عليه السلام -، وفى هذه الصوره لا ـ يحرز وثاقه الشيخ بالاستجازه أيضاً، لأن نسبه الكتب إلى اربابها ثابته، انما الغايه من تحصيلها، تصحيح الحكايه والتمكن من القول ب «حدثنا» إلى ان ينتهى الأمر إلى الإمام، ويكفى فيه نفس الاجازه سواء كان المجيز ثقه ام لا.

ثم ان الظاهر من الصدوق بالنسبه إلى الكتب التى اخذ منها الحديث فى «الفقيه» انها كتب مشهوره، عليها المعول واليها المرجع، وان ما ذكره فى المشيخه فى آخر الكتب، لاجل تحصيل اتصال السند، لا لتصحيح نسبه الكتاب إلى مؤلفه، فلا تدل استجازته على وثاقه من روى عنهم فى هذه الكتب.

توضيحه، ان الشيخ الكلينى ذكر تمام السند فى كتابه «الكافى»، فبدأ الحديث باسم شيخ الاجازه عن شيخه إلى ان ينتهى إلى الشيخ الذى اخذ الحديث عن كتابه، حتى يصل إلى الإمام، وهذه سيرته فى غالب الروايات إلّا ما شذّ.

لكن الشيخ الصدوق وكذا الشيخ الطوسى قد بنيا على حذف اوائل السند والاكتفاء باسم من اُخذ الحديث من اصله ومصنفه، حتى يصل السند إلى

١ . الاستبصار: ۴ / ۳۰۵.

الإمام، ثم وضعا فى آخر كتبهم «مشيخه» يعرف بها طريقتهما إلى من اخذا الحديث من كتابه، فهى المرجع فى اتصال السند فى اخبار كتابهما، وربما اخلا بذكر السند إلى بعض اصحاب الكتب فصار معلقاً. هذا هو دأب الشيخين الصدوق والطوسى.

والظاهر من مقدمه «الفقيه» ان الكتب التى اخذ الصدوق منها الأحاديث وبدأ السند بأسامى مؤلفيها، كتب مشهوره معروفه غير محتاجه إلى اثبات النسبه، فوجود السند إلى هذه الكتب وعدمه سواسيه.

قال فى مقدمه الفقيه: «وجميع ما فيه مستخرج من

كتب مشهوره عليها المعول واليها المرجع مثل كتاب حريز بن عبدالله السجستانی، وكتاب عبيدالله بن علی الحلبی، وكتب علی بن مهزيار الأهوازی، وكتب الحسين بن سعيد، ونوادر أحمد بن محمد بن عيسی، وكتاب نوادر الحكمه تصنيف محمد بن أحمد بن يحيی بن عمران الأشعری، وكتاب الرحمه لسعد بن عبدالله، وجامع شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد، ونوادر محمد بن ابی عمير، وكتب المحاسن لأحمد بن ابی عبدالله البرقی، ورساله ابی إلیّ وغيرها ما الاُصول والمصنفات التی طرقی اليها معروفه فی فهرس الكتب التی رويتها عن مشايخی واسلافی». (١)

وهذه العباره من المحدث الاكبر نصّ علی ثبوت نسبه هذه الكتب إلی مؤلفيها، ولم يكن هناك ايه حاجه إلی طريق يدل علی النسبه، وان ما اتی به فی المشيخه من الاسماء لمجرد اتصال السند، فلو اكتفينا بمثل هذا التنصيص من الصدوق، لكان البحث عن صحه طريق الصدوق وعدمها بالنسبه إلی هذه الكتب ونظائرها بحثاً زائداً غير مفيد، اللّهم إلاّ فی الكتب غير المعروفه التی لم تثبت نسبتها إلی مؤلفيها، لو نقل عنها فيه، وإلی ذلک كان يميل السيّد

١ . الفقيه: ١ / ٤٣.

المحقق البروجردی - قدس سره -فی درسه الشريف عندما أفاض البحث فی المشيخه، وبذلک يعلم وجه ما افاده الشيخ الطوسی من تقديم روايه السامع علی روايه المستجيز إلاّ فيما إذا روی المستجيز باجازته اصلاً معروفاً او مصنفاً مشهوراً فيسقط الترجيح. (١)

وبذلک يمكن ان يقال: ان البحث عن طرق الشيخ الطوسی ايضاً إلی اصحاب الكتب المعروفه الثابته نسبتها إلی مؤلفيها، بحث زائد غير مفيد، فلا وجه لعد الحديث ضعيفاً او حسناً لاجل ضعف طريقه او عدم ثبوت وثاقه مشايخ اجازته إلی هذه الكتب.

نعم،

الکلام فی تشخیص حال هذه الکتب من حیث ثبوت انتسابها إلی مؤلفیها وعدمه لولا الاحراز، یدخل فی القسم الثالث الذی سیوافیک الکلام فیه.

قال المحقق التستری: «لو کنا نعرف الاصول المشهوره والمصنفات المعروفه کالقدماء، حکمنا بصحه کثیر من احادیث الکافی التی حکموا بعدم صحتها بالاصطلاح الحادث المتأخر، فان اکثر الوسائط، مشایخ اجازه، واکثر احادیثها مأخوذه من مصنفات اصحاب الائمه واُصولهم، وذکر سائر المشایخ لمجرد اتصال السلسله کما هو دیدن اصحاب الحدیث، کالمفید فی ارشاده عند الأخذ من الکافی، والصدوق فی غیر فقیهه، والشیخ فی الجزءین الأولین من استبصاره، لکن الأسف ضیاع تلک الاصول والمصنفات »(۲).

اما استثناء الفقیه، فلما عرفت من ان الصدوق لا یذکر فی بدء السند إلّا اسم الشخص الذی أخذ الحدیث عن کتابه، ولا یذکر مشایخ الاجازه إلّا فی خاتمه الکتاب المسماه بالمشیخه، وقد عرفت ان البحث عن طرق الصدوق

۱ . عده الاصول: ۵۷ طبعه الهند.

۲ . قاموس الرجال: ۱ / ۶۰.

غیر مفید، لأن الکتب المنقوله عنها معروفه مشهوره.

واما استثناء الجزءین الاولین من الاستبصار، فلأنه سلک فیهما علی غیر النحو الذی سلک فی بقیه الکتاب. قال فی آخر «الاستبصار»: «وکنت سلکت فی أول الکتاب ایراد الاحادیث باسانیدها وعلی ذلک اعتمدت فی الجزء الأول والثانی، ثم اختصرت فی الجزء الثالث وعوَّلت علی الابتداء بذکر الرواى الذی اخذت الحدیث من کتابه او اصله، علی ان اورد عند الفراغ من الکتب جمله من الأسانید یتوصل بها إلی هذه الکتب والاصول، حسب ما عملته فی کتاب «تهذیب الأحکام» إلی ان قال: فما ذکرته عن محمد بن یعقوب...» (۱).

والحاصل، انه لو کانت نسبه الکتب التی اخذ منها الحدیث إلی مؤلفیها، مثل نسبه کتاب الکافی إلی مؤلفه

او ادنى منها، لما دلت الاستجازه على وثاقه مجيزها وأيضاً لما ضرّ عدم وثاقه شيخ الاجازه فضلًا عن كونه مشكوك الوثاقه بالنقل عن هذه الكتب، لما عرفت ان نسبه الكتب التى اخذ الصدوق عنها الحديث إلى مؤلفيها، كمثل نسبه الكافى إلى مؤلفه او اقل منها بقليل، وقد عرفت ان البحث عن طرق الصدوق إلى الكتب غير مفيده ووافقنا فى ذلك المحقق التسترى حيث قال: «بل يمكن ان يقال بعدم الاحتياج إلى ما فعل فى طرق الصدوق، حيث انه صرح فى الفقيه بمعروفيه طرقه إلى الكتب وان الكتب فى نفسها مشهوره»(٢) وقد عرفت منا ما ذكره السيد المحقق البروجردى فى درسه.

واما «التهذيبان» فلو كنا متمكنين من تشخيص الكتب الثابته نسبتها إلى مؤلفيها عن غيرها، لاستغنينا عن كثير من المباحث التى تدور حول مشيخه

١ . الاستبصار: ٤ / ٣٠٤ ٣٠٥ طبعه النجف.

٢ . قاموس الرجال: ١ / ٥٩.

الشيخ الطوسى حتى صارت سبباً لتقسيم احاديثهما حسب اختلاف حال المشايخ إلى الصحيح والموثق والحسن والضعيف، لأن جميع الوسائط بينه وبين صاحب الكتاب، او صاحب الاصل، فى الحقيقه مشايخ اجازه لكتاب الغير وأصله، ولكنه امنيه لا تحصل إلّا بالسعى الجماعى فى ذاك المجال، وقيام لجنه بالتحقيق فى المكتبات.

٣ إذا اجاز روايه كتاب لم تثبت نسبته إلى مؤلفه إلّا بواسطه الشيخ المجيز ولا شك انه تشترط وثاقه الشيخ المجيز عند المستجيز، إذ لولاه لما ثبت نسبته إلى المؤلف، وبدونها لا يثبت الكتاب ولا ما احتواه من السند والمتن وعادت الاجازه امراً لغواً فلو كان توثيق المستجيز او ثبوت وثاقه المجيز عند المستجيز كافياً لنا نأخذ بالروايه.

وباختصار، ان الهدف الأسمى فى هذا القسم من الاستجازه والاستمداد

من ذكر الطريق إلى اصحاب هذه الكتب، هو اثبات نسبه هذه الكتب إلى اصحابنا ومؤلفيها لا غير، ولا يتحقق هذا الهدف إلّا ان يكون الشيوخ المجيزون واحداً بعد واحد ثقات يعتمد على قولهم، فلو لم يكن الشيخ ثقه عند المستجيز، لما كان للاستناد اليه أيه فائده.

وبالجمله، الفائده العليا من ذكر الطريق فى المشيخه، هو اثبات نسبه هذه الكتب إلى مؤلفيها اثباتاً لا غبار عليه، وهذا الهدف لا يتحقق عند المستجيز إلّا بكون شيخ الاجازه ثقه عنده، وإلّا فلو كان مجهولاً او ضعيفاً او مطعوناً بإحدى الطرق، لما كان لهذه الاستجازه فائده. وهذا هو ما يعنى به من ان شيخوخه الاجازه دليل على وثاقه الشيخ عند المستجيز.

وربما يقال بأن الحسن بن محمد بن يحيى المعروف بابن اخى طاهر، عرفه النجاشى بقوله: «روى عن المجاهيل احاديث منكره. رأيت

اصحابنا يضعفونه ومات فى شهر ربيع الأول سنه ۳۵۸ ه» (۱)، مع انه من مشايخ الاجازه للتلعكبرى، قال الشيخ فى رجاله: «روى عنه التلعكبرى وسمع منه سنه سبع وعشرين وثلاثمائه إلى سنه خمس وخمسين وله منه اجازه» (۲).

ولكنه لا ينافى ما ذكرنا، لامكان ثبوت وثاقته عند المستجيز كما لا يخفى فلو كان ثبوت وثاقته عند المستجيز كافياً لنا ما لم يدلّ دليل على خلافه نأخذ بالحديث إذا وقع فى السند وإلّا فلا.

۱ . رجال النجاشى : الرقم ۱۴۹.

۲ . رجال الشيخ: ۴۶۵، الرقم ۲۳، فى باب من لم يرو عن الائمه.

۹ الوكاله عن الامام – عليه السلام –

۹ الوكاله عن الامام – عليه السلام –

ربما تعدّ الوكاله من الإمام، طريقاً إلى وثاقه الراوى، لكنه لا ملازمه بينها وبين وثاقته، نعم لو كان وكيلًا فى الامور الماليه، تكون اماره على كونه أميناً

فی الاُمور المالیه، واین هو من کونه عادلا، ثقه ضابطاً؟ نعم إذا کان الرجل وکیلًا من جانب الإمام طیله سنوات، ولم یرد فیه ذم یمکن ان تکون قرینه علی وثاقته وثبات قدمه إذ من البعید ان یکون الکاذب وکیلًا من جانب الإمام عده سنوات ولا یظهر کذبه للامام فیعزله.

وربما یستدل علی وثاقه کل من کان وکیلاً ـ من قبل المعصومین بما رواه الکلینی عن علی بن محمد، عن الحسن بن عبد الحمید، قال: شککت فی أمر «حاجز» فجمعت شیئاً، ثم صرت إلی العسکر، فخرج إلی لیس فینا شک ولا فی من یقوم مقامنا، بامرنا، رد ما معک إلی حاجز بن یزید» (۱).

فلو لم تکن الوکاله ملازمه للعداله، لما کان لرد الإمام – علیه السلام – معنی.

لکن الروایه اخص من المدعی، فان الظاهر ان المراد الوکلاء المعروفون الذین قاموا مقام الائمه بامرهم، وهذا غیر کون الرجل وکیلًا للامام فی أمر ضیعته أو أمر من الامور.

۱ . الکافی: ج ۱، باب مولد الصاحب – علیه السلام –، الحدیث ۱۴.

(۳۴۶)

(۳۴۷)

۱۰ کثره تخریج الثقه عن شخص

۱۰ کثره تخریج الثقه عن شخص

(۳۴۸)

(۳۴۹)

ان نقل الثقه عن شخص لا یدل علی کون المروی عنه ثقه، لشیوع نقل الثقات من غیرهم، نعم کانت کثره النقل عن الضعاف أمراً مرغوباً عنه بین المشایخ وکانت معدوده من جهات الضعف، ولاجل هذا اخرج أحمد بن محمد بن عیسی القمی، زمیله أحمد بن محمد بن خالد عن قم، لکثره النقل عن الضعفاء، وقال العلّامه فی «الخلاصه»: «إنه أکثر الروایه عن الضعفاء واعتمد المراسیل قال ابن الغضائری: طعن علیه القمّیون، ولیس الطعن فیه، إنما الطعن فیمن یروی عنه، فإنه کان لا یبالی عمَّن أخذ،

على طريقه أهل الاخبار، وكان أحمد بن محمد بن عيسى أبعده من قم، ثمَّ أعاده اليها واعتذر اليه»(١).

وقال النجاشي في ترجمه سهل بن زياد: «كان ضعيفاً في الحديث، غير معتمد فيه، وكان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلوّ والكذب وأخرجه من قم إلى الري وكان يسكنها»(٢).

وعلى ضوء هذا يمكن أن يقال: إن كثره تخريج الثقه عن شخص دليل

١ . الخلاصه: ١۴، القسم الأول .

٢ . رجال النجاشي: الرقم ۴٩٠.

على وثاقته لوجهين:

الأول: ما عرفت أن كثره الروايه عن الضّعاف كانت تعدّ من أسباب الضعف حتى آل أمر أحمد بن محمد بن خالد، وسهل بن زياد الآدمي إلى الاقصاء من قم.

الثاني: إن كثره النقل عن شخص آيه كون المرويّ عنه ثقه، وإلاّـ عاد النقل لغواً ومرغوباً عنه، وهذا بخلاف قله النقل، فانه مع كونه أمراً متعارفاً يمكن أن يكون للنقل غايات اُخرى، غير الاعتماد وهو تعضيد سائر الروايات والنُّقول، وهذه منتفيه فيما إذا كثر النقل عن شخص.

هذا، وإن صاحب المستدرك قد أفرط في تكثير أسباب التوثيق وجعل نقل الثقه عن شخص آيه كون المرويّ عنه ثقه، وتمسك بوجوه غير نافعه يقف عليها السابر في كتابه.

هذه نهايه الدراسه حول التوثيقات العامه، فقد عرفت الصحيح عن السقيم، وأن المفيد منها قليل بالنسبه إلى غيره.

وبذلك نختم الحديث حول هذا الموضوع ونخوض في موضوع آخر، وهو بيان مدى اعتبار الكتب الاربعه من حيث الصحه والاعتبار، وهو بحث قيّم لا يستغني عنه الفقيه، كما أنه لا يمكن أن يكتفى بما ورد في هذه الدراسه، بل لا بدّ من مواصله البحث والدراسه في هذا المجال، بدقّه ومزيد إمعان.

الفصل السابع دراسه حول الكتب الاربعه

اشاره

الفصل السابع

دراسه حول الكتب الاربعه

١ الكافى.

٢ من لا يحضره

الفقیه.

۳ التهذیب والاستبصار.

۱ تقییم احادیث «الکافی»

۱ تقییم احادیث «الکافی»

اشاره

إن البحث عن کتاب الکافی للشیخ الأجل الکلینی یقع علی وجهین:

الأول: هل کلّ من ورد فی أسناد الکافی ثقه او لا؟ وهذا هو الذی استقصینا البحث عنه عند البحث عن أدله نفاه الحاجه إلی علم الرجال وأوضحنا الحال فیه فلا نعود الیه.

الثانی: هل هناک قرائن تدلّ علی أن کل ما ورد فیه من الروایات صحیح، بمعنی أنه معتبر یصحّ العمل به او لا؟ وهذا ما نبحث عنه فی المقام، ولنقدّم کلمه فی حق المؤلف وکتابه.

إن کتاب الکافی أحد الکتب الاربعه التی علیها تدور رحی استنباط مذهب الإمامیه، فان أدله الاحکام وإن کانت أربعه (الکتاب والسنه والعقل والاجماع) علی ما هو المشهور بین الفقهاء، إلّا أن الناظر فی فروع الدین یعلم أن العمده فی استعلام الفرائض والسنن، والحلال والحرام، هو الحدیث وأن الحاوی لجلّها، هو الکتب الاربعه، وکتاب الکافی بینها کالشمس بین نجوم السماء، والمؤلف أغنی من التوصیف وأشهر من التبجیل.

فقد وصف الشیخ المفید فی شرح عقائد الصدوق کتاب الکافی بأنه أجلّ

کتب الشیعه وأکثرها فائده(۱).

وقال المحقّق الکرکی فی اجازته للقاضی صفی الدین عیسی: «ومنها جمیع مصنَّفات ومرویات الشیخ الإمام السعید الحافظ المحدّث الثقه، جامع أحادیث أهل البیت- علیهم السلام -أبی جعفر محمد بن یعقوب الکلینی، صاحب الکتاب الکبیر فی الحدیث المسمّی بالکافی، الذی لم یعمل مثله...، وقد جمع هذا الکتاب من الاحادیث الشرعیه، والاسرار الربانیه ما لا یوجد فی غیره، وهذا الشیخ یروی عمّن لا یتناهی کثره من علماء أهل البیت- علیهم السلام -ورجالهم ومحدّثیهم مثل علی بن إبراهیم بن هاشم... »(۲).

وقال الشيخ حسين والد شيخنا البهائى فى الكتاب الموسوم ب «وصول الاخيار»: «أما كتاب الكافى، فهو للشيخ

أبی جعفر محمد بن یعقوب الکلینی، شیخ عصره فی وقته، ووجه العلماء والنبلاء، کان أوثق الناس فی الحدیث وأنقدهم له وأعرفهم به، صنَّف کتاب الکافی وهذَّبه فی عشرین سنه، وهو یشتمل علی ثلاثین کتاباً یحتوی علی مالا یحتوی علیه غیره»(۳).

وقال العلّامه المجلسی فی مقدمه شرحه علی الکافی: «وابتدأت بکتاب الکافی للشیخ الصدوق ثقه الاسلام مقبول طوائف الأنام، ممدوح الخاص والعام، محمد بن یعقوب الکلینی حشره الله مع الأئمه الکرام لأنه کان أضبط الاصول وأجمعها وأحسن مؤلفات الفرقه الناجیه وأعظمها»(۴).

إلی غیر ذلک من کلمات الثناء والاطراء ممّا لا مجال لذکرها.

قال النجاشی فی ترجمه الکلینی: «محمد بن یعقوب بن اسحاق أبو

۱ . شرح عقائد الصدوق: ۲۷، طبعه تبریز.

۲ . بحار الانوار: ۱۰۸ / ۷۵ ۷۶.

۳ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۵۳۲ ، الفائده الرابعه.

۴ . مرآه العقول: ۱ / ۳۴.

جعفر الکلینی وکان خاله علّان الکلینی الرازی شیخ أصحابنا فی وقته بالری ووجههم، وکان أوثق الناس فی الحدیث وأثبتهم. صنَّف الکتاب الکبیر المعروف بالکلینی یسمّی الکافی فی عشرین سنه، شَرْحُ کُتُبِهِ: کتاب العقل، کتاب فضل العلم إلی أن عدَّ أحداً وثلاثین کتاباً»(۱).

ثمَّ إن صاحب «لؤلؤه البحرین» نقل عن بعض مشایخه المتأخرین: «أما الکافی فجمیع أحادیثه حصرت فی ستَّه عشر ألف حدیث ومائه وتسعه وتسعین حدیثاً، الصحیح منها باصطلاح من تأخّر خمسه آلاف واثنان وسبعون حدیثاً، والحسن مائه وأربعه وأربعون حدیثاً، والموثق مائه حدیث وألف حدیث وثمانیه عشر حدیثاً، والقوی منها اثنان وثلاثمائه، والضعیف منها أربعمائه وتسعه آلاف وخمسه وثمانون حدیثاً»(۲).

وقال المحقّق المتتّبع المحدث النوری بعد نقل ذلک الکلام: «الظاهر أن المراد من القوی ما کان بعض رجال سنده أو کلّه،

الممدوح من غير الإمامی ولم یکن فیه من یضعف به الحدیث»(۳).

وقال الشهید فی «الذکری»: «إن ما فی الکافی یزید علی ما فی مجموع الصحاح السته للجمهور وعدّه کتب الکافی اثنان وثلاثون»(۴).

قال فی «کشف الظنون» نقلاً ـ عن الحافظ بن حجر: «إن جمیع أحادیث صحیح البخاری بالمکرّر، سوی المعلقات والمتابعات، علی ما حرّرته وحقّقته، سبعه آلاف وثلاثمائه وسبعه وتسعون حدیثاً، والخالص من ذلک بلا ـ تکریر ألفا حدیث وستمائه وحدیثان، وإذا انضمّ الیه المتون المعلقه المرفوعه

۱ . رجال النجاشی: الرقم ۱۰۲۷.

۲ . لؤلؤه البحرین للمحدث البحرانی الطبعه القدیمه غیر المرقمه فی أحوال شیخنا الکلینی وذکر بعد هذا عدد سائر الکتب الثلاثه. وما ذکره من الأرقام ینقص عند الجمع ۷۸ حدیثاً فلاحظ.

۳ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۵۴۱ الفائده الرابعه.

۴ . الذکری: ۶.

وهی مائه وخمسون حدیثاً، صار مجموع الخالص ألفی حدیث وسبعمائه واحداً وستّین حدیثاً.

وروی أیضا عن مسلم أن کتابه أربعه آلاف حدیث دون المکرّرات وبالمکرّرات سبعه آلاف ومائتان وخمسه وسبعون حدیثاً.

وقال ابو داود فی أول سننه: «وجمعت فی کتابی هذا اربعه آلاف حدیث وثمانیه أحادیث من الصحیح وما یشبهه وما یقاربه»(۱).

وقد جمع الامام أبو السعادات مبارک بن محمد بن الاثیر الجزری (المولود عام ۵۴۴ ه ، والمتوفی عام ۶۰۶ ه) جمیع ما فی هذه الصحاح فی کتاب أسماه «جامع الاصول من أحادیث الرسول» فبلغ عدد أحادیثه «۹۴۸۳». قال یاقوت فی معجمه: جمع الجرزی فیه بین البخاری والمسلم والموطّأ وسنن أبی داود وسنن النسائی والترمذی، عمله علی حروف المعجم وشرح غریب الاحادیث ومعانیها وأحکامها وصنَّف رجالها ونبَّه علی جمیع ما یحتاج الیه منها(۲).

هذا حال الکتاب ومکانته، وإلیک بیان مدی صحّه روایاته.

الصحیح عند القدماء والمتأخرین

اشاره

-

الصحيح عند القدماء والمتأخرين

تقسيم الحديث إلى

الاقسام الاربعه المشهوره تقسيم جديد حدث من زمن الرجالى السيد أحمد بن طاووس أستاذ العلّامه وابن داود الحليين، بعد ما كان التقسيم بين القدماء ثنائياً غير خارج عن كون الحديث معتبراً أو غير معتبر، فما أيدته القرائن الداخليه كوثاقه الراوى، أو الخارجيه كوجوده فى أصل معتبر

١ . كشف الظنون، كما فى مستدرك الوسائل: ٣ / ٥٤١. لاحظ فتح البارى فى شرح أحاديث البخارى: ١ / ٤٦٥، الفصل العاشر فى عد أحاديث الجامع.

٢ . راجع مقدمه جامع الاصول: الجزء ١٢.

معروف الانتساب إلى جماعه كزراره ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار، فهو صحيح، أى معتبر يجوز الاستناد اليه، والفاقد لكلتا المزيتين غير صحيح، بمنعى انه غير معتبر لا يمكن الركون اليه، وان امكن ان يكون صادراً عنهم.

هذا هو التقسيم المعروف بين القدماء إلى عصر الرجالى المعروف ابن طاووس.

اما بعده، فقد آل الأمر إلى التقسيم الرباعى، بتقسيمه إلى صحيح وموثق وحسن وضعيف، واما الباعث لهذا التقسيم ورفض التقسيم الدارج بين القدماء، فليس هنا محل ذكره ولعل السبب هو ان القرائن المورثه للاطمئنان آل إلى القله والندره حسب مرور الزمان، وأوجب ضياع الاصول والمصنفات المؤلفه بيد اصحابها الثقات، فالتجأ إلى وضع التقسيم الرباعى الذى يبتنى على ملاحظه السند واحوال الراوى، وعلى كل تقدير فهناك اصطلاحان للحديث الصحيح.

والهدف من البحث هنا، هو استعراض صحه احاديث الكافى حسب اصطلاح القدماء، اعنى اعتبارها لاجل القرائن الداخليه او الخارجيه، وممن أصر على ذلك شيخ مشايخنا المحدث النورى فى الفائده الربعه من خاتمه المستدرك، واعتمد فى ذلك على وجوه اربعه، أهمها الوجه الرابع الذى استعرضناه عند البحث عن ادله نفاه الحاجه إلى علم الرجال، لانه كان وجها عاماً يعمّ الكافى وغيره من

سائر الكتب الاربعه، وهو الاعتماد على ما صرح به مؤلفوه على صحه ما ورد فيها، وقد عرفت مدى متانه ذلك الوجه، وهنا نستعرض الوجوه الثلاثه الباقيه، فهى حسب اعتقاده تثبت اعتبار احاديثه وتغنى الباحث عن ملاحظه حال آحاد رجال سند الأحاديث المودعه فيه، وتورث الوثوق والاطمئنان بصدورها وصحتها بالمعنى المعروف بين القدماء، واليك تلك الوجوه الثلاثه:

------

(۳۶۰)

الوجه الأول: المدائح الوارده حول الكافى

الوجه الأول: المدائح الوارده حول الكافى

ان المدائح الوارده فى حق الكتاب، تقتضى غناء الفقيه عن ملاحظه آحاد رواته، واليك المدائح اجمالاً وان مرَّ تفصيلها فى صدر البحث.

۱ وصفه الشيخ المفيد فى شرح عقائد الصدوق بأنه اجل كتب الشيعه واكثرها فائده.

۲ وعرفه المحقق الكركى فى اجازته للقاضى صفىّ الدين عيسى بانه لم يعمل مثله.

۳ وقال الشهيد فى اجازته للشيخ زين الدين ابى الحسن على بن الخازن: «لم يعمل للاماميه مثله».

۴ وقال محمد امين الدين الاسترآبادى: «وقد سمعنا من مشايخنا وعلمائنا انه لم يصنف فى الاسلام كتاب يوازيه او يدانيه».

۵ ووصفه العلّامه المجلسى بانه اضبط الاصول واجمعها واحسن مؤلفات الفرقه الناجيه واعظمها.

وهذه المدائح لا ترجع إلى كبر الكتاب وكثره احاديثه فانه مثله واكبر منه ممن تقدم او تأخر عنه، كان كبيراً متداولاً بينهم، كالمحاسن لاحمد بن محمد بن خالد البراقى، ونوادر الحكمه لمحمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعرى، وانما هى لاجل اتقانه وضبطه وتثبته.

اقول: لا يخفى انه يستفاد من هذه المدائح اعتبار الكتاب بما هو هو، فى مقابل عدم صلاحيته للمرجعيه والمصدريه، لانه لازم قولهم «اجل الكتب واكثرها فائده» او «انه لم يعمل مثله فى الاسلام». اما استفاده غنى المستنبط عن ملاحظه آحاد رجال احاديثه، وان كل ما فيه معتبر فلا، إذ

ليس معنى اعتبار الكتاب صحه كل واحد من احاديثه، بحيث يغنى الباحث عن ايه مراجعه،

------

(٣٦١)

ولاجل ذلک لا يتبادر ذلک المعنى من توصيف غير الكافى بهذه الصفات كمعاجم اللغه والتاريخ والسير، مثلا إذا قيل: «لسان العرب» من أجلّ الكتب فى اللغه او ان تاريخ الطبرى لم يعمل مثله.

وقد ذكر - قدس سره - فى ضمن الوجه الثالث الذى سيوافيک، ما يمكن ان يكون مؤيدا لكلامه هذا وقال: «ان هناک كتباً لا ينظر إلى اسانيد احاديثها، فلا يكون الكافى أجلّ هذه الكتب إلاّ إذا اشتمل على تلک المزيَّه، وإلاّ فلا يصح ان يعدّ من اجلها».

اقول: لم اقف على كتاب يشتمل على تلک المزيه، ولو اراد منه الاصول المؤلفه فى عصر الائمه، فصريح الشيخ فى «العده» اشتراط صحه الاحتجاج بها بكون راويها ثقه. قال فى بيان ما هو المختار فى باب حجيه خبر الواحد: «وجدت الفرقه المحقه مجمعه على العمل بهذه الاخبار التى رووها فى تصانيفهم، ودونوها فى اصولهم لا يتناكرون ذلک ولا يتدافعونه، حتى ان واحداً منهم إذا افتى بشىء لا يعرفونه، سألوه من اين قلت هذا. فاذا أحالهم على كتاب معروف، او اصل مشهور وكان راويه ثقه لا ينكر حديثه، سكتوا وسلموا الأمر فى ذلک وقبلوا قوله» (١).

وهذه العباره صريحه فى ان ورود الخبر فى الاصول المدونه، لم يكن كافياً فى الاحتجاج ما لم يحرز وثاقه راويه، فاذا كان هذا حال الاصول فغيرها اولى بلزوم المراجعه.

وعلى فرض وجود ما لا ينظر إلى اسانيده فالظاهر ان المراد من قولهم «ان الكافى اجلّ الكتب» وما اشبه هذا، تفوّقه على سائر الكتب الحديثيه من جهه الاسلوب والتبويب والجامعيه والضابطيه، إلى غير ذلک من المزايا التى لا توجد

فی نظائرها المتقدمه علیه او المتأخره عنه، لا انه جامع لمزیه کل کتاب

١ . عده الاصول: ٣٣٨، الطبعه الحدیثه.

کـان قبله، ویعلم مفـاد هـذه المدائـح من امعان النظر فی الکتب التی مـدحت بهـذه المدائـح مثلًا یقال: «البحار جامع حـدیثی لم یعمـل مثله» او «الجواهر من جلائل الکتب الفقهیه» فلیس النظر تصـحیح کل ما فی البحار من الروایات، وتصـدیق کل ما جاء فی الجواهر من الفتیـا، بل الجامعیه فی الأول، وکثره الفروع ودقه النظر فی الثانی هی الباعثه إلی توصـیفهما بما ذکرناه، ولیس المراد ان کل مزیه موجوده فی الکتب الحدیثیه او الفقهیه موجوده فیهما.

الوجه الثانی: المدائح الوارده فی حق المؤلف

الوجه الثانی: المدائح الوارده فی حق المؤلف

ذهب المحـدث النوری إلی ان المدائح الوارده فی حق الکلینی، تسـتلزم صـحه روایات کتابه واعتبارها وعدم لزوم المراجعه إلی آحاد اسناد روایاتها والیک بعض تلک المدائح:

١ قال النجاشی: «ان الکلینی أوثق الناس فی الحدیث واثبتهم».

٢ وقال العلّامه فی «الخلاصه» بمثله.

وهذا القول من مثل النجاشـی لا یقع موقعه إلّا ان یکون الکلینی واجداً لکل ما مدح به الرواه والمؤلفون مما یتعلق بسند الحدیث واعتبار الخبر، ومن اجل المدائح واشـرف الخصال المتعلقه بالمقام، الروایه عن الثقات ونقل الاخبار الموثوق بها، کما ذکروه فی تراجم جماعه.

قال الشـیخ فی «الفهرس»: «علی بن الحسن الطاطری کان واقفیاً شدیـد العناد فی مذهبه إلی ان قال: وله کتب فی الفقه رواها عن الرجال الموثوق بهم وبروایاتهم».

وقال ایضاً: «جعفر بن بشیر، کثیر العلم ثقه روی عن الثقات ورووا عنه».

وقال النجاشی بمثله فی ترجمه محمد بن اسماعیل بن میمون الزعفرانی.

وقال الشیخ فی «العده»: « سوَّت الطائفه بین ما یرویه محمد بن ابی عمیر وصفوان بن یحیی وأحمد بن

محمد بن ابى نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون إلّا ممن يوثق به، وبين ما اسنده غيرهم، ولذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفرد عن روايه غيرهم».

وصرح العلّامه فى «المختلف» بأن ابن ابى عقيل شيخ من علمائنا تقبل مراسيله لعدالته ومعرفته.

فاذا كان ابو جعفر الكلينى اوثقهم واثبتهم فى الحديث، فلابد وان يكون جامعاً لكل ما مدح به آحادهم من جهه الروايه فلو روى عن مجهول، او ضعيف ممن يترك روايته، او اخبراً يحتاج إلى النظر فى سنده، لم يكن اوثقهم واثبتهم، فان كل ما قيل فى حق الجماعه من المدائح والاوصاف المتعلقه بالسند يرجع اليهما، فان قيس مع البزنطى واضرابه وجعفر بن بشير لابد وان يحكم بوثاقه مشايخه، وان قيس مع الطاطرى واصحاب الاجماع، فلا مناص من الحكم بصحه حديثه وانه لم يودع فى كتابه إلّا ما تلقّاه من الموثوقين بهم وبرواياتهم.

ثم ان النجاشى قال بعد توصيفه بالاوثقيه بانه ألفّ الكافى فى عشرين سنه، وظاهر ان ذكره لمده تأليفه لبيان اثبتيته وانه لم يكن غرضه مجرد جمع شتات الاخبار، فانه لا يحتاج إلى هذه المده الطويله، بل ولا إلى عشرها، بل الغرض جمع الاحاديث المعتبره المعتمده الموثوق بها، وهذا يحتاج إلى هذه المده، لاحتياجه إلى جمع الاصول والكتب المعتبره، واتصالها إلى اربابها بالطرق المعتبره والنظر فى متونها وتصحيحها وتنقيحها.

ويظهر من اوثقيته واثبتيته أيضاً، انه مبرء عن كل ما قدح به الرواه وضعفوا

به من حيث الروايه، كالروايه عن الضعفاء والمجاهيل، وعمن لم يلقه، وسوء الضبط، واضطراب ألفاظ الحديث، والاعتماد على المراسيل الّتى لم يتحقق وثاقه الساقط عنده، وامثال ذلك مما لا ينافى العداله ولا يجتمع مع التثبت والوثاقه (١).

وقد نقلنا كلامه

بطوله لما فيه من فوائد ونكات، ومع ذلک كله، فالنتيجه التى استنبطها غير صحيحه لوجوه:

أوّلاً: ان الاوثقيه صفه تفضيل من الوثاقه، والمراد منه التحرز عن الكذب لاجل العداله والورع، كما ان الاثبتيه وصف تفضيل من التثبت، والمراد منه قله الزلّه والخطأ ونـدره الاشـتباه، فلو كان غير متحرز عن الكذب لا يكون ثقه، ولو كان كثير الزله والخطأ، لا يكون ثبتاً.

هـذا حـال المـاده، وعليه يكون معنى «الاـوثق» هو الواقع فى الـدرجه العليا من التحرز عن الكـذب، كما يكون معنى «الاثبت» هو المصون عن الزله والعثره بوجه ممتاز.

وعلى ذلک فلا يدل اللفظان على ما رامه المحدث النورى وان اتعب نفسه الشريفه فى جمع الشواهد لما قصده.

وبـالجمله، لا يسـتفاد من اللفظين ان كل ما يوصف به معـدود من الرواه فى الفضائل فهو حاصل فيه على الوجه الاتم والاشـد بل المراد تنزيهه من جهه التحرز عن الكـذب، وتوصـيفه من جهه الصـيانه عن الاشـتباه والزله، وانه من تينـک الجهـتين فى الـدرجه العليا.

واين هو من صحه عامه رواياته لاجل وثاقه رواتها، او اكتنافها بالقرائن الداخليه، كما هو المدعى؟

١ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٥٣۴ ٥٣٥.

ثانياً: اتصاف جماعه من اصحابنا بعدم الروايه او الارسال إلاّ عن ثقه، على فرض ثبوته، فضيله لهم، ليست لها دخاله فى الاتصاف بالوثـاقه، بحيث لو لم يكن الكلينى مثلهم لاـ يكون اوثق النـاس واثبتهم، لما عرفت من ان الماده والهيئه لا ترميان إلاّ إلى التحرز عن الكذب، والسداد عن الزله وقله الاشتباه، من دون نظر إلى سائر الجهات.

ثالثـاً: ان الروايه عن الضـعفاء مع ترک التسـميه يخـالف الوثـاقه، وامـا الروايه عنهم معهـا فلاـ يخالفها ابـداً، نعم اكثار الروايه من الضعفاء كان امراً مذموماً، وقد رُمى

به أحمد بن محمد بن خالد البراقی، واما النقل عنهم علی الوجه المتعارف مع التسمیه فلا ینافی الوثاقه والثبت، فلا مانع من ان یروی الکلینی مع ذکر اسمائهم ومع ذلک یکون من اوثق الناس واثبتهم.

رابعاً: ان المتحرزین فی النقل عن الضعفاء، انما یتحرزون فی النقل عنهم بلا واسطه، واما النقل عنهم بواسطه الثقات، فقد کان رائجاً، وهذا هو النجاشی لا یروی إلاّ عن ثقه بلا واسطه، واما معها فیروی عنه وعن غیره، ولاجل ذلک یقول فی ترجمه ابی المفضل محمد بن عبدالله بن محمد: «کان سافر فی طلب الحدیث عمره، اصله کوفی وکان فی أول امره ثبتاً ثم خلط، ورأیت جلّ اصحابنا یغمزونه ویضعفونه، له کتب إلی ان قال: رأیت هذا الشیخ وسمعت منه کثیراً ثم توقفت عن الروایه عنه إلاّ بواسطه بینی وبینه» (١).

وعلی ذلک فأقصی ما یمکن ان یقال: ان الکلینی لا یروی فی کتابه بلا واسطه إلاّ عن الثقات، واما معها فیروی عن الثقه وغیره، واما الالتزام بالنقل عن الثقات فی جمیع السلسله فلم یثبت فی حق احد، إلاّ المعروفین بهذا الوصف، اعنی ابن ابی عمیر وصفوان والبزنطی کما اوضحناه.

١ . رجال النجاشي: الرقم ١٠٥٩.

خامساً: إن تألیف الکافی فی عشرین سنه، لم یکن لأجل تمییز الصحیح عن غیره، وجمع الروایات الموثوق بها فقط، بل کان هذا أحد الاهداف، ولکن کان هناک أسباب اُخر لطول المدّه، وهو السعی فی العثور علی النسخ الصحیحه المقروءه علی المشایخ، أو المسموعه عنهم وانتخاب الصحیح عن الغلط، والأصح من الصحیح، والدّقه فی مضمون الروایه، ووضعها فی الباب المناسب له، إلی غیر ذلک من الاسباب التی تأخذ الوقت الثمین من المؤلف، ولم یکن التألیف یومذاک

أمراً سهلاً، ولم تكن الكتب مطبوعه منتشره حتى يمهّد الطريق للمؤلف.

نعم، مع ذلـك لم يكن هـدفه أيضـاً مجرّد الجمع بلا ـ دقّه، والتـأليف بلا ـ ملاحظه الاسـناد والمتون، ولكن لا على وجه يغنى عن ملاحظه الاسناد مطلقاً، وعلى كل حال، فالكتاب مع جلالته عمل فردى لا يمكن أن يكون نقيّاً عن الاشتباه والزله غير محتاج إلى التنقيب والتفتيش، فجهوده الكبرى مشكوره لا يستغنى عنها، ولكن لا يكتفى بها.

الوجه الثالث: كون المؤلف فى عصر الغيبه الصغرى

الوجه الثالث: كون المؤلف فى عصر الغيبه الصغرى

أشار السـيد على بن طاووس فى «كشف المحجّه» فى مقام بيان اعتبار الوصـيه المعروفه التى كتبها أمير المؤمنين لولـده الحسن – عليهما السـلام –وقـد نقلها من كتاب «رسائل الائمه» للكلينى، إلى وجه آخر لاعتبار أحاديث الكافى وقال ما هذا لفظه: «والشـيخ محمـد بن يعقوب كان حيّاً فى زمن وكلاء المهـدى صـلوات الله عليه : عثمان بن سـعيد العمرى، وولـده أبى جعفر محمد، وأبى القاسم بن روح، وعلىّ بن محمـد السـيمرى (رحمهم الله)، وتوفى محمـد بن يعقوب قبل وفاه على بن محمد السـيمرى، لأن على بن محمد السـيمرى توفّى فى شـعبان سـنه تسع وعشـرين وثلاثمائه والكلينى توفى ببغداد سنه ثمان وعشرين وثلاثمائه، فتصانيف الكلينى ورواياته فى زمن الوكلاء

------

(٣٦٧)

المذكورين فى وقت يجد طريقاً إلى تحقيق منقولاته وتصديق مصنفاته»(١).

ونقله المحـدّث الحرّ إلى قوله «فى زمن الوكلاء المـذكورين»(٢) ولم ينقـل تتّمه كلامه الـذى هو أوفى دلاله على ما هو بصـدد اثباته.

وقال المحدّث النورى بعد نقل كلام السيد: «نتيجه ما ذكره من المقدّمات عرض الكتاب على أحدهم وإمضاؤه وحكمه بصحته، وهو عين إمضاء الإمام – عليه السلام –، وهذا وان كان أمراً غير قطعى يصيب ويخطئ، ولا يجوز التشبّث به فى المقام، إلّا أن

التأمل فی مقدماته یورث الظن القوی والاطمئنان التامّ او الوثوق بما ذکره، فانه - رحمه الله -کان وجه الطائفه وعینهم ومرجعهم کما صرحوا به، فی بلد اقامه النوّاب، وکان غرضه من التألیف، العمل به فی جمیع ما یتعلق بامور الدین، لاستدعائهم وسؤالهم عنه ذلک کما صرح به فی أول الکتاب، وکان بمحضره فی بغداد، یسألون عن الحجه- علیه السلام - بتوسّط أحد من النواب عن صحه بعض الاخبار، وجواز العمل به، وفی مکاتیب محمد بن عبدالله بن جعفر الحمیری الیه - علیه السلام -من ذلک جمله وافره وغیرها، فمن البعید أنه - رحمه الله -فی طول مده تألیفه وهی عشرون سنه لم یعلمهم بذلک، ولم یعرضه علیهم مع ما کان فیما بینهم من المخالطه والمعاشره بحسب العاده وکانت الشیعه یسألون عن الابواب حوائج واُموراً دنیویه تعسرت علیهم یریدون قضاءها وإصلاحها، وهذا أبو غالب الزراری استنسخ قسماً کبیراً من أبواب الکافی ورواه عن مؤلفه بالقراءه علیه او بالاجازه، فمن البعید أن لا یعرضه علی الأبواب مع أنه رفع مشکله زوجته فوافاه الجواب.

١ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٥٣٢. وجاءت العباره المذکوره فی المحجه المطبوعه (الصفحه ١٥٩) الی قوله «تحقیق منقولاته» ولیس من الجمله الاخیره فیها أثر، نعم توجد فی النسخه المکتوبه المصححه بقلم المحدث النوری فی حاشیتها العباره الاخیره.

٢ . الوسائل: ٢ / ٧١.

وکان عرض الکتاب علی النواب مرسوماً، روی الشیخ فی غیبته أنه لما عمل الشلمغانی کتاب التکلیف، قال الشیخ أبو القاسم بن روح: اطلبوا إلیّ لأنظره، فجاؤوا به فقرأه من أوله إلی آخره، فقال ما فیه شیء إلاّ وقد روی عن الائمه إلاّ فی موضعین أو ثلاثه، فانه کذب علیهم فی روایتها

لعنه الله .

وقد سئل الشيخ من كتب ابن أبى العزاقر بعد ما ذمّ وخرجت فيه اللعنه فقيل: كيف نعمل بكتبه وبيوتنا منها ملأى؟ فقال: أقول فيها ما قاله ابو محمد الحسن بن على صلوات الله عليهما وقد سئل عن كتب بنى فضّال، فقالوا: كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها ملأى؟ فقال صلوات الله عليه : «خذوا ما رووا وذروا ما رأوا».

فمن البعيد غايه البعد أن أحداً منهم (النواب) لم يطلب من الكلينى هذا الكتاب الذى عمل لكافه الشيعه، او لم يره عنده ولم ينظر اليه، وقد عكف عليه وجوه الشيعه وعيون الطائفه، وبالجمله فالناظر إلى جميع ذلک لعلَّه يطمئن إلى ما أشار اليه السيد الأجل، وتوهّم أنه لو عرض على الإمام – عليه السلام –، او على أحد من نوابه لذاع واشتهر، منقوض بالكتب المعروضه على آبائه الكرام صلوات الله عليهم ، فانه لم ينقل الينا كل واحد منها إلاّ بطريق أو بطريقين»(١).

أقول: ما ذكره مبنيّ على أمرين غير ثابتين، بل الثابت خلافه.

١ كون الكلينى مقيماً ببغداد وقام بتأليفه بمرأى ومسمع من النواب، وكان بينه وبينهم مخالطه ومعاشره.

٢ إن الجهه الباعثه إلى عرض كتاب (التكليف) على أبى القاسم بن روح، كانت موجوده فى الكافى أيضاً واليک بيان الأمرين:

١ . مستدرک الوسائل: ٣ / ٥٣٢ ٥٣٣.

أما الأول: فيه أوّلاً: أن صريح قول النجاشى فى ترجمته «شيخ أصحابنا فى وقته بالرى ووجههم» أنه كان مقيماً بالرى، مؤلفا فيها، وإنما انتقل فى اُخريات عمره إلى بغداد، ولم نقف على سنه انتقاله إلى بغداد ومدّه اقامته فيها، وان ادّعى بعضهم أنه أقام بها سنتين ثم توفى، ومن البعيد أن لا يستنسخ

منه فى موطنه عدّه نسخ بواسطه تلاميذه قبل الانتقال إلى بغداد، ولا ينتشر فى الاقطار الاسلاميه، ولو صحّ ذلك فلا فائده من العرض بعد النشر، ولا فى الاستظهار بعد البثّ، وانما يكون مفيداً لو عرض قبل النشر واستظهر قبل البثّ، حتى يعالج ما يحتاج إلى الاصلاح.

وثانياً: إنه لم تكن بينهما مخالطه ومعاشره، بشهاده انه لم يرو عن أحد من النواب فى أبواب الكافى، حتى ما يرجع إلى الإمام الحجه - عليه السلام -، وهذا يعرب عن عدم خلطته ومعاشرته معهم، وإلّا لنقل منهم روايه او روايات فى الابواب المختلفه، ومع هذا فكيف يصحّ أن يدّعى أنه عرض كتابه عليهم واستظهر منهم الحال.

وثالثاً: انه لو عرض هو نفسه او احد تلاميذه، كتابه عليهم، لذكره فى ديباجه الكتاب، وقد كتب الديباجه بعد تأليف الكتاب كما هو ظاهر لمن لاحظها، وما ذكره المحدّث النورى من أن هنا كتباً معروضه على الإمام، لم ينتقل إلّا بطريق او طريقين غير تامّ، لأن هذه الكتب عرضت على الإمام بعد وفاه مؤلفيها، والمدّعى أنه عرض الكافى بواسطه المؤلف او تلاميذه فى حياه مؤلفه، فطبع الحال يقتضى أنه لو كان نفس المؤلف عرضه، لأثبته فى المقدمه قطعاً، تثبيتاً لموقف الكتاب الذى ألّفه ليكون مرجعاً للشيعه فى جميع الاعصار.

وأما الثانى: فلأن الداعى إلى عرض كتاب الشلمغانى، هو احتمال انه أدخل فيه لأجل انحرافه ما لم يصدر عنهم- عليهم السلام -، وكان كتاب التكليف كالرساله العمليه ينظر فيه كل عاكف وباد، وعمل بما فيه، وأين هو

من كتاب الكافى الذى ألفه الثقه الثَّبت الورع، الذى نقطع بعدم كذبه على الأئمه- عليهم السلام -، فلا حاجه للعرض، وإلّا لوجب عرض غيره من الجوامع، مثل جامع

البزنطی، ومحاسن البرقی، ونوادر الحکمه للأشعری. کل ذلک یؤید أنه کان هنا سبب خاص لعرض کتاب التکلیف دون غیره من الکتب.

وعلی الجمله، إن قیاس کتاب الکافی بکتاب التکلیف، قیاس مع الفارق، وقد ألف الشیخ الشلمغانی کتاب التکلیف حال استقامته، ثم ادعی ما ادعی، فخرج التوقیع علی لعنه والبراءه منه من الناحیه المقدسه عام ۳۱۲، وصار ذلک مظنه للسؤال عن کتابه الذی کان کالرساله العملیه، فصار العمل به مظنه الضلال، کما أن ترکه کان مظنّه ترک ما یصحّ العمل به.

ولأجل هذا المحذور المختصّ به، رفع الأمر إلی الشیخ أبی القاسم بن روح، فطلب الکتاب وطالعه وعین مواضع ضلاله، واین هذا من کتاب الکافی الذی ألفه الثقه الثبت لیکون مصدراً ومرجعاً للفقهاء ولا بأس بنقل ما ورد حول کتاب التکلیف.

منها: ما رواه الشیخ فی کتاب «الغیبه» عن ابن زهومه النوبختی، قال: سمعت روح بن أبی القاسم بن روح یقول: «لمّا عمل محمد بن علی الشلمغانی کتاب التکلیف، قال ابو القاسم الحسین بن روح: اطلبوه إلیّ لأنظره، فقرأه من أوله إلی آخره، فقال: ما فیه شیء إلاّ وقد روی عن الائمه، إلاّ فی موضعین او ثلاثه، فانه کذب علیهم فی روایتها لعنه الله (۱).

ومنها: ما رواه أیضاً بسنده عن عبدالله الکوفی خادم الشیخ حسین بن روح قال: «سئل الشیخ یعنی أبا القاسم عن کتب ابن ابی العزاقر بعد ما ذمّ وخرجت فیه اللّعنه، وقیل له فکیف نعمل بکتبه وبیوتنا منه ملأی؟ فقال: أقول

۱ . الغیبه للشیخ الطوسی: ۲۵۱ ۲۵۲ طبعه النجف.

______

فیها ما قاله ابو محمد الحسن بن علی صلوات الله علیهما وقد سئل عن کتب بنی فضال، فقالوا: کیف نعمل

بكتبهم وبيوتنا منها ملأى؟ فقال صلوت الله عليه : «خذوا بما رووا وذروا ما رأوا» (١).

وروى ايضاً عن سلامه بن محمد قال: «انفذ الشيخ الحسين بن روح كتاب التأديب (٢) إلى قم، وكتب إلى جماعه الفقهاء بها فقال لهم: انظروا فى هذا الكتاب وانظروا فيه شيء يخالفكم؟ فكتبوا اليه: انه كله صحيح، وما فيه شيء يخالف، إلاّ قوله «الصاع فى الفطره نصف صاع من طعام» و «الطعام عندنا مثل الشعير من كل واحد صاع» (٣).

قال العلاّمه المجلسی: «اما جزم بعض المجازفين بكون جميع الكافى معروضاً على القائم – عليه السلام –، لكونه فى بلد السفراء فلا يخفى ما فيه، نعم عدم انكار القائم وآبائه صلوات الله عليه وعليهم عليه وعلى امثاله فى تأليفاتهم ورواياتهم مما يورث الظن المتاخم للعلم بكونهم – عليهم السلام –راضين بفعلهم ومجوزين للعمل باخبارهم» (۴).

تقييم العرض على وكيل الناحيه

تقييم العرض على وكيل الناحيه

ثم ان الشيعه عرضت كتب الشلمغانى على الشيخ ابى القاسم وكيل الناحيه، لأجل درايته بالحديث وتعرفه على كلمات الائمه – عليهم السلام –، ولأجل ذلك لما عرض عليه كتاب التكليف قال: «ما فيه شيء إلاّ وقد روى عن الائمه إلاّ موضعين او ثلاثه» لا لأجل عرضه على القائم – عليه السلام –، حتى انه قد انفذ الكتاب نفسه (التأديب) إلى فقهاء قم، والتمس نظرهم فيه، فكتبوا فى حقه ما عرفته، فاذا كان عرض الكتاب على الشيخ ابى القاسم لأجل

١ . كتاب الغيبه: ٢٣٩ ٢۴٠ طبعه النجف.

٢ . هذا الكتاب لنفس الشيخ ابى القاسم الحسين بن روح، راجع الذريعه: ٣ / ٢١٠ .

٣ . الغيبه للطوسى: ٢۴٠ طبعه النجف.

۴ . مرآه العقول: ١ / ٢٢ مقدمه المؤلف.

تعرفه

بالحديث، لا لأجل عرضه على القائم – عليه السلام –فالكلينى كان فى غنى عن عرضه عليه، لأن الشيخ لم يكن اقوى منه فى الحديث وعرفان الكلم. نعم لو كان الهدف عرضه على القائم – عليه السلام –لكان لما ذكر وجه.

واما ما ذكره العلاّمه المجلسى من حصول الظن المتاخم للعلم بكونه – عليه السلام –راض بفعله فهذا مما لا شك فيه، كيف ولولا الكافى واضرابه لما بقى الدين، ولضاعت السنه، ولكنه لا يقتضى ان يؤخذ بكل رواياته من دون تحقيق فى الاسناد.

وقد قال العلاّمه المجلسى فى نفس كلامه: «الحق عندى ان وجود الخبر فى امثال تلك الاصول المعتبره مما يورث جواز العمل به، ولكن لا بد من الرجوع إلى الاسانيد لترجيح بعضها على بعض عند التعارض» (١).

ومما يدل على انه لم يكن جميع روايات الكتاب صحيحه عند المؤلف نفسه انه – قدس سره –عنون فى مقدمه الكافى الخبرين المتعارضين وكيفيه علاجهما، بأن من المتعارضين ما أمر الإمام بترجيحه بموافقه الكتاب ومخالفته العامه وكونه موافقاً للمجمع عليه، وفيما لا يوجد المرجحات المذكوره، يجوز الاخذ باحدهما من باب التسليم.

ومع ذلك، كيف يمكن القول بأن كل ما ورد فى الكافى كان صحيحاً عند الكلينى، واليك نص عبارته: فاعلم يا اخى ارشدك الله انه لا يسع احداً تمييز شىء مما اختلف الرواه فيه عن العلماء – عليهم السلام –برأيه، إلاّ على ما اطلقه العالم بقوله – عليه السلام –: «اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه» وقوله – عليه السلام –: «دعوا ما وافق القوم فإنّ الرشد فى خلافهم» وقوله – عليه السلام –: «خذوا

١ . مرآه العقول: ١

.۲۲ /

------

(۳۷۳)

بـالمجمع علیه، فـان المجمع علیه لا ریب فیه» ونحن لا نعرف من جمیع ذلک إلاّ اقلّه ولا نجـد شـیئاً احوط ولا اوسع من ردّ علم ذلک کله إلی العالم – علیه السلام –وقبول ما وسع من الأمر فیه بقوله – علیه السلام –: «بأیّما اخذتم من باب التسلیم وسعکم».

وهذا الکلام ظاهر فی ان الکلینی لم یکن یعتقد بصدور روایات کتابه عن المعصوم جزماً، وإلاّ لم یکن مجال للاستشهاد بالروایه علی لزوم الاخذ بما له مرجح.

اضف إلی ذلک انه لو کان کل ما فی الکافی صـحیحاً عند الکلینی لنقل منه إلی غیره بعباره واضـحه، وکان للصدوق الذی یعد فی الطبقه التـالیه للکلینی نقـل ذلک القول فی احـد کتبه، بل کان علیه ان یصـحح ما صـححه الکلینی، ویزیف ما زیفه، إذ لیس الکلینی باقل من شـیخه محمد بن الحسن بن الولید، فقد نری انه یقول فی حقه فی «فقیهه»: «اما خبر صلاه یوم غدیر خمّ والثواب المذکور فیه لمن صامه فان شـیخنا محمد بن الحسن کان لا یصـححه ویقول انه من طریق محمد بن موسـی الهمدانی وکان غیر ثقه، وکل ما لا یصححه ذلک الشیخ قدس الله روحه ولم یحکم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروک غیر صحیح» (۱).

وقال أیضاً: «کان شـیخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الولید (رضـی الله عنه)سیِّیء الرأی فی محمد بن عبدالله المسمعی، راوی الحدیث، وانی اخرجت هذا الخبر فی هذا الکتاب، لانه کان فی کتاب الرحمه، وقد قراته علیه فلم ینکره ورواه لی»(۲).

کل ذلک یشیر إلی انه لم یکن کتاب الکافی عند الصدوق بهذه المنزله.

۱ . الفقیه: الجزء الثانی، باب صوم التطوع وثوابه، ذیل الحدیث ۲۴۱.

۲

. العیون: الجزء ۲، باب ما جاء عن الرضا – علیه السلام –من الاخبار المنثوره، ذیل الحدیث ۴۵.

نعم ربما یستدل علی عدم صحه ما فی الکافی بأن الشیخ الصدوق انما کتب کتاب «من لا یحضره الفقیه» اجابه لطلب السید الشریف ابی عبدالله المعروف ب «نعمه الله» ولا شک ان کتاب الکافی اوسع من الفقیه، فلو کانت جمیع روایات الکافی صحیحه عند الشیخ الصدوق، فضلاً عن ان تکون قطعیه الصدور، لم تکن حاجه إلی کتابه کتاب الفقیه، بل کان علی الشیخ الصدوق ارجاع السائل إلی کتاب الکافی (۱).

ولا یخفی ما فی هذا الاستدلال، فان السید الشریف طلب من الشیخ الصدوق کتاباً اشبه بالرسائل العملیه الرائجه فی هذه الاعصار، ولم یکن الکافی بهذه المثابه، فلاجل ذلک لم یرجعه الشیخ الصدوق إلی ذلک الکتاب، لا لاجل عدم قطعیه روایاته او عدم صحته.

نعم ربما یورد علی المستدل بقطعیه احادیث الکافی ان الشیخ الکلینی روی فی کتابه روایات کثیره عن غیر اهل البیت المعصومین – علیهم السلام –. وهذا لا یجتمع مع ما صرح به فی دیباجه کتابه من انه یأخذ منه من یرید علم الدین والعمل به بالآثار الصحیحه عن الصادقین – علیهم السلام –وقد نقل ذلک الشیخ المتتبع النوری رضوان الله علیه عن رساله الاستاذ الاکبر، المحقق البهبهانی فقال: «فقد اکثر من الروایاه عن غیر المعصوم فی أول کتاب الارث، وقال فی کتاب الدیات فی باب وجوه القتل: علی بن إبراهیم قال: وجوه القتل علی ثلاثه اضرب إلی آخر ما قال. ولم یورد فی ذلک الکتاب حدیثاً آخر، وفی باب شهاده الصبیان عن ابی ایوب قال: سمعت اسماعیل بن جعفر إلی آخره،

واكثر أيضاً فى اصول الكافى من الروايه عن غير المعصوم منه ما ذكره فى مولد الحسين من حكايه الاسد الّذى دعته فضه إلى حراسه جسده - عليه السلام -وما ذكره فى مولد امير المؤمنين - عليه السلام -

١ . معجم رجال الحديث: ١ / ٤٠ ٤١.

عن اسيد بن صفوان» (١).

وقد جاء بعض ما رواه الشيخ الكلينى عن غير المعصوم فى «معجم رجال الحديث» أيضاً (٢).

ولاـ يخفى ان نقل هـذه الكلمات مع التصريح باسماء المروى عنهم لا يضر المستدل،فان نقل هـذه الكلمات عن اصحابها مع كونهم غير معصومين، كنقل معانى اللغه عن اصحابها ولا ينافى كون مجموع الكتاب مروياً عن الصادقين - عليهم السلام -.

إلى هنا تبين ان كتاب الكافى كتاب جدير بالعنايه، ويعد اكبر المراجع واوسعها للمجتهدين، وليست رواياته قطعيه الصدور فضلاً عن كونهـا متواتره او مستفيضه، ولاـ ان القرائن الخارجيه دلت على صحتها ولزوم الاعتماد عليها، بل هو كتاب شامل للصحيح والسقيم، فيجب على المجتهد المستنبط تمييز الصحيح عن الضعيف.

ولاجل ايقاف القارئ على بعض ما لا يمكن القول بصحته نقلاً وعقلاً نشير إلى نموذجين:

١ فقـد روى عن ابى عبـدالله - عليه السـلام -فى قول الله (وانه لـذكر لك ولقومك وسوف تسئلون) الزخرف: ٤٤ فرسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم -الذكر واهل بيته المسؤولون وهم الذكر(٣).

ولو كان المراد من «الـذكر» هو النبى، فمن المخاطب فى قوله «لك» وهو سبحانه يقول: «انه لـذكر لك» أى لك ايها النبى. نعم وجود هذه

١ . مستدرك الوسائل: ٣ / ٥٤٠ الفائده الرابعه من الخاتمه.

٢ . لاحظ معجم رجال الحديث: ١ / ١٠١ ١٠٣.

٣ . الكافى: ١ / ٢١٠، باب ان اهل

الذكر الذين أمر الله الخلق بسؤالهم هم الائمه – عليهما السلام –الحديث ۲ و ۴.

الروايات الشاذه النادره لا ينقص من عظمه الكتاب وجلالته، وأى كتاب بعد كتاب الله العزيز، ليس فيه شيء؟

واما الثانى، فنرجو المراجعه إلى المصدر التالى (۱).

۱ . الكافى: ۱ / ۲۳۷.

------

۲ تقييم احاديث «من لا يحضره الفقيه»

۲ تقييم احاديث «من لا يحضره الفقيه»

ان كتاب «من لا يحضره الفقيه» تأليف الشيخ الصدوق محمد بن على بن الحسين بن بابويه المولود بدعاء صاحب الأمر – عليه السلام –(۱) حدود عام ۳۰۶ والمتوفى سنه ۳۸۱ ه، من اصح الكتب الحديثيه واتقنها بعد الكافى وهى فى الاشتهار والاعتبار كالشمس فى رابعه النهار.

وقد ذكر الشيخ الصدوق فى ديباجه كتابه انه لما ساقه القضاء إلى بلاد الغربه ونزل ارض بلخ، وردها شريف الدين ابو عبدالله محمد بن الحسن المعروف بنعمه، فدام سروره بمجالسته، وانشرح صدره بمذاكرته، وقد طلب منه ان يصنف كتاباً فى الفقه والحلال والحرام ويسميه ب «من لا يحضره الفقيه» كما صنَّف الطبيب الرازى محمد بن زكريا كتاباً فى الطب واسماه «من لا يحضره الطبيب» فاجاب مسؤوله وصنف هذا الكتاب له.

ويصف هذا الكتاب بقوله: «ولم اقصد فيه قصد المصنفين فى ايراد جميع ما رووه، بل قصدت إلى ايراد ما افتى به، واحكم بصحته، واعتقد فيه انه حجه فيما بينى وبين ربى تقدس ذكره، وتعالت قدرته وجميع ما فيه

۱ . لاحظ رجال النجاشى: ۱۸۴، وكتاب الغيبه للشيخ الطوسى: ۲۰۱ عند ذكر التوقيعات، واكمال الدين واتمام النعمه: ۲۷۶.

مستخرج من کتب مشهوره علیها المعول، والیها المرجع، مثل کتاب حریز بن عبدالله السجستانی، وکتاب عبیدالله بن علی الحلبی، وکتب علی بن مهزیار الاهوازی، وکتب الحسین بن

سعید، ونوادر أحمد بن محمد بن عیسی، وکتاب نوادر الحکمه تصنیف محمد بن أحمد بن یحیی بن عمران الاشعری، وکتاب الرحمه لسعد بن عبدالله الاشعری، وجامع شیخنا محمد بن الحسن بن الولید (رضی الله عنه)، ونوادر محمد بن ابی عمیر، وکتب المحاسن لاحمد بن ابی عبدالله البرقی، ورساله ابی (رضی الله عنه)إلی وغیرها من الاصول والمصنفات التی طرقی الیها معروفه فی فهرس الکتب التی رویتها عن مشایخی واسلافی رضی الله عنهم وبالغت فی ذلک جهدی مستعیناً بالله» (۱).

وقد سلک - رحمه الله - فی کتابه هذا مسلکاً غیر ما سلکه الشیخ الکلینی، فان ثقه الاسلام کما عرفت جری فی الکافی علی طریقه السلف من ذکر جمیع السند غالباً، وترک اوائل الاسناد ندره اعتماداً علی ما ذکره فی الاخبار المتقدمه علیها واما الشیخ الصدوق فانه بنی فی «الفقیه» من أول الأمر علی اختصار الاسانید، وحذف اوائل السند، ووضع مشیخه فی آخر الکتاب یعرف بها طریقه إلی من روی عنه، فهی المرجع فی اتصال اسناده فی اخبار هذا الکتاب، وربما اخل بذکر الطریق إلی بعض فیکون السند باعتباره معلقاً.

ثم انهم اطالوا البحث عن احوال المذکورین فی المشیخه، ومدحهم وقدحهم وصحه الطریق من جهتهم او من جهه القرائن الخارجیه، وأول من دخل فی هذا الباب العلاّمه فی «الخلاصه» وتبعه ابن داود، ثم ارباب المجامیع الرجالیه وشراح الفقیه کالتفریشی والمجلسی الأول وغیرهما (۲).

ولا یخفی ان البحث فی تقییم الکتاب، یقع فی عده نقاط:

۱ . من لا یحضره الفقیه: ۱ / ۲ ۵.

۲ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۵۴۷، الفائده الخامسه.

الأولی انه استدل علی ان روایات کتاب «الفقیه» کلها صحیحه، بمعنی کون من جاء فی

اسانيده من الرواه ثقات، بقوله - قدس سره -: «بل قصدت إلى ايراد ما افتى به واحكم بصحته» والمراد من الصحه فى هذه العباره، هو الحكم بعداله الراوى او وثاقته، فتكون هذه العباره تنصيصاً من الشيخ الصدوق على ان من ورد فى اسناد ذلک الكتاب، كلهم عدول او ثقات، ولا يخفى ان استفاده ذلک من تلک العباره مشكل جداً.

اما أوّلًا، فلأن الصحيح فى مصطلح القدماء ومنهم الصدوق، غير الصحيح فى مصطلح المتأخرين، إذ الصحيح عند المتأخرين هو كون الراوى عدلاً امامياً، ولكن الصحيح عند القدماء عباره عمّا اعتضد بما يقضى اعتمادهم عليه، او اقترن بما يوجب الوثوق والركون اليه واسبابه عندهم مختلفه.

منها: وجوده فى كثير من الاصول الاربعمائه المؤلفه فى عصور الائمه - عليهم السلام -، او وجوده فى اصل معروف الانتساب لمن اجتمعت العصابه على تصديقهم كزراره ومحمد بن مسلم واضرابهما.

ومنها: اندراجه فى احدى الكتب التى عرضت على الائمه صلوات الله عليهم فاثنوا على مصنفيها، ككتاب عبيدالله الحلبى الذى عرض على الصادق - عليه السلام -وكتاب يونس بن عبد الرحمن وفضل بن شاذان المعروضين على العسكرى - عليه السلام -.

ومنها: كونه مأخوذاً من الكتب التى شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها، سواء الفت بيد رجال الفرقه المحقه ككتاب الصلاه لحريز بن عبدالله، وكتب الحسن والحسين ابنى سعيد، وعلى بن مهزيار، او بيد غيرهم ككتاب حفص بن غياث، وكتب الحسين بن عبيدالله السعدى وكتاب القبله لعلى بن

الحسن الطاطرى(١)، وقد جرى الشيخ الصدوق على متعارف القدماء فحكم بصحه جميع احاديثه، وهذا غير ما نحن بصدده من عداله الراوى او وثاقته.

قال المحقق البهبهانى: «ان الصحيح عند القدماء هو ما وثقوا بكونه من

المعصوم أعم من ان يكون منشأ وثوقهم كون الراوى من الثقات، او امارات اُخر، ويكونوا قطعوا بصدوره عنهم او يظنون» (٢).

وعلى ذلك فبين صحيح القدماء وصحيح المتأخرين العموم والخصوص المطلق، فحكم الشيخ الصدوق - رحمه الله -بصحه احاديثه لا- يستلزم صحتها باصطلاح المتأخرين، من كون الرواه فى الاسانيد كلهم ثقات، لاحتمال كون المنشأ فى الجميع او بعضها هو القرائن الخارجيه.

وثانياً: سلمنا ان الصدوق بصدد الحكم بوثاقه او عداله كل من وقع فى اسناد كتابه، ولكنه مخدوش من جانب آخر، لانه قد علم من حاله انه يتبع فى التصحيح والتضعيف شيخه ابن الوليد، ولا- ينظر إلى حال الراوى نفسه، وانه ثقه او غير ثقه، ومعه كيف يمكن ان يكون قوله هذا شهاده حسيه على عداله او وثاقه كل من ذكر فى اسناد كتابه، وقد مر عند دراسه كتاب الكافى طريقته فى التصحيح والتضعيف. اللّهم إلاّ ان يكون طريقه شيخه، موافقه لطريقه المتأخرين ويكون قوله اخباراً عن شهاده استاذه بعداله او وثاقه الواردين فى هذا الكتاب.

وثالثاً: ان المتبادر من العباره التاليه، انه يعتمد فى تصحيح الروايه على وجود الروايه فى كتب المشايخ العظام غالباً. قال - قدس سره -: «كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد(رضى الله عنه) سىء الرأى فى محمد بن عبدالله المسمعى راوى هذا الحديث، وانى اخرجت هذا الخبر فى هذا

١ . لاحظ مشرق الشمسين للشيخ البهائى.

٢ . تعليقه البهبهانى: ٢٧، وفى العباره حزازه.

الكتاب، لانه كان فى كتاب الرحمه، وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لى» (١).

وهذا يعرب عن انه ما كان يتفحص عن احوال الراوى عند الروايه، وهذا ان لم يكن كلياً لكنه أمر ذائع فى تصحيحاته.

الثانيه: إن أحاديث

كتاب الفقيه لا تتجاوز عن ۵۹۶۳ حديثاً، منها ألفان وخمسون حديثاً مرسلاً، وعند ذلك يقع الكلام كيف يمكن الركون إلى هذا الكتاب بلا تحقيق اسناده، مع أن جميع الاحاديث المسنده فيها ۳۹۱۳ حديثاً، والمراسيل ۲۰۵۰ حديثاً، ومرادهم من المرسل ما لم يذكر فيه اسم الراوى بأن قال «روى» أو قال «قال الصادق – عليه السلام –» او ذكر الراوى وصاحب الكتاب، ونسى أن يذكر طريقه اليه فى المشيخه، وهم على ما صرَّح به المجلسى أزيد من مائه وعشرين رجلاً.

الثالثه: فى اعتبار مراسيل الفقيه وعدمه.

ذهب بعض الأجله إلى القول باعتبار مراسيله، قال التفريشى فى شرحه على الفقيه:

«الاعتماد على مراسيله ينبغى أن لا يقصر فى الاعتماد على مسانيده، حيث حكم بصحَّه الكل». وقد قيل فى وجه ترجيح المرسل: «إن قول العدل: قال رسول الله– صلى الله عليه وآله وسلم –يشعر باذعانه بمضمون الخبر، بخلاف ما لو قال: حدثنى فلان» وقال بحر العلوم: «إن مراسيل الصدوق فى الفقيه كمراسيل ابن ابى عمير فى الحجّيه والاعتبار، وان هذه المزيه من خواص هذا الكتاب لا توجد فى غيره من كتب الاصحاب».

وقال الشيخ بهاء الدين فى شرح الفقيه عند قول الصدوق: «وقال الصادق جعفر بن محمد – عليه السلام -: كل ماء طاهر حتى تعلم أنه قذر»

١ . العيون: الجزء الثانى، باب ما جاء عن الرضا – عليه السلام –من الاخبار المنثوره، الحديث ۴۵.

«هذا الحديث من مراسيل المؤلف، وهى كثيره فى هذا الكتاب، تزيد على ثلث الاحاديث المورده فيه، وينبغى أن لا يقصر الاعتماد عليها من الاعتماد على مسانيده، من حيث تشريكه بين النوعين فى كونه ممّا يفتى به ويحكم بصحته، ويعتقد أنه حجه بينه وبين ربّه،

بل ذهب جماعه من الأُصوليين إلى ترجيح مرسل العدل على مسانيده محتجّين بأن قول العدل «قال رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم –كذا» يشعر باذعانه بمضمون الخبر، بخلاف ما لو قال «حدثنى فلان، عن فلان أنه – صلى الله عليه وآله وسلم –قال كذا» وقد جعل أصحابنا (قدس سرهم)مراسيل ابن أبى عمير كمسانيده فى الاعتماد عليها، لما علموا من عادته أنه لا يرسل إلاّ عن ثقه(١).

وقال المحقّق الداماد فى الرواشح: «إذا كان الارسال بالاسقاط رأساً جزماً، كما قال المرسل «قال النبى، أو قال الإمام» فهو يتم فيه، وذلك مثل قول الصدوق فى الفقيه «قال الصادق – عليه السلام –: الماء يطهِّر ولا يطهَّر» إذ مفاده الجزم او الظنّ بصدور الحديث عن المعصوم، فيجب أن تكون الوسائط عدولاً فى ظنّه، وإلاّ كان الحكم الجازم بالاسناد هادماً لجلالته وعدالته»(٢).

ولا يخفى أن غايه ما يقتضيه الاسناد جازماً، هو جزم الصدوق او اطمئنانه على صدور الروايه من الإمام – عليه السلام –، وهذا لا يقتضى أن يكون منشأ جزمه هو عداله الراوى او وثاقته، فيمكن أن يكون منشؤه هو القرائن الحافَّه على الخبر التى يفيد القطع او الاطمئنان بصدور الخبر، ولو كان اطمئنانه حجَّه للغير، يصحّ للغير الركون اليه وإلا فلا.

الرابعه: قد عرفت أن الصدوق كثيراً ما ذكر الراوى ونسى أن يذكر طريقه اليه فى المشيخه، أو ذكر طريقه ولكن لم يكن صحيحاً عندنا، فهل هنا طريق

١ . مستدرك الوسائل: ٧١٨، الفائده الخامسه.

٢ . الرواشح: ١٧٤.

\------

يعالج هذه المشكله؟ فقد قام المحقّق الاردبيلى صاحب كتاب «جامع الرواه» على تصحيح هذه الروايات بطريق خاصّ نذكره عند البحث عن كتاب «التهذيب».

والذى عند سيد المحقّقين، البروجردى– قدس سره –من

الاجابه عن هذا السؤال هو أن الكتب التی نقل عن الصدوق فی هذا الکتاب کانت کتباً مشهوره، وکان الأصحاب یعوِّلون علیها ویرجعون الیها، ولم یکن ذکر الطریق إلی هذه الکتب إلاّ تبرّعاً وتبرّکاً، أی لاخراج الکتب عن صوره المرسل إلی صوره المسند وإن کان لبّاً جمیعها مسانید، لشهره انتساب هذه الکتب إلی مؤلفیها، وبذلک کانت تستغنی عن ذکر الطریق.

والذی یدل علی ذلک، قوله فی دیباجه الکتاب: «وجمیع ما فیه مستخرج من کتب مشهوره علیها المعوَّل والیها المرجع مثل کتاب حریز بن عبدالله السجستانی(۱)، وکتاب عبیدالله بن علی الحلبی(۲)، وکتب علی بن مهزیار الاهوازی إلی آخر ما نقلناه عنه آنفاً».

وبعد هذه العباره لا یبقی شکّ للانسان أن ذکر الطریق إلی هذه الکتب فی المشیخه، لم یکن إلاّ عملا تبرّعیاً غیر إلزامی، ولأجل ذلک نری أنه لم یذکر طریقاً إلی بعض هذه الکتب، او ذکر طریقاً فیه ضعف، لعدم المبالاه بصحَّه الطریق وعدمها، لانه لم تکن الغایه اثبات انتساب الکتب إلی اصحابها، فان الکتب کانت مشهوره الانتساب إلی مؤلفیها، ولأجل ذلک نری أن المحقّق المولی محمد تقی المجلسی (المولود عام ۱۰۰۳، والمتوفی عام ۱۰۷۰ ه) ذکر فی شرحه علی الفقیه عند تفسیر العباره المتقدمه ما هذا لفظه: «من کتب

۱ . قال حماد بن عیسی للصادق – علیه السلام –انی اعمل به وقرّره الإمام. روضه المتقین: ۱ / ۱۴.

۲ . عرض کتابه علی الصادق – علیه السلام –فصححه الإمام ومدحه. روضه المتقین: ۱ / ۱۴.

مشهوره بین المحدّثین، بالانتساب إلی مصنّفیها ورواتها، والظاهر أن المراد بالشهره التواتر. علیها المعوّل، یعنی کلها محلّ اعتماد الاصحاب»(۱).

وقال أیضاً: «الظاهر منهم النقل من الکتب المعتبره المشهوره، فاذا کان صاحب الکتاب

ثقه يكون الخبر صحيحاً، لأن الظاهر من نقل السند إلى الكتاب المشهور المتواتر، مجرد التيمّن والتبرّك لا سيما إذا كان من الجماعه المشهورين كالفضيل بن يسار ومحمد بن مسلم رضى الله عنهما فان الظاهر أنه لا يضرّ جهاله سنديهما»(٢).

وقال أيضاً: مع كثره التتّبع يظهر أن مدار ثقه الاسلام (الكلينى) أيضاً كان على الكتب المشهوره، وكان اتصال السند عنده أيضاً لمجرّد التيمّن والتبرّك، ولئلاّ يلحق الخبر بحسب الظاهر بالمرسل، فان روى خبراً عن حمّاد بن عيسى، او صفوان بن يحيى، أو محمد بن أبى عمير فالظاهر أنه أخذ من كتبهم فلا يضرّ الجهاله التى تكون فى السند إلى الكتب بمثل محمد بن اسماعيل عن الفضل، او الضعف بمثل سهل بن زياد»(٣).

وبعد ذلك نرى أن البحث عن طرق الصدوق إلى أصحاب الكتب أمر زائد، فاللازم البحث عن مؤلف الكتاب وطرقه إلى الإمام – عليه السلام –. هذا ما يميل إليه سيّدنا المحقّق البروجردى ويقرّبه.

نعم، على ذلك كلّما علم أن الشيخ الصدوق أخذ الحديث من الكتب المعروفه، فالبحث عن الطريق أمر غير لازم، وأما إذا لم نجزم بذلك واحتملنا أن الحديث وصل اليه بالطرق المذكوره فى المشيخه، فالبحث عن صحّه الطرق يعدُّ أمراً لازماً.

١ . روضه المتقين: ١ / ١٤.

٢ . روضه المتقين: ١ / ٢٩.

٣ . روضه المتقين: ١ / ٣١.

ونقول بمثل ذلك فى طرق الكافى، فاذا علم أنه أخذ الحديث من الكتب التى ثبت اسنادها إلى الراوى، فلا وجه للبحث عن ضعف الطريق او صحته. وبذلك نستغنى عن كثير من المباحث حول طرق الصدوق إلى أرباب الكتب.

ثمّ إنهم أطالوا البحث عن أحوال المذكورين فى المشيخه ومدحهم وقدحهم وصحه الطريق من جهتهم.

وقد عرفت

أن أول من دخل فى هذا البـاب هو العلاّمه فى «الخلاصه»، وتبعه ابن داود ثم أرباب المجاميع الرجاليه وشرّاح الفقيه، كالعالم الفاضل المولى مراد التفريشى والعالم الجليل المجلسى الأول وغيرهما(١).

١ . مستدرك الوسائل: ٣ / ٥۴٧ و ٧١٩، ولاحظ مقدمه الحدائق.

٣. تقييم احاديث «التهذيب» و«الاستبصار»

٣. تقييم احاديث «التهذيب» و«الاستبصار»

٣. تقييم احاديث «التهذيب» و«الاستبصار»

إن كتاب «تهذيب الاحكام» فى شرح المقنعه للشيخ المفيد، تأليف شيخ الطائفه أبى جعفر محمد بن الحسن الطوسى (المولود عام ٣٨۵، والمتوفى عام ۴۶٠ ه) من أعظم كتب الحديث منزله وأكثرها منفعه، وقد شرع الشيخ فى تأليف هذا الكتاب لمّا بلغ سنه ستّاً وعشرين وهذا من خوارق العاده.

قال المحقّق البروجردى: «يظهر من أدعيته للمفيد فى كتاب «التهذيب» عند نقل عباره المقنعه حيث يقول فى أول الكتاب إلى أواخر كتاب الصلاه منه: «قال الشيخ أيّده الله تعالى » ومنه إلى آخر الكتاب يقول: «قال الشيخ - رحمه الله -» أنه كتب الطهاره والصلاه فى حال حياه الشيخ المفيد وقد قدم الشيخ الطوسى العراق عام ۴٠٨ ه، وتوفى الشيخ المفيد عام ۴١٣ ه، وأنت إذا نظرت إلى كلماته فى الكتابين «التهذيب والاستبصار» وما جادل به المخالفين فى المسائل الخلافيه، كمسأله مسح الرجلين، وما أفاده فى مقام الجمع بين الأخبار، واختياراته فى المسائل، وما يستند اليه فيها وما يورده من الاخبار فى كل مسأله، لأذعنت أنه من أبناء سبعين»(١).

١ . مقدمه الخلاف للمحقق البروجردى - قدس سره -.

ثم ان طريقه الشيخ فى نقل الاحاديث فى هذا الكتاب مختلفه.

قال السيد الاجل بحر العلوم- رحمه الله - : «انه قد يذكر فى التهذيب والاستبصار جميع السند، كما فى الكافى، وقد يقتصر على البعض بحذف الصدر، كما فى الفقيه،

ولكنه استدرك المتروك فى اخر الكتابين، فوضع له مشيخته المعروفه، وهى فيهما واحده غير مختلفه، قد ذكر فيهما جمله من الطرق إلى أصحاب الاصول والكتب ممَّن صدَّر الحديث بذكرهم وابتدأ بأسمائهم، ولم يستوف الطرق كلها، ولا ذكر الطريق إلى كل من روى عنه بصوره التعليق، بل ترك الاكثر لقلّه روايته عنهم، وأحال التفصيل إلى فهارس الشيوخ المصنفه فى هذا الباب، وزاد فى «التهذيب» الحواله على كتاب «الفهرست» الذى صنفه فى هذا المعنى.

قال الشيخ فى مشيخه تهذيبه: «والآن فحيث وفَّق الله تعالى للفراغ من هذا الكتاب، نحن نذكر الطرق التى يتوصل بها إلى روايه هذه الأُصول والمصنفات، ونذكرها على غايه ما يمكن من الاختصار لتخرج الاخبار بذلك عن حدّ المراسيل وتلحق بباب المسندات.

ثم قال: فما ذكرناه فى هذا الكتاب عن محمد بن يعقوب الكلينى – رحمه الله –فقد أخبرنا الشيخ أبو عبدالله محمد بن نعمان – رحمه الله –، عن أبى القاسم جعفر بن محمد بن قولويه– رحمه الله –، عن محمد بن يعقوب – رحمه الله –وأخبرنا به أيضاً الحسين بن عبيدالله، عن أبى غالب أحمد بن محمد الزرارى وأبى محمد هارون بن موسى التلعكبرى، وأبى القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، وأبى عبدالله أحمد بن أبى رافع الصيمرى، وابى المفضل الشيبانى، وغيرهم، كلهم عن محمد بن يعقوب الكلينى.

وأخبرنا به أيضاً أحمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر، عن أحمد بن أبى رافع، وأبى الحسين عبد الكريم بن عبدالله بن نصر البزّاز بتنيس وبغداد

عن أبى جعفر محمد بن يعقوب الكلينى جميع مصنفاته وأحاديثه سماعاً وإجازه ببغداد بباب الكوفه، بدرب السلسله سنه سبع وعشرين وثلاثمائه»(١).

وعلى ذلك فربما يتصور أنه يجب التفتيش والتفحّص عن طرق الشيخ

إلى أصحاب الكتب والاُصول.

أقول: قد عرفت مذهب سيّد المحقّقين آيه الله البروجردى وهو أحد المعتنين فى علم الرجال، وأنه كان يذهب تبعاً للمجلسىّ الأول إلى أن المشيخه للصدوق وللشيخ، لم تكن إلاّ ـ لمجرد إظهار الاحاديث بصور المسندات لا لأجل تحصيل العلم بنسبه الكتب إلى مؤلفيها، فان نسبه هذه الكتب إلى أصحابها كانت ثابته غير محتاجه إلى تحصيل السند، وبالجمله ذكر المشيخه لأجل التبرّك والتيمّن، ولاتّصال السند كما هو المرسوم فى هذه الاعصار أيضا، حيث يستجيزون عن المشايخ بالنسبه إلى الكتب الاربعه وغيرها حتى يصحّ لهم نقل الاحاديث عن هذه الكتب مسنداً، وأما كون المشيخه لأجل تحصيل صحه نسبه هذه الكتب إلى أصحابها فهذا ممّا ينافيه كلام الصدوق والشيخ فى المشيخه.

أما الصدوق فقد قدَّمنا كلامه، وأما الشيخ فهو يقول فى مشيخه التهذيب: «لتخرج الاخبار بذلك عن حدّ المراسيل وتلحق بباب المسندات» فان هذه العباره تعطى أن الغايه من ذكر المشيخه جعل الحديث وإخراجه بصوره المسانيد لا غير، ولأجل ذلك نرى أن الشيخ يبتدئ فى المشيخه بذكر الطرق إلى كتاب الكافى للكلينى، مع أن ثبوته له أظهر من الشمس، وبذلك تعرف أن البحث فى طرق الشيخ إلى أصحاب الكتب فى المشيخه ممّا لا طائل تحته، وليس على الفقيه إلاّ التفتيش عن أحوال أصحاب الكتب ومن يروون عنهم.

اللّهم إلاّ إذا كانت الكتب غير معروفه، فعندئذ يجب الفحص عن كلّ

١ . التهذيب: ١٠ / ٢٥ ٢٩ من المشيخه.

من فى الطريق كما لا يخفى.

تصحيح أسانيد الشيخ

تصحيح أسانيد الشيخ

ثم إنه لمّا كان كثير من طرق الشيخ الوارده فى مشيخه التهذيب، معلولاً بضعف، أو إرسال، او جهاله، او بدء الحديث باناس لم يذكر لهم طريق فى المشيخه، حاول بعض المحقّقين

لرفع هذه النقيصه من كتاب التهذيب بالرجوع إلى فهرست الشيخ أولا، وطرق من تقدمه عصراً ثانياً، او عاصره ثالثاً.

أما الأول، فلأن للشيخ فى الفهرست طرقاً إلى أرباب الكتب والاُصول الذين أهمل ذكر السند إلى كتبهم فى التهذيب، فبالرجوع إلى ذلك الكتاب يعلم طريق الشيخ إلى ارباب الكتب التى لم يذكر سنده اليها فى التهذيب.

أما الثانى، فبالرجوع إلى مشيخه الفقيه ورساله الشيخ أبى غالب الزرارى، إذا كان لهما سند إلى الكتب التى لم يذكر سنده اليها فى التهذيب، لكن إذا أوصلنا سند الشيخ إلى هؤلاء، وبالنتيجه يحصل السند إلى أصحاب هذه الكتب.

أما الثالث، فبالرجوع إلى طريق النجاشى، فانه كان معاصراً للشيخ، مشاركاً له فى أكثر المشايخ كالمفيد والحسين بن عبيدالله الغضائرى، وابنه أحمد بن الحسين، وأحمد بن عبدون الشهير بابن الحاشر، فاذا علم روايه النجاشى للأصل والكتاب بتوسّط أحد هؤلاء كان ذلك طريقاً للشيخ أيضاً.

ثم إن المتتبع الخبير الشيخ محمد الاردبيلى (المتوفّى عام ١١٠١ ه) احد تلاميذ العلاّمه المجلسى قد قام بتأليف كتابين فى الرجال، ولكلّ دور خاص.

١ «جامع الرواه». وقد عرفنا مكانته عند البحث عن الاصول الرجاليه المتأخره فى الفصول السابقه، والكتاب مطبوع.

------

٢ «تصحيح الاسانيد» وهو بعد غير مطبوع، ولم نقف عليه إلى الآن، لكن ذكر المؤلف مختصره، وديباجته فى آخر كتاب «جامع الرواه»(١) واختصره المحدّث النورى ونقله فى «خاتمه المستدرك» وأضاف عليه زيادات(٢).

وقد حاول المؤلف فى هذا الكتاب تصحيح أسانيد الشيخ فى التهذيبين بطريق آخر غير ما ذكرناه من الرجوع إلى مشيخه الفهرست، او مشيخه من تقدمه، أو عاصره، واليك بيانه:

إن العلاّمه الحلى فى «الخلاصه»، والسيد الجليل الميرزا الاسترآبادى فى «تلخيص المقام» والسيد مصطفى التفريشى فى «نقد الرجال» عمدوا إلى ذكر الشيوخ

الذين أُخذت أحاديث «التهذيب» و«الاستبصار» من أُصولهم وكتبهم، وابتدأ الشيخ فى معظم أسانيدها بذكرهم اختصاراً، مع أنه لم يدرک زمانهم، ولكن ذكر طريقه اليهم فى آخر الكتابين، وهم تسعه وثلاثون شيخاً.

وقد اعتبر العلاّمه والاسترآبادى من هؤلاء المشيخه خمسه وعشرين، وتركا الباقى ولعلّ منشأه أن طريق الشيخ إلى غير هؤلاء غير معتبر عندهم.

وأما السيد التفريشى فقد(۳) زاد على مشيخه التهذيبين أحداً وثلاثين شيخاً، الذين لم يذكر الشيخ سنده اليهم فى خاتمه الكتابين، وقام هو باستخراج سنده اليهم من الفهرست، فبلغت المشايخ حسب عدّه سبعين شيخاً، ولكن المعتبر عنده من مجموع الطرق ثلاثون طريقاً، وقد أوجب هذا اضطراباً واشكالاً فى اعتبار أحاديث الكتابين، حيث صار ذلک سبباً لعدم اعتبار

۱ . لاحظ الجزء الثانى من جامع الرواه: الفائده الرابعه من خاتمته، الصفحه ۴۷۳، ونقله العلاّمه المامقانى فى خاتمه التنقيح.

۲ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۷۱۹ ، الفائده السادسه.

۳ . نقد الرجال: ۴۱۷ فى الفائده الرابعه من الخاتمه.

أحاديث أربعين شيخاً من سبعين ممَّن صدر الحديث بأسمائهم.

ولأجل ذلک حاول المحقق الاردبيلى لتصحيح اسانيد الكتابين بشكل آخر، ذكره فى مقدمه كتاب «تصحيح الاسانيد» وحاصله:

«إن ما ذكره علماء الرجال من طرق الشيخ قليل فى الغايه، ولا يكون مفيداً فى ما هو المطلوب، والشيخ لمّا أراد إخراج الروايات التى لم يذكر طريقه إلى ارباب الكتب فى نفس التهذيب والاستبصار من الارسال، ذكر فى المشيخه والفهرست طريقاً او طريقين او اكثر إلى كل واحد من أرباب الكتب والأُصول، فمن كان قصده الاطلاع على أحوال الاحاديث، ينبغى له أن ينظر إلى المشيخه ويرجع إلى الفهرست. ثم قال: إنى لمّا راجعت اليهما رأيت أن كثيراً من الطرق الموروده فيهما معلول على المشهور، بضعف أو

إرسال، او جهاله وأيضاً رأيت أن الشيخ - رحمه الله -ربما بدأ فى أسانيد الروايات بأُناس لم يذكر لهم طريقاً أصلًا، لا فى المشيخه ولا فى الفهرست، فلأجل ذلك رأيت من اللازم تحصيل طرق الشيخ إلى أرباب الأُصول والكتب، غير الطرق المذكوره فى المشيخه والفهرست، حتى تصير تلك الروايات معتبره، فلمّا طال تفكرى فى ذلك وتضرّعى، اُلقى فى روعى أن أنظر فى أسانيد روايات التهذيبين، فلما نظرت فيها وجدت فيها طرقاً كثيره اليهم غير ما هو مذكور فى المشيخه والفهرست، أكثرها موصوف بالصحه والاعتبار فصنَّفت هذه الرساله وذكرت فيها جميع الشيوخ المذكورين فى المشيخه والفهرست، وذيَّلت ما فيهما من الطرق الضعيفه او المجهوله بالاشاره إلى ما وجدته من الطرق الصحيحه او المعتبره مع تعيين موضعها، وأضفت اليهم من وجدت له طريقاً معتبراً ولم يذكر طريقه فيهما»(١).

١ . لاحظ فى توضيحه ما ذكره المؤلف فى الفائده الرابعه من خاتمه كتابه «جامع الرواه» الصفحه ٤٧٣ ٤٧٥ وما ذكرناه ملخص ما اورده المحقق البروجردى فى تصديره على كتاب «جامع الرواه : ١ / ٢٦٦.

ولزياده التوضيح نقول: انه روى الشيخ فى «التهذيب» روايات عن على بن الحسن الطاطرى بدأ بذكر اسمه فى أسانيده. مثلا روى فى كتاب الصلاه هكذا: «على بن الحسن الطاطرى قال: حدثنى عبدالله بن وضّاح، عن سماعه بن مهران قال: قال لى أبوعبدالله- عليه السلام -: إياك أن تصلّى قبل أن تزول، فانك تصلّى فى وقت العصر خير لك أن تصلّى قبل أن تزول»(١).

وقال فى المشيخه: «وما ذكرته عن على بن الحسن الطاطرى فقد أخبرنى به أحمد بن عبدون، عن على بن محمد بن الزبير، عن أبى الملك أحمد بن عمر بن كيسبه،

عن علی بن الحسن الطاطری».

وهـذا الطریق ضـعیف بجهاله اثنین منهم: ابن الزبیر وابن کیسـبه ومقتضاه عـدم اعتبار تلک الروایات التی یبلغ عددها إلی ثلاثین حدیثاً فی «التهذیب».

وأما المحاوله، فهی أنا إذا رأینا أن الشیخ روی فی باب الطواف أربع روایات بهذا السند:

«موسی بن القاسم، عن علی بن الحسن الطاطری، عن درست بن أبی منصور، عن ابن مسکان»، ثم وقفنا علی أمرین:

۱ إن موسی بن القاسم أعنی من صدر به السند ثقه.

۲ طریق الشیخ الیه صـحیح، فعنـد ذلک یحصل للشیخ طریق صـحیح إلی الطاطری، لکن لا عن طریقه الیه فی المشیخه ولا فی الفهرست، بل عن طریقه فی المشیخه إلی موسی بن القاسم.

ولأجـل ذلـک یقول الاـردبیلی فی مختصر تصـحیح الاسانیـد: «وإلی علی بن الحسن الطاطری، فیه علی بن محمـد بن الزبیر فی المشیخه والفهرست، وإلی الطاطری صحیح فی التهذیب فی باب الطواف».

۱ . التهذیب: ج ۲، الحدیث ۵۴۹.

وهـذا یعطی ان موسـی بن قـاسم لیس راویـاً لهـذه الروایـات الاـربع فقط، بل راو لجمیع کتاب الطاطری عنه، فیعلم من ذلک ان الشـیخ روی کتـاب الطاطری تاره بسـند ضـعیف، واخری بسـند معتبر وبـذلک یحکم بصـحه کل حـدیث بـدأ الشـیخ فی سـنده بالطاطری.

وقس علی ذلک سائر الطرق التی للشـیخ فی الکتابین إلی المشایخ الذین لم یذکر سـنده الیهم فی المشیخه ولا فی الفهرست، او ذکر لکنه ضـعیف علیل، وبهذا التتبع یحصل له طرق صـحیحه انهاها صاحب الکتاب إلی خمسـین وثمانمائه طریق تقریباً، وعدد المعتبر منها قریب من خمسمائه طریق.

هذه خلاصه المحاوله وقد نقده المحقق البروجردی بوجوه:

الأول: ان ما صح طرقه إلی المشایخ وان کان قلیلاً، ولکن الروایات التی رواها الشیخ بهذه الطرق القلیله عن هؤلاء المشایخ

فی غایه الکثیره مثلًا:

۱ ان ما رواه بطرقه عن أحمد بن محمد بن عیسی یقرب من ۱۲۰۰ حدیث.

۲ ان ما رواه بطرقه عن الحسن بن محمد بن سماعه قریب ۸۰۰ حدیث.

۳ ان ما رواه بطرقه عن الحسین بن سعید یقرب من ۲۵۰۰ حدیث.

۴ ان ما رواه بطرقه عن سعد بن عبدالله یقرب من ۶۰۰ حدیث.

۵ ان ما رواه بطرقه عن محمد بن أحمد بن یحیی یقرب من ۹۵۰ حدیثاً.

۶ ان ما رواه بطرقه عن محمد بن علی بن محبوب یقرب من ۷۰۰ حدیث.

هذا، وان نقله عن سائر المشایخ الذین صحت طرقه الیهم أیضاً کثیر

جداً، فکیف لا یکون مفیداً هو المطلوب من اخراج معظم روایات الکتاب عن الارسال.

الثانی: إذا روی موسی بن القاسم عن علی بن الحسن الطاطری، عن درست بن ابی منصور، عن ابن مسکان، فهو یحتمل من جهه النقل من کتب المشایخ وجوهاً:

۱ یحتمل ان موسی بن قاسم اخذ الحدیث عن کتاب الطاطری وحینئذ روی موسی هذا الحدیث وجمیع کتاب الطاطری، وبذلک یحصل للشیخ طریق صحیح إلی کتاب الطاطری وهذا هو الذی یتوخاه المتتبع الأردبیلی.

۲ یحتمل ان موسی بن القاسم اخذ الحدیث عن کتاب درست بن ابی منصور وروی هذا الکتاب عنه بواسطه الطاطری.

۳ یحتمل ان موسی اخذ الحدیث عن کتاب ابن مسکان، وروی هذا الکتاب عنه بواسطه شخصین: الطاطری، ودرست بن ابی منصور.

وعلی الاحتمالین الأخیرین یحصل للشیخ الطوسی طریق صحیح إلی کتاب درست بن ابی منصور، وکتاب ابن مسکان ولا یحصل طریق صحیح إلی نفس کتاب الطاطری الذی هو الغایه المتوخاه.

والحاصل انه إذا کان طریق الشیخ إلی احد المشایخ الذین صدر الحدیث

باسمائهم واخذ الحديث من كتبهم، ضعيفاً، فلا يمكن اصلاحه بما إذا وقع ذلك الشيخ فى اثناء السند، وكان طريقه اليه طريقاً صحيحاً، لأن توسط الشيخ (الطاطرى) فى ثنايا السند لا يدل على اخذ الحديث عن كتابه، بل من الممكن كون الحديث مأخوذاً عن كتاب شيخه اعنى درست بن ابى منصور، او شيخ شيخه اعنى ابن مسكان. وهذا الاحتمال قائم فى جميع ما استنبطه فى اسانيد التهذيبين.

______

الثالث: ان هدف الشيخ الطوسى من تصنيف الفهرست وذكر الطرق إلى من ذكر فيه ان له كتاباً او اصلاً، ليس اخراج التهذيبين من الارسال ولم يبدأ الشيخ فى اسانيدهما بهؤلاء المذكورين فى الفهرست سوى قليل منهم، وهم المشيخه المذكورون فى آخر الكتابين.

نعم ربما يوجد فى بدء اسانيدهما شيوخ لم يذكر لهم طريقاً فى المشيخه وعدد رواياتهم لا يزيد على خمسمائه تقريباً، ولا تخرج هذه الروايات عن الارسال بسبب الطرق المذكوره فى الفهرست غالباً.

ولا يخفى ان الشيخ تفنن فى الفهرست أيضاً فى ذكر الطرق إلى اصحاب الكتب والاصول على وجوه، فتاره ذكرهم وذكر طريقه إلى كتبهم واخرى ذكر كتبهم واصولهم ولم يذكر الطريق اليهم، وثالثه ذكر جماعه واشار إلى من ذكرهم او روى عنهم ولم يصل اسناده فيه إلى من ذكر او روى، وقد جمع القسمين الاخيرين العلّامه السيد محمد صادق الطباطبائى فى مقدمه الفهرست (۱).

۱ . الفهرست: ۱۲ ۱۵.

______

الفصل الثامن فى فرق الشيعه الوارده فى الكتب

اشاره

الفصل الثامن

فى فرق الشيعه الوارده فى الكتب

* الكيسابيه والزيديه.

* الناووسيه والاسماعيليه.

* الفطحيه والواقفيه.

* الخطابيه والمغيريه.

* الغلاه.

------

(۴۰۲)

------

(۴۰۳)

ربما يضعف الراوى لاجل انتمائه إلى بعض فرق الشيعه كالكيسانيه والفطحيه والواقفيه، كما يضعف من غير جانب العقيده ككونه متساهلاً فى الروايه، غير ضابط فى النقل، إلى غير ذلك

من موجبات التضعيف فى جانب العمل، ولاجل ايقاف القارئ على مبدأ تكوّن هذه الفرق وعقائدها إجمالاً عقدنا هذا الفصل، ليكون القارئ على بصيره عند الوقوف على اسماء هذه الفرق. نعم اكثر هذه الفرق بائده هالكه، لم يبق منهم إلاّـ الزيديه والاسماعيليه، وانما تشكل اكثريه الشيعه، الفرقه الإماميه التى تطلق عليها الاثنا عشريه أيضاً.

الشيعه هم المسلمون الذين بقوا على ما عهد اليهم النبى - صلى الله عليه وآله وسلم -من كون الإمام بعده على بن ابى طالب - عليه السلام -وان ذلك المنصب، منصب يعين صاحبه من عند الله سبحانه، كما ان منصب النبوه كذلك.

وليست الشيعه فرقه حادثه بعد النبى - صلى الله عليه وآله وسلم -كسائر الفرق التى تكونت بعد النبى فى ظل الابحاث الكلاميه.

ان المسلمين اختلفوا بعد النبى - صلى الله عليه وآله وسلم -فى مسأله الإمامه، فذهبت عده كثيره منهم إلى ان الإمامه سياسه زمنيه تناط باختيار العامه

وينتصب بنصبهم، وذهبت عده اخرى إلى انها قضيه اصوليه وهى ركن الدين، ولا يجوز للرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - اغفاله واهماله ولا تفويضه إلى العامه، واستدلوا على ذلك بما ورد فى الكتاب حول الإمامه، وما سمعوه من النبى - صلى الله عليه وآله وسلم -فى يوم الدار ويوم الغدير وغيرهما من المقامات.

واما تسميتهم بالشيعه فانما هو لاجل ان النبى - صلى الله عليه وآله وسلم -سمى محبى على بن ابى طالب ومقتفيه شيعه. روى السيوطى فى تفسير قوله سبحانه: (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البريه) (۱) اخرج ابن عساكر عن جابر بن عبدالله قال: كنا عند النبى، فاقبل على، فقال النبى - صلى الله عليه وآله وسلم -: «والذى

نفسی بیده ان هذا وشیعته لهم الفائزون یوم القیامه». ونزل (ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات اولئک هم خیر البریه). فکان اصحاب النبی إذا اقبل علی قالوا: «جاء خیر البریه» واخرج ابن عدی وابن عساکر عن ابی سعید مرفوعاً: «علی خیر البریه».

وأخرج ابن عدی عن ابن عبّاس قال: لمّا نزلت (انّ الذین آمنوا وعملوا الصالحات اولئک هم خیر البریه) قال رسول الله – صلی الله علیه وآله وسلم –لعلیّ: «أنت وشیعتک یوم القیامه راضین مرضیّین».

واخرج ابن مردویه عن علی، قال: قال لی رسول الله – صلی الله علیه وآله وسلم –: «ألم تسمع قول الله (ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات اولئک هم خیر البریه) انت وشیعتک، وموعدی وموعدکم الحوض إذا جیئت الامم للحساب تدعون غراً محجّلین» (۲).

والحاصل; ان الشیعه علی وجه الاجمال هم الذین بقوا علی ما جاء به النبی – صلی الله علیه وآله وسلم –فی حق الوصی ولم یغیروا طریقه، فالشیعه لیست

۱ . البیّنه: ۷ .

۲ . الدر المنثور تألیف الحافظ جلال الدین السیوطی: ۶ / ۳۷۹. والمراد المحجلین هو المشرقون والمضیئون.

فرقه مختلقه بعد النبی – صلی الله علیه وآله وسلم –ولم یخلقهم السیاسات الزمنیه، ولا الابحاث الکلامیه، بل لم تتکوّن الشیعه إلاّ فی نفس عصر النبی، فبقوا علی ما کان النبی علیه وان کانوا من حیث العدد قلیلین.

هذا هو اصل الشیعه الذی یجمع جمیع فرقها الاعتقاد بأن الإمامه قضیه اصولیه غیر مفوضه إلی الامه، بل إلی الله سبحانه وتعالی بعد وفاه الرسول (صلی الله علیه وآله).

نعم تفرقت الشیعه حسب مرور الزمان وحسب السیاسات الوقتیه والابحاث الکلامیه إلی فرق مختلفه، غیر انه لم یبق من تلک الفرق إلاّ ثلاث فرق وهم: الإمامیه،

الزیـدیه، والاسـماعیلیه، والفرقه الشـاخصه من بینهـا هی الإمـامیه المعتقـده بامـامه الائمه الاـثنی عشـر، اولهم علی بن ابی طـالب فالحسن، فالحسـین، فعلی بن الحسـین، فمحمد بن علی، فجعفر بن محمد، فموسـی بن جعفر، فعلی بن موسـی، فمحمد بن علی، فعلی بن محمد، فالحسن بن علی، فمحمد بن الحسن القائم الذی یملأ الله به الارض قسطاً وعدلاً کما ملئت ظلماً وجوراً صلوات الله علیهم اجمعین .

فکلما اطلقت الشیعیه فی زماننا تنصرف إلی الشیعه الإمامیه، اما غیرهم کالزیدیه والاسماعیلیه فیحتاج إلی قرینه.

نعم کانت الفرق الشیعه الاخری موجوده فی عصر الائمه وبعده، ولاجل ذلک جاء اسماء عده من فرق الشیعه فی اسناد الروایات، فلاجـل ذلـک نبحث عن الفرق الشـائعه الرائجه فی عصـرهم – علیهم السـلام –وبعـده بقلیـل، وان شـرب علیهم الـدهر واباداتهم واهلکتهم، فلم یبق منهم اثر فی الأزمنه الاخیره، والیک بیانها:

۱ الکیسانیه

۱ الکیسانیه

قیل: ان کیسان مولی امیر المؤمنین علی بن ابی طالب – علیه السلام –.

وقیل: هو المختار بن ابی عبیـده الثقفی، وعلی کل تقـدیر، هم الـذین یعتقدون بامامه محمد بن الحنفیه بعد امیر المؤمنین – علیه السلام –وقیل لا بل بعد الحسن والحسین وکان کیسان یدعو الناس الیه وقد نسب إلی تلک الفرقه عقائد سخیفه فی کتاب الملل والنحل (۱).

قال ابو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادی:

والکیسانیه یرجع محصَّلها إلی فرقتین: احـداهما تزعم ان محمد بن الحنفیه حی لم یمت، وهم علی انتظاره ویزعمون انه المهدی المنتظر، والفرقه الثانیه منهم یقرّون بامامته فی وقته وبموته، وینقلون الإمامه بعـد موته إلی غیره ویختلفون بعـد ذلک فی المنقول الیه (۲).

وکان السید الحمیری ایام عدم استبصاره یذهب مسلک الکیسانیه، وان رجع عنه واستبصر، وقد قال

فی ذلک الزمان اشعاره التالیه:

إلّا ان الائمه من قریش ** ولاه الحق، اربعا سواء

علی والثلاثه من بنیه ** هم الأسباط لیس بهم خفاء (۳)

ثم ان الکیسانیه تفرقوا إلی هاشمیه، إلی بیانیه، إلی رزامیه، ولا حاجه إلی البحث عن عقائدهم ومن اراد فلیراجع إلی محالها.

۲ الزیدیه

۲ الزیدیه

وهم أتباع زید بن علی بن الحسین بن علی بن أبی طالب – علیه السلام –عدلوا عن إمامه الإمام الباقر – علیه السلام –إلی إمامه أخیه «زید» وهم ساقوا الإمامه فی أولاد فاطمه – علیها السلام –ولم یجوّزوا

۱ . الملل والنحل: ۱ / ۱۴۷.

۲ . الفرق بین الفرق: ۲۳.

۳ . الملل والنحل: ۱۵۰ ۱۹۰.

______

ثبوت الإمامه فی غیرهم، إلاّ أنهم جوزوا أن یکون کل فاطمی عالم شجاع سخیّ خرج بالإمامه، إماماً واجب الطاعه سواء کان من أولاد الحسن أو من أولاد الحسین– علیهما السلام –، ولمّا قتل زید بن علی وصلب سنه ۱۲۱ ه، قام بالإمامه بعده یحیی بن زید ومضی إلی خراسان واجتمعت علیه جماعه کثیره، وقد وصل الیه الخبر من الصادق جعفر بن محمد – علیهما السلام –بأنه یقتل کما قتل أبوه، ویصلب کما صلب أبوه، فجری علیه الأمر کما اُخبر فی سنه ۱۲۶ ه، وقد فوَّض الأمر بعده إلی محمد وإبراهیم اللَّذین خرجا بالمدینه، ومضی إبراهیم الی البصره واجتمع الناس علیه وقتل أیضا.

فزید بن علی قتل بکناسه الکوفه، قتله هشام بن عبد الملک، ویحیی بن زید قتل بجوزجان خراسان، قتله أمیرها، ومحمد الإمام قتل بالمدینه، قتله عیسی بن ماهان، وإبراهیم الإمام قتل بالبصره أمر بقتله المنصور.

والزیدیه أصناف ثلاثه: الجارودیه، والسلیمانیه، والبتریه. والصالحیه منهم والبتریه علی مذهب واحد.

الف الجارودیه: أصحاب أبی الجارود زیاد بن المنذر،

وقد نقل عنهم الشهرستانی بأنهم زعموا أن النبی نصّ علی علی بالوصف دون التسمیه، وقد خالفوا فی هذه المقاله إمامهم زید بن علی، فانه لم یعتقد هذا الاعتقاد وقد وردت فی ذمّ أبی الجارود روایات فی رجال الکشی(۱).

قال النجاشی: «زیاد بن المنذر أبو الجارود الهمدانی الخارفی... کان من أصحاب أبی جعفر وروی عن أبی عبدالله – علیهما السلام – وتغیَّر لمّا خرج زید (رضی الله عنه)إلی أن قال: له تفسیر القرآن، رواه عن أبی جعفر – علیه السلام –»(۲) وتفسیره هذا هو الذی بثّه تلمیذ القمی فی تفسیره، کما

۱ . رجال الکشی: الرقم ۱۰۴.

۲ . رجال النجاشی: الرقم ۴۴۸.

أوضحنا حاله، والرجل انحرف عن إمامه أبی جعفر بعد خروج زید أخیه، وأسَّس فرقه الجارودیه.

ب السلیمانیه: وهم أصحاب سلیمان بن جریر، وکان یقول: إن الإمامه شوری فی ما بین الخلق، ویصحّ أن تنعقد بعقد رجلین من خیار المسلمین، وأنها تصحّ فی المفضول مع وجود الافضل، وقالوا إن الأمه أخطأت فی البیعه لهما مع وجود علی(رضی الله عنه)خطأ لا یبلغ درجه الفسق، وذلک الخطأ خطأ اجتهادی، غیر أنه طعن فی عثمان للأحداث التی أحدثها وکفرّه بذلک .

ج الصالحیه والبتریه:الصالحیه، أصحاب الحسن بن صالح بن حیّ، والبتریه، أصحاب کثیر، وهما متّفقان فی المذهب وقولهم فی الإمامه کقول السلیمانیه، إلاّ أنهم توقفوا فی أمر عثمان أهو مؤمن أم کافر(۱).

قال عبد القاهر بن طاهر البغدادی: «فأما الزیدیه فمعظمها ثلاث فرق وهی: الجارودیه والسلیمانیه وقد یقال الجریریه أیضاً، والبتریه، وهذه الفرق الثلاث یجمعها القول بإمامه زید بن علی بن الحسین فی أیام خروجه، وکان ذلک فی زمن هشام بن عبد الملک»(۲).

ثم إن النوبختی مؤلف «فرق الشیعه» وهو من

أعلام القرن الثالث ذكر فرق الزيديه فى كلام مبسوط(٣).

٣ الناووسيه

٣ الناووسيه

وهم الـذين قالوا إن جعفر بن محمـد – عليهما السـلام –حىّ لم يمت ولا يموت حتى يظهر ويلى اُمور الناس، وأنه هو المهدى – عليه السلام –وزعموا

١ . راجع فيما نقلناه حول الزيديه إلى الملل والنحل: ١ / ١٥۴ ١۶١.

٢ . الفرق بين الفرق: ٢٢.

٣ . لاحظ: الصفحه ٣٨ من «فرق الشيعه».

أنهم رووا عنه أنه قال: «إن رأيتم رأسـى قد أهوى عليكم من جبل فلا تصدّقوه، فإنى أنا صاحبكم» وأنه قال لهم: «ان جاءكم من يخبركم عنّى أنه غسـلنى وكفننى فلا تصـدّقوه، فإنى صاحبكم صاحب السـيف» وهذه الفرقه تسـمّى الناووسـيه، وسـمّيت بذلك لرئيس لهم من أهل البصره يقال له فلان بن فلان الناووس(١).

وقـال عبـد القـاهر: وهم أتبـاع رجل من أهل البصـره كان ينتسب إلى «ناووس» بها وهـم يسوقون الإمامه إلى جعفر الصادق بنصّ الباقر عليه وأنه المهدى المنتظر(٢).

وقال الشهرستانى قريباً منه; غير أنه قال: «هم أتباع رجل يقال له ناووس»(٣).

۴ الإسماعيليه

هم طـائفه يقولون إن الإمـام بعـد جعفر الصـادق – عليه السـلام –هو ابنه اسـماعيل، إلاّ ـ أنهم اختلفوا فى موته فى حال حياه أبيه، فمنهم من قـال: لم يمت إلاّ ـ أنه أظهر مـوته تقيّه من خلفـاء بنى العبـاس، ومنهم من قـال: موته صـحيح، والنصّ لا ـ يرجع قهقرى، والفائده فى النصّ بقاء الامامه فى أولاد المنصوص عليه دون غيرهـم، فالإمام بعد اسـماعيل هو محمد بن اسـماعيل، وهؤلاء يقال لهم المباركيه. ثم منهم من وقف على محمد بن اسماعيل وقال برجعته بعد غيبته.

ومنهم من ساق الإمامه فى المستورين منهم، ثمَّ فى الظاهرين القائمين

١ . فرق الشيعه: ٧٨.

٢ . الفرق بين الفرق: ٦١.

٣ .

الملل والنحل: ۱ / ۱۶۶.

من بعدهم وهم الباطنيه(۱).

قال عبد القاهر البغدادى: «إن الاسماعيليه ساقوا الإمامه إلى جعفر وزعموا أن الإمام بعده اسماعيل وافترق هؤلاء فرقتين:

فرقه منتظره لإسماعيل بن جعفر مع اتفاق أصحاب التواريخ على موت اسماعيل فى حياه ابيه، وفرقه قالت: كان الإمام بعد جعفر، سبطه محمد بن اسماعيل بن جعفر، حيث إن جعفراً نصب أبنه اسماعيل للإمامه بعده، فلمّا مات اسماعيل فى حياه أبيه علمنا أنه إنما نصب ابنه اسماعيل، للدلاله على إمامه ابنه محمد بن اسماعيل وإلى هذا القول مالت الاسماعيليه من الباطنيه»(۲).

قال النوبختى: «فرقه زعمت أن الإمام بعد جعفر بن محمد، ابنه اسماعيل بن جعفر وأنكرت موت اسماعيل فى حياه أبيه، وقالوا: كان ذلك على جهه التلبيس من أبيه على الناس، لأنه خاف فغيّبه عنهم، وزعموا أن اسماعيل لا يموت حتى يملك الارض ويقوم بأمر الناس، وأنه هو القائم لأن أباه اشار اليه بالإمامه بعده، وقلدهم ذلك له وأخبرهم أنه صاحبه، والإمام لا يقول إلاّ الحق، فلمّا ظهر موته علمنا أنه قد صدق وأنه القائم وأنه لم يمت وهذه الفرقه هى الاسماعيليه الخالصه»(۳).

وفى الختام نلفت نظر القارئ إلى أن الإمام حسب عقيده الشيعه الإماميه لم يقل بإمامه اسماعيل قطّ، وإنما الناس كانوا يزعمون ذلك لكبره وما تسالموا عليه من أن الأمر فى الأكبر ما لم يكن به عاهه.

۱ . الملل والنحل: ۱ / ۱۶۷ ـ ۱۶۸.

۲ . الفرق بين الفرق: ۶۳.

۳ . فرق الشيعه: ۸۹.

------

۵ الفطحيه أو الافطحيه

۵ الفطحيه أو الافطحيه

وهم الذين يقولون بانتقال الإمامه من الصادق إلى ابنه عبدالله الافطح، وهو اخو اسماعيل من ابيه وامه وكان اسن اولاد الصادق، زعموا انه قال: الإمامه فى اكبر اولاد الإمام،

وهو ما عاش بعد ابيه إلاّ سبعين يوماً ومات ولم يعقب له ولداً ذكرا (١).

سماهم عبد القاهر فى «الفرق بين الفرق» باسم العماريه، وهم منسوبون إلى زعيم منهم يسمى عمارين، وهم يسوقون الأمامه إلى جعفر الصادق - عليه السلام -ثم زعموا ان الإمام بعده ولده عبدالله وكان اكبر اولاده ولهذا قيل لاتباعه «الأفطحيه» (٢).

وقال النوبختى: «هذه الفرقه هى القائله بامامه عبدالله بن جعفر، وسموا الفطحيه لأن عبدالله كان افطح الرأس (عريضه) إلى ان قال: ومال إلى هذه الفرقه جلّ مشايخ الشيعه وفقهائهم ولم يشكّوا فى ان الأمامه فى عبدالله بن جعفر وفى ولده من بعده، فمات عبدالله ولم يخلف ذكراً، فرجع عامه الفطحيه عن القول بامامته سوى قليل منهم إلى القول بامامه موسى بن جعفر - عليهما السلام -، وقد كان رجع جماعه منهم فى حياه عبدالله إلى موسى بن جعفر - عليهما السلام -ثم رجع عامتهم بعد وفاته عن القول به، وبقى بعضهم على القول بامامته، ثم امامه موسى بن جعفر من بعده وعاش عبدالله بن جعفر بعد ابيه سبعين يوماً او نحوها» (٣).

١ . الملل والنحل: ١ / ١٦٧.

٢ . الفرق بين الفرق: ٦٢.

٣ . فرق الشيعه: ٨٨ ٨٩.

الكلمه بالكامل

------

۶ الواقفه

۶ الواقفه

وهم الذين ساقوا الامامه إلى جعفر بن محمد، ثم زعموا ان الإمام بعد جعفر كان ابنه موسى بن جعفر - عليهما السلام -، وزعموا ان موسى بن جعفر حى لم يمت، وانه المهدى المنتظر، وقالوا انه دخل دار الرشيد ولم يخرج منها وقد علمنا امامته وشككنا فى موته فلا نحكم فى موته إلاّ بتعيين، هذا مع ان مشهد موسى بن جعفر معروف فى بغداد (١).

وقال الشهرستانى:

«كان موسى بن جعفر هو الذى تولى أمر الصادق وقام به بعد موت ابيه ورجع اليه الشيعه واجتمعت عليه مثل المفضل بن عمر وزراره بن اعين وعمار الساباطى، ثم ان موسى لما خرج واظهر الإمامه حمله هارون الرشيد من المدينه، فحبسه عند عيسى بن جعفر، ثم اشخصه إلى بغداد عند السندى بن شاهک، وقيل ان يحيى بن خالد بن برمک سمه فى رطب فقتله، ثم اخرج ودفن فى مقابر قريش واختلفت الشيعه بعده إلى ان قال: ومنهم من توقف عليه وقال: انه لم يمت وسيخرج بعد الغيبه ويقال لهم الواقفيه» (۲).

وقال النوبختى: «ان وجوه اصحاب ابى عبدالله ثبتوا على امامه موسى بن جعفر، حتى رجع إلى مقالتهم عامه من كان قال بامامه عبدالله بن جعفر فاجتمعوا جميعاً على امامه موسى بن جعفر، ثم ان جماعه المؤمنين بموسى بن جعفر بعد ما مات موسى فى حبس الرشيد صاروا خمس فرق، فمن قال مات ورفعه الله اليه وأنه يردّه عند قيامه فسمّوا هؤلاء الواقفيه»(۳).

غير أن هؤلاء لم يشيروا إلى أنه كيف برزت تلك الفرقه ولكنَّ أبا عمرو

۱ . الفرق بين الفرق: ۶۳.

۲ . الملل والنحل: ۱ / ۱۶۸ ۱۶۹.

۳ . فرق الشيعه: ۸۹ ۹۱.

الكشى صاحب الرجال المعروف قد كشف الستر عن كيفيه نشوء هذه الفرقه وقال ما هذا خلاصته: «كان بدء الواقفيه انه كان اجتمع ثلاثون الف رجل عند الاشاعثه لزكاه اموالهم وما كان يجب عليهم فيها، فحملوها إلى وكيلين لموسى بن جعفر - عليهما السلام -بالكوفه، احدهما حنان السراج وآخر كان معه، وكان موسى - عليه السلام -فى الحبس، فاتخذا بذلک دوراً وعقاراً واشتريا الغلات، فلما مات موسى - عليه السلام

-وانتهى الخبر اليهما، انكرا موته واذاعا فى الشيعه انه لا يموت، لانه القائم، فاعتمدت عليهما طائفه من الشيعه وانتشر قولهما فى الناس حتى كان عند موتهما اوصيا بدفع المال إلى ورثه موسى- عليه السلام -واستبان للشيعه انهما انما قالا ذلك حرصاً على المال» (١).

واعلم ان اطلاق الوقف ينصرف إلى من وقف على الكاظم - عليه السلام -ولا ينصرف إلى غيرهم إلاّ بالقرينه. نعم ربما يطلق على من وقف على الكاظم من الائمه فى زمانه- عليه السلام -، ويستفاد من الروايات المرويه فى رجال الكشى فى ترجمه يحيى بن أبى القاسم اطلاق الوقف فى حال حياه الكاظم - عليه السلام -(٢).

وبهذا يعلم ان الواقفيه صنفان، صنف منهم وقفوا على الكاظم فى زمانه واعتقدوا كونه قائم آل محمد - عليهم السلام - وماتوا فى زمانه كسماعه، وصنف وقفوا عليه بعد موته ولا يصح تضليل من وقف على الكاظم فى زمان حياته لشبهه حصلت له، لانه عرف إمام زمانه.

وها هنا كلمه قيمه للوحيد البهبهانى، يرشدنا إلى عله حصول شبهه الوقف فى بعض الشيعه وهو ان الشيعه من فرط حبهم دوله الائمه وشده تمنيهم اياها وبسبب الشدائد والمحن التى كانت عليهم وعلى ائمتهم، كانوا دائماً

١ . رجال الكشى: ٣٩٠، الرقم ٣٢٩.

٢ . رجال الكشى: ٤٠٢ ٤٠٣، الرقم ٣٤٦ و ٣٤٧.

مشتاقين إلى دوله قائم آل محمد- عليهم السلام -، متوقعين لوقوعه عن قريب، ولاجل ذلك قيل ان الشيعه تربى بالامانى، ومن ذلك انهم كانوا كثيراً ما يسألون عن ائمتهم عن قائمهم، فلربما قال واحد منهم فلان يعنى الذى يجىء بعد تسليه لخواطرهم، تصوروا ان المراد هو الذى يجىء بعد ذلك الإمام بلا فاصله وهم من

فرط میل قلوبهم وزیاده حرصهم ربما کانوا لا یتفطنون (۱).

۷ الخطابیه

۷ الخطابیه

وهم فرقه یتظاهرون بالوهیه الإمام الصادق – علیه السلام –وان ابا الخطاب اعنی محمد بن مقلاص ابا زینب الأسدی الکوفی الأجدع، البزاز نبی مرسل، أمر الصادق – علیه السلام –بطاعته وهم احلوا المحارم وترکوا الفرائض، وقد اورد الکشی فی رجاله روایات کثیره فی ذمه وقد قتله عیسی بن موسی صاحب المنصور فی الکوفه .

روی الکشی عن عیسی بن ابی منصور قال: سمعت ابا عبدالله – علیه السلام –عندما ذکر ابو الخطاب عنده فقال: اللّهم العن ابا الخطاب فانه خوفنی قائماً وقاعداً وعلی فراشی، اللّهم اذقه حر الحدید.

وقد نقل عن إبراهیم بن ابی اسامه قال: قال رجل لابی عبدالله – علیه السلام –: أُؤخر المغرب حتی تستبین النجوم؟ فقال: خطابیه ان جبرائیل انزلها علی رسوله حین سقط القرص.

ونقل أیضاً عن یونس بن عبد الرحمن، عن ابی عبدالله – علیه السلام –قال: کتب ابو عبدالله إلی ابی الخطاب بلغنی انک تزعم ان الزنا رجل، وان الخمر رجل، وان الصلاه رجل، والصیام رجل، والفواحش رجل ولیس هو کما تقول. انا اصل الحق، وفروع الحق طاعه الله، وعدونا اصل الشر،

۱ . الفرائد الرجالیه، الفائده الثانیه: ۴۰.

وفروعهم الفواحش، کیف یطاع من لا یعرف وکیف یعرف من لا یطاع؟ (۱).

ثم ان الخطابیه لما بلغهم ان جعفر بن محمد – علیهما السلام –لعنه وبرأ منه ومن اصحابه تفرقوا اربع فرق.

قال الشهرستانی: «ان ابا الخطاب عزی نفسه إلی ابی عبدالله جعفر بن محمد الصادق ولما وقف الصادق علی غلوه الباطل فی حقه، تبرأ منه ولعنه وأمر اصحابه بالبراءه منه، وشدد القول فی ذلک، وبالغ فی التبری منه

واللعن عليه فلما اعتزل عنه ادعى الإمامه لنفسه».

ثم ذكر قسماً من ارائه الفاسده والفرق المنتميه اليه (٢).

٨ المغيريه

٨ المغيريه

وهم اتباع المغيره بن سعيد العجلى خرج بظاهر الكوفه فى اماره خالد بن عبدالله القسرى فظفر به فاحرقه واحرق اصحابه سنه ١١٩ ه (٣).

روى الكشى عن الرضا – عليه السلام –: «كان المغيره بن سعيد يكذب على ابى جعفر فاذاقه الله حر الحديد».

وروى عن ابن مسكان عمن حدثه من اصحابنا عن ابى عبدالله – عليه السلام –قال: سمعته يقول: «لعن الله المغيره بن سعيد، انه كان يكذب على ابى فاذاقه الله حر الحديد، لعن الله من قال فينا ما لا نقوله فى انفسنا ولعن الله من ازالنا عن العبوديه لله الذى خلقنا واليه مآبنا ومعادنا وبيده نواصينا» (۴).

وروى أيضاً عن يونس بن عبد الرحمن ان بعض اصحابنا سأله وانا حاضر

١ . راجع فى هذه الروايات واضرابها; رجال الكشى: ٢۴۶، رقم الترجمه ١٣۵.

٢ . الملل والنحل: ١ / ١٧٩ ١٨١.

٣ . تاريخ الطبرى: ۵ / ۴۵۶ تحت عنوان: خروج المغيره بن سعيد فى نفر وذكر الخبر عن مقتلهم.

۴ . رجال الكشى: ١٩۵ ١٩۶، رقم الترجمه ١٠٣.

فقال له: يا ابا محمد ما اشدك فى الحديث واكثر انكارك لما يرويه اصحابنا، فما الذى يحملك على رد الاحاديث؟ فقال: حدثنى هشام بن الحكم انه سمع ابا عبدالله– عليه السلام –يقول: «لا تقبلوا علينا حديثاً إلاّ ما وافق القرآن والسنه او تجدون معه شاهداً من احاديثنا المتقدمه، فان المغيره بن سعيد لعنه الله دس فى كتب اصحاب ابى احاديث لم يحدث بها ابى».

وروى الكشى عن يونس قال: «وافيت العراق فوجدت بها قطعه من اصحاب ابى جعفر –

عليه السلام –ووجدت اصحاب ابی عبدالله – عليه السلام –متضافرين فسمعت منهم واخذت كتبهم فعرضتها بعد على ابی الحسن الرضا – عليه السلام –فانكر منها احاديث كثيره ان تكون احاديث ابی عبدالله – عليه السلام –وقال لی: ان ابا الخطاب كذب على ابی عبـدالله – عليه السـلام –، لعن الله ابا الخطاب وكذلك اصـحاب ابی الخطاب يدسون هذه الاحاديث إلى يومنا هذا فی كتب اصحاب ابی عبدالله، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن».

وروى أيضاً عن يونس عن هشام بن الحكم انه سـمع ابا عبدالله – عليه السـلام –يقول: «كان المغيره بن سعيد يتعمد الكذب على ابی ويأخذ كتب اصـحابه، وكان اصحابه المستترون باصحاب أبی يأخذون الكتب من اصحاب أبی فيدفعونها إلى المغيره، فكان يدس فيها الكفر والزندقه ويسـندها إلى ابی، ثم يدفعها إلى اصحابه فيأمرهم ان يبثوها فی الشيعه، فكل ما كان فی كتب اصحاب ابی من الغلو فذاك ما دسه المغيره بن سعيد فی كتبهم» (١).

وهذه الاحاديث تعطی بوضوح ان الدس كان يرجع إلى الغلوّ فی الفضائل والمغالاه، كما يصـرح به قوله: «فكان يدس فيها الكفر والزندقه» وقوله:

١ . راجع رجال الكشی: ١٩٥ ١٩٦.

«فكل ما كان فی كتب اصحاب ابی من الغلو» وكانت الاحاديث المرويه حول الفروع والاحكام محفوظه عن الدس.

قال النوبختی: «اما المغيريه اصـحاب المغيره بن سـعيد فانهم نزلوا معهم (مع الزيديه) إلى القول بامامه محمد بن عبدالله بن حسن وتولوه واثبتوا امامته، فلما قتل صاروا لا إمام لهم ولا وصی ولا يثبتون لاحد امامه بعده» (١).

ومـا ذكره النوبختی يكشف عن وجه عـداوته للامام الباقر – عليه السـلام –، فان الزيـديه ومن لف لفهم يعتقـدون بامامه زيـد بن على بعد الحسين،

ثم امـامه يحيى بن زيـد بن على، وبعـده بامـامه عيسـى بن زيـد بن على، ثم بامامه محمـد بن عبـدالله بن الحسن الملقب بالنفس الزكيه المقتول فى المدينه سنه ۱۴۵.

والرجل لانحرافه عن الامام الباقر كان يـدس فى كتب اصحابه ليشوه سـمعته بادخال الاحاديث الحاكيه عن المغالاه فى الفضائل (۲).

۹ الغلاه

۹ الغلاه

وهم الـذين غلـوا فى حـق النـبى وآله حـتى اخرجـوهم من حـدود الخليقه، والخطـابيه والمغيريه من هـذه الصـنوف غير ان كـثره ورودهم على السن الائمه وفى طيات الاحاديث صارت سبباً لعنوانهم مستقلين وان كان الكل داخلاً تحت هذا العنوان (الغلاه).

ثم ان الغلاه صـنوف قـد عـدهم الشهرسـتانى احـد عشـر صـنفاً منهم: السـبائيه، الكامليه، العليائيه، المغيريه، المنصوريه، الخطابيه، الكياليه، الهشاميه، النعمانيه، اليونسيه، النصيريه (الاسحاقيه) ثم ذكر آراءهم وعقائدهم (۳).

۱ . فرق الشيعه: ۷۱ ۷۲.

۲ . راجع فى تفسير احواله: الملل والنحل: ۱ / ۱۷۶ ۱۷۷.

۳ . لاحظ الملل والنحل: ۱ / ۱۷۴ ۱۹۰.

اقول: ما ذكره من الصـنوف وما نسب إليهم من الآراء السـخيفه غير ثابت جدّاً، خصوصاً ما زعم من الفرقه السـبائيه التى أصبحت اسطوره تاريخيه اختلقها بعض المؤرّخين ونقلها الطبرى بلا تحقيق وأخذ عنه الآخرون وهكذا ساق واحد بعد واحد(۱).

ويتلوه فى البطلان ما نسبه إلى هشام بن حكم من الآراء كالتشبيه وغيره، فإن هـذه الآراء ممّا يسـتحيل أن ينتحل بها تلميذ الإمام الصادق ـ عليه السـلام ـالـذى تربّى فى أحضانه، ومن الممكن جـدّاً، بل هو الواقع أن رمى هشام بهذه الآراء إنما جاء من جانب المخالفين والحاسدين لفضله والمنكرين لفضل بحثه، فلم يجدوا مخلصاً إلاّ تشويه سمعته بنسبه الأقاويل الباطله اليه(۲).

ومثله ما نسبه إلى محمد بن نعمان أبى جعفر الاحول الملقّب بمؤمن

الطاق وإن لقَّبه مخالفوه بشيطان الطاق عصياناً لقوله سبحانه: (ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق) (۳).

هـذه ليست أول قاروره كسـرت فى التاريخ، بل لها نظائر وأماثل كثيره، فكم من رجال صالحين شوَّه التاريخ سـمعتهم، وكم من أشـخاص طـالحين قـد وزن لهم التاريـخ بصـاع كبير، وعلى أى تقـدير فلا ـ نجـد لأكثر هـذه الفرق بل جميعها مصـداقاً فى أديم الارض، ولو وجد من الغلاه من الطراز الذى ذكره الشهرستانى فى الجوامع الاسلاميه، فإنما هى فرقه العلياويه وهم الذين يقولون بربوبيه على بن أبى طالب – عليه السلام –وربما يفسر النصيريه أيضا بهذا المعنى(۴).

۱ . لاحظ كتاب عبدالله بن سبأ للعلاّمه السيد مرتضى العسكرى.

۲ . انظر كتاب هشام بن حكم للعلاّمه الشيخ نعمه، فقد ألف كتاباً فى ترجمه هشام بن حكم ونزه ساحته عن تلك المغالاه.

۳ . الحجرات: ۱۱.

۴ . نقله العلاّمه المامقانى عن بعض معاصريه. لاحظ مقباس الهدايه: ۱۴۶.

قال الكشـى: «وقالت فرقه بنبّوه محمـد بن نصـير الفهرى النميرى، وذلك أنه ادّعى أنه نبى رسول، وأن على بن محمد العسـكرى أرسله، وكان يقول بالتناسخ والغلوّ فى أبى الحسن الهادى – عليه السلام –ويقول فيه بالربوبيه إلى آخر ما قاله»(۱).

وقال النوبختى: «فرقه من القائلين بامامه على بن محمـد فى حياته قالت بنبوَّه رجل يقال له محمد بن نصـير النميرى، وكان يدَّعى أنه نـبى بعثه أبـو الحسن العسـكرى، وكـان يقـول بالتناسـخ والغلـوّ فى أبى الحسن الهـادى، ويقول فيه بـالربوبيه ويقول بالابـاحه للمحارم»(۲).

وعلى كل تقـدير، فلا جـدوى فى البحث عن الغلاه على النحو الـذى ذكره الشهرسـتانى وغيره فى كتابه، فان الرواه الواردين فى أسناد الروايات، منزهون عن الغلوّ بهذا المعنى الذى يوجب الخروج عن التوحيد والاسلام، ويلحق الرجل

بالكفار والمشركين، كالقول بالربوبيه ورساله غير نبيّنا أو غير ذلك.

نعم وصف عـدَّه من الرواه بالغلوّ والمغالاه ووقعوا فى أسـناد الروايات، فيجب البحث عن هـذا الطراز من الغلوّ لأن وضع كتابنا لا يقتضى إلّا البحث فيما يرجع إلى الرواه والرجال الذين جاءت أسماؤهم فى أسناد الروايات.

التفويض ومعانيه

التفويض ومعانيه

إن الفرقه المعروفه بـالغلوّ هى فرقه المفـوّضه، غير أنه يجب تحقيق معناهـا حـتى يتـبين الصـحيح عن الزائف فنقول: إن التفويض يفسر بوجوه:

الأول: تفويض خلقه العالم إلى النبى والأئمه– عليهم السلام –وأنهم هم الخالقون والرازقون والمدبرون للعالم.

١ . رجال الكشى: ۴۳۸.

٢ . فرق الشيعه: ١٠٢ ١٠٣.

وغير خفىّ أن التفويض بهـذا المعنى شـرك على وجه، وباطل على وجه آخر. فلو قالوا بأن الله سـبحانه فوض أمر الخلق والتـدبير اليهم – عليهم السـلام –واعتزل هو عن كل شـىء، فهذا هو الشـرك والكفر، يخالفه العقل والبرهان، ويضادّه صـريح الآيات. قال سبحانه (بديع السـموات والأرض أنّى يكون له ولد ولم تكن له صاحبه وخلق كل شـىء وهو بكل شـىء عليم * ذلكم الله ربكم لا إله إلّا هو خالق كل شىء فاعبدوه وهو على كل شىء وكيل) (١).

وقال سـبحانه: (إنَّ ربكم الله الذى خلق السـموات والأرض فى ستّه أيام ثم استوى على العرش يدبّر الأمر ما من شفيع إلّا من بعد إذنه ذلكم الله ربكم فاعبدوه أفلا تذكرون).(٢)

ولو زعموا أن النبى والأئمه من جمله الأسـباب لخلق العالم وتدبيره، وأن الفاعل الحقيقى والسبب الواقعى هو الله سبحانه، وهو لم يعتزل بعد، وإنما جعلهم فى مرتبه الاسـباب والعلل، فهذا القول وإن كان لا يوجب الشرك، لكنه غير صحيح، فان النبى والأئمه– عليهم السلام –ليسوا من أسباب الخلقه، بل هم يستفيدون من تلك الاسباب

الطبيعيه وتتوقف حياتهم على وجود العلل والأسباب الماديه، فكيف يكونون فى مرتبه العلل والأسباب؟ فالنبى والإمام يستنشقان الهواء، ويسدّان جوعهما بالطعام، ويداويان بالادويه إلى غير ذلك من الأُمور التى يتصف بها كل الناس.

نعم إن للعالم الامكانى ظاهره وباطنه، دنياه وأُخراه مدبراً ومدبّرات يدبّرون الكون بأمره سبحانه كما ينبئ عنه قوله تعالى: (فالمدبّرات أمراً) (٣).

وقال سبحانه: (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) (۴).

١ . الانعام: ١٠١ ١٠٢.

٢ . يونس: ٣.

٣ . النازعات: ۵.

۴ . التحريم: ۶.

وقال الصادق – عليه السلام –: «أبى الله أن يجرى الأشياء إلاّ بأسباب فجعل لكل شىء سبباً، وجعل لكل سبب شرحاً، وجعل لكل شرح علماً، وجعل لكل علم باباً ناطقاً، عرفه من عرفه وجهله من جهله، ذاك رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم –ونحن»(١).

ومع هذا الاعتراف فليس النبى والإمام من أسباب الخلق والتدبير، وإنما هم وسائط بين الخالق والخلق فى إبلاغ الاحكام وإرشاد العباد، وسائر الفيوض المعنويه من الهدايه الظاهريه والباطنيه.

فان قلت: قد تواترت الروايات بأنه لولا الحجّه لساخت الارض بأهلها، وقد عقد الكلينى فى كتاب الحجه باباً لذلك وقال: «إن الارض لا تخلو من حجه» وأورد فيه روايات تبلغ ثلاث عشره روايه(٢).

قلت: لا إشكال فى صحه هذه الروايات، ولكنها لا تهدف إلى كون النبى والإمام من الاسباب والمدبّرات التى نزل به الذكر الحكيم، ونطق به الحديث الصحيح، وإنما تهدف إلى أحد أمرين:

الأول: إن النبى والإمام غايه لخلق العالم، ولولا تلك الغايه لما خلق الله العالم، بل كان خلقه أمراً لغواً.

وبعباره أُخرى إن العالم خلق لتكوّن الانسان الكامل فيه، ومن أوضح مصاديقه هو النبى والإمام، ومن المعلوم أن فقدان الغايه يوجب فقدان ذيها، ولأجل

ذلک یصحّ أن یقال: إن الانسان الکامل یکون من بسببه الوجود سببیه غائیه، لا منه الوجود سببیه فاعلیه معطیه له فهو سبب غائی لا عله فاعلیه، فاحفظ ذلک فانه ینفعک.

الثانی: إن الحجه یعرف الحلال والحرام ویدعو الناس إلی سبیل الله،

۱ . الکافی: ۱ / ۱۸۳ ، کتاب الحجه، الحدیث ۷.

۲ . الکافی: ۱ / ۱۷۸.

وأنه لولاه لما عرف الحق من الباطل، وقد جرت مشیئته الحکیمه علی أن یهدیهم إلی سبل الرشاد بعد خلقهم ولا یترکهم سدی. قال سبحانه: (وما کان ربّک مهلک القری حتی یبعث فی اُمّها رسولاً) (۱).

وإلی کلا الوجهین تصریحات فی روایات الباب. أما الأول، فعن أبی حمزه قال: «قلت لأبی عبدالله أتبقی الارض بغیر إمام؟ قال: لو بقیت الأرض بغیر إمام لساخت». وأما الثانی، فعن أبی بصیر، عن أحدهما- علیهما السلام -قال: «إن الله لم یدع الأرض بغیر عالم، ولولا ذلک لم یعرف الحقّ من الباطل»(۲).

ولشیخنا العلاّمه المجلسی کلام فی التفویض ننقله بنصّه قال:

«وأما التفویض فیطلق علی معان بعضها منفی عنهم- علیهم السلام -وبعضها مثبت لهم.

الأول: التفویض فی الخلق والرزق والتربیه والاماته والاحیاء، فان قوماً قالوا: إن الله تعالی خلقهم وفوَّض الیهم أمر الخلق، فهم یخلقون ویرزقون ویمیتون ویحیون، وهذا الکلام یحتمل وجهین:

أحدهما أن یقال: إنهم یفعلون جمیع ذلک بقدرتهم وإرادتهم وهم الفاعلون حقیقه، وهذا کفر صریح دلّت علی استحالته الأدله العقلیه والنقلیه ولا یستریب عاقل فی کفر من قال به.

وثانیهما: أن الله تعالی یفعل ذلک مقارناً لارادتهم کشقّ القمر وإحیاء الموتی وقلب العصا حیّه وغیر ذلک من المعجزات، فان جمیع ذلک إنما تحصل بقدرته تعالی مقارناً لارادتهم لظهور صدقهم، فلا یأبی العقل عن أن یکون الله تعالی خلقهم وأکملهم

وألهمهم ما يصلح فى نظام العالم، ثم خلق

۱ . القصص: ۵۹.

۲ . الكافى: ۱ / ۱۷۸، الحديث ۵ و ۱۰ وغيرهما من الروايات.

كل شيء مقارناً لارادتهم ومشيّتهم.

وهـذا وان كـان العقـل لاـ يعـارضه كفاحـاً، لكن الأخبار السالفه تمنع من القول به فيما عـدا المعجزات ظاهراً بل صـراحاً، مع أن القول به قول بما لا يعلم، إذ لم يرد ذلك فى الأخبار المعتبره فيما نعلم.

ومـا ورد من الأخبار الـداله على ذلك كخطبه البيان وأمثالها، فلم يوجـد إلاّ فى كتب الغلاه وأشـباههم، مع أنه يحتمل أن يكون المراد كونهم علّه غـائيه لايجـاد جميع المكونات، وأنه تعالى جعلهم مطاعين فى الأرضـين والسـماوات، ويطيعهم بإذن الله تعالى كل شيء حتى الجمادات، وأنهم إذا شاءُوا أمراً لا يرد الله مشيئتهم ولكنهم لا يشاءُون إلاّ أن يشاء الله.

وأمـا مـا ورد من الأخبـار فى نزول الملائكه والروح لكل أمر اليهم، وأنه لا ينزل ملك من السـماء لأمر إلاّ بـدأ بهم، فليس ذلك لمـدخليتهم فى ذلـك ولاـ الاسـتشاره بهم، بـل له الخلق والأـمر تعـالى شـأنه، وليس ذلك إلاّ لتشـريفهم وإكرامهم وإظهار رفعه مقامهم»(۱).

ومـا ذكره هو الحقّ، إلاّـ أن ظواهر الآيـات والروايـات فى المعـاجز على خلاـف ما اختاره، لظهورها فى كون المعجزات مستنده اليهم أنفسهم بإذن الله. قال سبحانه: (وإذ تخلق من الطين كهيئه الطير بإذنى فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذنى وتبرئ الأكمه والأبرص بإذنى وإذ تخرج الموتى بإذنى)(۲). فان الخطابات دليل على أنهم– عليهم السلام –قائمون بها باذن الله. وللبحث مجال آخر.

الثـانى: تفويض الحلال والحرام اليهم، أى فوض اليهم أن يحللوا ما شاءُوا ويحرموا أيضاً ما شاءُوا، وهـذا أيضاً ضـرورى البطلان، فان النبى ليس

۱ . بحار الانوار: ۲۵ / ۳۴۷.

۲ . المائده:

.١١٠

------

(۴۲۴)

شارعاً للاحكام، بل مبين وناقل له، وليس شأنه فى المقام إلاّ شأن ناقل الفتيا بالنسبه إلى المقلدين، قال سبحانه: (قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدّله قل ما يكون لى أن اُبدّله من تلقاءئ نفسى إن أتبع إلاّ ما يوحى إلى إنى أخاف إن عصيت ربى عذاب يوم عظيم)(١) وقال سبحانه: (واتّبع ما يوحى إليك من ربّك إن الله كان بما تعملون خبيراً) (٢)وقال سبحانه: (اتّبع ما اُوحى اليك من ربّك لا إله إلاّ هو وأعرض عن المشركين)(٣) وهذه الآيات والروايات المتضافره، تفيد بوضوح أن النبى لم يكن شارعاً بل كان ناقلاً ـ ومبيناً لما اُوحى اليه، فلم يكن له إلاّ ـ تحليل ما أحلّ او تحريم ما حرم الله، وقد نقل سيدنا الاستاذ الأكبر دام ظله أن الصدوق قد عدَّ إطلاق لفظ الشارع على النبى الأكرم من الغلوّ فى حقه – صلى الله عليه وآله وسلم –.

نعم عقد الكلينى فى كتاب الحجّه من اصول الكافى باباً أسماه «التفويض إلى رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم –وإلى الائمه– عليهم السلام –فى أمر الدين» فربما يتبادر منه إلى الذهن أن النبى قد شرع بعض الاحكام. فروى بسند صحيح عن الامام الصادق – عليه السلام –يقول: «إن الله عز وجل أدب نبيه فأحسن أدبه، فلما أكمل له الأدب، قال: إنك لعلى خلق عظيم ثمَّ فوض اليه أمر الدين والاُمه ليسوس عباده فقال عز وجل: (ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا)وإن رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم –كان مسدّداً موفقاً مؤيداً بروح القدس لا يزل ولا يخطئ فى شيء ممّا يسوس به الخلق، فتأدب بآداب الله،

ثم إن الله عزَّ وجل فرض الصلاه ركعتين ركعتين، عشر ركعات فأضاف رسول الله- صلى الله عليه وآله وسلم -إلى الركعتين، ركعتين وإلى المغرب ركعه، فصارت عديل الفريضه لا يجوز تركهن إلاّ في سفر، وأفرد الركعه في المغرب فتركها قائمه في السفر والحضر، فأجاز الله عز وجل له ذلك كلّه، فصارت الفريضه سبع عشره ركعه، ثم سن رسول الله النوافل أربعاً وثلاثين ركعه مثلى الفريضه، فأجاز الله عز وجل له ذلك، والفريضه والنافله

١ . يونس: ١٥.

٢ . الاحزاب: ٢.

٣ . الانعام: ١٠٦.

إحدى وخمسون ركعه، منها ركعتان بعد العتمه جالساً تعدّ بركعه مكان الوتر، وفرض الله في السنه صوم شهر رمضان وسنَّ رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم –صوم شعبان، وثلاثه أيام في كل شهر مثلى الفريضه، فأجاز الله عز وجل له ذلك وحرم الله عز وجل الخمر بعينها، وحرم رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم –المسكر من كلّ شراب فأجاز الله له ذلك كله... الخ»(١).

اقول: إن مضمون الروايات يوجه بوجهين:

الأول: إن الله سبحانه علم الرسول مصالح الاحكام ومفاسدها، وأوقفه على ملاكاتها ومناطاتها، ولما كانت الاحكام تابعه لمصالح ومفاسد كامله في متعلقاتها، وكان النبي بتعليم منه سبحانه واقفاً على المصالح والمفاسد على اختلاف درجاتها ومراتبها، كان له أن ينصّ على أحكامه سبحانه من طريق الوقوف على عللها وملاكاتها، ولا يكون الاهتداء إلى أحكامه سبحانه من طريق التعرّف على عللها بأقصر من الطرق الاخر التي يقف بها النبي على حلاله وحرامه، وإلى هذا يشير الإمام أمير المؤمنين- عليه السلام – بقوله: «عقلوا الدين عقل وعايه ورعايه، لا عقل سماع وروايه فان رواه العلم كثير ورعاته قليل»(٢) غير أن اهتداءه – صلى الله

عليه وآله وسلم -إلى الاحكام وتنصيصه بها من هذا الطريق، قليل جدّاً لا تتجاوز عمّا ذكرناه إلّا بقليل، وبذلك يعلم حال الأئمه المعصومين- عليهم السلام -فى هذا المورد.

الثانى: إن عمل الرسول لم يكن فى هاتيك الموارد سوى مجرَّد طلب، وقد أنفذ الله طلبه، لا أنه قام بنفسه بتشريع وتقنين، ويشير إلى ذلك بقوله: «فأجاز الله عز وجل له ذلك».

ولو أن النبى كان يمتلك زمام التشريع وكان قد فوّض اليه أمر التقنين على

١ . الكافى: ١ / ٢۶۶، الحديث ۴، وقد ذكر بعض الاجله موارد اخر من هذا القبيل.

٢ . نهج البلاغه: الخطبه ٢٣۴، طبعه عبده.

نحو ما تفيده كلمه التفويض، لما احتاج إلى إذنه وإجازته المجدده، ولما كان للجمله المذكوره أى معنى، فالحاصل أن ما صدر من النبى لم يكن بصوره التشريع القطعى، بل كان دعاء وطلباً من الله سبحانه لما وقف على مصالح فى ما دعاه وقد استجاب دعاءه كما يفيده قوله فى الحديث «فأجاز الله عز وجل له ذلك».

قال العلّامه المجلسى: «التفويض فى أمر الدين يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون الله تعالى فوض إلى النبى والأئمه عموماً أن يحلوا ما شاءُوا ويحرّموا ما شاءُوا من غير وحى وإلهام، أو يغيروا ما أُوحى اليهم بآرائهم، وهذا باطل لا يقول به عاقل، فان النبى كان ينتظر الوحى أياماً كثيره لجواب سائل، ولا يجيبه من عنده وقد قال تعالى(وما ينطق عن الهوى إن هو إلّا وحى يوحى) (١).

وثانيهما: أنه تعالى لما أكمل نبيه بحيث لم يكن يختار من الأُمور شيئاً إلّا ما يوافق الحق والصواب، ولا يخطر بباله ما يخالف مشيئته تعالى فى كل باب، فوض اليه تعيين بعض الامور كالزياده فى الصلاه وتعيين النوافل فى

الصلاه والصوم، وطعمه الجدّ وغير ذلک ممّا مضى وسيأتى، اظهاراً لشرفه وكرامته عنده، ولم يكن أصل التعيين إلاّ بالوحى، ولم يكن الاختيار إلاّ بالالهام، ثم كان يؤكد ما اختاره بالوحى، ولا فساد فى ذلک عقلًا، وقد دلت النصوص المستفيضه عليه ممّا تقدم فى هذا الباب وفى أبواب فضائل نبينا من المجلد السادس.

ولعلّ الصدوق – رحمه الله –أيضاً إنما نفى المعنى الأول، حيث قال فى الفقيه: «وقد فوض الله عز وجل إلى نبيه أمر دينه، ولم يفوض اليه تعدّى حدوده» وأيضاً هو – رحمه الله –قد روى كثيرا من أخبار التفويض فى كتبه ولم يتعرض لتأويلها.

١ . النجم: ۴.

الثالث: تفويض بيان العلوم والاحكام، وهذا مما لا شک ولا شبهه فيه، قال سبحانه: (ونزَّلنا عليک الكتاب تبياناً لكل شىء وهدى ورحمه وبشرى للمسلمين)(١) وقال سبحانه: (وأنزلنا اليک الذكر لتبيّن للناس ما نزل اليهم) (٢) وهذه الآيه تفيد أن من شؤون النبى مضافاً إلى التلاوه هو تبيين ما نزل اليه من الآيات الحكيمه.

والآيات والاحاديث فى ذلک كثيره جدّاً. قال الباقر – عليه السلام –مخاطباً لجابر: «يا جابر لو كنا نحدثكم برأينا وهوانا، كنا من الهالكين، ولكنا نحدثكم بأحاديث نكنزها عن رسول الله كما يكنز هؤلاء ذهبهم وفضتهم» وفى روايه «ولكنّا نفتيهم بآثار من رسول الله واصول علم عندنا نتوارثها كابراً عن كابر».

وفى روايه محمد بن شريح عن الصادق – عليه السلام –: «والله ما نقول بأهوائنا ولا نقول برأينا ولكن نقول ما قال ربّنا».

وفى روايه عنه: «مهما أجبتک فيه بشىء فهو عن رسول الله. لسنا نقول برأينا من شىء»(٣) إلى غير ذلک من الاحاديث المفيده أن أحاديثهم مأخوذه عن نبيّهم.

غير أنهم– عليهم السلام –يبيّنون الاحكام حسب

اختلاف عقول الناس، ويفتون حسب المصالح، فتاره يبيّنون الاحكام الواقعيه، وأُخرى الاحكام الواقعيه الثانويه حسب مصالح المكلفين كما هو معلوم من افتائهم بالتقيه.

قال العلاّمه المجلسی – رحمه الله –: «تفويض بيان العلوم والاحكام بما رأوا المصلحه فيها بسبب اختلاف عقولهم، أو بسبب التقيه فيفتون بعض الناس بالواقع من الاحكام، وبعضهم بالتقيه، ويبينون تفسير الآيات وتأويلها، وبيان المعارف بحسب ما يحتمل عقل كل سائل، ولهم أن يبيّنوا ولهم أن يسكتوا كما

١ . النحل: ٨٩.

٢ . النحل: ۴۴.

٣ . راجع جامع احاديث الشيعه: ١ / ١٧ ، المقدمه.

ورد فی أخبار كثيره: «عليكم المسأله وليس علينا الجواب» كل ذلک بحسب ما يُريهم الله من مصالح الوقت كما ورد فی خبر ابن أشيم وغيره».

روی محمد بن سنان فی تأويل قوله تعالى(لتحكم بين الناس بما أريک الله)فقال: (إنا أنزلنا اليک الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أريک الله)وهی جاريه فی الأوصياء(١). ولعل تخصيصه بالنبی – صلى الله عليه وآله وسلم –والأئمه– عليهم السلام –، لعدم تيسّر هذه التوسعه لسائر الانبياء والاوصياء– عليهم السلام –، بل كانوا مكلفين بعدم التقيه فی بعض الموارد وإن أصابهم الضرر.

والتفويض بهذا المعنى أيضاً ثابت حق بالأخبار المستفيضه.

الرابع: تفويض سياسه الناس وتأديبهم اليهم، فهم اُولوا الأمر وساسه العباد كما فی الزياره الجامعه واُمراء الناس، فيجب طاعتهم فی كل ما يأمرون به وينهون عنه قال سبحانه: (وما أرسلنا من رسول إلاّ ليطاع بإذن الله)(٢). وقال سبحانه: (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولی الأمر منكم)(٣) . وقال سبحانه (من يطع الرسول فقد أطاع الله) (۴) إلی غير ذلک من الآيات والروايات.

قال العلاّمه المجلسی: «تفويض اُمور الخلق اليهم من سياستهم وتأديبهم وتكميلهم وتعليمهم، وأمر الخلق باطاعتهم

فيما أحبّوا وكرهوا، وفيما علموا جهه المصلحه فيه وما لم يعلموا، وهذا حق لقوله تعالى: (ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا)وغير ذلك من الآيات والاخبار، وعليه يحمل قولهم- عليهم السلام -«نحن المحلّلون حلاله والمحرّمون حرامه» أي بيانهما علينا ويجب على الناس الرجوع فيهما الينا».

۱ . بصائر الدرجات: ۱۱۴، ورواه في الاختصاص عن عبدالله بن مسكان. لاحظ البحار: ۲۵ / ۳۳۴.

۲ . النساء: ۶۴.

۳ . النساء: ۵۹.

۴ . النساء: ۸۰.

نعم وجوب اطاعه الرسول واُولي الأمر في طول اطاعته سبحانه فالله تعالى مطاع بالذات والرسول واُولوا الأمر مطاعون بالعرض وقد أوضحنا ذلك في «مفاهيم القرآن»(۱).

وهناك تفويضان آخران يظهر من العلاّمه المجلسي – رحمه الله –.

۱ الاختيار في أن يحكموا بظاهر الشريعه، او بعلمهم، او بما يلهمهم الله من الوقايع ومخّ الحق في كل واقعه، وهذا أظهر محامل خبر ابن سنان وعليه أيضاً دلّت الاخبار.

۲ التفويض في العطاء، فان الله تعالى خلق لهم الارض وما فيها، وجعل لهم الأنفال والخمس والصفايا وغيرها، فلهم أن يعطوا ما شاءُوا ويمنعوا ما شاءُوا، كما مرّ في خبر الثمالي، وإذا أحطت خبراً بما ذكرنا من معاني التفويض سهل عليك فهم الاخبار الوارده فيه، وعرفت ضعف قول من نفي التفويض مطلقاً ولمّا يحط بمعانيه.

هذه هي المعاني المعقوله المتصوره من التفويض، وأما تفسير التفويض بما عليه المعتزله كما عن العلاّمه المامقاني(۲) فخارج عن موضوع البحث، فان التفويض بذلك المعنى يقابل الجبر.

فقدان الضابطه الواحده في الغلو

فقدان الضابطه الواحده في الغلو

المراجع إلى كلمات القدماء يجد أنهم يرمون كثيراً من الرواه بالغلوّ حسب ما اعتقد به في حق الائمه، وان لم يكن غلوّاً في الواقع، ويعجبني أن أنقل كلام الوحيد البهبهاني في هذا المقام، والتأمل فيه

يعطى أن كثيرا من هذه النسب لم يكن موجباً لضعف الراوى عندنا، وان كان موجباً للضعف عند الناقل.

١ . لاحظ الجزء الأول: ٥٣٠ ٥٣٢.

٢ . مقباس الهدايه: ١٤٨.

قال – قدس سره –: «فاعلم أن الظاهر أن كثيراً من القدماء لا سيما القميين منهم، والغضائرى، كانوا يعتقدون للائمه– عليهم السلام –منزله خاصه من الرفعه والجلاله، ومرتبه معينه من العصمه والكمال، بحسب اجتهادهم ورأيهم وما كانوا يجوزون التعدى عنها، يعدّون التعدّى ارتفاعاً وغلوّاً حسب معتقدهم، حتى إنهم جعلوا مثل نفى السهو عنهم غلوّاً، بل ربما جعلوا مطلق التفويض اليهم، او التفويض الذى اختلف فيه، او المبالغه فى معجزاتهم ونقل العجائب من خوارق العادات عنهم، او الاغراق فى شأنهم واجلالهم وتنزيههم عن كثير من النقائص، واظهار كثير قدره لهم، وذكر علمهم بمكنونات السماء والارض، (جعلوا كل ذلک) ارتفاعاً مورثاً للتهمه به، لا سيَّما بجهه أن الغلاه كانوا مختفين فى الشيعه مخلوطين بهم مدلِّسين.

وبالجمله، الظاهر أن القدماء كانوا مختلفين فى المسائل الاصوليه أيضاً، فربّما كان شىء عند بعضهم فاسداً، او كفراً، او غلّواً، او تفويضاً، او جبراً، او تشبيهاً، او غير ذلک، وكان عند آخر ممّا يجب اعتقاده او لا هذا ولا ذاک.

وربما كان منشأ جرحهم بالامور المذكوره وجدان الروايه الظاهره فيها منهم كما أشرنا آنفاً او ادّعاء أرباب المذاهب كونهم منهم، او روايتهم عنه، وربما كان المنشأ روايتهم المناكير عنه، إلى غير ذلک، فعلى هذا ربّما يحصل التأمل فى جرحهم بأمثال الاُمور المذكوره.

ومما ينبه بذلک على ما ذكرنا ملاحظه ما سيذكر فى تراجم كثيره مثل ترجمه إبراهيم بن هاشم وأحمد بن محمد بن نوح، وأحمد بن محمد بن أبى نصر، ومحمد بن جعفر

بن عوف، وهشام بن الحكم، والحسين بن شاذويه، والحسين بن يزيد، وسهل بن زياد، وداود بن كثير، ومحمد بن اورمه، ونصر بن الصباح، وإبراهيم بن عمر، وداود بن القاسم، ومحمد بن عيسى بن عبيد، ومحمد بن سنان، ومحمد بن على الصيرفى، ومفضل بن عمر،

وصالح بن عقبه، ومعلى بن خنيس، وجعفر بن محمد بن مالك، واسحاق بن محمد البصرى، واسحاق بن الحسن، وجعفر بن عيسى، ويونس بن عبد الرحمن، وعبد الكريم بن عمر، وغير ذلك.

ثم اعلم أن ابن عيسى والغضائرى ربما ينسبان الراوى إلى الكذب ووضع الحديث أيضاً، بعد ما نسباه إلى الغلوّ، وكأنه لروايته ما يدل عليه، ولا يخفى ما فيه وربما كان غيرهما أيضاً كذلك فتأمل»(۱).

فيجب على العالم الباحث، التحقيق فى كثير من النسب المرمىّ بها الاجله، لما عرفت من انه لم يكن فى تلك الازمنه ضابطه واحده ليتميز الغالى عن غيره.

قال العلّامه المامقانى: «لا بدَّ من التأمل فى جرحهم بأمثال هذه الأُمور ومن لحظ مواضع قدحهم فى كثير من المشاهير كيونس بن عبد الرحمن، ومحمد بن سنان، والمفضل بن عمر وأمثالهم، عرف الوجه فى ذلك، وكفاك شاهداً اخراج أحمد بن محمد بن عيسى، أحمد بن محمد بن خالد البرقى من قم، بل عن المجلسى الأول أنه أخرج جماعه من قم، بل عن المحقق الشيخ محمد ابن صاحب المعالم، أن أهل قم كانوا يخرجون الراوى بمجرد توهّم الريب فيه.

فاذا كانت هذه حالتهم وذا ديدنهم فكيف يعوَّل على جرحهم وقدحهم بمجرده، بل لا بد من التروى والبحث عن سببه والحمل على الصحه مهما أمكن، كيف لا، ولو كان الاعتقاد بما ليس بضرورى البطلان عن اجتهاد، موجباً للقدح فى الرجل، للزم القدح فى كثير

من علمائنا المتقدمين، لأن كلا منهم نسب اليه القول بما ظاهره مستنكر فاسد»(٢).

١ . الفوائد الرجاليه: ٣٨ ٣٩ المطبوعه بآخر رجال الخاقانى.

٢ . مقباس الهدايه: ۴٩ للمامقانى.

وممّا يؤيد ذلك ما ذكره الوحيد البهبهان فى ترجمه أحمد بن محمد بن نوح السيرافى قال: «إنه حكى فى الخلاصه أن الشيخ كان يذهب إلى مذهب الوعيديه (وهم الذين يكفّرون صاحب الكبيره ويقولون بتخليده فى النار)، وهو وشيخه المفيد إلى انه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد كما هو مذهب الجبائى، والسيد المرتضى إلى مذهب البهشميه من ان إرادته عرض لا فى محل، والشيخ الجليل إبراهيم بن نوبخت إلى جواز اللّذه العقليه عليه سبحانه، وأن ماهيته معلومه كوجوده وأن ماهيته الموجود، والمخالفين يخرجون من النار ولا يدخلون الجنه، والصدوق وشيخه ابن الوليد والطبرسى إلى جواز السهو على النبى، ومحمد بن عبدالله الاسدى إلى الجبر والتشبيه، وغير ذلك ممّا يطول تعداده، والحكم بعدم عداله هؤلاء لا يلتزمه أحد يؤمن بالله، والذى ظهر لى من كلمات أصحابنا المتقدمين، وسيره أساطين المحدثين، أن المخالفه فى غير الاُصول الخمسه لا يوجب الفسق، إلاّ أن يستلزم انكار ضرورى الدين كالتجسيم بالحقيقه لا بالتسميه، وكذا القول بالرؤيه بالانطباع او الانعكاس، وأما القول بها لا معهما فلا، لانه لا يبعد حملها على اراده اليقين التام، والانكشاف العلمى، وأما تجويز السهو عليه وادراك اللذه العقليه عليه تعالى مع تفسيرها باراده الكمال من حيث انه كمال فلا يوجب فسقاً.

ثم قال: ونسب ابن طاووس ونصير الدين المحقق الطوسى وابن فهد والشهيد الثانى وشيخنا البهائى وجدّى العلاّمه وغيرهم من الاجله إلى التصوف، وغير خفى أن ضرر التصوف إنما هو فساد الاعتقاد من القول بالحلول او الوحده

فى الوجود او الاتحاد او فساد الاعمال المخالفه للشرع التى يرتكبها كثير من المتصوفه فى مقام الرياضه او العباده، وغير خفى على المطلعين على أحوال هؤلاء الاجله من كتبهم وغيرهم انهم منزهون من كلتا المفسدتين قطعاً، ونسب جدى العالم الربانى والمقدس الصمدانى مولانا محمد صالح المازندرانى وغيره من الاجله إلى القول باشتراك اللفظ، وفيه أيضاً ما أشرنا اليه ونسب المحمدون الثلاثه والطبرسى إلى القول بتجويز السهو على

النبى، ونسب ابن الوليد والصدوق أيضاً منكر السهو إلى الغلوّ، وبالجمله اكثر الاجله ليسوا بخالصين عن امثال ما اشرنا اليه، ومن هذا يظهر التأمل فى ثبوت الغلوّ وفساد المذهب بمجرد رمى علماء الرجال من دون ظهور الحال»(۱).

ونحن بعد ما قرأنا ذلك انتقلنا إلى ما ذكره العلّامه الزمخشرى فى حق نفسه حيث يقول:

تعجبت من هذا الزمان وأهله *** فما أحد من اُلسن الناس يسلم(۲)

والذى تبيَّن لنا من مراجعه هذه الكلم هو أن اكثر علماء الرجال، او من كان ينقل عنه علماء الرجال لم يكن عندهم ضابطه خاصه لتضعيف الراوى من حيث العقيده، بل كلّما لم تنطبق عقيده الراوى مع عقيدته رماه بالغلوّ والضعف فى العقيده، وربما يكون نفس الرامى مخطئاً فى اعتقاده بحيث لو وقفنا على عقيدته لحكمنا بخطئه، أو وقف فى كتاب الراوى على أخبار نقلها هو من غير اعتقاد بمضمونها فزعم الرامى أن المؤلف معتقد به، إلى غير ذلك مما يورث سوء الظن، مثل ما إذا ادّعى بعض أهل المذاهب الفاسده أن الراوى منهم وليس هو منهم.

وجمله القول فى ذلك ما ذكره المحقّق المامقانى حيث قال: «إن الرمى بما يتضمن عيباً، فضلا عن فساد العقيده مما لا ينبغى الأخذ به بمجرده إذ لعل الرامى قد اشتبه

فى اجتهـاده، أو عول على من يراه أهلاً ـ فى ذلك وكان مخطئاً فى اعتقاده، او وجـد فى كتابه أخباراً تـدل على ذلك وهو برىء منه ولا يقول به، أو ادعى بعض أهل تلك المـذاهب الفاسده أنه منهم وهو كاذب، أو روى أخباراً ربما توهم من كان قاصـراً أو ناقصاً فى الادراك والعلم أن ذلك ارتفاع وغلوّ، وليس كذلك، او كان جمله من الاخبار يرويها ويحدث بها ويعترف

١ . تعليقه المحقق البهبهانى.

٢ . الكشاف: ٣ / ٣٧٦، طبعه مصر.

بمضامينها ويصدق بها من غير تحاش بها واتّقاء من غيره من أهل زمانه، بل يتجاهر بما لا تتحمّلها أغلب العقول فلذا رمى»(١).

فتلخص أن تضعيف الراوى من جانب العقيده لا يتمّ إلاّ بثبوت أمرين:

الأول: أن يثبت أن النظريه مما توجب الفسق.

الثانى: أن يثبت أن الراوى كان معتقداً بها.

وأنى لنا باثبات الأمرين.

أمـا الأـول، فلوجود الخلاـف فى كثير من المسائـل العقيـديه حتى مثل سـهو النبى فى جانب التفريط او نسبه التفويض فى بعض معانيها فى جانب الافراط، فان بعض هذه المسائل وان صارت من عقائد الشـيعه الضـروريه بحيث يعرفها العالى والدانى، غير أنها لم تكن بهذه المثابه فى العصور الغابره.

وأمـا الثـانى، فـان إثبـاته فى غايه الاشـكال، خصوصاً بالنظر إلى بعض الاعمال التى كان يقوم بها بعض الرواه فى حق بعض، من الاخراج والتشديد بمجرد النقل عن الضعفاء وان كان ثقه فى نفسه، او لبعض الوجوه المحتمله التى ذكرها العلاّمه المامقانى، وما لم يثبت الامران لا يعتنى بهذه التضعيفات الراجعه إلى جانب العقيده.

تضعيف الراوى من حيث العمل

تضعيف الراوى من حيث العمل

قد عرفت فى صدر البحث أن تضعيف الراوى يرجع إلى أحد الأمرين: إما تضعيف فى العقيده او تضعيف فى جانب العمل، وقد وقفت

على التضعيف من الجانب الأول وحان الوقت أن نبحث فى الضعف من الجانب الثانى.

فنقول: إن تضعيف الراوى من جانب العمل على قسمين: تاره يرجع

١ . مقباس الهدايه: ١٥٠.

إلى عمله غير المرتبط بنقله وحديثه، كما إذا ارتكب بعض الكبائر وأصرَّ بالصغائر ولم يكن مرتبطاً بالحديث، وأُخرى يكون مربوطاً بالحديث ويعرف ذلك بملاحظه الكلمات الوارده فى حقه. منها قولهم: مضطرب الحديث ومختلط الحديث، وليس بنقىّ الحديث، يعرف حديثه وينكر، غمز عليه فى حديثه، او فى بعض حديثه، وليس حديثه بذاك النقى، وهل هذه الألفاظ قادحه فى العداله او لا، قال المحقّق البهبهانى: إن هذه الالفاظ وأمثالها ليست بظاهره فى القدح فى العداله لورود هذه الالفاظ فى حق أحمد بن محمد بن خالد وأحمد بن عمر(١).

تمَّ الكلام حول فرق الشيعه التى ربما يوجب الانتماء إلى بعضها تضعيف الراوى وعدم الاعتماد على نقله. بقيت هناك فوائد رجاليه لا تجتمع تحت عنوان واحد، نبحث عنها فى الخاتمه إن شاء الله .

١ . الفوائد الرجاليه: ۴۳، الفائده الثانيه.

خاتمه فى فوائد رجاليه

خاتمه فى فوائد رجاليه

اشاره

خاتمه فى فوائد رجاليه

ان هناك فوائد رجاليه متفرقه لا تدخل تحت ضابطه واحده وقد ذكرها الرجاليون فى كتبهم ونحن نكتفى بما هو الاهمّ من تلك الفوائد، التى لا غنى للمستنبط عن الاطلاع عليها.

ولأجل تسهيل الأمر نأتى بكل واحده منها تحت فائده خاصه، عسى أن ينتفع بها القارئ الكريم، بفضله ومنه سبحانه.

الفائده الأولى

الفائده الأولى

روی أصحابنا فی کتب الاخبار عن رجال یذکرون تاره کناهم أو ألقابهم، واخری ما اشتهروا به، وثالثه اسماءهم غیر المعروفه عند الاکثر. فیعسر تحصیل اسمائهم ومعرفه حالهم. لأن الغالب فی کتب الفهرست والرجال سرد الرواه بأسمائهم المشهوره، وعدم الاعتناء بما وقع فی اسناد الروایات، کما هو الحال فی رجال النجاشی مثلا. ولا یخفی أن کل من له کنیه او لقب، لا یصحّ التعبیر عنه بکنیته او لقبه إلّا إذا کان مشتهراً بواحد منهما بحیث کان عنوانه فی الکنی صحیحاً کأبی جمیله وأبی المغرا وغیرهم. وقد جمع العلّامه فی خاتمه الخلاصه(١) وابن داود فی خاتمه القسم الأول من الرجال(٢) أکثر

١ . الخلاصه: ٢٦٩ ٢٧١، الفائده الأولی.

٢ . الرجال لابن داود: ٢١٢ ٢١٤، الفصل ٥.

المشهورین بالکنی، فذکر اسماءهم لیعلم المراد بهم إذا وردوا فی الاخبار(١) ونحن نأتی بالاهم منهم مع ذکر أشخاص اُخر لم یذکروا فی الکتابین مرتبین علی حروف التهجی، مبتدئین بالکنی فالالقاب.

١ أبو أحمد الازدی هو محمد بن أبی عمیر.

٢ أبو أیوب الانصاری، اسمه خالد بن زید.

٣ ابو أیوب الخراز (بالراء المهمله قبل الالف والمعجمه بعدها) هو إبراهیم بن عیسی. وقیل عثمان(٢).

۴ أبو بکر الحضرمی، اسمه عبدالله بن محمد. قال العلّامه: «أخذت ذلک من کتاب من لا یحضره الفقیه».

۵ أبو البلاد، اسمه یحیی بن سلیم.

۶ أبو جعفر، روی الشیخ

وغيره فى كثير من الاخبار عن «سعد بن عبدالله، عن أبى جعفر». والمراد بأبى جعفر هنا هو أحمد بن محمد بن عيسى(٣).

٧ ابو جعفر الاحول، هو محمد بن النعمان يلقب ب «مؤمن الطاق».

٨ أبو جعفر الزيّات، اسمه محمد بن الحسين بن أبى الخطاب الهمدانى.

١ . والجدير بالذكر ان هذا الباب غير باب الكنى الذى يعنون فيه الرجل بالكنيه ويذكر حاله كما ذكر فى قاموس الرجال: ١١ / ١٧١ ١٧٢، واضاف ان المتأخرين خلطوا بين الامرين ولم يفرقوا بين البابين.

٢ . هذا هو المذكور فى رجال النجاشى. لكن ابن داود ذكره بعنوان إبراهيم بن زياد نقلا عن الشيخ والرجال: ٣١، الرقم ١٩ من القسم الأول).

٣ . الخلاصه: ٢٧١، الفائده الثانيه. الرجال لابن داود: ٣٠٧. منتقى الجمان: ١ / ٣٧، ذيل الفائده السادسه.

------

٩ أبو جعفر الرواسى، اسمه محمد بن الحسن بن أبى ساره.

١٠ أبو جميله هو المفضل بن صالح السكونى.

١١ أبو الجوزاء، هو منبّه بن عبدالله.

١٢ أبو الجيش، اسمه مظفّر بن محمد بن أحمد البلخى.

١٣ أبو حمران، اسمه موسى بن إبراهيم المروزى.

١٤ أبو حمزه الثمالى، اسمه ثابت بن أبى صفيه دينار.

١٥ أبو حنيفه سائق الحاج، اسمه سعيد بن بيان(١).

١٦ أبو خالد القمّاط، اسمه يزيد(٢).

١٧ أبو خديجه، هو سالم بن مكرم.

١٨ أبو الخطاب. ملعون، اسمه محمد بن مقلاص، يكنّى أيضاً أبو اسماعيل وأبو الظبيان(٣).

١٩ ابو داود المسترق (بتشديد القاف) المنشد، اسمه سليمان بن سفيان. قال ابن داود: «انّما سُمى المسترق لانه كان يسترق الناس

بشعر السيد الحميرى».

۲۰ أبو الربيع الشامى، اسمه خليد بن أوفى.

۱ . رجال النجاشى: الرقم ۴۷۶. وفى رجال ابن داود: الرقم ۶۸۶ من القسم الأول: «سائق الحاج».

۲ . ذكره النجاشى فى رجاله

بالرقم ۱۲۲۳، وابن داود فی رجاله بالرقم ۱۷۲۲. فما فی الفصل الخامس من خاتمه رجاله بأن اسمه «خالد بن یزید» من هفوات قلمه الشریف.

۳ . رجال ابن داود: الرقم ۴۸۲ من القسم الثانی. اما العلّامه – قدس سره –فخلط عند ذکر ابی الخطاب فی خاتمه خلاصته وقال: «ابو الخطاب، ملعون یقال له مقلاص ومحمد بن ابی زینب الرواسی. اسمه محمد بن أبی ساره» وفیه من الخطأ ما لا یخفی عصمنا الله من الزلل.

------

(۴۴۲)

۲۱ ابو سعید القماط، هو خالد بن سعید.

۲۲ ابو سمینه، اسمه محمد بن علی بن إبراهیم القرشی.

۲۳ ابو الصباح الکنانی، اسمه إبراهیم بن نعیم العبدی.

۲۴ ابو علی الاشعری، اسمه محمد بن عیسی بن عبدالله بن سعد بن مالک، شیخ القمیین، من أصحاب الرضا وأبی جعفر الثانی – علیهما السلام –.

۲۵ ابو علی الاشعری القمی، اسمه أحمد بن ادریس، من مشایخ أبی جعفر الکلینی. مات سنه ۳۰۶ بالقرعاء.

۲۶ ابو عبیده الحذّاء اسمه زیاد بن عیسی.

۲۷ أبو غالب الزراری، اسمه أحمد بن محمد بن سلیمان.

۲۸ ابو الفضل الحنّاط اسمه سالم.

۲۹ ابو القاسم. قال العلّامه: «یرد فی بعض الاخبار: الحسن بن محبوب، عن أبی القاسم. والمراد به معاویه بن عمّار»(۱).

۳۰ ابو المغرا، اسمه حمید بن المثّنی(۲).

۳۱ ابو ولّاد الحناط، اسمه حفص بن سالم.

۳۲ ابو هاشم الجعفری، اسمه داود بن القاسم بن اسحاق.

۳۳ ابو همّام، اسمه اسماعیل بن همّام.

۱ . الخلاصه: ۲۷۱، الفائده الثانیه; الرجال لابن داود: ۳۰۷.

۲ . رجـال ابن داود: الرقم ۵۳۸، من القسم الأول. رجال النجاشـی: الرقم ۳۴۰. امـا «ابو المعزا» المـذكور فی الخلاصه: ۵۸ فليس بصحيح قطعاً.

------

(۴۴۳)

۳۴ ابن حمدون الكاتب، هو أحمد بن إبراهيم بن اسماعيل.

۳۵ ابن عقده، اسمه

أحمد بن محمد بن سعيد (المتوفّى عام ٣٣٣ ه‍).

٣٦ البزوفرى، اسمه الحسين بن على بن سفيان.

٣٧ البقباق، اسمه الفضل بن عبد الملك.

٣٨ الحجّال، اسمه عبدالله بن محمد الاسدى(١).

٣٩ الخشّاب، اسمه الحسن بن موسى.

٤٠ سجّاده، اسمه الحسن بن أبى عثمان.

٤١ السمكه، اسمه أحمد بن اسماعيل.

٤٢ الشاذانى هو محمد بن أحمد بن نعيم.

٤٣ الصفوانى، اسمه محمد بن أحمد بن عبدالله بن قضاعه(٢).

٤٤ الطاطرى، اسمه على بن الحسن بن محمد الطائى.

٤٥ علّان، اسمه على بن محمد بن إبراهيم الكلينى.

٤٦ القلانسى ابو جعفر، هو محمد بن أحمد بن خاقان (حمدان النهدى).

٤٧ القلانسى ابو عبدالله، هو الحسين بن مختار.

٤٨ النوفلى، اسمه الحسين بن يزيد. يروى عن السكونى.

١ . يعبر عنه بأبى محمد الحجال أيضاً. كما فى الكشى: الرقم ٤٩٧.

٢ . الرجال لابن داود: الرقم ١٢٩٦ من القسم الأول. رجال النجاشى: الرقم ١٠٥٠. فما فى خاتمه القسم الأول من الرجال: ٢١٣، وخاتمه الخلاصه: ٢٦٩، من ثبت «ابى عبدالله» بدل «عبدالله» لعله سهو.

------

٤٩ الوشّاء، اسمه الحسن بن على بن زياد.

۵۰ حمدان النهدی، اسمه محمد بن أحمد بن خاقان.

۵۱ محمد بن زیاد الأزدی هو محمد بن أبی عمیر.

۵۲ محمد بن زیاد البزاز، متّحد مع ما قبله.

الفائده الثانیه

الفائده الثانیه

توجد فی کثیر من طرق الکافی لا سیما فی أوائلها، عباره «عدَّه من أصحابنا» بعنوان مطلق، مع ذکر بعضهم أحیاناً. کما فی الحدیث الأول من کتاب العقل والجهل: «عدَّه من اصحابنا منهم محمد بن یحیی العطار، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب...»(۱).

او فی الحدیث الثانی من باب «أن الائمه- علیهم السلام - یعلمون علم ما کان وعلم ما یکون...» من کتاب الحجّه: «عدَّه من اصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن

سنان، عن يونس بن يعقوب، عن الحارث بن المغيره، وعدَّه من اصحابنا، منهم عبد الأعلى، وأبو عبيده، وعبدالله بن بشر الخثعمى، سمعوا أبا عبدالله – عليه السلام –...»(٢).

فوقع البحث عند المحدّثين والرجاليّين قديماً وحديثاً فى تعيين المراد منهم، كما بحثوا فى أنه هل يجب معرفه أسمائهم وتمييز ما أُبهم منهم لأجل الحكم بصحه الحديث او عدم صحته أو لا يجب ذلك، وأن الطريق المذكور فيه «عدَّه من أصحابنا» ليس مرسلًا أو ضعيفاً من هذه الجهه؟ حتى إن بعضهم أفرد رساله مستقله حول المذكورين بهذا العنوان، كما حكى فى المستدرك(٣).

١ . الكافى: ١ / ١٠.

٢ . الكافى: ١ / ٢٦١، الحديث ٢.

٣ . مستدرك الوسائل: ٣ / ٥٤١.

ونحن نذكر ملخّص ما قيل فى هذا المضمار لما فيه من الفوائد فنقول:

حكى النجاشى – رحمه الله –فى كتابه عند ترجمه أبى جعفر محمد بن يعقوب الكلينى هذه العباره عنه «كلّ ما كان فى كتابى: «عدَّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى» فيهم: محمد بن يحيى (العطّار) وعلى بن موسى الكميذانى وداود بن كوره، وأحمد بن ادريس، وعلى بن إبراهيم بن هاشم»(١).

ونقله العلاّمه فى الخلاصه عن النجاشى(٢) وزاد عليه أن الكلينى قال أيضاً: «وكلّ ما ذكرته فى كتابى المشار اليه: «عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقى» فهم: على بن إبراهيم، وعلى بن محمد بن عبدالله بن اذينه، وأحمد بن عبدالله بن اُميّه(٣) وعلى بن الحسن»(٤).

١ . رجال النجاشى: الرقم ١٠٢٦.

٢ . الخلاصه: ٢٧١. وفيها «الكمنذانى» بدل الكميذانى وهو منسوب إلى قريه من قرى قم.

٣ . قال المحقق التسترى: «الظاهر وقوع التحريف فيهما واصلهما: على بن محمد بن عبدالله ابن ابنته وأحمد

بن عبدالله ابن ابنه قاموس الرجال: ۱۱ / ۴۲» مرجع الضمير فى «بنته» و«ابنه» هو أحمد بن محمد بن خالد البرقى.

۴ . ذكره المحدث النورى أيضاً فى المستدرک: ۳ / ۵۴۱ نقلاً عن الخلاصه مع تفاوت يسير: منها «على بن الحسين السعدآبادى» بدل «على بن الحسن».

قال صاحب سماء المقال بعد نقل العده الثانيه عن الخلاصه ما هذا لفظه: «واستظهر جدنا السيد انه على بن الحسين السعدآبادى، نظراً إلى ما ذكره الشيخ فى رجاله من ان على بن الحسين السعدآبادى روى عنه الكلينى والزرارى، وكان معلمه، وانه روى عن أحمد بن محمد بن خالد، على ما يظهر مما ذكره فى الفهرست. فانه بعد ذكر اسامى كتب البرقى، قال: اخبرنا بهذه الكتب كلها وبجميع رواياته عده من اصحابنا منهم الشيخ المفيد والغضائرى وأحمد بن عبدون وغيرهم عن أحمد بن سليمان الزرارى، قال: حدثنا مؤدبى على بن الحسين السعدآبادى ابو الحسن القمى، قال حدثنا أحمد بن ابى عبدالله (البرقى)...» ويشهد عليه أى على استظهار السيد . ملاحظه الاسانيد. راجع: سماء المقال: ۱ / ۷۸.

------

(۴۴۶)

قال: «وكلّ ما ذكرته فى كتابى المشار اليه: «عدَّه من أصحابنا عن سهل بن زياد» فهم: علىّ بن محمد بن علان(۱)، ومحمد بن أبى عبدالله ومحمد بن الحسن، ومحمد بن عقيل الكلينى».

هذا ما تبيَّن من أسامى الرواه المذكورين بعنوان العدّه، ولكنه لم يتبيّن كثير منهم، مثل:

۱ عدَّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن أبى نصر.

۲ عدَّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى بن يزيد.

۳ عدَّه من أصحابنا، عن ابان بن عثمان، عن زراره.

۴ عدَّه من أصحابنا، عن جعفر بن محمد، عن ابن الفضّال.

۵ عدَّه من أصحابنا،

عن سعد بن عبدالله.

وقد استوفى المحدث المتتبع النورى فى خاتمه مستدركه والعلاّمه الكلباسى فى سماء المقال البحث عن أكثر العدد المذكوره فى الكافى مع ذكر مواضيعها، فليراجع(٢).

لكن الشيخ حسن بن زين الدين صاحب المنتقى ادّعى فى كتابه بعد حكايه كلام النجاشى والعلاّمه، أن محمد بن يحيى العطار أحد العدَّه مطلقاً، واستنتج أن الطريق صحيح من جهه العدّه مطلقاً، لأن الرجل كان شيخ أصحابه فى زمانه وكان ثقه عيناً كثير الحديث(٣).

١ . صحيحه كما فى رجال النجاشى: ٢٦٠، الرقم ٦٨٢: «على بن محمد بن إبراهيم المعروف بعلان». صرح بذلك أيضاً المحقق التسترى فى قاموس الرجال: ١١ / ٤٢.

٢ . مستدرك الوسائل: ٣ / ٥٤٥ ; سماء المقال: ١ / ٨٣.

٣ . رجال النجاشى: الرقم ٩٤٦.

قال: «ويستفاد من كلامه أى ابى جعفر الكلينى ـ رحمه الله ـ فى الكافى، أن محمد بن يحيى أحد العدَّه مطلقاً، وهو كاف فى المطلوب. وقد اتفق هذا البيان فى أول حديث ذكره فى الكتاب(١)، وظاهره أنه أحال الباقى عليه. ومقتضى ذلك عدم الفرق بين كون روايه العدَّه عن أحمد بن محمد بن عيسى وأحمد بن محمد بن خالد، وإن كان البيان إنما وقع فى محل الروايه عن ابن عيسى، فإنه روى عن العدَّه عن ابن خالد بعد البيان بجمله يسيره من الاخبار(٢)، ويبعد أن لا يكون محمد بن يحيى فى العده عن ابن خالد ولا يتعرض مع ذلك للبيان فى أول روايته عنه، كما بيَّن فى أول روايته عن ابن عيسى»(٣).

يلاحظ عليه: «أنه بعد تصريح الكلينى على ما نقل عنه العلاّمه، بأسماء العدَّه عن أحمد بن محمد بن خالد (إذ لم يذكر فيه محمد بن يحيى) لا سبيل

لهذا الاحتمال. ولذا ذكر الكلباسی أن الكلام المزبور أشبه شیء بالاجتهاد فی مقابله النصّ(۴).

إن قیل: یمكن استظهار ما ذكره صاحب المنتقی، ممّا حكاه المحدّث النوری عند نقل كلام العلّامه فی العده عن البرقی بأنه یوجد فی بعض نسخ الكافی فی الباب التاسع من كتاب العتق هذا الاسناد: «عدَّه من أصحابنا علی بن إبراهیم، ومحمد بن جعفر، ومحمد بن یحیی، وعلی بن محمد بن عبدالله القمی وأحمد بن عبدالله وعلی بن الحسین جمیعاً عن أحمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عیسی».

۱ . المراد منه أول حدیث من كتاب العقل والجهل، بهذا الاسناد: عده من أصحابنا، منهم محمد بن یحیی العطار، عن أحمد بن محمد.... (الكافی: ۱ / ۱۰).

۲ . راجع الكافی: ۱ / ۱۱، الحدیث ۷: عده من اصحابنا، أحمد بن محمد بن خالد.

۳ . منتقی الجمان: ۱ / ۴۳.

۴ . سماء المقال: ۱ / ۸۰.

قلنا: أولاً ان ورود هؤلاء فی طریق هذه الروایه لا یدل علی ان المراد من العده عن البرقی فی جمیع الموارد هم المذكورون هنا، بل یدل علی ان الوارد فی طریق هذه الروایه، غیر الذین اشتهروا بعنوان العدَّه عن البرقی فیما حكاه العلّامه. وبعباره اخری: ان السبب لذكر اسامی أفراد العده فی هذا الطریق هو التنبیه علی أن المراد من العده هنا، غیر المراد من العده فی الروایات الاُخر عن البرقی.

ثانیاً ما افاده المحقق التستری وأجاد فی افادته بأن المنقول لا ینبغی أن یعتمد علیه، لانه نقل عن نسخه مختلطه الحواشی بالمتن. والصحیح ما نقله الحرّ العاملی فی «الوسائل» وموجود فی أكثر نسخ الكافی وهو: «عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد»(۱).

هذا، والذی

يسهّل الخطب هو أن المذكورين بعنوان العدَّه فى طرق الكلينى هم مشايخ اجازته إلى كتب كابن البرقى، وسهل بن زياد، وابن عيسى، والبزنطى، وسعد بن عبدالله وغيرهم من اصحاب المصنَّفات والكتب(٢)، كما صرح بذلك العلاّمه النورى فى خاتمه كتاب المستدرك(٣).

وحيث إن أكثر هذه الكتب والمؤلفات معلومه الانتساب إلى مؤلفيها، وقد رام الكلينى من ذكر العدّه اكثار الطريق إلى الكتب المذكوره فقط وقد عرفت

١ . راجع الكافى: ۶ / ١٨٣، كتاب العتق، باب المملوك بين شركاء، الحديث ۵; الوسائل: ١۶ / ٢٢، الحديث ۵.

٢ . حكى النجاشى، فى ترجمه أحمد بن محمد بن عيسى عن استاذه ابى العباس أحمد بن على بن نوح السيرافى انه قال: «اخبرنا بها أى بكتب أحمد بن محمد ابو الحسن بن داود عن محمد بن يعقوب، عن على بن إبراهيم ومحمد بن يحيى وعلى بن موسى بن جعفر وداود بن كوره وأحمد بن ادريس، عن أحمد بن محمد بن عيسى بكتبه» (رجال النجاشى: ٨٢، ذيل الرقم ١٩٨). وهؤلاء هم المذكورون بعنوان العده عن ابن عيسى. وفى هذا تصريح بانهم كانوا طرق الكلينى إلى كتب ابن عيسى.

٣ . مستدرك الوسائل: ٣ / ۵۴٢.

______

المختار فى باب «شيخوخه الاجازه» انه لا حاجه إلى اثبات وثاقه المجيز بالنسبه إلى كتاب مشهور، فلا يهمّنا التعرّض لتشخيص هؤلاء العده وتمييز ما اُبهم منهم وجرحهم او تعديلهم، وان كان اكثر المذكورين منهم من أجلّاء الاصحاب وأعاظم الرواه.

بقى أنه ربما يروى الكلينى معبِّراً بلفظ «الجماعه»، كما فى كتاب العقل والجهل، الحديث ١۵: «جماعه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى...»(١) او يروى معبّراً بلفظ «غير واحد من اصحابنا» كما فى باب زكاه مال الغائب

الحدیث ۱۱: «غیر واحد من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن علی بن مهزیار»(۲) ویظهر من العلّامه الکلباسی فی کلا التعبیرین، ومن المحقّق التستری فی التعبیر الأول أنه علی منوال العدّه، فلا فرق بین «جماعه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد» و«عدَّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد»(۳).

وللعلامه بحر العلوم اشعار فی ضبط العده لا بأس بذکرها:

عدّه أحمد بن عیسی بالعدد خمسه أشخاص بهم تمّ السند

علیّ العلی والعطار ثمّ ابن ادریس وهم أخیار

ثمّ ابن کوره، کذا ابن موسی فهؤلاء عدّه ابن عیسی

وإن عدّه التی عن سهل من کان الأمر فیه غیر سهل

ابن عقیل وابن عون الاسدی کذا علی بعده محمد

وعده البرقی وهو أحمد(۴) علی بن الحسن وأحمد

وبعد ذین ابن اذینه علی وابن لابراهیم واسمه علی

۱ . الکافی: ۱ / ۲۳، الحدیث ۱۵.

۲ . الکافی: ۳ / ۵۲۱، الحدیث ۱۱.

۳ . سماء المقال: ۱ / ۸۳ ۸۴ ; قاموس الرجال: ۱۱ / ۴۳.

۴ . یذکر الکلینی فی أکثر الاسناد «عده من اصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد» وفی بعضها: «عده من اصحابنا عن أحمد بن ابی عبدالله» کما فی: ۶ / ۳۶۷ باب الخس من کتاب الاطعمه. والمراد منه البرقی أیضاً.

هذا تمام الکلام فی عدَّه الکلینی.

الفائده الثالثه

الفائده الثالثه

قد يحذف الكلينى صدر السند فى خبر مبتنياً على الخبر الذى قبله وهذا ما يعبّر عنه فى كلام أهل الدرايه بالتعليق فمثلاً يقول فى الخبر الأول من الباب:

«على بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبى عمير، عن منصور بن يونس...» وفى الخبر الثانى منه: «ابن أبى عمير، عن الحسن بن عطيه، عن عمر بن يزيد(١)» او يقول فى الخبر الأول من الباب: «على، عن أبيه،

عن ابن ابى عمير، عن أبى عبدالله صاحب السابرى...» وفى الخبر الثانى منه: «ابن ابى عمير، عن ابن رئاب، عن اسماعيل بن الفضل». وفى الخبر الثالث منه: «ابن ابى عمير، عن حفص بن البخترى، عن ابى عبدالله – عليه السلام –...»(٢).

او يقول فى الخبر الأول: «عدَّه من اصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى وأحمد بن محمد بن خالد، وعلى بن إبراهيم عن أبيه، وسهل بن زياد جميعاً عن ابن محبوب عن على بن رئاب عن ابى عبيده الحذّاء، عن ابى عبدالله – عليه السلام –»، وفى الخبر الثانى منه: «ابن محبوب، عن مالك بن عطيه، عن سعيد الأعرج، عن أبى عبدالله– عليه السلام –». وفى الخبر

١ . الكافى: ٢ / ٩٦، الحديث ١۶ و ١٧ من باب الشكر.

٢ . الكافى: ٢ / ٩٨ ٩٩، الحديث ٢٧ و ٢٨ و ٢٩. والصفحه ١٠۴ ١٠۵ الحديث ۶ و ٧ والصفحه ١٢١ ١٢٢، الحديث ٢ و ٣.

الثالث منه يقول: «ابن محبوب، عن ابى جعفر محمد بن النعمان الاحول صاحب الطاق، عن سلام بن المستنير، عن ابى جعفر – عليه السلام –» (١).

ومن المعلوم ان امثال هذه الاخبار مسنده لا مرسله كما صرَّح به جماعه كالمجلسى الأول والسيد الجزائرى وصاحب المعالم(٢). قال الاخير فى المنتقى:

«اعلم أنه اتفق لبعض الاصحاب توهّم الانقطاع فى جمله من أسانيد الكافى لغفلتهم عن ملاحظه بنائه لكثير منها على طرق سابقه وهى طريقه معروفه بين القدماء، والعجب أن الشيخ – رحمه الله –ربّما غفل عن مراعاتها فأورد الاسناد من الكافى بصورته ووصله بطرقه عن الكلينى من غير ذكر للواسطه المتروكه. فيصير الاسناد فى روايه الشيخ له منقطعاً ولكن مراجعه

الكافى تفيد وصله. ومنشأ التوهّم الذى أشرنا اليه فقد الممارسه المطلعه على التزام تلك الطريقه»(۳).

وقد تعجب صاحب «سماء المقال» من الشيخ فى تهذيبه، حيث نقل روايه عن الكلينى وادعى أنها مرسله مع أنه من باب التعليق(۴)، والروايه موجوده فى باب الزيادات فى الزكاه من «التهذيب» بهذا السند:

«محمد بن يعقوب مرسلا عن يونس بن عبد الرحمن، عن على بن أبى حمزه، عن ابى بصير، عن أبى عبدالله – عليه السلام –»(۵)، والروايه موجوده فى «الكافى» كتاب الزكاه، باب منع الزكاه، (الحديث ۳) ولكنها مبتنيه

۱ . الكافى: ۲ / ۱۲۴ ۱۲۵، الحديث ۱ و ۲ و ۳ من باب الحب فى الله والبغض فى الله.

۲ . سماء المقال: ۲ / ۱۳۲.

۳ . منتقى الجمان: ۱ / ۲۴ ۲۵.

۴ . سماء المقال: ۲ / ۱۳۲.

۵ . التهذيب: ۴ / ۱۱۱، الحديث ۵۹.

على الروايه التى نقلها قبلها بهذا السند:

«على بن إبراهيم، عن ابيه، عن اسماعيل بن مرار، عن يونس، عن ابن مسكان يرفعه عن رجل عن ابى جعفر – عليه السلام –» (۱).

فما رواه الشيخ عن الكلينى عن يونس ليس مرسلًا، كما ان المحدث الحر العاملى التفت إلى التعليق واتى بتمام السند، هكذا:

محمد بن يعقوب عن على، عن ابيه عن اسماعيل بن مرار، عن يونس، عن على بن ابى حمزه، عن ابى بصير، عن ابى عبدالله – عليه السلام –» (۲).

وزعم بعض ان حذف الكلينى صدر السند لعله لنقله عن الاصل المروى عنه. واجاب عنه صاحب «قاموس الرجال» ان الحذف للنقل عن اصل من لم يلقه، بعيد عن دأب القدماء. وهذا هو المفيد فى «الارشاد» حيث ينقل عن «الكافى» بقوله: «جعفر بن محمد بن قولويه

عن محمـد بن يعقوب». نعم، قد يفعلون ذلك مع ذكر طرقهم إلى الاصل بعنوان المشيخه، كما فعل ذلك الصدوق والشيخ فى الفقيه والتهذيبين (٣).

الفائده الرابعه

الفائده الرابعه

انه قـد صـدر الكلينى جمله من الاسانيـد بعلى بن محمد وقد اضـطربوا فى تعيينه، منهم من جزم بكونه على بن محمد بن إبراهيم علان، ومنهم من اختار كونه على بن محمـد بن اذينه، ومنهم من رجـح ان المراد على بن محمد بن بندار، ومنهم من توقف ولم يعين احدهم.

١ . الكافى: ٣ / ٥٠٣، الحديث ٢ و ٣.

٢ . الوسائل: ۶ / ١٨، الباب ۴، الحديث ٣.

٣ . قاموس الرجال: ١١ / ۴١.

قال المولى صالـح المازندرانى فى شـرحه على الكافى: «يروى مصـنف هذا الكتاب كثيراً عن على بن محمد وهو على بن محمد بن إبراهيم الكلينى المعروف بعلّان»(١).

اختار العلّامه المجلسـى فى مواضع من «مرآه العقول» كون المراد منه على بن محمـد بن عبـدالله بن اذينه الذى ذكره العلّامه فى العدّه التى تروى عن البرقى (٢) وقال فى موضع آخر على ما حكى عنه :

«ان تعيين على بن محمد المصدَّر فى اوائل السند من بين الثلاثه المذكوره مشكل»(٣).

وذهب العلّامه المامقانى إلى ان على بن محمـد هـذا مردد بين ثلاثه وهم: على بن محمد بن عبدالله بن اذينه، وعلان، والمعروف ب ماجيلويه وكل منهم شيخ الكلينى. ثم قال: «فحمله على احدهم دون الاخرين تحكم. والصالح لم يذكر دليله» (۴).

وادعى صاحب «قاموس الرجال» ان الظاهر تعين اراده علان دون صاحبيه. وذلك لانه كلما ورد «على بن محمد» عن سـهل، وقد فسر الكلينى «عده سهل» بجمع منهم «علان». واضاف ان كون «ابن اذينه» غير ماجيلويه غير معلوم، بل الظاهر كون

«ابن اذينه» محرف «ابن لابنته» فهو متحد مع ماجيلويه (۵).

توضيح ذلك: ان على بن محمد بن عبدالله المعروف ابوه ب ماجيلويه هو

۱ . شرح الكافى للمولى صالح: ۱ / ۷۸، ذيل الحديث ۲.

۲ . مرآه العقول: ۱ / ۳۴، شرح الحديث ۸.

۳ . تنقيح المقال: ۹۸ ۹۹، الفائده الثامنه، من الخاتمه فصل الكنى .

۴ . المصدر نفسه.

۵ . قاموس الرجال: ۱۱ / ۵۱ ۵۲. وصرح بهذا التحريف فى الصفحه ۴۲ أيضاً.

ابن بنت البرقى، كما صرح النجاشى فى كتابه (۱) اما على بن محمد بن عبدالله ابن اذينه فهو مذكور فقط فى عده الكلينى عن البرقى وليس له عين ولا اثر فى موضع اخر ومن هنا استظهر المحقق التسترى ان «اذينه» محرف «ابنته» والضمير راجع إلى البرقى فهو متحد مع ماجيلويه المذكور الذى تأدب على البرقى واخذ عنه العلم والادب وروى بواسطته كتب الحسين بن سعيد الاهوازى.

وغير خفى أيضاً ان على بن محمد المعروف ب ماجيلويه متحد مع على بن محمد بن بندار الذى يروى عنه الكلينى كثيراً.

وعلى ضوء هذا فلو صح ما استظهره المحقق التسترى يرجع الترديد إلى اثنين وهما علان وماجيلويه.

ولكن ما ادعاه (دام ظله) من تعين اراده علان دون ماجيلويه، ليس بتام لانه قد وقع فى الكافى روايه على بن محمد عن على بن الحسن (۲) وعن ابن جمهور (۳) وعن الفضل بن محمد (۴) وعن محمد بن موسى (۵) وغيرهم من الرجال، وان كانت روايه على بن محمد عن سهل كثيره جداً، وعلى سبيل المثال نذكر انه يوجد فى «الكافى» من أول كتاب الطهاره إلى اخر الزكاه اكثر من مائه مورد، روى الكلينى فى سبعين مورداً

منهـا عن على بن محمـد، عن سـهل، وفى سائرهـا عن رجـال اخرين. فاطلاـق كلام المحقق المـذكور ليس فى محله. كما ان ما ذكره صاحب «معجم رجال الحديث» بعدم ظفره فى الكافى

۱ . رجال النجاشى: ۳۵۳، الرقم ۹۴۷، والصفحه ۵۹ ذيل الرقمين ۱۳۶ ۱۳۷.

۲ . الكافى: ۳ / ۱۸۵. الحديث ۶.

۳ . المصدر نفسه: ۳۷، الحديث ۱۶ والصفحه ۵۰۶، الحديث ۲۳، والصفحه ۵۲۷، الحديث ۲.

۴ . المصدر نفسه: ۲۸۷، الحديث ۵.

۵ . المصدر نفسه: ۲۸۷، الحديث ۴.

وفى غيره على روايه محمد بن يعقوب الكلينى عن علان غريب جداً(۱).

وادعى دام ظله أيضاً ان المراد من على بن محمد المذكور فى اوائل اسناد الكافى هو ابن بندار. واليك نص كلامه:

«على بن محمـد من مشايـخ الكلينى وقـد اكثر الروايه عنه فى الكـافى فى جميع اجزائه واطلق. ومن ثم قـد يقـال بجهـالته. ولكن الظاهر انه على بن محمـد بن بنـدار الـذى روى عنه كثيراً فقد روى عنه فى ابواب الاطعمه ثلاثه وثلاثين مورداً (۲). وبهذا يتعيَّن أن المراد بعلى بن محمد فى سائر الموارد هو على بن محمد بن بندار»(۳).

ولاـ يخفى مـا فى هـذا القول من النظر، لأن موارد روايه على بن محمـد عن سـهل كثيره كما أشـرنا اليه والمراد منه «علاّن» قطعاً لدخوله فى العده الراوين عن سهل، كما مرَّ.

ومن عجيب ما وقع له بناء على ما اختاره أن على بن محمد بن بندار غير على بن محمد بن عبدالله(۴)، مع أنهما متّحدان جزماً.

والذى ظهر لنا بعد النظر فى عبائر المحقّقين أن على بن محمد المصدر فى أوائل اسناد «الكافى» كثيراً ليس مجهولاً قطعاً، بل هو إما على بن محمد

۱

. معجم رجال الحديث: ۱۲ / ۱۴۰، الرقم ۸۳۸۹.

۲ . لم نظفر فی کتـاب الاطعمه (ج ۶، الصفحه ۲۴۲ ۳۷۹) إلاّ علی تسـعه وعشـرین مورداً روی فیها عن علی بن محمد بن بندار، عشـرون منها «علی بن محمـد بن بنـدار عن أحمـد بن ابی عبـدالله»، وسـبعه منها «علی بن محمـد بن بندار عن ابیه»، وواحد منها «علی بن محمد بن بندار عن محمد بن عیسی»، وواحد منها «علی بن محمد بن بندار عن أحمد بن محمد». والمراد من أحمد بن محمـد هو «أحمد بن ابی عبدالله البرقی» کما لا یخفی. وأیضاً روی فی أبواب الاطعمه فی موارد تسعه عن علی بن محمد بدون قید.

۳ . معجم رجال الحدیث: ۱۲ / ۱۳۸، الرقم ۸۳۸۴.

۴ . المصدر نفسه: الرقم ۸۴۳۹.

بن إبراهیم المعروف بعلاّـن، وإمـا علی بن محمـد بن بنـدار المعروف أبوه بمـاجیلویه. وکلاهما ثقتان. فما ادَّعاه صاحب التنقیح کان أقرب إلی الصواب مما ذکر فی القاموس والمعجم.

الفائده الخامسه

الفائده الخامسه

نقـل عن الاسترآبـادی وحجه الاسـلام الشـفتی والمحقّق الکـاظمی أن محمـد بن الحسن الـذی یروی عنه الکلینی هو محمـد بن الحسن الصـفار (المتوفّی عام ۲۹۰ ه) وقوّی هـذا القول العلاّمه الکلباسـی والمحقّق التستری(۱)، أما المحـدّث النوری فهو بعد ما نقل الوجوه المؤیده لکون محمد بن الحسن هو الصفار، زیّفها واستدل علی خلافه بوجوه سبعه. ثم ذکر بعض من کانوا فی طبقه مشایـخ الکلینی وشـارکوا الصـفار فی الاـسم، مثل محمـد بن الحسن بن علی المحاربی، ومحمـد بن الحسن القمی، ومحمـد بن الحسن بن بندار ومحمد بن الحسن البرنانی(۲).

وأما احتمال کون محمد بن الحسن هذا هو ابن الولید کما زعمه بعض فبعید غایته، لانه من مشایخ الصدوق

وقد توفى عام ۳۴۳، أى بعد أربعه عشر عاماً من موت الكلينى.

الفائده السادسه

الفائده السادسه

قال صاحب «المعالم» فى الفائده الثانيه عشره من مقدمه كتابه المنتقى:

«يأتى فى أوائل أسانيد الكافى: محمد بن اسماعيل عن الفضل بن

۱ . سماء المقال: ۱ / ۸۲. قاموس الرجال: ۱۱ / ۴۳. وأيضاً نقل فى سماء المقال: ۱ / ۱۹۹ عن صاحب «انتخاب الجيد» ان كل ما ورد محمد بن الحسن بعد الكلينى، فهو الصفار.

۲ . مستدرک الوسائل: ۳ / ۵۴۳ ۵۴۵.

شاذان، وأمر محمد بن اسماعيل هذا ملتبس، لأن الاسم مشترک فى الظاهر بين سبعه رجال وهم محمد بن اسماعيل بن بزيع الثقه الجليل، ومحمد بن اسماعيل البرمكى، ومحمد بن اسماعيل الزعفرانى وهذان وثقهما النجاشى(۱) ومحمد بن اسماعيل الكنانى، ومحمد بن اسماعيل الجعفرى، ومحمد بن اسماعيل الصيمرى القمى، ومحمد بن اسماعيل البلخى، وكلهم مجهولو الحال»(۲).

ثم استدل على نفى كون محمد بن اسماعيل المذكور احد السبعه المذكورين وأضاف: «ويحتمل كونه غيرهم، بل هو أقرب. فان الكشى ذكر فى ترجمه فضل بن شاذان حكايه عنه وقال: إن أبا الحسن محمد بن اسماعيل البندقى النيسابورى ذكرها. ولا يخفى ما فى التزام صاحب الاسم المبحوث عنه، للروايه عن الفضل بن شاذان من الدلاله على الاختصاص به ونقل الحكايه عن الرجل المذكور يؤذن بنحو ذلک فيقرب كونه هو... ثم ان حال هذا الرجل مجهول أيضاً إذ لم يعلم له ذكر إلاّ بما رأيت. فليس فى هذا التعيين كثير فائده ولعل فى اكثار الكلينى من الروايه عنه شهاده بحسن حاله»(۳).

وما احتمله صاحب المعالم هو ما قوّاه الكلباسى فى «سماء المقال» والتسترى فى «قاموس الرجال»(۴). ومال اليه كثير من الاعلام، خلافاً لشيخنا البهائى فى

مقدمه «مشرق الشمسين» حيث اختار كون الرجل هو البرمكى الثقه، وخلافاً لابن داود فانه قال:

۱ . رجال النجاشى: الرقم ۹۱۵ و ۹۳۳.

۲ . ان العلاّمه الكلباسى عد سته عشر رجلًا باسم محمد بن اسماعيل وتعجب من صاحب المعالم انه ذكر ان المشتركين سبعه رجال، كما ان المحقق الداماد انهاهم إلى اثنى عشر رجلًا وادعى الشيخ البهائى انهم ثلاثه عشر.

۳ . منتقى الجمان: ۱ / ۴۳ ۴۵.

۴ . قاموس الرجال: ۱۱ / ۵۱.

«إذا وردت روايه عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسماعيل ففى صحتها قولان فان فى لقائه له اشكالاً فتقف الروايه بجهاله الواسطه بينهما وان كانا مرضيين معظمين»(۱).

وظاهر هذا الكلام أنه ابن بزيع، كما قال صاحب المنتقى وناقش فيه بأن الكلينى أجل من أن ينسب اليه هذا التدليس الفاحش(۲).

ولو سلمنا كون الرجل هو محمد بن اسماعيل النيسابورى فهل يحكم بصحه حديثه لكونه ثقه أو يحكم بحسنه او ضعفه لكونه مجهول الحال. قال صاحب المعالم: «ويقوى فى خاطرى ادخال الحديث المشتمل عليه فى قسم الحسن». وذكر الكلباسى أنه الثقه الإمامى الجليل والعالم النبيل واستشهد لقوله تاره باكثار الكلينى فى الكافى من الروايه عنه، حتى قيل إنه روى عنه ما يزيد على خمسمائه حديث، واخرى باستظهار كون الرجل من مشايخ اجازه الكلينى. فحينئذ يكون حديثه صحيحاً، كما جرى عليه المحقّق الداماد والفاضل البحرانى. وفى مقابله جماعه من الاعاظم كالمجلسى الثانى وصاحب المدارك والتفرشى. ولهذا الفريق أيضاً دلائل وشواهد عديده، ذكرها العلاّمه الكلباسى فى المقصد الثالث من كتابه(۳).

الفائده السابعه

الفائده السابعه

ذكر العلاّمه فى الفائده التاسعه من «الخلاصه» وابن داود فى رجاله انه قد يغلط جماعه فى الاسناد من إبراهيم بن هاشم إلى حماد بن عيسى،

فيتوهمونه حماد بن عثمان وهو غلط فان إبراهيم بن هاشم لم يلق حمّاد بن عثمان، بل حماد بن عيسى(۴).

۱ . الرجال لابن داود: ۳۰۶.

۲ . منتقى الجمان: ۱ / ۴۵.

۳ . سماء المقال: ۱ / ۱۷۰ ۱۹۹.

۴ . الخلاصه: ۲۸۱ ; الرجال لابن داود: ۳۰۷، الفائده الرابعه .

والأول توفى سنه ۱۹۰ ه والثانی سنه ۲۰۹ ه (او ۲۰۸ ه) کما صرح به النجاشی(۱). حکی صاحب المنتقى کلام العلاّمه عن الخلاصه واضاف: «نبّه على هذا غیر العلاّمه أیضاً من اصحاب الرجال. والاعتبار شاهد به»(۲).

وأصل هذا الکلام کما تفطن إلیه السید بحر العلوم(۳) مأخوذ ممّا ذکره الصدوق فی مشیخه الفقیه بقوله:

«وما کان فیه من وصیه أمیر المؤمنین لابنه محمد بن الحفنیه (رضی الله عنه)فقد رویته عن ابی(رضی الله عنه)، عن علی بن إبراهیم بن هاشم، عن أبیه، عن حماد بن عیسى عمَّن ذکره، عن أبی عبدالله - علیه السلام -. ویغلط اکثر الناس فی هذا الاسناد فیجعلون مکان حمّاد بن عیسى، حماد بن عثمان. وإبراهیم بن هاشم لم یلق حماد بن عثمان وانما لقی حماد بن عیسى وروى عنه»(۴).

قال صاحب «سماء المقال»:

«والظاهر من کلام الصدوق أنه اطلع من الخارج على عدم اللقاء»(۵)، فلا جدوى لما صنعه بعض کالمحدث المتتبع النوری - قدس سره -من إثبات إمکان اللقاء، لأن المدعى عدم اللقاء، لا عدم امکانه رأساً(۶) وأما ما یوجد فی قلیل من الروایات من روایه إبراهیم بن هاشم عن حماد بن عثمان فلا یضرّ أیضاً، لأن ظاهر مقاله الصدوق وتابعیه حصول التغلیط فی تعیین المطلق فی المقید المخصوص او تبدیل المقید بالمقید وحینئذ إن ثبت عدم اللقاء یحکم إما

۱ . رجال النجاشی :

۱۴۲ ۱۴۳، الرقم ۳۷۰ و ۳۷۱.

۲ . منتقى الجمان: ۱ / ۲۶۱، باب التكفين والتحنيط .

۳ . الفوائد الرجاليه: ۱ / ۴۴۷ ۴۴۸.

۴ . الفقيه: ۴ / ۱۲۵ ، شرح مشيخه الفقيه.

۵ . سماء المقال: ۱ / ۹.

۶ . المصدر نفسه: ۸۸.

بارسال الحديث او بتصحيفه. مع أن ما ذكر من موارد الخلاف لم يتحقق إلّا نادراً فى الغايه(۱).

ومن الشواهد التى ذكروها هى الروايه الخامسه من باب (تحنيط الميّت وتكفينه) بهذا الاسناد: «على بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد بن عثمان، عن حريز، عن زراره ومحمد بن مسلم، قالا:...»(۲) قال صاحب المنتقى بعد نقل هذا الحديث وتقويه كلام العلّامه فى الخلاصه، ما هذا لفظه:

«وقد وقع هذا الغلط فى اسناد هذا الخبر على ما وجدته فى نسختين عندى الآن للكافى. ويزيد وجه الغلط فى خصوص هذا السند بأن حماد بن عثمان لا تعهد له روايه عن حريز، بل المعروف المتكرّر روايه حماد بن عيسى عنه»(۳).

فتحصل مما ذكرنا أنه إذا وجد فى روايه: «إبراهيم بن هاشم عن حماد» فالمراد منه حماد بن عيسى لا حمّاد بن عثمان، حتى يحكم بارسال السند او تصحيفه بناء على عدم لقاء إبراهيم لابن عثمان.

الفائده الثامنه

الفائده الثامنه

قال ابن داود فى رجاله: «إذا وردت روايه يروى فيها موسى بن القاسم عن حماد، فلا تتوهّمها مرسله لكون حماد من رجال الصادق – عليه السلام –، لأن حماداً إما ابن عثمان وقد بقى إلى زمن الرضا – عليه السلام –وروى عن الصادق والكاظم والرضا– عليهم السلام –وإما ابن عيسى فقد لقى الإمام الصادق – عليه السلام –وبقى إلى زمن أبى جعفر الثانى – عليه السلام –، ومات غريقاً

۱ . نقل المحقق الكلباسى

عن جده السيد وعن المحدث النورى موارد عديده من روايه إبراهيم عن ابن عثمان واجاب عن اكثرها. فراجع: ۱ / ۸۶ ۹۱.

۲ . الكافى: ۳ / ۱۴۴، الحديث ۵.

۳ . منتقى الجمان: ۱ / ۲۶۱.

بالجحفه عن نيف وتسعين سنه حيث اراد الغسل للاحرام» (۱).

الفائده التاسعه

الفائده التاسعه

ان كلا من الشيخ ابى جعفر محمد بن الحسن الطوسى والشيخ الصدوق ابى جعفر محمد بن بابويه روى عن رجال لم يلقهم، لكنه بينه وبينهم رجال، فمنهم المستقيمون مذهباً، فذاك السند صحيح، ومنهم الموثقون مع فساد مذهبهم، فذاك قوى. ومنهم المجروحون فذاك السند ضعيف. وقد سرد ابن داود اسامى هؤلاء فى التنبيه التاسع من رجاله فليرجع من اراد (۲).

وقد عرفت حقيقه المقال عند البحث عن «شيخوخه الاجازه» وان ضعف المشايخ لا يضر بصحه الروايه إذا كان الكتاب المنقول عنه من الكتب المشهوره.

الفائده العاشره

الفائده العاشره

وقع فى اسناد كثير من الروايات تبلغ الفين ومائتين وخمسه وسبعين مورداً عنوان «ابى بصير» (۳)فاختلف فى تعيين المراد منه، كما اختلف فى تحقيق عدد من يطلق عليه هذه الكنيه. فذهب بعضهم إلى اطلاقها على اثنين، وبعض آخر على ثلاثه، وجمع كثير على اربعه. وربما يظهر من بعضهم اكثر من هذا العدد أيضاً. قال المحقق التسترى فى رسالته الموسومه بالدر النظير فى المكنين بابى بصير:

«ان هذه الكنيه جعلوها مشتركه بين عده ذكر القدماء بعضهم، وبعضهم الآخر المتأخرون، يصل جمعهم إلى ثمانيه» (۴).

۱ . الرجال لابن داود: ۳۰۶.

۲ . الرجال لابن داود: ۳۰۸.

۳ . معجم رجال الحدیث: ۲۱ / ۴۵.

۴ . قاموس الرجال : ۱۱ / ۶۰.

لکن المشـهور کما ذکرنا اشتراکها بین اربعه رجال، کما ذهب الیه ابن داود والتفرشـی والعلاّمه المامقانی. قال الأول: «ابو بصـیر مشترک بین اربعه: «۱ لیث بن البختری ۲ یحیی بن ابی القاسم ۳ یوسف بن الحارث البتری ۴ عبدالله بن محمد الاسدی»(۱).

وهؤلاء الاربعه لیسوا کلهم ثقات، کما جاء فی «معجم رجال الحدیث»: «وقد ذکر بعضهم ان ابا بصیر مشترک بین

الثقه وغيره. ولاجل ذلک تسقط هذه الروايات الکثيره عن الحجيه» (۲).

ولکن الحق کما صرح به المحقق التستری فی قاموسه وفی رسالته المذکوره آنفاً والعلاّمه النحرير الخوانساری فی تأليفه المنيف الموسوم ب «رساله عديمه النظير فی احوال ابی بصير» وجمع آخر من المحققين ان المراد منه «يحيی بن ابی القاسم الاسدی الثقه، احد فقهاء الطبقه الأولی من اصحاب الاجماع.

ولو تنزلنا عن هذا لقلنا بانه مردد بين شخصين ثقتين: يحيی وليث، کما فی «معجم رجال الحديث» فانه قال:

«ان ابا بصير عندما اطلق فالمراد به هو يحيی بن ابی القاسم، وعلی تقدير الاغماض فالامر يتردد بينه وبين ليث بن البختری الثقه. واما غيرهما فليس بمعروف بهذه الکنيه. بل لم يوجد مورد يطلق فيه ابو بصير ويراد به غير هذين» (۳).

۱ . الرجال لابن داود: ۲۱۴، القسم الأول، باب الکنی.

۲ . معجم الرجال : ۲۱ / ۴۷.

۳ . المصدر نفسه. ويظهر هذا أيضاً من العلاّمه الکلباسی فی سماء المقال. فانه بعد استظهار انصراف ابی بصير إلی يحيی، قال: «تنزلنا عن انصرافها فهی متردده بينه وبين ليث کما صرح به بعض المحققين» (سماء المقال: ۱ / ۱۱۵).

هذا خلاصه القول فی المکنين بأبی بصير. ونشير إلی بعض التفاصيل الوارده فی المقام.

الف - ان عبدالله بن محمد الاسدی المذکور فی الکتب الرجاليه هو الذی يعبر عنه فی الاسانيد بالحجال ، وعبدالله الحجال، وعبدالله بن محمد الحجال، وأبی محمد الحجال ، وعبدالله المزخرف ، والمزخرف(۱) وهو من أصحاب الرضا- عليه السلام - (۲) فلا اشتراک بينه وبين ليث بن البختری، ويحيی بن أبی القاسم من حيث الطبقه، مع أن کنيته أبو محمد ولم يذکره أحد من الرجاليين بعنوان أبی بصير.

أما «أبو بصير

عبدالله بن محمد الاسدی» فلیس له ذکر فی الکتب الرجالیه إلّا ما عنونه الکشی فی رجاله واعتمد علیه الشیخ الطوسی ومن تبعه فانه بعدما ذکر أبا بصیر لیث بن البختری المرادی، ونقل الروایات الوارده فیه(۳) أتی بهذا العنوان: «فی أبی بصیر عبدالله بن محمد الاسدی» ونقل فی ذیله روایه واحده لیس فی سندها ولا فی متنها أیّه دلاله علی المعنون(۴) لانّ أبا بصیر المذکور فیها مطلق والراوی عنه هو «عبدالله بن وضاح» الذی کان من رواه یحیی بن أبی القاسم (۵) ومن ممیزات مروِیاته کما سنشیر الیه. والروایه منقوله عن أبی عبدالله – علیه السلام –وفیها أنّ الامام خاطب أبا بصیر بقوله: «یا أبا محمد»،

۱ . سماء المقال : ۱ / ۱۰۱; فهرس رجال اختیار معرفه الرجال : ۱۷۰. رجال النجاشی: ۲۲۶ الرقم ۵۹۵.

۲ . رجال الشیخ: ۳۸۱.

۳ . اختیار معرفه الرجال: ۱۶۹ ۱۷۴، الرقم ۲۸۵ إلی ۲۹۸. والجدیر بالذکر ان اکثر الروایات الوارده فیها لیست فی شان لیث، بل هی مرتبطه بیحیی بن ابی القاسم الاسدی منها الروایات برقم ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۶، فراجع.

۴ . المصدر نفسه: ۱۷۴ الرقم ۲۹۹.

۵ . قال النجاشی فی ترجمه عبدالله بن وضاح: «صاحب ابا بصیر یحیی بن أبی القاسم کثیراً وعرف به» (الصفحه ۲۱۵، الرقم ۵۶۰).

مع أنّ أبا محمد کنیه یحیی أیضاً.

فحینئذ نسأل الکشی من این وقف علی ان ابا بصیر هذا لیس یحیی بن ابی القاسم، بل هو عبدالله بن محمد الاسدی الذی یشترک مع یحیی فی الطبقه والراوی، وفی کونه مکنی بابی بصیر وابی محمد، ولم یتفطن احد غیره بوجود هذا الرجل فی اصحاب الصادق – علیه السلام –؟ (۱). قال العلّامه الکلباسی:

«فلقد اجاد من قال: ان ظنی ان ایراده أی الکشی هذا الخبر فی هذا المقام مما لا وجه له» (۲)، وجزم المحقق التستری ان الرجل المذکور لیس له وجود اصلا وان منشأ ذکره فی الکتب الرجالیه المتأخره تصحیف العنوان المذکور فی الکشی واعتماد الشیخ- رحمه الله - وذکره فی رجاله، کذکره فی اختیاره ثم اتباع من تأخر عن الشیخ کابن داود، لحسن ظنهم به (۳).

ولو اغمضنا عن هذا وفرضنا وجود هذا الرجل المکنی بابی بصیر، فلا اقل من عدم اشتهاره بهذه الکنیه بحیث لو اطلقت احتمل انصرافها الیه کانصرافها إلی یحیی. یدلنا علی ذلک ما اجاب به علی بن الحسن بن فضال حینما سئل عن ابی بصیر فقال: اسمه یحیی بن ابی القاسم، کان یکنی ابا محمد وکان مولی لبنی اسد وکان مکفوفاً»(۴).

ولا یخفی انه لو کان رجل آخر مشتهراً بابی بصیر ومشترکاً مع یحیی فی کنیته الاخری وفی کونه اسدیاً، وفی کونه من اصحاب الصادق - علیه السلام -، کان من الواجب علی ابن فضال ان ینبه علیه ولم ینبه.

۱ . بل لیس لهذا الرجل ذکر فی رجال البرقی ولم یذکره العقیقی وابن عقده وابن الغضائری الذین صنفوا فی الرجال واخذ عنهم من جاء بعدهم.

۲ . سماء المقال: ۱ / ۱۰۰.

۳ . قاموس الرجال: ۱۱ / ۶۵ ۹۹. وللمؤلف دام ظله استظهارات لطیفه فی تصحیح العنوان المذکور فی الکشی.

۴ . اختیار معرفه الرجال: ۱۷۳ الرقم ۲۹۶.

ب ذکر الشیخ فی رجاله: «یوسف بن الحارث، بتری یکنی ابا بصیر» (۱) ومستنده بعض نسخ الکشی حیث جاء فیه فی عنوان «محمد بن اسحاق صاحب المغازی»: «ابو بصیر یوسف بن

الحارث بترى» (۲) فتبعهما العلاّمه وابن داود فى رجالهما وذكرا الرجال بعنوان ابى بصير يوسف بن الحارث. ثم ادعى ابن داود اشتراك ابى بصير بينه وبين عبدالله المتقدم وليث ويحيى الآتيان، كما مر.

ولكنه يظهر من القهبائى فى مجمعه ان الموجود فى النسخ المصححه من الكشى هو «ابو نصر بن يوسف بن الحارث بترى» والشيخ اما استعجل فى قراءته واما اخذه من نسخه اخرى وذكره بالعنوان المذكور ومال جمع من المتأخرين إلى هذا القول، كما يظهر من «سماء المقال» (۳).

اضف إلى ذلك ان كون الرجل مكنى بكنيه لا يستلزم اشتهاره بتلك الكنيه وانصرافها عند الاطلاق اليه. يؤيد هذا ان الكشى مع فرض صحه نسخه الشيخ قيد الكنيه باسم الرجل ولم يطلقها. فلا يبعد ان الشيخ أيضاً لم يرد اشتهاره بهذه الكنيه، لكن ابن داود – رحمه الله –اشتبه عليه الأمر وافتى بالاشتراك.

بقى شىء وهو ان الرجل المذكور لم يكن ثقه قطعاً، بل هو كما صرح الكشى والشيخ كان بتريا والبتريه هم الذين قال الصادق – عليه السلام –فى شأنهم: «لو ان البتريه صف واحد ما بين المشرق إلى المغرب ما اعز الله بهم دينا» والبتريه هم اصحاب كثير النوا، والحسن بن صالح بن حى، وسالم بن ابى حفصه، والحكم بن عتيبه، وسلمه بن كهيل وابى المقدام ثابت

۱ . رجال الشيخ، اصحاب الباقر، باب الياء، الرقم ۱۷.

۲ . اختيار معرفه الرجال: ۳۹۰ الرقم ۷۳۳. وما فى هذه النسخه المطبوعه مطابق لما ذكره القهبائى.

۳ . سماء المقال : ۱ / ۹۸ ; مجمع الرجال: ۵ / ۱۴۹.

الحداد. وهم الذين دعوا إلى ولايه على – عليه السلام –، ثم خلطوها بولايه ابى بكر وعمر

ويثبتون لهما امامتهما، وينتقصون عثمان وطلحه والزبير، ويرون الخروج مع بطون ولـد على بن ابى طالب، يذهبون فى ذلك إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ويثبتون لكل من خرج من ولـد على – عليه السـلام –عنـد خروجه الامامه (١) ولكن الكلام فى كونه ابا بصير يوسف ابن الحارث «او» ابا نصر بن يوسف بن الحارث والاظهر الثانى.

كما انه يوجد رجل مسـمى بيوسف بن الحارث فى اسانيد «نوادر الحكمه» لمحمد بن أحمد بن يحيى ولكنه لا دليل على تكنيته بابى بصير.

وإلى هذا اشار المحقق التسترى وقال: «اسـتثنى ابن الوليد من روايات محمد ابن أحمد بن يحيى ما رواه عن يوسف بن الحارث. فهو ضـعيف. ولا يبعد كونه يوسف بن الحارث الكميدانى، وانما ننكر وجود ابى بصـير مسمى بيوسف ابن الحارث، لعدم شاهد له من خبر او رجال معتبر» (٢).

ج يظهر من مطاوى كلمـات ائمه الرجـال وعلمـاء الحـديث ان ليث بن البخـترى (٣) المرادى كـان من اصـحاب الباقر والصادق والكاظم – عليهم السـلام –فقد عده البرقى فى اصـحاب الباقر – عليه السـلام –والمفيد والنجاشـى من اصـحاب الباقر والصادق – عليهما السـلام – والشـيخ فى فهرسته من رواه الصادق والكاظم – عليهما السلام –وفى رجاله من اصحاب الثلاثه – عليهم السلام –.

ويمكن ادعاء اطباق الكل على ان الرجل كان يكنى بابى بصـير وانه كان مشـهوراً بهذه الكنيه كما صرح بها فى بعض الروايات. غير ان النجاشى حكى فى رجاله عن بعض كونه مكنى بابى بصير الاصغر (۴) ولكنه لا يقاوم ما عليه سائر

١ . اختيار معرفه الرجال: ٢٣٢ ٢٣٣ الرقم ۴٢٢.

٢ . قاموس الرجال : ١١ / ١٠۵.

٣ . البخترى بفتح الباء والتاء وسكون الخاء المعجمه

وكسر الراء.

۴ . رجال النجاشى: ۳۲۱ الرقم ۸۷۶.

------

(۴۶۷)

مهره الفن فكون الرجل مشهوراً بابى بصير مما لا ريب فيه.

اما تكنيته بابى محمد وابى يحيى وكذا مكفوفيته كما ادعاه بعض، كالمولى محمد تقى المجلسى (۱)، فلا دليل عليه ولعله ناش من خلط العبائر الوارده فيه وفى عديله يحيى.

اما وثاقته، فلا ترديد فيها وان لم يصرح بها فى كتب القدماء (۲).

والدليل على ذلك جمله من الروايات الصحيحه الوارده فيه. منها ما رواه الكشى بسند صحيح عن جميل بن دراج قال: سمعت ابا عبد الله – عليه السلام –يقول: بشر المخبتين بالجنه: بريد بن معاويه العجلى وابا بصير ليث ابن البخترى المرادى ومحمد بن مسلم وزراره، اربعه نجباء، امناء الله على حلاله وحرامه. لولا هؤلاء انقطعت اثار النبوه واندرست (۳) .

ومنها ما رواه أيضاً فى ترجمه زراره بن اعين بسند صحيح عن سليمان بن خالد الاقطع، قال: سمعت ابا عبدالله – عليه السلام – يقول: ما احد أحيا ذكرنا واحاديث ابى – عليه السلام –إلاّ زراره وابو بصير ليث المرادى ومحمد ابن مسلم وبريد بن معاويه العجلى. ولولا هؤلاء ما كان احد يستنبط هذا. هؤلاء حفاظ الدين وامناء ابى – عليه السلام –على حلال الله وحرامه. وهم السابقون الينا فى الدنيا والسابقون الينا فى الآخره(۴).

ودلاله هذين الخبرين على ان ليثاً كان فى مستوى عال من الوثاقه غير خفى ولذا قال بعض: ان المدح المستفاد من هذه النصوص مما لا يتصور

۱ . سماء المقال : ۱ / ۱۲۶.

۲ . قال المحقق التسترى: انما وثق ابن الغضائرى حديثه، والكشى انما روى فيه اخباراً مختلفه والشيخ والنجاشى اهملاه... ولكن الحق ترجيح اخبار مدحه (قاموس الرجال : ۱۱ / ۱۱۹).

۳ . اختيار

معرفه الرجال: ۱۷۰، الحدیث ۲۸۶.

۴ . المصدر نفسه: ۱۳۶، الحدیث ۲۱۹.

فوقه مدح ولا یعقل اعلی منه ثناء (۱) .

هذا، مضافا إلی اعتضادها بمقاله غیر واحد من الاصحاب فی شأنه کالعلامه فی «الخلاصه» والشهید الثانی فی «المسالک» والعلّامه المجلسی فی «الوجیزه» (۲). ویؤیده توثیق ابن الغضائری المعروف بکثره التضعیف لحدیثه وان طعن فی دینه(۳).

اما الروایات الوارده فی قدحه، فلا تعارض ما دلت علی مدحه قطعا لانها اما مرسله او موثقه مع احتمال صدورها عن تقیه کما صدرت فی حق سائر الاجلاء کزراره وهشام بن الحکم، فقد روی الکشی عن عبدالله بن زراره انه قال: قال لی ابو عبدالله– علیه السلام –: اقرأ منی علی والدک السلام، وقل له انی انما اعیبک دفاعاً منی عنک. فان الناس والعدو یسارعون إلی کل من قربناه وحمدنا مکانه لإدخال الاذی فی من نحبه ونقربه... فانما اعیبک لانک رجل اشتهرت بنا إلی آخر الحدیث (۴).

فاذن نقطع بوثاقه لیث بن البختری المرادی المکنی بابی بصیر.

د ان یحیی بن ابی القاسم الاسدی کان من اصحاب ورواه الائمه الثلاثه الباقر والصادق والکاظم – علیهم السلام – وکان مکفوفاً ضریر البصر قد رأی الدنیا مره او مرتین. مات سنه خمسین ومائه فلم یدرک الرضا – علیه السلام –وکان هو مکنی بابی بصیر وابی محمد وکان اسم أبیه اسحاق. روی الکشی عن محمد بن مسعود العیاشی انه قال: سألت علی بن الحسن بن فضال عن ابی بصیر، فقال: اسمه یحیی بن ابی القاسم فقال: ابو بصیر کان

۱ . سماء المقال : ۱ / ۱۲۱.

۲ . راجع المصدر نفسه : ۱۲۲.

۳ . الخلاصه: ۱۳۷، القسم الأول، الباب ۲۲.

۴ . اختیار معرفه الرجال: ۱۳۸

الرقم ۲۲۱.

ــــــــــــ

يكنى ابا محمد وكان مولى لبنى اسد وكان مكفوفاً (۱).

هـذا ولكن النجاشـى ذكره بعنوان «يحيى بن القاسم ابو بصـير الاسـدى» وزاد عليه: «وقيل يحيى بن ابى القاسم واسم ابى القاسـم اسحاق» (۲)، وكلامه صـريح فى اختيـاره القول الأول وتمريض القول الثـانى وهو وان كـان خـبيراً بالانسـاب ومتضـلعاً فى علم الرجال (۳)، لكن مع كثره الاقوال والاخبار الداله على كونه يحيى بن ابى القاسم لا مجال لما ادعاه.

اما وثاقته وجلاله قدره فلا ريب فيهما لما صـرح به علماء الرجال كالنجاشى والكشى والشيخ فى عدته وابن الغضائرى ومن تأخر عنهم. وروى الكشـى بسـند صـحيح عن شـعيب العقرقوفى ابن اخت ابى بصـير انه قـال: قلت لابى عبـدالله – عليه السـلام –: ربما احتجنا ان نسأل عن الشىء فمن نسأل؟ قال عليك بالاسدى، يعنى ابا بصير (۴).

وورلله أيضاً فى اخبار عديده ان الامامين الباقر والصادق – عليهما السـلام –كانا يخاطبانه «يا ابا محمد» تعظيماً له، كما ان الباقر – عليه السلام –ضمن له الجنه. وبالجمله وثاقته وفقاهته اظهر من ان يتردد فيه.

اما نسـبه الوقف اليه، فوهم ناش من زعم اتحاد ابى بصـير هذا مع يحيى بن القاسم الحذاء الواقفى. والحال انه مات سـنه خمسـين ومائه والوقف حدث بعد شهاده مولانا الكاظم – عليه السلام –والحذّاء المذكور بقى إلى زمن الامام الرضا – عليه السلام –، واما نسبه الغلو إليه ، فلم يقله احد وانكره ابن فضال،

۱ . اختيار معرفه الرجال: ۱۷۴ الرقم ۲۹۶.

۲ . رجال النجاشى: ۴۴۰ الرقم ۱۱۸۷. وصـرح أيضاً فى ترجمه عبدالله بن وضاح انه صاحب ابا بصـير يحيى بن القاسم (الصفحه ۲۱۵ الرقم ۵۶۰).

۳ . قال الشهيد الثانى فى المسالك: وظاهر حال النجاشى

انه اضبط الجماعه واعرفهم بحال الرجال... وهذا مما اختص به النجاشی.

۴ . اختيار معرفه الرجال : ۱۷۱ الرقم ۲۹۱.

كمـا انه نسـبه إلى التخليـط ولـم يبين المراد منه. فنحن نأخـذ بمـا اطبق عليه الجـل بل الكل ولا نبالی بهـذا القول المجمل من ابن فضال الفطحی ولا نرفع اليد عن الادله القويه الداله علی جلالته باخبار احاد غير قطعيه السند والمفاد.

ه ذكر الاصحاب فی تمييز روايات كل من المرادی والاسدی عن الآخر قرائن وشواهد. وحيث ان كلا منهما ثقه جليل، فلا فائده مهمـه فی التمييز إلاّـ عنـد تعـارض رواياتهمـا. لأـن المشـهور ترجيـح المرادی علی الاسـدی. وخيره بعض آخر كالسـيد الـداماد والمحقق الخوانساری العكس.

لكنـا نـذكر ما ذكره الرجاليون تتميماً للفائـده واستيفاء للبحث فنقول: ان علی بن ابی حمزه روی عن الاسـدی كثيراً وكان قائـده (۱) والظاهر انه لم يرو عن المرادی اصـلًا. كما ان روايه شـعيب العقرقوفی وعبدالله بن وضاح والحسـين بن ابی العلاء وجعفر بن عثمان قرينه علی كون المراد من ابی بصير هو الاسدی.

وإذا كان الراوی عن ابی بصير عبد الله بن مسكان أو أبا جميله مفضَّل بن صالح أو أبان بن عثمان فالمراد به اللَّيث المرادی.

قال المحقّق التستری بعـد ذكر مميزات الاسدی وتزييف بعضـها ما هذا لفظه: «إذا كان يحيی وليث فی عصـر واحد فای مانع من ان يروی كل من روی عن احـدهما عن الآخر؟ حتی ان البطائنی الـذی اتفقوا علی انه من رواه يحيی وقائد يحيی يجوز ان يروی عن ليث وان لم نقف عليه محققاً» (۲).

وقريب منه ما افاده العلاّمه الكلباسـی فی «سماء المقال» بعد الفحص عن مميزات كل من الاسدی والمرادی عن الآخر (۳). هذا، وسيوافيک ما يدل

۱

. رجال النجاشی: الرقم ۶۵۶.

۲ . قاموس الرجال: ۱۱ / ۱۶۷.

۳ . سماء المقال : ۱ / ۱۳۳.

علی ان ابا بصیر بقول مطلق، هو یحیی بن ابی القاسم، لیس غیر.

و ان کلًا من المحقق التستری والعلّامه الخوانساری افرد رساله فی تحقیق حال المکنین بابی بصیر والمراد من هذه الکنیه حیثما اطلقت، وذهب کلاهما إلی ان المراد منه یحیی بن ابی القاسم الاسدی واقاما دلائل وشواهد عدیده. ونحن نأتی بما هو المهم منها:

قال المحقق التستری: «ان ابا بصیر لا یطلق إلاّ علی یحیی... اما لیث فاما یعبر عنه بالاسم وهو الغالب، واما بکنیه مع التقیید بالمرادی. بخلاف یحیی، فلم نقف فی الکتب الاربعه وغیرها علی التعبیر عنه بالاسم إلاّ فی سبعه مواضع بلفظ یحیی وتقیید کنیته بالاسدی او المکفوف او المکنی بابی محمد یسیر أیضاً. والتعبیر عنه بالکنیه المجرده کثیر وهو دلیل الانصراف.

ویدل علی ما قلنا امور:

منها: قول الصدوق فی المشیخه: «وما کان فیه عن ابی بصیر فقد رویته عن محمد بن علی ماجیلویه إلی ان قال: عن علی بن ابی حمزه، عن ابی بصیر» (۱) وکذا قوله: «ما کان فیه عن عبد الکریم بن عقبه فقد رویته عن ابی (رضی الله عنه)... إلی ان قال: عن لیث المرادی، عن عبد الکریم ابن عتبه الهاشمی» (۲).

فالصدوق لم یعبر عن یحیی بغیر کنیه مجرده (۳) ولم یعبر عن لیث بغیر اسمه. کما انه قد روی فی الفقیه فی مواضع مختلفه عن لیث، مصرحاً تاره

۱ . الفقیه: ج ۴، شرح المشیخه الصفحه ۱۸.

۲ . المصدر نفسه: ۵۵.

۳ . بدا السند فی الفقه بابی بصیر ما یقرب من ثمانین مورداً والمراد به یحیی. معجم الرجال:

۲۰ / ۲۷۴».

باسمه واخرى بكنيته مقيداً بالمرادى (۱).

ومنها: قول العياشى فى سؤاله عن ابن فضال عن ابى بصير. فلولا الانصراف لقال: سالته عن ابى بصير الاسدى، ولأجابه ابن فضال ان ابا بصير يطلق على شخصين، احدهما يحيى والآخر ليث. لم يجبه كذلك كما مر، بل يمكن ان نقول ان سؤال العياشى دال على ان يحيى كان فى الاشتهار بالكنيه بمثابه حتى كأنّ الكنيه اسمه ولا يعلم اسمه كل احد، بل اوحدى مثل ابن فضال.

ومنها: ان النجاشى لم يذكر التكنيه بابى بصير لغير يحيى. وحكى فى ترجمه ليث ان بعضهم عرفه بابى بصير الاصغر.

فتلخص من جميع ما ذكرنا ان ابا بصير المذكور فى اسانيد الاخبار اما يحيى جزماً واما مردد بين يحيى وليث، وحيث ان كلا الرجلين فى ذروه من الجلاله والوثاقه، فلا يوجب الاشتراك جهاله او ضعفاً فى السند.

الفائده الحاديه عشره

الفائده الحاديه عشره

قال صاحب «المعالم» فى مقدمه المنتقى (۲): «قد يرى فى بعض الاحاديث عدم التصريح باسم الإمام الذى يروى عنه الحديث، بل يشار اليه بالضمير. وظن جمع من الاصحاب ان مثله قطع، ينافى الصحه. وليس ذلك على اطلاقه بصحيح، إذا القرائن فى اكثر تلك المواضع تشهد بعود الضمير إلى المعصوم. وهذا لأن كثيراً من قدماء رواه حديثنا ومصنفى كتبه كانوا يروون عن الائمه مشافهه ويوردون ما يروونه فى كتبهم جمله، وان كانت الاحكام التى فى

۱ . راجع الفقيه : ۱ / ۱۵۸، الباب ۳۸ من كتاب الصلاه الحديث ۱۸: وسأل ليث المرادى ابا عبدالله – عليه السلام –... ج ۲، الصفحه ۲۱۶، الباب ۱۱۷ الحديث ۱۳. وسأله ليث المرادى.

۲ . المنتقى: ۱ / ۳۹، الفائده الثامنه، بتصرف يسير.

الروايات مختلفه.

فيقول احدهم فى

أول الكلام: «سألت فلاناً» ويسمى الامام الذى يروى عنه. ثم يكتفى فى الباقى بالضمير ويقول: «سألته» او نحو هذا. ولا ريب ان رعايه البلاغه تقتضى ذلك. ولما ان نقلت تلك الاخبار إلى كتاب آخر صار لها ما صار فى اطلاق الاسماء بعينه. ولكن الممارسه تطلع على انه لا فرق فى التعبير بين الظاهر والضمير».

الفائده الثانيه عشره

الفائده الثانيه عشره

قال المحقق المتقدم أيضاً: «يوجد فى كثير من الاسانيد اسماء مطلقه مع اشتراكها بين الثقه وغيرها وهو مناف للصحه فى ظاهر الحال. والسبب فى ذلك ان مصنفى كتب اخبارنا القديمه كانوا يوردون فيها الاخبار المتعدده فى المعانى المختلفه من طريق واحد، فيذكرون السند فى أول حديث مفصلاً ثم يجملون فى الباقى اعتماداً على التفصيل اولاً. ولما طرأ على تلك الاخبار، التحويل إلى كتاب آخر يخالف فى الترتيب الكتاب الأول، تقطعت تلك الاخبار. بحسب اختلاف مضامينها، وإذا بعد العهد وقع الالتباس والاشكال.

ولكن الطريق إلى معرفه المراد فيه تتبع الاسانيد فى تضاعيف ابواب المجاميع الروائيه ومراجعه كتب الرجال المتضمنه لذكر الطرق كالفهرست وكتاب النجاشى وتعاهد ما ذكره الصدوق - رحمه الله - من الطرق إلى روايه ما اورده فى كتاب «من لا يحضره الفقيه» وللتضلع من معرفه الطبقات فى ذلك اثر عظيم» (١).

ثم يذكر المراد من عده من الاسماء المطلقه كحماد، وعباس، وعلاء، ومحمد، وابن مسكان، وابن سنان وعبد الرحمن، فمن اراد الوقوف، فعليه بالمراجعه اليه.

١ . المنتقى: ١ / ٣٤ ٣٨ بتلخيص.

الفائده الثالثه عشره

اشاره

الفائده الثالثه عشره

الفائده الثالثه عشره

إن من المصطلحات الرائجه فى ألسن ائمه الرجال والتراجم والمحدّثين والفقهاء ألفاظ أربعه وهى: الكتاب، الأصل، التصنيف (أو المصنف) والنوادر. وربما يظهر من بعضهم أن كون الرجل ذا أصل أو ذا كتاب وتصنيف من أسباب الحسن والوثاقه. فيجب علينا أن نعرف المراد من هذه الألفاظ والفرق بينها أولا، والمعرفه الاجماليه بالاصول المدونه للاصحاب فى عهد الأئمه- عليهم السلام -ثانياً، ووجه العنايه بهذه الاُصول ومدى دلالتها على وثاقه المؤلف ثالثاً. فنقول: يقع البحث فى مقامات:

الأول: فی الالفاظ الاربعه

الأول: فی الالفاظ الاربعه

١ الکتاب

إن الکتاب مستعمل فی کلمات العلماء بمعناه المتعارف وهو أعمّ من الاصل والنوادر وکذا من التصنیف علی المشهور ولا تقابل بینه وبینهما. بل یطلق علی کل منهما الکتاب. فمثلا یقول الشیخ فی رجاله فی ترجمه أحمد بن میثم: «روی عنه حمید بن زیاد کتاب الملاحم وکتاب الدلاله وغیر ذلک من الاُصول»(١).

وقال فی اسباط بن سالم: «له کتاب أصل»(٢) ومثله ما قاله النجاشی

١ . رجال الشیخ: ۴۴٠ الرقم ٢١. وقال بمثله فی أحمد بن مسلمه (سلمه) (الصفحه ۴۴٠ الرقم ٢٢) وفی أحمد بن الحسین بن مفلس الصفحه ۴۴١ الرقم ٢۶ وفی محمد بن عباس بن عیسی الصفحه ۴۴٩ الرقم ۵١ وفی یونس بن علی بن العطار الصفحه ۵١٧ الرقم ٢ وغیرهم من الذین ذکرهم المحقق التستری فی مقدمه القاموس الصفحه ۴٨ ۴٩ فراجع.

٢ . هکذا نقل عن الفهرست فی قاموس الرجال : ١ / ۴٩ وادعی صاحب الذریعه فی ج ٢، الصفحه ١۴٠ الرقم ۵٢٢ ان هذا مطابق لما فی النسخ الصحیحه. ولکن فی النسخه المطبوعه من الفهرست، الصفحه ۶٣ لا یوجد لفظه کتاب، بل جاء فیها «له اصل».

فی

ترجمه الحسن بن ايوب: «له كتاب اصل» (۱). ويؤيد ذلک ان كثيراً مما اسماه الطوسی اصلًا، سماه النجاشی كتاباً، وبالعكس يعبر هو كثيراً عما سماه النجاشی «النوادر» بعنوان الكتاب وقليلًا ما يتفق عكس ذلک (۲).

۲ الاصل

عرف الاصل بانه الكتاب الذی يمتاز عن غيره بأن جمع فيه مصنفه الاحاديث التی رواها عن المعصوم – عليه السلام –او عن الراوی عنه (۳). وبين العلّامه الطهرانی سبب هذه التسميه بقوله:

«ان كتاب الحديث ان كان جميع احاديثه سماعاً من مؤلفه عن الامام – عليه السلام –او سماعاً منه عمن سمع عن الامام – عليه السلام –، فوجود تلک الاحاديث فی عالم الكتابه من صنع مؤلفها وجود اصلی بدوی ارتجالی غير متفرع من وجود آخر... كما ان أصل كل كتاب هو المكتوب الأولی منه الذی كتبه المؤلف فيطلق عليه النسخه الأصليه او الاصل لذلک»(۴).

ويظهر من الوحيد – قدس سره –أن بعضهم قال: إن الكتاب ما كان مبوَّباً ومفصلًا والاُصول مجمع أخبار وآثار. وردَّ بأن كثيراً من الاُصول مبوبه(۵).

۳ التصنيف (المصنف)

ظاهر كلام الشيخ فی ديباجه «الفهرست» دالّ علی أن التصنيف مقابل

۱ . رجال النجاشی: ۵۱ الرقم ۱۱۳.

۲ . الذريعه : ۲۴ / ۳۱۵.

۳ . الفوائد الرجاليه للوحيد البهبهانی: ۳۳ (المطبوع مع رجال الخاقانی).

۴ . الذريعه : ۲ / ۱۲۵.

۵ . الفوائد الرجاليه: ۳۴.

للأصل، حيث قال فيها:

«إن أحمد بن الحسين بن عبيدالله الغضائری عمل كتابين: أحدهما ذكر فيه المصنفات والآخر ذكر فيه الاصول».

ثم ذكر أنه نفسه جمع بينهما فی «الفهرست» واعتذر عن ذلک بقوله: «لأن فی المصنفين من له أصل فيحتاج إلی أن يعاد ذكره

فى كل واحد من الكتابين»(١).

وقال أيضاً فى هارون بن موسى التلعكبرى: «روى جميع

الاُصول والمصنفات»(٢) كما أنه قال فى حيدر بن محمد بن نعيم السمرقندى: «يروى جميع مصنفات الشيعه واُصولهم»(٣).

ومن هنا جزم المحقّق التسترى أن بين الاصل والتصنيف تقابلاً، وأن الكتاب أعمّ منهما. فكأنه أراد أن يقول فى تعريف المصنف (التصنيف) أنه الكتاب الذى كان جميع أحاديثه أو أكثرها منقولاً عن كتاب آخر سابق وجوده عليه أو كان فيه كلام المؤلف كثيراً بحيث يخرجه عن اطلاق القول بأنه كتاب روايه.

وإنما قلنا «أكثرها» لأنه ربما كان بعض الروايات وقليلها، يصل معنعناً ولا يؤخذ من اصل او كتاب سابق عليه ولكنه لا يوجب ذكره فى عداد الاُصول قطعاً(٤).

أما الوحيد البهبهانى فيظهر منه أن المصنف أعمّ من الأصل والنوادر لأنه

١ . الفهرست: ٢٤.

٢ . رجال الشيخ: ٥١٦ الرقم ١.

٣ . المصدر نفسه: ٤٦٣ الرقم ٨.

٤ . هذا قريب ممّا أفاده الوحيد فى فوائده الرجاليه: ٣٤ المطبوعه فى ذيل رجال الخاقانى فراجع .

يطلق عليهما، كما فى ترجمه أحمد بن ميثم فى فهرس الشيخ، حيث قال: له مصنفات منها كتاب الدلائل، كتاب المتعه، كتاب النوادر، كتاب الملاحم و...(١) ولا يبعد صحه هذا القول، كما يظهر من عبائر الاجلاء كالمحقق والشهيد الثانى وشيخنا البهائى عند ذكر الاُصول الاربعمائه وسيوافيك كلماتهم إن شاء الله .

فالذى يقوى فى النظر أن الكتاب والمصنف مصطلحان مترادفان والمراد منهما كل ما دونه الاصحاب (رحمهم الله)(٢) والاصل قسم خاص من الكتاب او المصنف. وذكره فى قبال التصنيف لا يدلّ على كونهما متقابلين، بل الغرض منه بيان اختصاص بعض مصنفات الرجل بكونه اصلا. كما أن ذكر الاصل فى قبال الكتاب لا يدل على التقابل أيضاً. ولعل منشأ هذا الاختصاص بالذكر هو العنايه بشأن الاُصول.

٤ النوادر

ذكر النجاشى عند

عدّ کتب کثیر من الاصحاب أن لهم کتاب «النوادر».

فمثلًا یقول: «الحسین بن عبیدالله السعدی.. له کتب صحیحه الحدیث، منها: التوحید، المؤمن، والمسلم... النوادر، المزار و...»(۳)
.

او یقول: «الحسن بن الحسین اللؤلؤی، کوفی ثقه کثیر الروایه، له کتاب مجموع، نوادر»(۴).

وکذا یقول: «الحسین بن عبیدالله بن إبراهیم الغضائری، شیخنا – رحمه الله –، له کتب، منها: کتاب کشف التمویه والغمّه، کتاب التسلیم علی أمیر المؤمنین – علیه السلام –بامره

۱ . الفهرس: ۴۹ الرقم ۷۷.

۲ . قال النجاشی فی ترجمه الحسن بن سعید الاهوازی: «شارک اخاه فی تألیف الکتب الثلاثین المصنفه» (رجال النجاشی: ۵۸ الرقم ۱۳۶ و ۱۳۷)، مع کونها من الاصول.

۳ . رجال النجاشی: ۴۲ الرقم ۸۶.

۴ . المصدر نفسه: ۴۰ الرقم ۸۲.

المؤمنین...، کتاب النوادر فی الفقه، کتاب مناسک الحج...»(۱) .

ویقول فی ترجمه صفوان بن یحیی: «وصنَّف ثلاثین کتاباً کما ذکر أصحابنا. یعرف منها الآن: کتاب الوضوء، کتاب الصلاه، کتاب الصوم... کتاب البشارات، نوادر»(۲).

والتأمل فی الموارد التی ذکرها هو وتبلغ خمسین ومائه مورد یرشدنا إلی أن النوادر اسم للکتب المدونه التی لیس لمطالبها موضوع معین او لیست لروایاتها شهره متحققه، سواء کانت الاحادیث الوارده فیها عن امام واحد او اکثر، او کان موضوع الکتاب واحداً مع تفرق مضامین روایاته بحیث لا یمکن تبویبها. وإلی هذا اُشیر فی الموسوعه القیمه «الذریعه» حیث جاء فیها:

«إن النوادر عنوان عام لنوع من مؤلفات الاصحاب فی القرون الاربعه الاُولی کان یجمع فیها الاحادیث غیر المشهوره او التی تشتمل علی أحکام غیر متداوله او استثنائیه او مستدرکه لغیرها»(۳).

ثم سرد عدداً من أسامی هذه الکتب یقرب من مائتی کتاب وذکر أنه استخرجها من کتب الکشی والنجاشی والطوسی، مصنفی الاصول الرجالیه

(قدس سرهم).

ومن هنا يظهر وجه تسميه بعض الأبواب الموجوده فی الجوامع الحديثيه بعنوان النوادر، كنوادر الصلاه، ونوادر الزكاه ونحوه. لأن الاحاديث المذكوره

١ . المصدر نفسه: ۶۹ الرقم ۱۶۶.

٢ . المصدر نفسه: ١٩٧ الرقم ۵۲۴. ولمزيد الاطلاع انظر الارقام التاليه فی نفس المصدر: ۲۰، ۲۱، ۲۵، ۲۷، ۳۰، ۳۶، ۴۵، ۷۲، ۷۴، ۷۶، ۸۱، ۸۵، ۹۹، ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۱ وغيرها.

٣ . الذريعه : ٢۴ / ٣١۵.

فی هذه الابواب إما مستدركه وإما شاذّه غير معمول بها عند الاصحاب(١)، واما غير قابل لذكر العنوان لها بسبب قلته.

قال الوحيد فی فوائده: «أما النوادر فالظاهر أنه ما اجتمع فيه أحاديث لا تضبط فی باب، لقلته بأن يكون واحداً او متعدّداً لكن يكون قليلاً ـ جدّاً... وربما يطلق النادر على الشاذ. والمراد من الشاذّ ما رواه الراوی الثقه مخالفاً لما رواه الاكثر وهو مقابل المشهور. ونقل عن بعض أن النادر ما قل روايته وندر العمل به، وادّعى أنه الظاهر من كلام الاصحاب. ولا يخلو من تأمل»(٢).

هذا، ومن الكتب المشهوره فی هذا المضمار نوادر محمد بن أحمد بن يحيى المشهور بدبَّه شبيب. قال النجاشی: «ولمحمد بن أحمد بن يحيى كتب، منها: كتاب «نوادر الحكمه» وهو كتاب حسن كبير يعرفه القمّيون بدبَّه شبيب. قال: وشبيب فامی كان بقم له دبَّه ذات بيوت، يعطی منها ما يطلب منه من دهن. فشبَّهوا هذا الكتاب بذلك»(٣).

أما النسبه بين الاصل والنوادر، فقال الوحيد – قدس سره –: «الاصل أن النوادر غير الاصل وربما يعدّ من الاُصول، كما يظهر فی أحمد بن الحسن بن سعيد وأحمد بن سلمه وحريز بن عبدالله»(۴).

اما الأول فقد قال الشيخ فی الفهرست: «أحمد بن الحسين بن سعيد، له كتاب

النوادر. ومن أصحابنا من عدّه من جمله الاصول»(۵) وقال فی الثالث: «حریز بن عبدالله السجستانی، له کتب، منها کتاب الصلاه، کتاب

۱ . ولعل غرض الشيخ الطوسی من تبدیل عنوان النوادر فی کتابه التهذیب بابواب الزیادات للارشاد إلی انها مستدرکه لا شاذه.

۲ . الفوائد الرجالیه: ۳۵.

۳ . رجال النجاشی: ۳۴۸ الرقم ۹۳۹.

۴ . الفوائد الرجالیه: ۳۳.

۵ . الفهرست: ۵۰ الرقم ۷۰. والنجاشی ترجمه بعنوان أحمد بن الحسن بن سعید.

النوادر، تعدّ کلها فی الاُصول»(۱).

کما أن النجاشی قال فی مروک بن عبید: «قال أصحابنا القمّیون: نوادره اصل»(۲). وعلی هذا لا یبعد صحه القول بأن النسبه بین الاصل والنوادر هو العموم والخصوص من وجه. بمعنی جواز أن یکون المؤلف أصلاً من جهه ونوادر من جهه اُخری(۳). واستیفاء البحث والرأی الجازم متوقف علی التتبع التامّ فی کتب الفهرس.

بقی شیء وهو أنه قد یقع النوادر والأصل مقابلین للکتاب، کما فی ترجمه معاویه بن الحکیم وعباس بن معروف(۴)، ومن المعلوم کما أشرنا آنفاً ان الغرض بیان الفرق بین الکتاب الذی لیس بأصل او لیس من النوادر وبین ما هو أصل او من النوادر، وهذا لا یدل علی التقابل بینه وبینهما.

وملخص القول: إنّ الکتاب أعمّ من الاصل والنوادر، وکذا التصنیف أعمّ منهما علی ما اخترنا والنسبه بین الاصل والنوادر التباین ظاهراً وان لم یکن احتمال نسبه العموم والخصوص من وجه بینهما ببعید.

الثانی: فی الاصول المدونه فی عصر ائمتنا – علیهم ال

الثانی: فی الاصول المدونه فی عصر ائمتنا – علیهم السلام –

صرح جمع من أعاظم المحدثین والمؤرخین أن أصحاب الائمه– علیهم السلام –صنّفوا اُصولاً وأدرجوا فیها ما سمعوا عن کل من موالیهم– علیهم السلام –، لئلا یعرض لهم نسیان وخلط، او یقع فیه دسّ وتصحیف.

١ . المصدر نفسه:

۱۸۸ الرقم ۲۵۰.

۲ . رجال النجاشی: ۴۲۵ الرقم ۱۱۴۲.

۳ . هذا، ولکن ادعی فی الذریعه ان من تتبع الموارد یستنتج ان النوادر لیس اصلًا مرویاً. (الذریعه: ۲۴ / ۳۱۸).

۴ . قال النجاشی: «معاویه بن حکیم بن معاویه... له کتب، منها: کتاب الطلاق وکتاب الحیض وکتاب الفرائض و... وله نوادر» (رجال النجاشی: ۴۱۲ الرقم ۱۰۹۸ وقال فی عباس بن معروف ان له کتاب الآداب وله نوادر (الصفحه ۲۸۱ الرقم ۷۴۳).

وهذا هو السید رضی الدین علی بن طاووس ینقل فی کتابه «مهج الدعوات» قسم ادعیه موسی بن جعفر – علیه السلام –، قبل ذکر الدعاء المعروف بالجوشن عن ابی الوضاح محمد بن عبدالله بن زید النهشلی (راوی الدعاء) انه قال:

«حدثنی ابی قال: کان جماعه من خاصه ابی الحسن – علیه السلام –من اهل بیته وشیعته یحضرون مجلسه ومعهم فی اکمامهم الواح ابنوس لطاف وامیال فاذا نطق ابو الحسن– علیه السلام –بکلمه او افتی فی نازله اثبت القوم ما سمعوا منه فی ذلک» (۱).

وحکی عن الشیخ البهائی فی« مشرق الشمسین» انه قال:

«قد بلغنا عن مشایخنا (قدس سرهم)انه کان من داب اصحاب الاصول انهم إذا سمعوا عن احد من الائمه– علیهم السلام –حدیثا بادروا إلی اثباته فی اصولهم لئلا یعرض لهم نسیان لبعضه او بتمادی الایام» (۲).

وقریب منه ما افاده السید الداماد فی رواشحه (۳).

ولکن من المؤسف جدا انه لم یتعین لنا عده اصحاب الاصول لاتحقیقا ولا تقریبا ولم یتعین فی کتبنا الرجالیه والفهارس تاریخ تالیف هذه الاصول بعینه ولا تواریخ وفیات مصنفیها (۴). ویظهر من الشیخ الطوسی فی أول فهرسته ان عدم ضبط عدد تصانیف الاصحاب واصولهم نشأ من کثره انتشار الاصحاب فی البلدان (۵).

نعم، یستفاد

من بعض الاعلام كالمحقق الحلى وامين الاسلام الطبرسى

۱ . مهج الدعوات: ۲۲۴ الطبعه الحجريه.

۲ . الذريعه : ۲ / ۱۲۸.

۳ . الرواشح: ۹۸، الرشحه ۲۹ .

۴ . صرح بذلک صاحب الذريعه فى ج ۲، الصفحه ۱۲۸ ۱۳۰.

۵ . الفهرست: ۲۵.

والشهيد الأول والشيخ حسين بن عبد الصمد العاملى والسيد الداماد والشهيد الثانى(قدس سرهم)ان الاصول المذكوره وكذا مؤلفيها لم تكن اقل من اربعمائه وان اكثرها كانت من صنع اصحاب الصادق – عليه السلام –، وناهيک بعض عبائرهم:

۱ قال المحقق الحلى فى «المعتبر»: «كتب من اجوبه مسائله أى جعفر بن محمد– عليهما السلام –اربعمائه مصنف سموها اصولا» (۱).

۲ قال الطبرسى فى «اعلام الورى باعلام الهدى»: «روى عن الامام الصادق – عليه السلام –من مشهورى اهل العلم اربعه الاف انسان وصنف من جواباته فى المسائل اربعمائه كتاب تسمى الاصول، رواها اصحابه واصحاب ابنه موسى الكاظم – عليه السلام –» (۲).

۳ قال الشهيد الثانى فى شرح الدرايه: «استقر امرالمتقدمين على اربعمائه مصنف لاربعمائه مصنف سموها اصولاً فكان عليها اعتمادهم» (۳).

۴ قال الشيخ الحسين بن عبد الصمد فى درايته: «قد كتبت من اجوبه مسائل الامام الصادق – عليه السلام –فقط اربعمائه مصنف لاربعمائه مصنف تسمى الاصول فى انواع العلوم(۴).

۵ قال المحقق الداماد فى «الرواشح»: «المشهور ان الاصول اربعمائه مصنف لاربعمائه مصنف من رجال ابى عبدالله الصادق – عليه السلام –، بل وفى مجالس السماع والروايه عنه ورجاله زهاء اربعه آلاف

۱ . المعتبر : ۱ / ۲۶ (الطبعه الحديثه، قم).

۲ . اعلام الورى : ۱۶۶ والذريعه : ۲ / ۱۲۹ وما فى المتن مطابق لما فى الثانى ولعل فى المطبوع سقطاً.

۳. الذریعه

: ۲ / ۱۳۱.

۴ . الذریعه : ۲ / ۱۲۹.

رجل. وكتبهم ومصنفاتهم كثيره. إلاّ ان ما استقرّ الأمر على اعتبارها والتعويل عليها وتسميتها بالاصول هذه الاربعمائه»(۱).

والظاهر من عباره الطبرسی ان مؤلفی الاصول تلامذه الإمام الصادق والكاظم – علیهما السلام –والظاهر من غیره انهم من تلامذه الإمام الصادق – علیه السلام –فقط. ولعلّ الحصر لأجل كون الغالب من تلامذه الوالد دون الولد.

كما ان الظاهر من الشیخ المفید علی ما حكی عنه انها لا تختص باصحابهما بل یعمّ غیرهما أیضاً. قال: «وصنف الإمامیه من عهد امیر المؤمنین – علیه السلام –إلی عصر ابی محمد العسكری – علیه السلام –اربعمائه كتاب تسمی الاصول وهذا معنی قولهم: له اصل» (۲) ولكنه لم یرد ان تألیف هذه الاصول كان فی جمیع تلك المده بل اخبر بانها ألّفت بین هذین العصرین، بمعنی انه لم یؤلف شیء من هذه الاصول قبل ایام امیر المؤمنین– علیه السلام –ولا بعد عصر العسكری – علیه السلام –، كما انه لم یرد حصر جمیع مصنفات الاصحاب فی هذه الكتب الموسومه بالاصول، كیف وهو اعلم بكتبهم وباحوال المصنفین منهم كفضل بن شاذان وابن ابی عمیر الذین صنفوا وأكثروا (۳).

قال العلاّمه الطهرانی اعتماداً علی ما مرّ، ما هذا لفظه: «إذاً یسعنا

۱ . المصدر نفسه.

۲ . معالم العلماء لابن شهر اشوب: ۳.

۳ . وللمجلسی الأول كلام فی هذا المجال لاباس بذكره. قال: والذی ظهر لنا من التتبع ان كتب جماعه اجمع الاصحاب علی تصحیح ما یصح عنهم او من كان مثلهم كالحسین بن سعید كانت من الاصول وان لم یذكروها بخصوصها، لأغناء نقل الاجماع او ما یقاربه عن ذلك. فانا تتبعنا ان مع كتبهم تصیر

الاـصول اربعمـائه. فـان الجمـاعه الـذين ذكرهـم الشـيخ - رحمه الله - ان لهم اصـلاً يقرب من مـائتى رجـل (روضه المتقين ١۴، الصفحه ٣۴٢) .

------

(۴٨۴)

دعوى العلم الاجمالى بأن تاريخ تأليف جل هذه الاُصول إلاّ اقل قليل منها كان فى عصر اصحاب الامام الصادق - عليه السلام - وهو عصـر ضـعف الدولتين وهو من اواخر ملك بنى اميه إلى اوائل ايام هارون الرشـيد، أى من سنه ٩۵ ه عام هلاك حجاج بن يوسف إلى عام ١٧٠ ه الذى ولى فيه هارون الرشيد»(١).

ولمـا لم يكن للاـصول ترتيب خـاص، لأن جلها من املاءات المجالس واجوبه المسائل النازله المختلفه، عمـد اصـحاب الجوامع إلى نقـل روايـاتهم مرتبه مبوبه منقحه تسـهيلاً للتنـاول والانتفـاع. ولاجـل ذلـك قلت الرغبات فى اسـتنساخ اعيانها فقلت نسـخها وضاعت النسـخ القـديمه تـدريجاً وتلفت كثير منها فى حوادث تاريخيه كاحراق ما كان منها موجوداً فى مكتبه سابور بكرخ عند ورود طغرل بيك إلى بغداد سنه ۴۴٨، كما ذكره فى «معجم البلدان» (٢).

وكان قسم من تلك الاصول باقياً بالصوره الاوليه إلى عهـد ابن ادريس الحلى المتوفّى عام ۵٩٨ ه وقد استخرج من جمله منها ما جعله مسـتطرفات السـرائر. وحصـلت جمله منها عند السـيد رضـى الدين ابن طاووس كما ذكرها فى «كشف المحجه». ثم تدرج التلف وقلت النسخ إلى حد لم يبق منها إلاّ سـته عشـر. وقد وقف عليها اسـتاذنا السيد محمد الحجه الكوه كمرى رضوان الله عليه فقام بطبعها.

الثالث: وجه العنايه بالاصول ومدى دلالتها على الوثا

الثالث: وجه العنايه بالاصول ومدى دلالتها على الوثاقه

ان من الواضح ان احتمال الخطأ والغلط والسـهو والنسيان وغيرها فى الاصل المسموع شفاهاً عن الامام او عمّن سمع منه أقل منها فى الكتاب المنقول عن كتاب آخر، لتطرق

احتمالات زائده فى النقل عن الكتاب فالاطمئنان بصدور عين الالفاظ المندرجه فى الاصول اكثر والوثوق به آكد.

۱ . الذريعه : ۲ / ۱۳۱.

۲ . المصدر نفسه.

ولـذا كان الأخـذ من الاصول المصـححه المعتمـده احد اركان تصـحيح الروايه، كما قال المحقق الداماد (۱) وصـرح به المحقق البهـائى فى «مشـرق الشمسـين» حيث ذكر فيه بعض مـا يوجب الوثوق بالحـديث والركون اليه، منها وجوده فى كثير من الاصول الاربعمـائه، ومنهـا تكرره فى اصل او اصـلين منها فصاعـدا بطرق مختلفه واسانيـد عديـده معتبره، ومنها وجوده فى اصل معروف الانتساب إلى احد الجماعه الذين اجمعوا على تصديقهم او على تصحيح ما يصح عنهم (۲).

ولا يخفى ان هذه الميزه ترشحت إلى الاصول من قبل المثابره الاكيده على كيفيه تأليفها والتحفظ على ما لا يتحفظ عليه غيرهم من المؤلفين غالبا.

ويظهر من الشيخ - رحمه الله -ان الاصول الاربعمائه مما اجمع الاصحاب على صحتها وعلى العمل بها.

قـال المولى التقى المجلسـى: «ذكر الشـيخ فى ديباجه الاسـتبصار ان هـذه الاخبار المسـتودعه فى هـذه الكتب أى الكتب الاربعه مجمع عليها فى النقل. والظاهر ان مراده انهم اخذوها من الاصول الاربعمائه التى اجمع الاصـحاب على صـحتها وعلى العمل بها» (۳).

وذكر الشـيخ أيضاً فى مبحث التعادل والترجيـح من «العـده» ان روايه السامع مقـدم على روايه المسـتجيز، إلاّ ان يروى المسـتجيز اصـلا معروفاً أو مصـنفاً مشهوراً (۴)، ودلالـه هـذه العبـاره على شـده الاهتمام بالاصول المـدونه من قبل اصـحاب الائمه- عليهم السلام -ظاهره.

اما دلاله كون الرجل ذا تصنيف او ذا اصل على وثاقته ومدحه فغير

۱ . الذريعه : ۲ / ۱۲۶.

۲ . مستدرک الوسائل : ۳ / ۵۳۵ (نقلا عن مشرق الشمسين).

۳ . روضه المتقين : ۱۴

/ ۴۰.

۴ . عده الاصول : ۱ / ۳۸۵.

------

(۴۸۶)

معلوم. لأن كثيراً من مصنفى الاصول مالوا إلى المذاهب الفاسده كالواقفيه والفطحيه، وان كانت كتبهم معتمده. وذلك لأن مصطلح الصحيح عند القدماء غيره عند المتأخرين، ولا يستتبع صحه حديث رجل عند القدماء وثاقته عندهم، كما ذكر فى كتب الدرايه.

قال الوحيد فى فوائده: «ثم اعلم انه عند خالى، بل وجدى أيضاً، على ما هو ببالى ان كون الرجل ذا اصل من اسباب الحسن. وعندى فيه تأمل لأن كثيراً من مصنفى اصحابنا واصحاب الاصول كانوا ينتحلون المذاهب الفاسده وان كانت كتبهم معتمده واضعف من ذلك كون الرجل ذا كتاب من اسباب الحسن. ولكن الظاهر ان كون الرجل صاحب اصل يفيد حسنا لا الحسن الاصطلاحى. وكذا كونه كثير التصنيف وكذا جيد التصنيف وامثال ذلك. بل وكونه ذا كتاب أيضاً يشير إلى حسن ما. ولعل ذلك مرادهم مما ذكروا» (۱).

فما ذكره المحقق الطهرانى فى ذريعه من ان قول ائمه الرجال فى ترجمه احدهم ان له اصلا يعد من الفاظ المدح (۲)، يجب حمله على ما افاده الوحيد بمعنى انه يكشف عن وجود مزايا شخصيه فيه من الضبط والحفظ والتحرز عن بواعث النسيان والاشتباه والتحفظ عن موجبات الغلط والسهو، لا بمعنى وثاقته وعدالته وصحه مذهبه.

هذا تمام الكلام فى معرفه الاصل والتصنيف والنوادر.

الفائده الرابعه عشر

الفائده الرابعه عشر

قد وقفت على دلائل الحاجه إلى علم الرجال فى التمسك بالروايات المرويه عن النبى وعترته الطاهره– عليهم السلام –الوارده فى كتب اصحابنا

۱ . الفوائد الرجاليه: ۳۶.

۲ . الذريعه: ۲ / ۱۳۰.

الاماميه، وعرفت المصادر التى يجب الرجوع اليها فى تمييز الثقات عن الضعاف.

وأمّا ما يرويه أهل السنه عن النبى الأكرم او الصحابه والتابعين لهم بإحسان

فالحاجه إلى علم الرجال فيه أشّد وألزم وذلک بوجوه:

الأول: ان الغايات السياسيه غلبت على الاهداف الدينيه فمنعت الخلفاء من كتابه حديث الرسول – صلى الله عليه وآله وسلم – وتدوينه بعد لحوقه بالرفيق الاعلى. ودام هذا النهى قرابه قرن من الزمن إلى ان آل الأمر إلى الخليفه الاموى عمر بن عبد العزيز (۹۹ ۱۰۱ ه) فاحسّ بضروره كتابه الحديث، فكتب إلى ابى بكر بن حزم فى المدينه: «انظر ما كان من حديث رسول الله فاكتبه فانى خفت دروس العلم وذهاب العلماء ولا تقبل إلاّ احاديث النبى، ولتفشوا العلم، ولتجلسوا حتى يعلم من لا يعلم فان العلم لا يهلک حتى يكون سراً» (۱).

ومع هذا الاصرار المؤكد من الخليفه لم تكتب إلاّ صحائف غير منتظمه ولا مرتبه، إلى ان زالت دوله الامويين، وقامت دوله العباسيين، واخذ ابو جعفر المنصور بمقاليد الحكم، فقام المحدثون فى سنه ۱۴۳ هجريه بتدوين الحديث (۲).

كانت للحيوله من كتابه الحديث اثار سلبيه جدّاً، لأن الفراغ الذى خلفه المنع اوجد ارضيه مناسبه لظهور الدجالين والأبالسه من الاحبار والرهبان من كهنه اليهود والنصارى، فافتعلوا احاديث كثيره نسبوها إلى الانبياء عامه، وإلى لسان النبى الاكرم خاصه. وهذه الاحاديث هى المرويات الموسومه بالاسرائيليات والمسيحيات بل المجوسيات. وقد شغلت بال المحدثين قرونا واجيالا، وهى مبثوثه فى كتب التفسير والحديث والتاريخ، بل هى حلقات بلاء

۱ . صحيح البخارى: ۱ / ۲۷.

۲ . تاريخ الخلفاء للسيوطى: ۲۶۱، نقلا عن الذهبى.

حاقت بالمسلمين. وارجو من الله سبحانه ان يقيّض أمه ساعيه فى هذا المجال لافراز هذه المرويات عن النصوص الصحيحه الاسلاميه، وقد بحثنا عن الاثار السلبيه لمنع تدوين الحديث فى بحوث حول الملل والنحل (۱).

الثانى : ان وضع الحديث

والكـذب على النبى الاـعظم وعلى الثقات من صـحابته والتابعين لهم باحسان كان شـعار الصالحين وعمل الزاهـدين، يتقربون به إلى الله سـبحانه، ولا يرون الوضع والاختلاف منافياً للزهـد والورع، كل ذلك لاهداف دينيه من دعم مبدأ أو تعظيم امام او تأييد مذهب.

روى الخطيب عن الرجالى المعروف يحيى بن سعيد القطان قوله: «ما رأيت الصالحين فى شيء اكذب منهم فى الحديث» (٢).

ويروى السيوطى عنه أيضا قوله: «ما رأيت الكذب فى أحد أكثر منه فيمن ينسب إلى الخير والزهد»(٣).

ومن اراد أن يقف على كيفيه عمل الوضاعين ومقاصدهم ونماذج من الاحاديث الموضوعه فليرجع إلى الكتابين التاليين:

١ «الموضوعات الكبرى» فى اربعه اجزاء، للشيخ ابى الفرج عبـد الرحمن بن على المعروف بابن الجوزى البغدادى (المتوفّى عام ٥٩٧ ه) وقد ذكر فيه المؤلف الاحاديث الموضوعه، واراد الاستقصاء ولم يوفق له، لانه عمل كبير لا يقوم به إلّا اللجان التحقيقيه.

٢ «اللآلى المصنوعه فى الاحاديث الموضوعه» لجلال الـدين السـيوطى (المتوفّى عام ٩١١ ه)، إلى غير ذلـك من الكتب المؤلفه فى هذا المضمار.

١ . لاحظ كتابنا «بحوث فى الملل والنحل» : ١ / ٦٥ ٩٥.

٢ . تاريخ بغداد: ٢ / ٩٨.

٣ . اللآلى المصنوعه فى الاحاديث الموضوعه: ٢ / ٤٧٠، فى خاتمه الكتاب فى ضمن فوائد.

الثالث : ان السـلطه الامويه كانت تـدعم وضع الحـديث بشدّه وحماس لما فى تلك الاحاديث المزوره من تحكيم عرش الخلافه وثباته، خصوصا إذا كان الوضع فى مجال المناقب والفضائل للخلفاء وبالاخص للامويين منهم.

وهذا معاويه ابن هند آكله الاكباد كتب إلى عمّاله فى الآفاق: «لا تجيزوا لاحد من شيعه على واهل بيته شهاده. وانظروا من قبلكم من شيعه عثمان ومحبيه واهل ولايته، والذين يروون

فضائله ومناقبه فأدنوا مجالسهم وقربوهم واكرموهم واكتبوا إلى بكل ما يروى رجل منهم، واسمه واسم ابيه وعشيرته».

وقد كان لهذا المنشور اثر بارز فى اكثار الفضائل لعثمان، وخلقها له، لما كان يبعثه معاويه اليهم من الصلات والكساء والحباء ويفيضه فى العرب منهم والموالى. فكثر ذلك فى كل مصر وتنافسوا فى المنازل والدنيا، فليس يجيء احد مردود من الناس، عاملا من عمال معاويه ويروى فى عثمان فضيله او منقبه إلّا كتب اسمه، وقربه وشفعه فلبثوا بذلك حينا.

ثم كتب معاويه إلى عماله: «ان الحديث فى عثمان قد كثر وفشا فى كل مصر وفى كل وجه وناحيه، فاذا جاءكم كتابى هذا فادعوا الناس إلى الروايه فى فضائل الصحابه والخلفاء الاولين ولا تتركوا خبرا يرويه احد من المسلمين فى ابى تراب إلّا وتأتونى بمناقض له فى الصحابه، فان هذا احب إلى واقر لعينى، وادحض لحجه ابى تراب وشيعته واشد اليهم من مناقب عثمان وفضله».

وقد قرئ هذا المنشور على الناس، فرويت اخبار كثيره فى مناقب الصحابه مفتعله لا حقيقه لها، وجدّ الناس فى روايه ما يجرى هذا المجرى حتى اشادوا بذكر ذلك على المنابر، والقى إلى معلمى الكتاتيب فعلموا صبيانهم وغلمانهم من ذلك الكثير الواسع حتى رووه وتعلموه كما يتعلمون القرآن وحتى علّموه بناتهم ونساءهم وخدمهم وحشمهم فلبثوا بذلك ماشاء

الله (١).

وهذا يعرب عن ان الأهواء الشخصيَّه، والاغراض المذهبيه، كان لها اثر بعيد فى وضع الحديث على رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم –لكى يؤيد كل فريق رأيه ويحق ما يراه حقا.

علم الرجال والاحاديث غير الفقهيه

علم الرجال والاحاديث غير الفقهيه

ان الرجوع إلى علم الرجال لا يختص بمورد الروايات الفقهيه فكما ان الفقيه لا منتدح له عن الرجوع إلى ذلك العلم ليميز

الصحيح عن الساقط، فهكذا المحدث والمؤرخ الاسلاميان يجب عليهما الرجوع إلى علم الرجال فى القضايا التاريخيه والحوادث المؤلمه او المُسرَّه. فان يد الجعل والوضع قد لعبت تحت الستار فى مجال التاريخ والمناقب اكثر منها فى مجال الروايات الفقهيه. ومن حسن الحظ ان قسما كبيرا من التواريخ المؤلفه فى العصور الأولى مسنده لا مرسله، كتاريخ الطبرى لا بن جرير وتفسيره، فقد ذكر اسناد ما يرويه فى كلا المجالين. وبذلك يقدر الانسان على تمييز الصحيح عن الزائف، ومثله طبقات ابن سعد (المتوفّى عام ٢٠٩ ه) وغير ذلك من الكتب المسنده المؤلفه فى تلك العصور.

ولاجل ايقاف القارئ على عده من الكتب الرجاليه لاهل السنه نأتى باسماء المهم منها، ولا غنى للباحث عن الرجوع إلى تلك الكتب الثمينه:

١ «الجرح والتعديل»: تأليف الحافظ عبد الرحمن بن ابى حاتم الرازى (المولود عام ٢٤٠ والمتوفّى عام ٣٢٧ ه) وطبع الكتاب فى تسعه اجزاء، يحتوى على ترجمه ما يقرب من عشرين الف شخص.

١ . شرح ابن ابى الحديد: ١١ / ٤٤، ٤٥، نقله عن كتاب الاحداث لابى الحسن على بن محمد بن ابى سيف المدائنى.

------

٢ «ميزان الاعتدال فى نقد الرجال»: تأليف ابى عبدالله محمد بن أحمد الذهبى (المتوفّى عام ٧٤٨ ه).

قال السيوطى: «والذى اقوله: ان المحدثين عيال الآن فى الرجال وغيرها من فنون الحديث على اربعه: المزى، والذهبى، والعراقى، وابن حجر»(١).

٣ «تهذيب التهذيب». تأليف الحافظ أحمد بن على بن حجر العسقلانى (المولود عام ٧٧٣، والمتوفّى عام ٨٥٢ ه) صاحب التآليف الكثيره منها «الاصابه» و «الدرر الكامنه فى اعيان المائه الثامنه» وغيرهما.

والاصل فى هذا الكتاب هو «الكمال فى اسماء الرجال» (٢) تأليف الحافظ ابى محمد عبد الغنى بن عبد

الواحد بن سرور المقدسی الحنبلی (المتوفّی سنه ۶۰۰ ه).

وهذبه الحافظ جمال الدین یوسف بن الزکی المزی (المتوفّی سنه ۷۲۴ ه) واسماه «تهذیب الکمال فی اسماء الرجال».

وقام ابن حجر بتلخیص التهذیب واسماه «تهذیب التهذیب» واقتصر فیه علی الجرح والتعدیل وحذف ما طال به الکتاب من الاحادیث. طبع فی ۱۲ جزءا فی حیدر آباد دکن من بلاد الهند عام ۱۳۲۵.

۴ «لسان المیزان»: تألیف الحافظ بن حجر العسقلانی وهو اختصار لکتاب «میزان الاعتدال» للذهبی وقد ذکر فی مقدمه الکتاب کیفیَّه العمل الذی قام به فی طریق اختصاره. طبع الکتاب فی سبعه اجزاء فی حیدر آباد دکن من بلاد الهند واُعید طبعه کسابقه فی بیروت بالاوفست.

۱ . مقدمه «میزان الاعتدال»، الصفحه «ز».

۲ . لاحظ حول هذا الکتاب من التلخیص والاختصار کشف الظنون : ۲ / ۳۳۰.

وهذه الکتب الاربعه هی مصادر علم الرجال عند اهل السنه، فیجب علی کل عالم اسلامی الالمام بها والاستعانه بها فی تمییز الاحادیث والمرویات المزوره والمختلقه فی طول الاجیال الماضیه، عن الصحاح الثابته.

(یثبت الله الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیوه الدنیا وفی الآخره).(۱)

الکتب المؤلفه فی حیاه الصحابه

الکتب المؤلفه فی حیاه الصحابه

قد قام عدَّه من المتضلعین فی التاریخ والحدیث بتألیف کتب حافله بترجمه صحابه النبی الاکرم - صلی الله علیه وآله وسلم - والمهمّ منها ما یلی:

۱ «الاستیعاب فی اسماء الاصحاب»: تألیف الحافظ ابی عمر یوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر (المولود سنه ۳۶۳ ه والمتوفّی عام ۴۶۳ ه).

۲ «اسد الغابه»: للعلامه ابی الحسن علی بن محمد بن عبد الکریم الجزری المعروف بابن الاثیر (المتوفّی عام ۶۳۰ ه) وقد جاء فیه سبعه آلاف وخمسمائه ترجمه.

۳ «الاصابه فی تمییز الصحابه»: للحافظ أحمد بن

على بن حجر العسقلانى السابق ذكره.

وقد قمنا بتأليف كتاب حول صحابه النبى الذين شايعوا عليّاً فى حياه النبى وبعد رحلته إلى ان لفظوا اخر نفس من حياتهم فبلغ عددهم ۲۵۰ شخصاً طبع منه جزءان.

هذا نهايه البحث عن القواعد الكليه فى علم الرجال، وقد قربت للقارئ الكريم البعيد، ولخصت له الابحاث المسهبه بشكل يسهل تناولها، أشكره سبحانه على هذه النعمه، وارجو منه تعالى ان يكون ما قدمته من المحاضرات خطوه مؤثره لتطور الدراسات العاليه فى الحوزات العلميه المقدسه حتى يتخرج

۱ . إبراهيم: ۲۷.

فى ظل هذه الابحاث ثله متخصصه فى علمى الرجال والدرايه، كما نرجو مثله فى سائر العلوم والفنون.

بلغ الكلام إلى هنا صبيحه يوم الجمعه رابع شوال المكرم من شهور عام ۱۴۰۸ ه كتبه بيمناه جعفر السبحانى ابن الفقيه الشيخ محمد حسين غفر الله لهما. قم المشرفه.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی
۵.ذکر منابع نشر
بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :
۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه
۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی
۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...
۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...
۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com
۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...
۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی
۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...
۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)
۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)
۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:
۱.JAVA
۲.ANDROID
۳.EPUB
۴.CHM
۵.PDF
۶.HTML
۷.CHM
۸.GHB
و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :
۱.ANDROID
۲.IOS
۳.WINDOWS PHONE
۴.WINDOWS
به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .
درپایان :
از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹